

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
(INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD)

RAÍZ BÍBLICA  
DE LA MÍSTICA TERESIANA  
Presencia de la Biblia  
en la obra teresiana

Tesis para la obtención del grado de Doctor  
Director: Prof. Dr. D. Secundino Castro Sánchez, OCD  
Autor: Ldo. D. Martín Martínez Larios, OCD



Madrid 2015



**Visto bueno del profesor:**

---

**Prof. Dr. Secundino Castro Sánchez, OCD**



**CONSTANCIA REGISTRAL DEL TRIBUNAL DEL ACTO  
DE LA DEFENSA DE TESIS DOCTORAL**

**TÍTULO:** Raíz bíblica de la mística teresiana. Presencia de la Biblia en la obra teresiana

**AUTOR:** Ldo. Martín Martínez Larios, OCD

**DIRECTOR:** Dr. Secundino Castro Sánchez, OCD

**TUTOR-PONENTE: DEPARTAMENTO: FACULTAD O ESCUELA:**

**Miembros del Tribunal Calificador:**

**PRESIDENTE:** Firma:

**VOCAL:** Firma:

**VOCAL:** Firma:

**VOCAL:** Firma:

**SECRETARIO:** Firma:

**Fecha de lectura:**

**Calificación:**



## AGRADECIMIENTOS

Nuestro agradecimiento a todas las personas que con su amistad, testimonio de Cristo han contribuido a la elaboración de este trabajo.

A mis padres Neftalí Martínez, Carmen Larios y hermanos Berta y Javier por su entrañable acompañamiento y esperanza en este trabajo.

A mis hermanos de la orden del Carmen de la provincia de san Alberto de México y de santa Teresa de España.

Al General de la orden del Carmen Saverio Cannistrà por su apoyo fraterno.

A mis provinciales Camilo Maccise, Enrique Castro, Ricardo Pérez, Emilio Martínez y Miguel Márquez Calle por su cercanía y apoyo constante.

A las carmelitas descalzas de la provincia de México, Centro América, Estados Unidos y España que me han acompañado con sus oraciones.

A las hermanas de institutos afiliados a la Orden por su interés y estímulo.

A los miembros de la OCDS de Alba de Tormes, Salamanca y Valladolid por su cercanía, amistad y acompañamiento fraterno.

A mis profesores Secundino Castro, Francisco Javier Sancho, Rómulo Cuartas, Tomás Álvarez que me han acompañado en el estudio de la Santa.

Al personal de secretaría de la UPComillas en especial a Ana María Calvo por su pronta y efectiva asesoría.

A quienes han colaborado en la corrección del trabajo, con mención especial a María de las Nieves Galeazzi, Teófanés Egido y Cipriano Sánchez.

A los autores consultados por su dedicación a investigar este fascinante tema de la Biblia en santa Teresa.

A quienes han formado mi comunidad en Madrid Arturo Soria, Alba de Tormes, convento de san Benito de Valladolid por su apoyo generoso.

Un especial agradecimiento a la familia Rodríguez Serrano que ha seguido con mucho interés y ayuda familiar la elaboración de este trabajo.





## INDICE

Agradecimientos.....	7
Indice .....	9
Siglas y Abreviaturas.....	17
Introducción.....	21
1. Objetivo .....	24
2. Delimitación .....	24
3. Metodología.....	24
4. Presentación de los estudios realizados sobre la Biblia en santa Teresa.....	25
A. Los contenidos por orden temático .....	25
a. Cultura bíblica de Teresa.....	25
b. Presencia cuantitativa de la Biblia en las obras de Teresa .....	27
c. Presencia cualitativa de la Biblia en los escritos teresianos .....	31
d. La Biblia en los escritos teresianos .....	36
e. Meditaciones teresianas de los libros bíblicos .....	38
f. Meditaciones teresianas sobre personajes bíblicos .....	39
g. Meditaciones teresianas de temas bíblicos .....	41
5. Valoración de la investigación realizada .....	43
A. Tipos de texto.....	43
B. Los autores .....	44
C. Los contenidos por orden temático .....	47
a. La cultura bíblica de Santa Teresa.....	47
b. Presencia cuantitativa de la Biblia en las obras de Santa Teresa .....	48
c. Presencia cualitativa de la Biblia en los escritos teresianos .....	49
d. La Biblia en los escritos teresianos .....	50
e. Meditaciones teresianas de los libros bíblicos .....	51
f. Meditaciones teresianas sobre personajes bíblicos .....	53
g. Meditaciones teresianas de temas bíblicos.....	54
<b>CAPÍTULO I: PRESENCIA DE LA BIBLIA EN LA CULTURA DE TERESA .....</b>	<b>55</b>
1. Fuentes bíblicas iniciales de Teresa.....	55
A. Vida de santos, “Flos Sanctorum” .....	57
B. Libros de caballerías .....	60
C. Epístolas de san Jerónimo .....	62
2. Fuentes bíblicas en la orden del Carmen .....	64
A. Magisterio carmelitano .....	66
a. La Regla del Carmen .....	66
b. Las Constituciones de la Orden del Carmen .....	72
B. Consultas: letrados y directores espirituales .....	73
a. Frailes carmelitas.....	75
i. Juan Bautista Rossi.....	75

ii. Juan de la Cruz .....	76
iii. Jerónimo Gracián .....	81
b. Letrados y espirituales.....	82
i. Consultas a letrados.....	83
ii. La exégesis medieval escolástica .....	88
iii. Consultas a espirituales .....	89
iv. La exégesis humanista.....	92
C. Literatura espiritual, el “ <i>Tercer abecedario</i> ” .....	93
D. Valor formativo de la expresión escrita de Teresa.....	97
3. Fuentes bíblicas en la formación continua de Teresa .....	101
A. La liturgia, fuente bíblica indirecta .....	101
a. Libros de devoción personal.....	102
b. Liturgia de las horas .....	103
c. Leccionarios y misales .....	105
d. Los sermones.....	106
B. Los libros espirituales fuente bíblica indirecta.....	112
a. Padres de la Iglesia. ....	113
i. San Gregorio, “los Morales de Job” .....	113
ii. San Agustín, “Las Confesiones” .....	115
iii. La exégesis patristica .....	118
b. Franciscanos .....	121
i. Bernardino de Laredo, “Subida del Monte Sión” .....	121
ii. Pedro de Alcántara, “Los pequeños tratados” .....	125
iii. Antonio de Guevara, “Oratorio de Religiosos” .....	126
iv. Fray Alonso de Madrid, “El Arte de servir a Dios” .....	126
c. Cartujos: Ludolfo de Sajonia, “La Vita Christi” .....	128
d. Dominicos: Luis de Granada.....	131
e. Tomás de Kempis: “Contemptus Mundi” .....	134
C. La hermenéutica bíblica de los autores espirituales .....	136
a. Valoración de la exégesis espiritual .....	140
<b>CAPÍTULO II: ¿LEYÓ TERESA UNA BIBLIA EN ESPAÑOL? .....</b>	<b>145</b>
1. Las fuentes directas de la Biblia en el s. XVI.....	145
A. El texto oficial.....	145
B. Biblia políglota complutense.....	147
C. Las ediciones y traducciones de la Biblia al español .....	149
a. Traducciones judías de la Biblia.....	152
b. Traducciones protestantes de la Biblia.....	155
c. Traducciones católicas de la Biblia .....	156
2. Posibilidad de que Teresa haya leído una traducción bíblica.....	158
A. Argumentos en contra .....	165
B. Argumentos a favor.....	166
C. Valoración .....	169
<b>CAPÍTULO III: PRESENCIA CUANTITATIVA DE LA BIBLIA EN LA OBRA</b>	
<b>TERESIANA.....</b>	<b>173</b>

1. Índice bíblico teresiano.....	175
2. Estadística de las citas bíblicas en las obras teresianas .....	185
3. Las citas bíblicas de los escritos teresianos .....	186
A. Condicionamientos históricos de Teresa para citar la Biblia .....	187
B. El uso teresiano de las citas bíblicas .....	189
C. La forma teresiana de citar la Biblia .....	191
D. Criterios de identificación de las citas bíblicas directas .....	196
E. Identificación y recuento de las citas bíblicas directas.....	197
F. Los criterios de identificación de las citas bíblicas indirectas.....	200
a. Criterios internos al texto. Literales o estilísticos .....	202
b. Criterios inherentes al contexto temático y naturaleza del texto.....	202
c. Criterio externo al texto: la tradición.....	202
d. Criterios inherentes al sujeto del texto .....	203
G. Identificación y recuento de las citas bíblicas indirectas .....	205
4. Sentido de la presencia cuantitativa.....	210

#### **CAPÍTULO IV: PRESENCIA CUALITATIVA DE LA BIBLIA EN LA OBRA**

#### **TERESIANA..... 219**

1. El concepto de la Sagrada Escritura de Teresa de Jesús .....	221
A. La Sagrada Escritura es inspirada .....	222
a. Definición y naturaleza de la inspiración .....	222
b. La comprensión por experiencia de la inspiración bíblica.....	227
i. La Sagrada Escritura es inspirada porque el Espíritu Santo es su Autor.....	227
ii. La Sagrada Escritura es inspirada porque el hombre colabora .....	228
iii. Cristo Palabra viva, cúlmen de la inspiración bíblica .....	228
B. La Sagrada Escritura es verdadera .....	229
a. La comprensión por experiencia de la verdad bíblica .....	230
b. Cristo es la Verdad bíblica plena y es quien la revela.....	233
c. La verdad bíblica llega a su cumplimiento histórico por etapas .....	234
C. La Sagrada Escritura es canónica.....	234
a. La comprensión por experiencia de la canonicidad bíblica.....	235
b. Cristo es la norma principal, el mayor dechado .....	236
c. La Biblia es canónica porque orienta el pensar y el obrar.....	237
2. La interpretación Bíblica Teresiana.....	238
A. Lugar hermenéutico .....	245
a. La vida de oración contemplativa.....	246
b. La vida de configuración con Cristo en virtudes y obras .....	247
B. Finalidades hermenéuticas .....	250
a. Para nutrir su trato de amistad con Jesucristo .....	251
b. Para confirmar la sintonía de los dones divinos con los de la Biblia.....	253
c. Para expresar los dones divinos con términos bíblicos .....	255
C. Sentidos bíblicos usados por Teresa de Jesús .....	256
a. El sentido literal.....	258
b. Los sentidos supraliterales .....	260
i. El sentido bíblico tipológico.....	260
ii. El sentido bíblico alegórico.....	261

D. Claves hermenéuticas bíblicas de Santa Teresa.....	262
a. Clave pneumatológica, de la Biblia inspirada e inspiradora .....	262
b. Clave soteriológica de la Biblia veraz y verificadora .....	267
c. Clave Palabra-obra eficaz, de la Biblia normativa y operante .....	273
3. La metodología de lectio divina Teresiana.....	277
A. Aportes teresianos a la <i>lectio</i> .....	279
a. Practica teresiana de la lección.....	281
b. Comprensión teresiana de la lección.....	281
c. Consejos teresianos para la lección .....	283
d. El paso de la lección a la meditación .....	285
B. Aportes teresianos a la <i>meditatio</i> .....	285
a. Entender la Biblia en la <i>meditation, por experiencia padecida</i> .....	286
b. Consejos teresianos para meditar .....	290
c. El paso de la meditación a la oración .....	294
C. Aportes teresianos a la <i>oratio</i> .....	295
a. Entender la Biblia en la <i>oratio por experiencia enseñada</i> .....	295
b. Consejos teresianos para la <i>oratio</i> .....	298
c. Paso de la <i>oratio</i> a la <i>contemplatio</i> .....	301
D. Aportes teresianos a la <i>contemplatio</i> .....	302
a. Entender la Biblia en la <i>contemplación por experiencia conformada</i> .....	303
b. Consejos teresianos para la <i>contemplatio</i> .....	306
c. Paso de la <i>contemplación</i> a las obras .....	309
4. Valoración de la hermenéutica espiritual teresiana .....	310
A. Errores de interpretación bíblica.....	310
B. Criterios de interpretación católica de la Biblia .....	314
C. Conclusiones .....	315
<b>CAPÍTULO V: PRESENCIA GLOBAL DE LA BIBLIA POR USOS.....</b>	<b>323</b>
1. Uso cultural de citas bíblicas .....	327
2. Uso orante de citas bíblicas .....	333
A. Oración de petición e intercesión.....	335
B. Oración de acción de gracias.....	336
C. Oración de lamento, confianza y alabanza.....	336
3. Uso cristológico de citas bíblicas .....	338
A. Ortodoxia, avisos .....	338
B. Ortopraxis, consejos .....	346
<b>CAPÍTULO VI: LA PRESENCIA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA INICIAL.....</b>	<b>351</b>
1. Experiencia mística inicial de la Biblia .....	351
A. La experiencia mística de la palabra de Dios.....	351
a. Significado de experiencia .....	351
b. Tipos de experiencia.....	352
c. Significado de mística .....	354
d. La experiencia mística.....	357
e. El conocimiento místico .....	360

f. El rol de la oración en la experiencia mística .....	364
g. El itinerario místico .....	366
B. La experiencia mística inicial de la Biblia .....	370
2. Raíz bíblica por experiencia .....	374
A. La experiencia vocacional,.....	374
a. Exégesis bíblica de Qo 1,2 .....	374
i. Contexto histórico y literario del texto .....	375
ii. Crítica textual .....	376
iii. La crítica de las formas .....	377
iv. La estructura .....	377
v. Delimitación del texto .....	378
vi. Análisis del vocabulario .....	379
vii. Visión de conjunto .....	381
b. Hermenéutica teresiana de Qo 1,2.....	384
i. Análisis de la cita de Qo 1,2 en V 3,5 .....	384
1) Fuente bíblica .....	384
2) Tipo de cita .....	384
3) La forma de citar .....	385
ii. Hermenéutica teresiana de Qo 1,2.....	387
1) Contexto histórico biográfico de V 3,5 .....	387
2) Contexto literario de V 3,5 .....	388
3) Lugar hermenéutico .....	389
4) Sentido bíblico usado .....	391
5) Finalidad hermenéutica.....	392
6) Clave hermenéutica .....	393
7) Metodología hermenéutica .....	395
8) Tema hermenéutico .....	396
A) Las señales de la vocación .....	396
B) La vocación dentro del itinerario espiritual.....	397
iii. Valoración, la vocación es encuentro con la Palabra de Dios.....	399
3. Raíz bíblica por modo de oración.....	400
A. La experiencia de la biblia en la oración de meditación.....	400
a. Exégesis bíblica de Mt 27,11-26 .....	403
i. Delimitación del texto .....	404
ii. Contexto literario de Mt 27,11-26.....	405
iii. Estructura .....	405
iv. Traducción literal Mt 27, 11-26.....	406
v. Crítica textual .....	408
vi. Análisis del vocabulario .....	408
vii. Visión de conjunto .....	414
b. Hermenéutica teresiana en V 13,12 de la escena de Jesús ante Pilato.....	415
i. Contexto histórico biográfico de V 13,12 .....	415
ii. Contexto literario de V 13,12.....	417
iii. Análisis de la cita de Mt 27,26 en V 13,12 .....	418
iv. Análisis de la hermenéutica teresiana del pasaje de Jesús ante Pilato .....	419
v. Visión de conjunto.....	422
1) Comprensión teresiana de oración de meditación .....	422
2) El rol de la “meditación” dentro de la “lectio divina” .....	422
3) Las formas de meditación teresiana.....	424

A) Meditar considerando.....	424
B) Meditar representando.....	425
4) Los temas de meditación teresiana .....	426
vi. Valoración .....	427

## **CAPÍTULO VII: PRESENCIA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA INTERMEDIA .. 431**

1. Experiencia de la Biblia en la etapa intermedia .....	431
A. Experiencia mística en la etapa intermedia.....	431
B. La experiencia mística de la biblia en la etapa intermedia.....	433
2. Raíz bíblica por género literario .....	436
A. La oración de acción de gracias en la Biblia.....	439
a. Contexto vital .....	440
b. Finalidad.....	441
c. Características formales.....	442
B. La oración de acción de gracias en Santa Teresa .....	445
a. Ambientes vitales del nacimiento de gracias.....	446
b. Finalidades del nacimiento de gracias.....	450
c. Características formales del nacimiento de gracias.....	452
3. Raíz bíblica por categoría.....	455
A. La categoría bíblica de la libertad .....	455
a. La categoría de la libertad en la Biblia .....	456
i. Libertad en los escritos paulinos .....	458
ii. Libertad en la relación con el mundo .....	460
iii. Libertad en la relación con las personas.....	461
iv. Libertad en la relación con el “Yo” .....	462
v. Libertad en la relación con el cuerpo.....	463
vi. Libertad en la relación con los “derechos” de la persona.....	463
vii. Libertad en la relación con los juicios ajenos.....	464
viii. Libertad en relación con los méritos .....	464
b. La categoría bíblica de la libertad en Santa Teresa .....	465
i. La comprensión teresiana de la libertad .....	465
ii. Libertad en la relación con el mundo .....	467
iii. Libertad en la relación con las personas.....	467
iv. Libertad en la relación con el “Yo” .....	468
v. Libertad en la relación con el cuerpo.....	469
vi. Libertad en la relación con los “derechos” de la persona.....	469
vii. Libertad en la relación con los juicios ajenos.....	471
viii. Libertad en relación con los méritos .....	471

## **CAPÍTULO VIII: PRESENCIA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA SUPERIOR..... 475**

1. Experiencia de la Biblia en la etapa superior .....	475
A. Experiencia mística en la etapa superior.....	475
B. La experiencia mística de la biblia en la etapa superior.....	483
2. Raíz bíblica por personaje y símbolo .....	487
A. El personaje bíblico de la Samaritana .....	487

a. El personaje bíblico de la Samaritana en la Biblia .....	492
i. Nomenclatura .....	492
ii. Identidad geográfica .....	493
iii. Identidad étnica .....	493
iv. Identidad religiosa .....	496
v. Identidad Samaritana a partir del encuentro con Cristo .....	497
1) Mujer apostólica, valor histórico del encuentro con Cristo.....	498
2) Mujer agraciada, valor cristológico del encuentro .....	499
3) Mujer religiosa, valor simbólico del encuentro.....	501
A) El símbolo del agua viva, la mujer sedienta .....	501
B) El símbolo matrimonial, la mujer ante al séptimo marido .....	503
C) El simbolismo del culto nuevo, en espíritu y verdad .....	504
b. El personaje bíblico de la Samaritana en la meditación teresiana.....	506
i. Visión general de los personajes bíblicos citados por Santa Teresa .....	506
ii. Rasgos de la Samaritana subrayados por Santa Teresa.....	508
1) Mujer, pobre, en situación irregular .....	508
2) Mujer pecadora agraciada.....	509
3) Mujer esposa.....	510
4) Mujer discípula a los pies del Maestro .....	511
5) Mujer misionera.....	512
iii. El símbolo del agua viva .....	513
iv. Conclusiones .....	516
Conclusiones.....	519
Apéndice: Índice teresiano bíblico .....	527
Bibliografía.....	551





## SIGLAS Y ABREVIATURAS

### Siglas bíblicas

AT

Pentateuco: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt

Históricos: Jos; Jue; Rut; 1-2 Sam; 1-2 Re; 1-2 Cr; Esd; Ne

Sapienciales: Tb; Jdt; Est; 1-2 Mac; Job; Sl; Pr; Qo (Ecl); Ct; Sb; Sir (Eclo)

Proféticos: Is; Jr; Lm; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Ab; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml

NT

Evangelios: Mt; Mc; Lc; Jn

Hechos de los Apóstoles: He

Cartas Paulinas: Ro; 1-2Cor; Ga; Ef; Flp; Col; 1-2 Te; 1-2 Tim; Tit; Flm

Epístolas Católicas: Heb; Sant; 1-2 Pe; 1-3 Jn; Jds

Apocalipsis: Ap

### Escritos Teresianos

V = Libro de la Vida.

C = Camino de Perfección. Códice de Valladolid.

M = Moradas. Castillo Interior.

F = Fundaciones.

R = Relaciones. Cuentas de Conciencia. Mercedes.

MC = Meditación al Cantar de los Cantares. Conceptos del amor de Dios.

E = Exclamaciones.

Cs = Constituciones.

Mo = Modo de visitar los conventos. Visita de las descalzas.

P = Poesías.

Ve = Vejamen.

RD = Respuesta a un desafío.

MA = Memoriales y apuntes.

Cta = Cartas.

**Destinatarios de las cartas**

<i>AEnc</i>	=	Ana de la Encarnación
<i>AGay</i>	=	Antonio Gaytán
<i>AJes</i>	=	Ana de Jesús
<i>AMar</i>	=	Ambrosio Mariano
<i>AMen</i>	=	Alvaro de Mendoza
<i>AsAl</i>	=	Ana de san Alberto
<i>DBañ</i>	=	Domingo Báñez
<i>DOrt</i>	=	Diego Ortiz
<i>DRui</i>	=	Dionisio Ruiz
<i>Flpe</i>	=	Felipe II
<i>INie</i>	=	Inés Nieto
<i>JAhu</i>	=	Juana de Ahumada
<i>JGra</i>	=	Jerónimo Gracián
<i>JRei</i>	=	Jerónimo Reinoso
<i>LCep</i>	=	Lorenzo de Cepeda
<i>LCer</i>	=	Luisa de la Cerda
<i>MBau</i>	=	María Bautista
<i>MMen</i>	=	María de Mendoza
<i>MsJo</i>	=	María de san José
<i>NDor</i>	=	Nicolao Dorio
<i>PCas</i>	=	Pedro Juan de Casademonte
<i>RHue</i>	=	Roque de Huerta
<i>TBra</i>	=	Teutonio de Braganza

**Obras Generales**

ABD	FREEDMAN D.N., <i>The Anchor Bible Dictionary</i> , New York, 1997.
ANET	J.B.PRITCHARD (ED.), <i>Ancient Near Eastern Texts</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAGD	BAUER- ARNDT- GINGRICH -DANKER , <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , 21979.
BDB	BROWN,F.,DRIVER,S.R., BRIGGS, C.A., <i>Hebrew and English lexicon</i> , Clarendon press, Oxford,1907, version electronica de Bible Works9.
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia

BMC	Biblioteca Mística Carmelitana
DBSup	PIROT- CAZELLES- FEUILLET, <i>Supplément au Dictionnaire de la Bible.</i>
DCarm	BOAGA,E.-BORRIELLO L., <i>Dizionario carmelitano</i> , Roma, 2008.
DENT	BALZ H.-SCHNEIDER G., <i>Diccionario exegético del Nuevo Testamento.</i>
DSTJ	ÁLVAREZ T., <i>Diccionario de Santa Teresa de Jesús</i> , MC, Burgos, 2000.
DV	Dei Verbum
EB	Enchiridion Biblicum
EDE	Editorial de Espiritualidad (Madrid).
ET I-III	ÁLVAREZ T., <i>Estudios Teresianos</i> , 3 vols, MC, Burgos, 1995-1996.
FUE	Fundación Universitaria Española (Madrid).
GLNT	KITTEL G., <i>Grande lessico del nuovo testamento</i> , Paideia, Brescia, 1971.
GS	Gaudium et spes.
ISBE	ORR J., ED. <i>The International Standard Bible Encyclopedia.</i>
KB	KOEHLER L., BAUMGARTNER W., <i>A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the old testament.</i>
LSJ	LIDDEL H.-SCOTT R., <i>A Greek-English Lexicon.</i>
MC	Editorial Monte Carmelo (Burgos)
MHCT	Monumenta Historica Carmeli Teresiani
O.Carm.	Orden de Carmelitas, Antiguo Observancia.
OCD	Orden de Carmelitas Descalzos
PL	Patrología Latina
SJC	San Juan de la Cruz.
STJ	Santa Teresa de Jesús.
TM	Texto Masorético.
TWOT	HARRIS R.,L., ET.ALL., <i>Theological Wordbook of the Old Testament.</i>

### Revistas

<i>CarmelV</i>	<i>Carmel (Venasque-Tarascon-Toulouse).</i>
<i>EphCarm</i>	<i>Ephemerides Carmeliticae</i>
<i>EstA</i>	<i>Estudios Abulenses</i>
<i>EspVid</i>	<i>Espíritu y Vida (Santo Domingo, R.D)</i>
<i>EstBib</i>	<i>Estudios Bíblicos (Madrid)</i>
<i>EstJos</i>	<i>Estudios Josefinos</i>
<i>MontCarm</i>	<i>Monte Carmelo (Burgos)</i>

<i>MtCarmD</i>	<i>Mount Carmel (Durham)</i>
<i>ParV</i>	<i>Parole di vita</i>
<i>QuadCarm</i>	<i>Quaderni Carmelitani (Brescia)</i>
<i>RelCul</i>	<i>Religión y Cultura</i>
<i>RevEspir</i>	<i>Revista de Espiritualidad</i>
<i>RivAscMist</i>	<i>Rivista di Ascetica e Mistica (Firenze)</i>
<i>RivVitSp</i>	<i>Rivista de Vita Spirituale (Roma)</i>
<i>TeolEsp</i>	<i>Teología Espiritual (Valencia)</i>
<i>Teresianum</i>	Anteriormente <i>EphCarm Ephemerides Carmeliticae</i> (Roma)
<i>TerJes</i>	<i>Teresa de Jesús (Ávila)</i>
<i>ViSpSup</i>	<i>La Vie Spirituelle. Supplement (Paris)</i>
<i>ViThér</i>	<i>Vie Thérésienne (Lisieux)</i>
<i>VivFlam</i>	<i>Vives Flammes (Venasque)</i>

#### **Abreviaturas más usuales**

AA.VV	=	Autores varios
Cfr.	=	Confer
DIR	=	Dirección de
Num.	=	número
Par.	=	pasajes paralelos
Vol.	=	Volumen
§	=	Parágrafo
x	=	veces
Or.it.	=	Original en italiano
Or. al.	=	Original en alemán

## INTRODUCCIÓN

“no quería saber sino si era conforme  
a la Sagrada Escritura todo lo que tenía”  
(R 4b 7 Sevilla, febrero-marzo de 1576).

Hay, en la actualidad, muchos estudios sobre la influencia que ejercieron en la mística Teresiana varios libros y corrientes de pensamiento. Sabemos que Teresa leyó mucho desde su niñez<sup>1</sup>, y con un esfuerzo por poner en práctica lo leído<sup>2</sup>.

Entre sus lecturas ella mostró un especial interés por Sagrada Escritura, debido a su convicción de que ésta es el medio para verificar y confirmar los caminos del espíritu por su carácter de escrito inspirado por el Espíritu Santo. Es por ello que buscó continuamente en los letrados luz respecto a la conformidad de su experiencia mística con la Sagrada Escritura<sup>3</sup>. La Biblia es el lugar donde nació y hacia el cual tendió continuamente su experiencia y reflexión mística. Para santa Teresa la cuestión de la conformidad de la experiencia y reflexión mística con la Biblia fue de gran importancia. Era un valor muy grande para ella por encima de cualquier otro libro o reflexión de teólogos. Este tema fue sin duda muy importante para la santa durante su vida, en especial durante la etapa de experiencia mística superior en que la Biblia, según era interpretada por la iglesia, tuvo el único valor de verificación<sup>4</sup>.

Es un tema importante también para nosotros hoy porque si bien es de todos sabido que santa Teresa tuvo limitaciones para el conocimiento del sentido literal, procedentes de la falta de acceso a un texto completo de la Biblia en castellano, al desconocimiento de las lenguas bíblicas, y la carencia de instrumentos y subsidios bíblicos para cubrir sus deficiencias. Sin embargo la hermenéutica teresiana de la Biblia no es “devoción a bobas”, ya que fue agraciada con varios recursos que hacen su aporte a la hermenéutica espiritual de la Biblia muy valioso. Teresa contó como recursos para su interpretación bíblica como son; una formación en la lectio divina monástica, enriquecido por su propia experiencia. Contó también con varias fuentes indirectas de la Sagrada Escritura, como fueron los libros espirituales, los libros litúrgicos, consultas a letrados, atención a sermones elaborados a

---

<sup>1</sup> “he leído muchos libros espirituales” (V 14,7).

<sup>2</sup> A este respecto tenemos su huida a tierra de moros con su hermano “por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo” (V 1,4), e inclusive realiza esfuerzos por conformarse con lo que leía aunque se tratase de un camino equivocado, el de rechazar la humanidad de Cristo en la contemplación “y en el peligro en que me vi por querer conformarme con lo que leía” (V 22,2).

<sup>3</sup> R 4b 7 Sevilla, febrero-marzo de 1576.

<sup>4</sup> Cfr. V 25,13. Mientras que en las experiencias naturales, concedía también valor a la luz natural (V 34,11).

base de textos bíblicos, e imágenes que nutrieron su conocimiento de la Biblia. Estas fuentes indirectas además de ofrecerle contacto con el texto bíblico le aportaron, claves hermenéuticas, criterios de interpretación, uso de sentidos bíblicos tanto literal, alegórico como tipológico, e inclusive temas bíblicos fundamentales para el seguimiento de Cristo. La santa fue enriquecida también con una capacidad de introspección y expresión de su experiencia mística con textos y categorías bíblicas, sustentados en una vida que buscó colaborar con la fuerza eficaz de la Palabra de Dios en su vida. De tal manera que la mística Teresiana es una forma de apropiarse de la Palabra de Dios. Esta vida mística de Teresa aporta para su lectura de la Biblia un lugar hermenéutico valioso. En concreto se trata de una lectura mística de la Biblia (en cuanto soteriológica), orante (trato de amistad con la Palabra viva de Dios), en la tradición de la iglesia (lectio divina y litúrgica) y pneumatológica (atención a los dones y mociones del Espíritu). Las aportaciones de santa Teresa para enriquecer una hermenéutica espiritual de la Biblia tienen como valor, el que se trata de contribuciones nacidas de comprensiones por experiencia y que pretende suscitar experiencia vital con la Palabra de Dios. Este elemento experiencial teresiano la distingue y la hace más atractiva que otras propuestas de hermenéutica espiritual de autores que no comunican su experiencia personal en forma tan diáfana como santa Teresa.

La importancia de la hermenéutica bíblica de santa Teresa radica no sólo a nivel metodológico sino también en los contenidos. En efecto Teresa ofrece una presentación de la experiencia e itinerario místico que es conforme con la Biblia. La experiencia mística teresiana es mejor comprendida como proceso de colaboración activa con la fuerza eficaz de la Palabra de Dios. Y su itinerario espiritual es un camino de crecimiento en la colaboración eficaz con la Sagrada Escritura. Teresa, doctora de la Iglesia, ofrece una experiencia y reflexión cualificadas de lo que es la mística cristiana como proceso de nutrimento y colaboración activa de la Biblia, expresado en experiencias e itinerario de crecimiento cristiano.

En la presente investigación pretendemos profundizar en el análisis y presentación sistemática de las formas de sustento bíblico de la mística teresiana, es decir, en el fondo religioso común presente tanto en la Biblia como en la mística de la Santa de Ávila. Por mística teresiana entendemos la apropiación del misterio cristiano, es decir la colaboración en la dinámica de cristificación a la que conduce la palabra de Dios, vivida en experiencias (libro de la *Vida y Relaciones*), en la transmisión de la misma o mistagogía (*Camino de Perfección*) y la reflexión sistemática que sobre ella hace Teresa de Jesús (*Libro de las Moradas*).

Este tema de todas las formas de presencia de la Biblia en los escritos teresianos, si bien cuenta con estudios<sup>5</sup> no ha sido suficientemente valorado por tratarse de trabajos parciales que no analizan todas las formas de presencia de la Biblia en la obra teresiana ni presentan los resultados en una hermenéutica espiritual de la Biblia completa. Es por ello que se está exigiendo una visión completa que recoja los datos de los estudios anteriores que si bien ofrecen líneas generales del tema, carecen de profundidad analítica y una presentación armónica y clasificada según la temática fundamental de una hermenéutica espiritual de la Biblia.

Como *justificación* de una investigación doctoral tenemos los límites y lagunas que hay en este tema, como son; la necesidad de una presentación global de todas las formas de presencia de la Biblia en la mística teresiana; en el tema de la presencia cuantitativa de la Biblia en los escritos teresianos existe como límite la falta de un estudio, que integre los índices previos, depurándolos y verificándolos con una antología bíblica teresiana, además del límite de una presentación según los tipos de citas que permita jerarquizar las citas, y sobre todo existe como laguna una presentación de criterios de clasificación de las citas indirectas, ya que sin esta labor los índices de citas bíblicas en las obras teresianas tienen un valor relativo; en el tema de la presencia cualitativa de la Biblia en las obras teresianas tenemos como límite que no hay una agrupación de las contribuciones de la Santa según la temática de una hermenéutica espiritual de la Biblia que permita valorar adecuadamente su propuesta; otro límite que existe, tiene que ver con una presentación de los usos de las citas bíblicas que hace santa Teresa, que puede contribuir a poner en evidencia la forma en que la santa une la Biblia con sus experiencias, avisos, consejos y oraciones. Y finalmente, existe como límite en los estudios sobre el tema de la Biblia en santa Teresa una presentación de las formas en que se puede unir un estudio exegético y hermenéutico teresiano, en cuanto a experiencias comunes, modos de oración, género literario, categoría, personaje y símbolos.

El *camino que se va a recorrer* para evidenciar las formas de presencia de la Biblia en la obra teresiana, será el de prestar atención en primer lugar a los textos teresianos, planteándoles las preguntas correspondientes a cada temática para ver su respuesta, y luego el acudir a la bibliografía secundaria. Esto con el fin de asegurar una respuesta sustentada en los textos teresianos. Es un paso interesante el prestar atención a los temas fundamentales de la hermenéutica espiritual de la Biblia para ver que responde la santa. Y

---

<sup>5</sup> En nuestra bibliografía hemos registrado un aproximado de un centenar de estudios. Alrededor de 10 Monografías, 9 Voces de diccionarios, 22 Artículos en libros y 50 Artículos en revistas. El libro que más afronta nuestro tema es el de LLAMAS R., *Biblia en santa Teresa*, EDE, Madrid 2007.

con el fin de aportar novedad mantendremos una perspectiva bíblica en cuanto a metodología, categorías y orientación. El acercamiento desde el cual se afrontará la investigación será colocando a la santa en lo que conformaba su contexto cultural de la Biblia, que es una lectura dentro de la tradición católica de interpretación de la Biblia, y dentro de la metodología de la lectio divina según era transmitido en la orden del Carmen. La presentación de los resultados pretenderá cubrir los límites y lagunas que hay en la investigación de este tema de la Biblia en santa Teresa con el fin de aportar novedad en esta tesis.

## 1. OBJETIVO

El *objetivo* de esta investigación es el de determinar las formas de presencia de la Biblia en la experiencia y reflexión mística de santa Teresa. Teresa de Jesús como doctora de la iglesia nos puede ayudar a encarnar la Palabra de Dios en nuestras actitudes. Al mismo tiempo podrá ser útil para acompañarnos en el proceso de clarificación y discernimiento de las experiencias místicas con base en la Sagrada Escritura, leída y confrontada con quienes la conocen en profundidad.

## 2. DELIMITACIÓN

*La delimitación* de esta investigación es dada por el objetivo de mostrar la raíz bíblica de la mística de santa Teresa. Este tema, si bien toca los estudios bíblicos y teresianos, sin embargo, centra su atención en las citas bíblicas presentes en los escritos teresianos.

Luego consultaremos la bibliografía secundaria que consta básicamente de los comentarios y artículos sobre nuestro tema de los cuales presentaremos a continuación una valoración en el estudio del estado de la investigación sobre este tema.

## 3. METODOLOGÍA

La *metodología* necesaria para afrontar nuestro objetivo pide el uso de diversos métodos según el material de trabajo. Para el análisis de *las citas bíblicas* de Teresa, de los términos, categorías y sistemas, usaremos la metodología de la teología bíblica, la cual parte del análisis del vocabulario, luego de las categorías y finalmente del sistema. Iniciaremos el estudio de los puntos de contacto de Teresa con la Biblia a través de una identificación, clasificación e interpretación de *las citas bíblicas* en sus escritos.



Para el estudio de algunos *textos bíblicos* meditados por Teresa recurriremos al uso del método exegético sincrónico, el cual analiza el texto sin plantearse las fases por las que pasó para llegar a su estado actual. Aplicaremos el análisis para comprender la intención del autor humano y, con base en ella, su significado teológico. El contacto entre los textos bíblicos y teresianos a nivel de citas tanto directas como indirectas, vocabulario y categorías bíblicas constituirá la base de la investigación para evidenciar los puntos de sintonía entre ambos.

Para el análisis del uso teresiano de la Biblia utilizaremos la hermenéutica espiritual de la Biblia.

#### **4. PRESENTACIÓN DE LOS ESTUDIOS REALIZADOS SOBRE LA BIBLIA EN SANTA TERESA**

Los estudios específicos sobre la Biblia en Santa Teresa son un centenar, si bien existe más bibliografía general sobre el tema. Para la presentación de los estudios realizados los vamos a agrupar en un orden temático y cronológico, a manera de mapa general de los estudios que se han hecho sobre la Biblia en Santa Teresa, que nos permita tener una visión orgánica de los temas que han llamado la atención a los investigadores.

##### **A. LOS CONTENIDOS POR ORDEN TEMÁTICO**

El tema de la Biblia en Santa Teresa puede ser dividido en las siguientes áreas: sus fuentes o cultura bíblica, la presencia cuantitativa de la Biblia en las obras teresianas, la presencia cualitativa que abarca el concepto que ella tenía de la Biblia y su hermenéutica, el estudio de la Biblia en cada uno de los escritos teresianos, el estudio de sus meditaciones sobre los libros del AT y NT respectivamente, las meditaciones teresianas sobre los personajes y sobre los temas bíblicos.

##### **a. Cultura bíblica de Teresa**

El tema de la cultura bíblica de Santa Teresa está condicionado por la formación de la mujer en general y por el grado de promoción de la lectura de la Biblia de parte de la jerarquía de la Iglesia del siglo XVI. Este tema es importante porque permite valorar

adecuadamente la presencia de la Biblia en los escritos y doctrina teresiana, así como aportar datos para la cuestión de un posible contacto con la Biblia en castellano, y también para valorar las afirmaciones que subrayan tanto los límites en la formación bíblica de Teresa como las que lo exaltan en base a las experiencias sobrenaturales que le habrían aportado intuiciones sobre la palabra de Dios.

La investigación sobre este tema cuenta con dos monografías (Álvarez, 2006 y Pablo Maroto, 2009) y una quincena de artículos. El primer artículo sobre la cultura bíblica de la Santa adquirida a través de libros espirituales, fue el de Rodolphe Hoornaert<sup>6</sup>. Este aporta un enlistado de libros leídos por Santa Teresa, presentados en un posible orden cronológico de lectura de la Santa. Respecto a la cuestión del tipo de contacto con el texto bíblico, afirma que fue sólo indirecto, debido a la ausencia de afirmaciones explícitas de la Santa de que haya tenido un texto bíblico completo en castellano. En esta línea está también la tesina de Zdenko en 1978<sup>7</sup>, así como la obra de Emmanuele Renault, que añade la importancia de la Biblia en la tradición del Carmelo como impronta en la cultura bíblica de Santa Teresa, si bien no desarrolla mucho el tema<sup>8</sup>. Ghiberti ofrece otro estudio breve sobre el tema de las fuentes literarias en la cultura bíblica de Santa Teresa<sup>9</sup>. El tema de la Regla del Carmen en la formación de la Santa, importante porque ordena la lectura de la Biblia como alimento de la oración, al estilo de la *lectio divina*, es afrontado por Salvador Ros<sup>10</sup>. Una monografía dedicada al tema de las lecturas de Santa Teresa, bastante completa, es la que ofrece Pablo Maroto<sup>11</sup>.

Otra cuestión dentro de la cultura bíblica de Santa Teresa es el *ambiente eclesial* que, según Herráiz, divide en dos momentos la actitud del magisterio eclesial. Un primer momento es de promoción y el siguiente es de restricción y prohibición, en especial contra las mujeres, con la publicación de los índices de libros prohibidos por temor a la

<sup>6</sup> HOORNAERT R., *S. Thérèse écrivain*, Paris, 1922, 306-390. Es un estudio que además de pionero será muy citado, con una extensión de ochenta y cuatro folios, en los que aporta una visión amplia de los libros leídos por Teresa. Toma como fuentes los libros que recomienda la Santa en sus Constituciones, su biblioteca familiar, los libros mencionados en los índices de libros prohibidos y los mencionados en los procesos de canonización.

<sup>7</sup> KRIZIK Z.-I., *Personaggi biblici negli scritti di S. Teresa d'Avila*, Dissertatio ad licentiam, Teresianum, Roma, 1978, 13-28 (Teresa ha letto la Bibbia?, 13-23; Le fonti della sua conoscenza biblica, 23-28).

<sup>8</sup> RENAULT E., *Alle sorgenti dell'acqua viva. Antologia biblica teresiana a cura di Emmanuel Renault*. Collana Teresiana 2, Edizioni OCD, Roma, 1982, 14-17, (La Bibbia nella vita di Teresa, 14-15. La Bibbia e il Carmelo, 16-17).

<sup>9</sup> GIBERTI G., "La Bibbia di Santa Teresa", en AA.VV., *Teresa d'Avila. Introduzione storico-teologica*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Torino, 1982, 118-123, (Le fonti, 118; la situazione di Teresa, 123-131).

<sup>10</sup> ROS GARCÍA S., "En el VIII centenario de la Regla Carmelitana; lectura mística y carismática de Santa Teresa", en *RevEspir* 66 (2007), 509-541 (La formación carmelitana de Teresa en la Encarnación, 510-519; El descubrimiento teresiano de la Regla primitiva, 519-524).

<sup>11</sup> PABLO MAROTO D., *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, EDE, Madrid, 2009, ("Sagrada Escritura", 33-38; La Sagrada Escritura, 33-38; La Biblia en el siglo XVI español, 34-35; Conocimiento bíblico de Santa Teresa, 35-36; Resonancias doctrinales y vivencias espirituales, 36-38).

contaminación de la herejía protestante<sup>12</sup>. En esta línea están también los estudios de Silvio José Báez<sup>13</sup>, Alfonso Ruíz<sup>14</sup> y posteriormente, otro artículo de Silvio José<sup>15</sup>.

Román Llamas<sup>16</sup> aborda la cuestión de *otras vías de conocimiento bíblico*, además de las literarias, de la Santa, como lo fueron los sermones, las consultas, la liturgia y su propia experiencia. Román Llamas<sup>17</sup> completará en forma breve estas vías con una mención sobre el ambiente bíblico del s. XVI. En otro artículo<sup>18</sup>, también de difusión, mencionará el encuentro de la Santa con la Biblia. Y posteriormente, en su libro dedicado al tema de la Biblia en Santa Teresa, retomará estos temas en forma más amplia ofreciendo, en la cuestión de una posible lectura directa de un texto bíblico parcial en castellano de parte de la Santa, una postura contraria a la mayoría de autores, a favor de su lectura del texto bíblico en el leccionario litúrgico de Montesinos<sup>19</sup>.

Una cuestión puntual en la cultura teresiana es su *forma de hacer anotaciones*, que es analizada por Tomás Álvarez, quien afirma que no son hechas con fines académicos sino para nutrimento espiritual<sup>20</sup>.

Pasamos ahora a otra área importante que sirve también de base para la reflexión sobre la Biblia en Santa Teresa, que es la de la presencia cuantitativa de la Biblia en las obras de Santa Teresa.

## **b. Presencia cuantitativa de la Biblia en las obras de Teresa**

Este tema abarca las siguientes *cuestiones*: determinación de la cantidad de citas bíblicas directas e indirectas, criterios de clasificación, estadísticas y antología bíblica teresiana.

<sup>12</sup> HERRÁIZ M., “Biblia y espiritualidad Teresiana”, en *MontCarm* 88 (1980), Ambientación, 307-314.

<sup>13</sup> BÁEZ S.J., “Santa Teresa de Jesús y la Sagrada Escritura”, en AA.VV., *La Biblia en el Carmelo*, Quito, 1997, I. Contexto eclesial y cultural en el que Santa Teresa conoció la Biblia, 44-47.

<sup>14</sup> RUIZ A., “Biblia”, en ÁLVAREZ, T., en *DSTJ*, Burgos, 2000, La Biblia, un libro escaso y difícil..., 171-172.

<sup>15</sup> BÁEZ S.J., “Santa Teresa di Gesù legge la Bibbia”, en *RivVitSp* 60 (2006), 578-581.

<sup>16</sup> LLAMAS R., “Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura”, en *Teresianum* 33 (1982), (Cultura bíblica de Santa Teresa, 449-462; La lectura de los libros espirituales, 451; Lo que ha oído, 456; El trato con los letrados, 456; La liturgia, 459; Su cultura bíblica desde ella misma, 461; Actitud global de Santa Teresa ante la Sagrada Escritura, 462). Este artículo será ulteriormente muy citado como aporte que amplió las vías de acercamiento al tema de la formación bíblica de la Santa.

<sup>17</sup> LLAMAS R., “Temas teresianos; Teresa de Jesús testigo de la palabra de Dios”, en *TerJes* 5 (1983), (Ambiente bíblico del s. XVI, 22-23; Familiaridad con el evangelio, 23).

<sup>18</sup> LLAMAS R., “Santa Teresa enamorada de la Sagrada Escritura”, en *TerJes* 57 (1992), Encuentro con la Biblia, 9.

<sup>19</sup> LLAMAS R., *Biblia en Santa Teresa*, EDE, Madrid, 2007, 21-55 (1. Ambiente bíblico en el siglo de oro español, 21-30; 2. Primeros contactos con la Biblia, 31-34; 3. La cultura bíblica de Santa Teresa, 35-55).

<sup>20</sup> ÁLVAREZ T., “Apuntes y citas en los escritos teresianos”, en *MontCarm* 112 (2004), (¿También ella toma notas o hace apuntes para escribir?, 199-202; La cifra de su muerte (apunte num.1), 202-204; Una cita evangélica (apunte 2), 205).

El análisis de estos temas *puede aportar* las bases para realizar valoraciones de la presencia cualitativa de la Biblia en las obras de la Santa, ya que las citas bíblicas ofrecen confirmación del contacto teresiano con la Biblia y textos para estudiar los temas bíblicos en Teresa de Jesús.

Las *dificultades* para realizar estas tareas son varias y de diverso tipo. Algunas provienen de la *diferencia en la numeración* entre las tres ediciones tradicionales de las obras de Santa Teresa<sup>21</sup> utilizadas por la bibliografía de investigación, la cual genera dificultad para su parangón, agravada por el hecho de que la identificación de citas bíblicas requiere de precisión a nivel de párrafos y no sólo en los números, que abarcan una mayor extensión del texto teresiano.

Otras dificultades provienen del hecho de que la mayoría de las citas bíblicas teresianas son *indirectas*, lo cual abre a una diversidad de identificación de las mismas, según se sigan criterios de identificación, más rígidos o laxos. Otra dificultad la ofrece la gran extensión de las obras de Santa Teresa.

Ante estas dificultades se hace comprensible que haya poca bibliografía sobre el tema, ya que algunos investigadores prefieren obviarlo, afirmando que el aporte teresiano a la lectura de la Biblia está en lo cualitativo, o bien porque se limitan al uso de datos de investigaciones anteriores.

La *bibliografía* sobre el tema de la presencia cuantitativa de la Biblia en las obras teresianas abarca las ediciones de las obras de Santa Teresa, las concordancias de las obras de la Santa (Astigarraga, 2000), la monografía de Emmanuele (Renault, 1982) y unos seis artículos en libros y revistas.

La elaboración de un *índice bíblico* está presente en la edición a cargo de (Herráiz, 1997)<sup>22</sup>, en la monografía de Renault, cuya traducción italiana añade además un índice teresiano bíblico y otro litúrgico (Renault, 1982) y, finalmente, en el libro de Román Llamas<sup>23</sup> que presenta también un índice bíblico teresiano y teresiano bíblico.

Las *estadísticas* de las citas bíblicas son muy variadas: Maximiliano<sup>24</sup> contabiliza 186, Martín Nieto<sup>25</sup> 200, Renault<sup>26</sup> 572, Astigarraga<sup>27</sup> 652, Román Llamas<sup>28</sup> 769 y, finalmente,

<sup>21</sup> A saber, las ediciones de la BAC, EDE y MC.

<sup>22</sup> SANTA TERESA, *Obras completas*, Herráiz Maximiliano, Sígueme, Salamanca 1997, 1905-1907.

<sup>23</sup> LLAMAS R., "*Biblia en...*", 2007, Índice Bíblico-Teresiano, 223-234; Índice Teresiano-Bíblico, 235-247.

<sup>24</sup> 72 citas del AT y 114 del NT. AT; 12 del Pentateuco, 7 en los Libros Históricos, 6 en los Proféticos y 47 en los Sapienciales. NT; 88 de los Evangelios, 4 del libro de los Hechos, 20 de los escritos Paulinos, 1 en las Epístolas y 1 en el libro del Apocalipsis. Cfr. *Obras completas*, ibídem.

<sup>25</sup> MARTÍN NIETO E., *Santa Teresa de Jesús y la Biblia*, Fascículos bíblicos 43, PPC, Madrid, 1982, Las citas bíblicas, 23-28 (AT 80 y 140 citas del NT, de las cuales 177 serían indirectas).

Rosella<sup>29</sup>, sólo para el libro de “Vida”, registra 571. Se puede constatar un tendencia a aumentar la identificación de citas con el pasar del tiempo.

La clasificación de las citas en *directas e indirectas* es una labor afrontada por Martín Nieto<sup>30</sup> quien registra 43 citas directas. Renault<sup>31</sup> afirma que Teresa tiene 390 citas directas. Rossella<sup>32</sup> registra para el libro de Vida 38 citas directas. Aunque ninguno de estos estudios mencionan los criterios que usan para su clasificación.

El tema de las *referencias bíblicas* es afrontado en las diversas ediciones de las obras de Santa Teresa en notas al pie de página (BAC, EDE, MC y Editorial Sígueme)<sup>33</sup>.

La labor de *antología bíblica* es realizada primero por Emmanuele (Renault, 1982) quien presenta para el texto teresiano un contexto más amplio. Juan Luis Astigarraga, en sus Concordancias de las obras de Santa Teresa, por su parte presenta una antología con un texto teresiano más acotado (Astigarraga, 2000).

El último tema es el de la *técnica de citado* de la Santa. Ghiberti<sup>34</sup>, al analizarla, afirma que es *de memoria y por sentido*, lo cual implica en ocasiones la síntesis de varios textos bíblicos. Martín Nieto<sup>35</sup> afirma que la Santa cita *de memoria, de extensión breve y en forma repetida*. Como razones de esta forma de citar se aduce el hecho de que carecía de un texto bíblico y de su intención expresa de no parecer letrada o curiosa, pero a la vez de que su pensamiento se mostrase conforme con la Biblia (Herranz 1982)<sup>36</sup>.

<sup>26</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982 (AT 213 y NT 359). Usa la edición de las obras editada por BAC. Ghiberti se basa en sus resultados (RENAULT, “*Alle sorgenti...*”, 1982, 125). Menciona que Tomás Álvarez ha contado 75 citas; 54 Ev; 7 Pb; 4 Ep católicas; y 10 del AT.

<sup>27</sup> ASTIGARRAGA J.L. - BORRELL, A., *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 vols. Ediciones OCD, Roma, 2000, 2923-2950. AT 211 y NT 441. Usa la edición de las obras de Santa Teresa de MC.

<sup>28</sup> AT 270 y NT 499. Llamas usa la edición de las obras de Santa Teresa de la EDE.

<sup>29</sup> MARTINO Rossella, *Tu sei la mia Vita. La Parola di Dio nella Vita di Teresa di Gesù*, Tesi di dottorato in Teologia della Vita Consagrada, Claretianum, Roma, 2010, 379-392.

<sup>30</sup> MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa de...*”, 1982, 23-28; 220 citas de las cuales 43 literales.

<sup>31</sup> RENAULT E., “Les citations bibliques communes aux deux Saintes Thérèse” en *ViThér* 41 (2001) 164, 26-48. Las citas directas son 148 del AT y 242 del NT, de las cuales 192 están en los evangelios.

<sup>32</sup> Y 533 indirectas, cfr. MARTINO, R., “*Tu sei la...*”, 2010, citas bíblicas directas e indirectas del libro de Vida, 379-392.

<sup>33</sup> SANTA TERESA, *Obras completas*, Barrientos A., Dir., EDE, Madrid <sup>5</sup>2000. [EDE].

SANTA TERESA, *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, BAC, Madrid <sup>9</sup>2002. [BAC].

SANTA TERESA, *Obras completas*, Álvarez Tomás, Monte Carmelo, Burgos <sup>14</sup>2006. [MC].

SANTA TERESA, *Cartas*, Álvarez Tomás, Monte Carmelo, Burgos <sup>4</sup>1997. [MC].

SANTA TERESA, *Obras completas*, Herráiz M., Sígueme, Salamanca, 1997.

<sup>34</sup> Ghiberti G., “*La Bibbia di...*”, 1982, Técnica de las citas bíblicas de Teresa, 125. “De memoria” p.e. 2M 1,6 los soldados de Gedeón; cfr. 2M 1,11. En la cit de Jn 14,9 añade el texto “mio” y no se preocupa de esa añadidura. En 5M 2,4 “nuestra vida está escondida en Dios” (Col 3,3-4) y tampoco se preocupa de precisarla.

<sup>35</sup> MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa de...*”, 1982, 23-28.

<sup>36</sup> HERRANZ MARCO M., “Santa Teresa y la Biblia”, en AA.VV., *Teresa de Jesús, IV Centenario. Conversaciones de Toledo, Noviembre 1981*, Toledo, 1982, 1. Parvedad de citas bíblicas en los escritos de Santa Teresa, 116-120.

De la bibliografía que hay sobre el tema de la presencia cuantitativa de la Biblia en las obras teresianas, las que aportan más investigación son tres monografías que quisiera presentar de una forma más detallada. Se trata de las monografías de Román Llamas, Evaristo Martín Nieto y Emmanuele Renault.

a) El libro de Renault es una *antología bíblica teresiana* precedida de una sección de consejos para aprovechar la lectura de la antología<sup>37</sup>. Fue escrita originalmente en francés en dos volúmenes, correspondientes al AT y NT respectivamente. Existe una traducción italiana que ofrece 4 índices: bíblico, teresiano, litúrgico y temático. La primera parte posee el valor de ser una visión de conjunto, aunque introductoria, del tema de la Biblia en Santa Teresa. El *problema* que plantea es el de identificar las citas bíblicas en las obras de Santa Teresa y realizar así una *antología bíblica* de los escritos teresianos, para demostrar que las obras de Santa Teresa tienen citas bíblicas numerosas, variadas y usadas con un sentido preciso<sup>38</sup>. El *objetivo* del trabajo es dar a conocer a Teresa como maestra en el uso de la Biblia<sup>39</sup>. El contenido del libro está dividido en dos partes: primera, las cuestiones introductorias del tema de la Biblia en Santa Teresa y, segunda, la antología Bíblica<sup>40</sup>. Los temas son tratados en forma introductoria, como orientaciones para aprovechar la lectura de la antología bíblica de Teresa. La bibliografía que usa es poca y no tiene antecedentes para elaborar la antología bíblica teresiana. Usa las obras de Santa Teresa editadas por BAC.

b) La siguiente monografía sobre la Biblia en Santa Teresa es la de Evaristo Martín Nieto<sup>41</sup>. El *tema* es la Biblia criterio de verdad y de acción, su presencia cuantitativa y la espiritualidad bíblica de Santa Teresa. El *objetivo* es dar una visión general de la Biblia en Santa Teresa, concepto, hermenéutica, citas y temas bíblicos. La *perspectiva* con que aborda el tema es el de la teología bíblica, y así logra ubicar el concepto teológico que tiene Teresa de la Biblia y presentar temas bíblicos. El esquema del trabajo está dividido en seis puntos. Primero, la caridad como lugar hermenéutico, luego la verdad y canonicidad

<sup>37</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 5-37.

<sup>38</sup> Cfr. RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 5.

<sup>39</sup> Cfr. RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 8.

<sup>40</sup> Cfr. RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 1-37. La primera parte del libro aborda en forma introductoria temas de cuestiones históricas, teológicas y hermenéuticas de la Biblia en los escritos de Santa Teresa. Históricas; *La Biblia en la vida de Teresa*; *La Biblia y el Carmelo*. Teológicas; *Palabras de Verdad. Palabras de vida. Su Majestad y el buen Jesús*. Hermenéuticas; *El sentido de la Sagrada Escritura, Comprensión mística de la Sagrada Escritura. Rol de la experiencia espiritual. El desierto y el maná (itinerario espiritual). Los Salmos meditados por Santa Teresa; El Cantar de los Cantares en Santa Teresa. Los compañeros bíblicos de Teresa*. La segunda parte abarca los folios 38 a 277, debido a que presenta los textos teresianos con su contexto inmediato.

<sup>41</sup> MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa de...*”, 1982, 55. Reeditado en *EstA* 12 (1993), 13-44.

bíblica, las citas bíblicas, temas de espiritualidad bíblica y la mujer bíblica. Con ello ofrece una visión temática general de la Biblia en Santa Teresa.

c) El tercer libro, de Román Llamas<sup>42</sup>, consta de 13 capítulos: *cuestiones históricas* del ambiente bíblico español (c.1) y la formación bíblica de Teresa (cc.2-3); *cuestiones teológicas* de la Biblia, como regla de fe (c.4), como experiencia divina (c.5), como desarrollo ordinario de gracia (c.6), experiencia bíblica del recuerdo (c.7), por vía sobrenatural (c.8) la experiencia bíblica en las Moradas (c.13); los símbolos bíblicos (c.9), personajes bíblicos (c.10); y los *comentarios bíblicos* de Teresa al Padrenuestro (c.11) y al Cantar de los cantares (c.12). En apéndice ofrece un índice de las citas bíblicas teresianas.

Pasamos ahora a la siguiente área de investigación de la Biblia en Santa Teresa, que sin duda ofrece el mayor aporte teresiano a los estudios bíblicos, ya que en su tiempo otros autores de libros espirituales ofrecieron un mayor número de citas directas de la Biblia.

### **c. Presencia cualitativa de la Biblia en los escritos teresianos**

Hay un consenso en los autores en que no es la presencia cuantitativa el área donde Santa Teresa aporta mayor riqueza a la hermenéutica bíblica, sino en su presencia cualitativa. Sin embargo, sobre la extensión de temas que abarca, su clasificación y la forma de presentarla, no hay acuerdo, y es por ello que encontramos una diversidad de temas y agrupaciones bajo el epígrafe de la presencia cualitativa de la Biblia en Santa Teresa.

Las cuestiones que abarca este apartado son: la pregunta por la idea que tiene Teresa de la Biblia y su forma de interpretarla. La hermenéutica bíblica de Santa Teresa, por su parte, abarca la cuestión del lugar (orante, teologal y experiencial gradual), la finalidad (nutrir, verificar y expresar), los sentidos bíblicos (literal y supraliteral), las claves (cristológica, pneumatológica, veraz, eficaz), la metodología (la lectio divina) y los criterios hermenéuticos (unidad de la Escritura, dentro del espíritu de la Iglesia).

El *concepto de la Biblia* que tenía Teresa de Jesús es importante porque determina su hermenéutica y el rol de las Sagradas Escrituras en su doctrina. La idea que ella tenía de la Biblia está presente tanto en afirmaciones explícitas como en forma indirecta a través de convicciones y, también, de la finalidad, claves y metodología hermenéutica.

---

<sup>42</sup> LLAMAS R., "*Biblia en...*", 2007, 254 pp. Hay otro libro que afronta la cuestión de la metodología; MORRELO Sam Antony, *Lectio divina and the Practice of Teresian Prayer*, Washington, 1995.

Hay *dos voces de diccionarios y una docena de artículos* que tratan directamente el tema del concepto que tenía la Santa de la Biblia. La investigación sobre este tema muestra, en primer lugar, que la *Biblia es para Teresa* Palabra de “Verdad” o *salvífica*, según las conclusiones de Pietro<sup>43</sup>, Renault<sup>44</sup>, Nieto<sup>45</sup>, Ghini<sup>46</sup>, Román Llamas<sup>47</sup> y Pagliara<sup>48</sup>. El siguiente rasgo de la Biblia subrayado es su ser *palabra* “eficaz” o *canónica*, según la línea seguida por Pietro<sup>49</sup>, Nieto<sup>50</sup>, Llamas<sup>51</sup>, Ruiz<sup>52</sup> y también Silvio<sup>53</sup>. Y el tercer rasgo del concepto teresiano sobre la Biblia es el de contener Palabras de “Vida”, según Renault<sup>54</sup>, Llamas<sup>55</sup> y, repetidamente, Román Llamas<sup>56</sup>.

La *hermenéutica bíblica* de Santa Teresa abarca temas como el lugar, finalidad, claves, metodología, criterios de interpretación y sentidos bíblicos.

El tema del *lugar hermenéutico* comprende la pregunta ¿desde qué experiencias, proyectos y deseos lee Santa Teresa la Biblia? Su lugar hermenéutico está configurado por su vida de oración, vida teologal y experiencia espiritual gradual tanto inicial como superior.

La *vida de oración* en Teresa como lugar hermenéutico está configurada por la tradición del Carmelo y por su propia opción a favor de dicha vida. Sobre este tema tenemos los aportes de Secundino Castro<sup>57</sup> y Luigi Borriello<sup>58</sup>.

La *vida teologal* como lugar hermenéutico abarca las actitudes que vive y desea nutrir desde la Biblia. Emmanuele Renault<sup>59</sup> analiza la actitud teologal de la *fe* como lugar

<sup>43</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “La sacra Scriptura nelle opere di Santa Teresa”, en *RivVitSp* 18 (1964), I. Affermazioni generali sulla Sacra Scrittura, 41-49.

<sup>44</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, Parole di verità, vita, 24-29.

<sup>45</sup> MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa de...*”, 1982, “La Biblia medida de la verdad”, 10-16.

<sup>46</sup> GHINI E., “Teresa d’Avila e la Sacra Scrittura”, en *ParV* 30 (1985), La Parola è verità, 23.

<sup>47</sup> LLAMAS R., “*Santa Teresa y su experiencia...*”, 1982, Andar en la verdad, 483; Comprensión y experiencia de la verdad, 485.

<sup>48</sup> PAGLIARA C. - MORICONI B., “Bibbia nel Carmelo”, en BOAGA E. - BORRIELLO L., *Dizionario carmelitano*, Città nuova, Roma 2008, 97-101, *La “verdad de cuando niña”*, 99.

<sup>49</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, Affermazioni generali sulla Sacra Scrittura, 41-49.

<sup>50</sup> MARTÍN N., “*Santa Teresa de...*”, 1982, “La Biblia como norma de espiritualidad”, 17-22.

<sup>51</sup> LLAMAS R., “*Santa Teresa y su experiencia...*”, 1982, Cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura, 490.

<sup>52</sup> RUÍZ A., “*Biblia...*”, 2000, c) La Biblia, palabra viva, actual, de Dios, 174-176.

<sup>53</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa di Gesù...*”, 2006, La Bibbia; una parola con diversi accenti, 581-590. Contiene la Palabra de Dios veraz, de amor y eficaz.

<sup>54</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, Parole di verità, vita, 24-29.

<sup>55</sup> LLAMAS R., “*Santa Teresa y su experiencia...*”, 1982, Orientación de la experiencia hacia la vida, 488-489.

<sup>56</sup> LLAMAS R., “*Santa Teresa enamorada...*”, 1992, 9-13, Valor espiritual de la Biblia para ella, 11.

<sup>57</sup> CASTRO S., *Ser cristiano según Santa Teresa*, EDE, Madrid, 1981, La Biblia y los grados de Oración, 263-264.

<sup>58</sup> BORRIELLO L., “Santa Teresa di Gesù; discepola e testimone della Parola”, en *RivAscMist* 19 (1994), II. Celebrazione della Parola come interiorizzazione, 420-424; Annuncio; Pedagogia sulla preghiera o sulla parola pregata, 424-431.

<sup>59</sup> RENAULT E., “La lecture thérésienne de la Bible”, en *CarmelV* 26 (1982), Foi vive et incassable, 68-71.



hermenéutico. Sobre la *caridad* tenemos los aportes de Evaristo Martín Nieto<sup>60</sup>, Goedt<sup>61</sup>, Román Llamas en 1983<sup>62</sup> y en 1992<sup>63</sup>, Báez<sup>64</sup>, Ruiz<sup>65</sup>, McCaffrey<sup>66</sup>, Pagliara<sup>67</sup> y Báez<sup>68</sup>.

La *experiencia* teresiana como lugar hermenéutico tiene como cualidad el estar en dinamismo de transformación, dividida en dos grados. Sobre la experiencia inicial o ascética tenemos los siguientes estudios: Castro<sup>69</sup>, dos estudios de Renault<sup>70</sup>, Llamas<sup>71</sup>, Llamas<sup>72</sup>; sobre la experiencia bíblica en cuanto a asumir su *proyecto vocacional*, Goedt<sup>73</sup>; y sobre la experiencia como *fuerza de deseo* tenemos los estudios de Goedt<sup>74</sup>, Ruiz<sup>75</sup> y Llamas<sup>76</sup>.

Sobre la *experiencia superior* o sobrenatural como lugar hermenéutico hay tres aportes: Herráiz<sup>77</sup>, Herráiz<sup>78</sup> y uno de Román Llamas<sup>79</sup>.

Un tema interesante es el del valor que tiene el intento de fundar en la Biblia la experiencia espiritual, que ha sido analizado por Silvio José<sup>80</sup>, Bruno Moriconi en dos ocasiones<sup>81,82</sup>.

La *finalidad hermenéutica* se plantea la pregunta por el rol de la Biblia en los escritos teresianos. Las respuestas se pueden agrupar en tres: la de nutrir su vida espiritual o

<sup>60</sup> MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa de...*”, 1982, Teresa de Jesús y don Quijote de la Mancha, la locura del amor, 5-9.

<sup>61</sup> GOEDT M., “L’Écriture et le mot de passe du désir. La parole de Dieu chez Sainte Thérèse de Jésus”, en *ViSpSup* 36 (1983) nº 146, IV. La palabra y el deseo, 439-441; V. “De la veneración con la cual se han de leer las Sagradas Escrituras”, 441-445.

<sup>62</sup> LLAMAS R., “*Temas teresianos...*”, 1983, III. Actitudes ante la Sagrada Escritura, 27-32.

<sup>63</sup> LLAMAS R., “*Santa Teresa enamorada...*”, 1992, Amor y veneración a la Sagrada Escritura, 10.

<sup>64</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, Una Palabra de amor. Comprensión vital de las palabras bíblicas, 50-51.

<sup>65</sup> RUÍZ A., “*Biblia...*”, 2000, La Biblia, un libro amado, 173.

<sup>66</sup> MCCAFFREY J., *Captive Flames. A Biblical Reading of the Carmelite Saints*, Veritas Publications, Dublin, 2005, “An intimate sharing among friends”, 23-31.

<sup>67</sup> PAGLIARA C. - MORICONI B., *Adempiere gli insegnamenti della sacra Scrittura (Santa Teresa di Gesù)*, 98-99.

<sup>68</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, Una Palabra de amor. Comprensión vital de las palabras bíblicas, 50-51.

<sup>69</sup> CASTRO S., *Cristología Teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 7. Biblia y experiencia religiosa, 276-291.

<sup>70</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 14-17, La Bibbia nella vita di Teresa, 14-15. Y RENAULT E., “*La lecture...*”, 1982, 74-77.

<sup>71</sup> LLAMAS R., “*Santa Teresa y su experiencia...*”, 1982, III. Experiencia Bíblica, 468-500.

<sup>72</sup> LLAMAS R., “*Temas teresianos...*”, 1983, II. Experiencia bíblica, 24-26.

<sup>73</sup> GOEDT M., “*L’Écriture et...*”, 1983, II. La gracia de ser colocada en resonancia con la Palabra de la Escritura, 431-435.

<sup>74</sup> GOEDT M., “*L’Écriture et...*”, 1983, IV. Le mot et le désir, 439-441.

<sup>75</sup> RUÍZ A., “*Biblia...*”, 2000, Palabra de Dios experimentada, 177.

<sup>76</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, Experiencia bíblica a nivel de desarrollo ordinario de la gracia, 71-78; Experiencia bíblica del recuerdo, 79-83.

<sup>77</sup> HERRÁIZ M., “La palabra de Dios en la vida y pensamiento de Santa Teresa”, en *TeolEsp* 23 (1979), Vida 40,1-4, 22-25; Las “hablas” o locuciones divinas, 26-32.

<sup>78</sup> HERRÁIZ M., “*Biblia y...*”, 1980, Acceso místico a la Biblia, 314-328.

<sup>79</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, Experiencia de la palabra de Dios por vía sobrenatural, 85-116.

<sup>80</sup> BÁEZ S.J., “La Sacra Scrittura; scuola di sviluppo umano nei mistici carmelitani”, en GONZÁLEZ L.J. (Ed.), *Mistica carmelitana; sviluppo umano in Dio*, Edizioni OCD, Roma 2006, Il processo interpretativo della Sacra Scrittura, 113-118.

<sup>81</sup> MORICONI B., “Ruolo “mistagogico” della Bibbia nei maestri del Carmelo teresiano”, en Aa.Vv., *The experience of God today and Carmelite Mysticism*, Zagreb, 2009, 3. Il problema; prima la Scrittura o la esperienza? 148-154.

<sup>82</sup> MORICONI B., “*Ruolo...*”, 2009, Un magistero fondato sulla Scrittura, 139-141.

conformar su vida con la Sagrada Escritura, la de verificar su experiencia mística ya sea como confirmación o como corrección, y la de ser expresión de su experiencia mística.

El uso de la Biblia *para nutrir* la vida espiritual lo aprende Teresa de los libros espirituales que leyó. Esta función es ejercida por la Santa principalmente en sus momentos de oración mental. Es un rol que ha sido estudiado desde los primeros escritos sobre la Biblia en Teresa por Renault<sup>83</sup>, Cipriani<sup>84</sup>, Llamas<sup>85</sup>, Abiven<sup>86</sup>, Llamas<sup>87</sup>, Báez<sup>88</sup>, Ruiz<sup>89</sup>, Llamas<sup>90</sup>, Goedt<sup>91</sup>, Llamas<sup>92</sup>, McCaffrey<sup>93</sup>, Philippe<sup>94</sup> y Pagliara<sup>95</sup>.

La función de la Biblia *de verificar* la experiencia mística la ejerció Teresa en los encuentros con los letrados, sean confesores, directores espirituales o consultores. Los aportes sobre esta función de parte de los diversos autores en orden cronológico son los siguientes: Renault<sup>96</sup>, Renault<sup>97</sup>, Castro<sup>98</sup> y Román Llamas<sup>99</sup>.

La función de la Biblia *para expresar* su experiencia espiritual, cuenta con los siguientes aportes: Goedt<sup>100</sup>, Báez<sup>101</sup>, Herráiz<sup>102</sup>, Herranz<sup>103</sup>, Báez<sup>104</sup>, Goedt<sup>105</sup> y Moriconi<sup>106</sup>.

<sup>83</sup> Para nutrir ciencia, amor y vida, cfr. RENAULT E., "Comment Thérèse lisait la Bible", en *VivFlam* (1963), 106-110.

<sup>84</sup> CIPRIANI S., "La Parola di Dio in Santa Teresa", en BORRIELLO L., *Teresa d'Avila, una donna di Dio per il mondo di oggi*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1982, La Bibbia come fonte di vita e dottrina di santa Teresa, 25-27.

<sup>85</sup> LLAMAS R., "Santa Teresa y su experiencia...", 1982, II. La Biblia, fuente de vida espiritual, 463-468.

<sup>86</sup> ABIVEN J., "Quand Thérèse de Jésus lit les Écritures", en *Carmel* (1984), Il se nourrit de l'écriture. Dans quel esprit?, 109-112.

<sup>87</sup> LLAMAS R., "Santa Teresa enamorada...", 1992, La Escritura fuente de vida espiritual, 12.

<sup>88</sup> BÁEZ S.J., "La Sacra Scrittura...", 2006, Una lectura motivada por dos dimensiones; la interioridad y la comunidad, 121-123.

<sup>89</sup> RUÍZ A., "Biblia...", 2000, La Biblia, palabra viva, actual, de Dios, 174-176; La Biblia, fuente de su espiritualidad, 179.

<sup>90</sup> LLAMAS R., "Biblia en...", 2007, 4. Fuente de vida espiritual, 57-64.

<sup>91</sup> GOEDT M., "L'Écriture et...", 1983, VI. qu'il m'advienne selon ta parole! ..., 445-447.

<sup>92</sup> LLAMAS R., "Teresa de Jesús lectora de la Biblia", en *TerJes* 100 (1999), ¿Cómo leía la Palabra de Dios?, 139-142.

<sup>93</sup> MCCAFFREY J., "Captive Flames...", 2005, Fulfiller of the Word of God, 19-20.

<sup>94</sup> PHILIPPE DE JESUS-MARIE, "Quand sainte Thérèse d'Avila lit la sainte Écriture", en *Carmel* 129 (2008), L'utilisation thérésienne des Saintes Écritures, 33-36

<sup>95</sup> PAGLIARA C. - MORICONI B., 97-101, Adempire gli insegnamenti della sacra scrittura, 98-99

<sup>96</sup> RENAULT E., "Alle sorgenti...", 1982, 106-110.

<sup>97</sup> RENAULT E., "Alle sorgenti...", 1982, Rol de la experiencia espiritual, 14-17. En la Biblia verifica la verdad de sus experiencias, 29-32.

<sup>98</sup> CASTRO S., "Ser cristiano...", 1981, La Escritura el libro básico de Teresa, 249-252. Rol de confirmar.

<sup>99</sup> LLAMAS R., "Biblia en...", 2007, 4. La Biblia, regla de fe, 57-64.

<sup>100</sup> GOEDT M., "L'Écriture et...", 1983, III. Un type de récit communes à Teresa et a l'Écriture, 435-438.

<sup>101</sup> BÁEZ S.J., "La Sacra Scrittura...", 2006, Leggere e interpretare la Bibbia a partire dalla vita, 113-115. Spiegano e descrivono l'esperienza spirituale con categorie, simboli, personaggi e testi della Bibbia, 117-118.

<sup>102</sup> HERRÁIZ M., "Biblia y...", 1980, 3. Vehículo de experiencia propia, 329-333.

<sup>103</sup> HERRANZ MARCO M., "Santa Teresa...", 1982, 2. Gracia y acierto de Santa Teresa en el uso de la Sagrada Escritura, 120-129. La función de nutrir y enseñar en la línea de los autores espirituales.

<sup>104</sup> BÁEZ S.J., "Santa Teresa...", 1997, La interpretación de la Biblia está al servicio de la evangelización, 63-64.

<sup>105</sup> GOEDT M., "L'Écriture et...", 1983, III. Un type de récit communes à Teresa et a l'écriture, 435-438.

<sup>106</sup> MORICONI B., "Ruolo...", 2009, Bibbia, Vangelo e Cristo, 154-157. Ruolo di nutrire, correggere e confermare.

El siguiente tema hermenéutico es el de *los sentidos bíblicos* que reconoce y usa Santa Teresa. En los estudios bíblicos actuales se reconocen dos sentidos, el literal y los supraliterales (tipológico y alegórico). En la Edad Media existía la codificación en cuatro sentidos: literal, alegórico, moral y anagógico. En el caso de Santa Teresa hallamos que ella valora el sentido literal o querido por el Espíritu Santo, que estudian los letrados, y el sentido espiritual que el Maestro le regala, un sentido que le aprovecha a su alma y por ello es salvífico o místico. Los aportes sobre este tema en orden cronológico son, sobre el sentido literal y espiritual, Báez<sup>107</sup>, Krizik<sup>108</sup>, Renault<sup>109</sup>; sólo sobre el sentido espiritual, Furioni<sup>110</sup> y Román Llamas<sup>111</sup>.

Otro tema relativo a la cualidad de la presencia bíblica en los escritos teresianos es el de las *claves hermenéuticas*, con las que Teresa lee la Biblia. Esta pregunta tiene que ver con lo que busca Santa Teresa en la Biblia y corresponde al concepto que tiene de ella. La clave hermenéutica de Santa Teresa es básicamente *cristológica*. Ella busca en la Biblia a la persona del Señor Jesús, según Castro<sup>112</sup>, McCaffrey<sup>113</sup> y Ghini<sup>114</sup>.

Esta clave se puede desglosar en la *pneumatológica*, la cual significa interpretar la Biblia desde los dones recibidos por parte del Espíritu Santo y corresponde al carácter inspirado e inspirador de la Biblia, según Cipriani<sup>115</sup>, Furioni<sup>116</sup> y Báez<sup>117</sup>.

La siguiente clave es la *mística* o *soteriológica*, que consiste en interpretar la Biblia reconociendo el compromiso de Jesús por salvar a la persona, que corresponde al carácter veraz de la Biblia, según los estudios de Renault<sup>118</sup>, Herráiz<sup>119</sup>, Herráiz<sup>120</sup>, Renault<sup>121</sup> y Báez<sup>122</sup>.

<sup>107</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa di Gesù...*”, 2006, I diversi “livelli” di significato dei testi, 593-594.

<sup>108</sup> KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, La interpretación de los textos bíblicos de parte de Teresa, 29-32.

<sup>109</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, Il senso della sacra scrittura, 17-18.

<sup>110</sup> FURIONI G., “Teresa e la Sacra Scrittura; ritorno alla pura fonte”, en *QuadCarm* 13 (1996), III. Nella ricerca del significato spirituale, 47-49.

<sup>111</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 2. El sentido espiritual, 219-220.

<sup>112</sup> CASTRO S., “*Cristológia teresiana*”, 1978, Lectura de la Biblia en clave cristológica, 236-239.

<sup>113</sup> MCCAFFREY J., “*Captive Flames...*”, 2005, Jesus the living book, 20-29.

<sup>114</sup> GHINI E., “*Santa Teresa d’Avila...*”, 1985, Ermeneutica teresiana, 23.

<sup>115</sup> CIPRIANI S., “*La Parola di Dio...*”, 1982, Penetrare lo “spirito” della Bibbia, 27; Esempio di lettura “spirituale”, il titolo del Cantico dei Cantici, 29.

<sup>116</sup> FURIONI G., “*Teresa e la Sacra...*”, 1996, III. Nella ricerca del significato spirituale, 47-49.

<sup>117</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, 2.5. Una Palabra iluminadora. Interpretar la vida con la Biblia, 54-57.

<sup>118</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, Comprensione mística della Sacra Scrittura, 17-20.

<sup>119</sup> HERRÁIZ M., “*La palabra de...*”, 1979, 1. Descubrimiento místico de la Biblia, 21-22.

<sup>120</sup> HERRÁIZ M., “*Biblia y...*”, 1980, 2. Acceso místico a la Biblia, 314-328.

<sup>121</sup> RENAULT E., “*La lecture...*”, 1982, 4. Connaissance mystique, 77-80.

<sup>122</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, 2.2. La Palabra de la Verdad. El descubrimiento místico de la Biblia, 48-50.

Y la última clave es la de la *Palabra eficaz*, que consiste en interpretar la Biblia “*sin atarle las manos a Dios*”, por tratarse de una Biblia canónica, según Goedt<sup>123</sup>, Abiven<sup>124</sup>, Ghini<sup>125</sup>, Castro<sup>126</sup> y Báez<sup>127</sup>.

La siguiente cuestión de la hermenéutica es el *método*, es decir, los pasos que marcan el procedimiento de la interpretación bíblica de Teresa. Ella recibe de la tradición carmelitana el método de la lectio divina. Sobre este tema tenemos un solo estudio, que es de Morrello<sup>128</sup>.

Los *criterios hermenéuticos* forman el siguiente tema de la interpretación teresiana de la Biblia, así como los posibles errores hermenéuticos sobre los que escribió Pietro<sup>129</sup>. Como *criterios hermenéuticos* se han propuesto el eclesial; la unidad de la Escritura según Ghiberti<sup>130</sup>, Llamas<sup>131</sup>, McCaffrey<sup>132</sup>, Báez<sup>133</sup>, nuevamente sobre el criterio eclesial Renault<sup>134</sup>, Abiven<sup>135</sup>, y sobre el criterio de la unidad de la Sagrada Escritura Ghini E. (1985)<sup>136</sup>; finalmente, el criterio histórico o literal según Báez<sup>137</sup>.

#### d. La Biblia en los escritos teresianos

El tema de la Biblia en los escritos teresianos ha centrado su atención en un primer momento en el libro de “Camino de Perfección” y en la “Meditación al Cantar de los cantares”.

La Biblia en el libro de Camino de Perfección ha sido estudiado por Secundino Castro en tiempos diversos: 1981<sup>138</sup>, 2011<sup>139</sup> y 2012<sup>140</sup>.

<sup>123</sup> GOEDT M., “*L’Écriture et...*”, 1983, I. Lire les écritures sans attacher les mains à Dieu, 427-431.

<sup>124</sup> ABIVEN J., “*Quand Thérèse...*”, 1984, La vie de Thérèse, écho de la parole de Dieu, 112-115.

<sup>125</sup> GHINI E., “*Santa Teresa d’Avila...*”, 1985, La crescita teresiana nella Parola, 24.

<sup>126</sup> CASTRO S., *Cristo, vida del hombre. El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1985, a) Palabra siempre eficaz, 34-37.

<sup>127</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, 2.4. Una Palabra eficaz. La Palabra de Dios en la Escritura y en las “hablas místicas”, 52-54. BÁEZ S.J., “*Santa Teresa di...*”, 2006, Una parola efficace; la parola di Dio in una nozione mistica, 587-588.

<sup>128</sup> MORRELLO S.A., “*Lectio divina...*”, 1995.

<sup>129</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, Adattamenti o adeguamenti, 50-58.

<sup>130</sup> GIBERTI G., “*La Bibbia di...*”, 1982, III. Principi di lettura teresiana, 131-144.

<sup>131</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, Epílogo, 217-222.

<sup>132</sup> MCCAFFREY J., “*Captive Flames...*”, 2005, Friend of “scholars”, 16-18; A faithful daughter of the church, 18-19.

<sup>133</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, 3. Intuiciones teresianas en relación a la lectura e interpretación de la Biblia, 60-64 (Unidad de la Escritura y contexto eclesial). BÁEZ S.J., “*Santa Teresa di...*”, 2006, alcuni criteri di ermeneutica biblica, 591-596 (Literal por consulta a letrados, unidad, eclesial). BÁEZ S.J., “*La Sacra Scrittura...*”, 2006, Caratteristiche di lettura biblica, 119-123, (Eclesial y literal).

<sup>134</sup> RENAULT E., “*La lecture...*”, 1982, Vérité dans l’Eglise, 71-74.

<sup>135</sup> ABIVEN J., “*Quand Thérèse...*”, 1984, Il se nourrit de l’écriture. Dans quel esprit?, 109-112 (En el espíritu de la Iglesia).

<sup>136</sup> GHINI E., “*Santa Teresa d’Avila...*”, 1985, Ermeneutica Teresiana, 23.

<sup>137</sup> BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, 2.6. Una Palabra leída críticamente. El recurso a los letrados, 57-59.

<sup>138</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, La Biblia y el “Camino de Perfección”, 255-258.

<sup>139</sup> CASTRO S., “El Camino de Perfección, ¿un evangelio?”, en *TerJes* 29 (2011), 82-86.

La siguiente obra teresiana que ha recibido atención temprana de parte de los estudiosos es la de “*Meditación al Cantar*”, por parte de Barres<sup>141</sup>, Rios<sup>142</sup>, Pietro<sup>143</sup>, Castro<sup>144</sup>, Castro<sup>145</sup>, Bertini<sup>146</sup> y Ghiberti<sup>147</sup>.

En cambio, el libro teresiano de “*Vida*” ha sido estudiado desde un acercamiento bíblico en época reciente, en parte gracias a los preparativos para la celebración del quinto centenario del nacimiento de Santa Teresa del año 2015. Los aportes constan de monografías y artículos. El primero es un artículo de Secundino<sup>148</sup>, sigue una tesis doctoral sobre la Biblia en el libro de Vida de Rossella Martino<sup>149</sup>, y otros artículos de Secundino Castro, uno en el 2010<sup>150</sup>, dos<sup>151</sup> en el 2012 y una monografía de Pilar Huerta<sup>152</sup>.

El tema de la Biblia en el libro de las “*Fundaciones*” de Santa Teresa cuenta con un solo estudio a cargo de Secundino Castro en el año del 2012<sup>153</sup>.

La Biblia en el libro de “*Moradas*” es el tema que goza de un total de más estudios. El primero es de Maximiliano Herráiz<sup>154</sup>, Castro<sup>155</sup>, Jesús Castellano<sup>156</sup>, SAGRARIO<sup>157</sup>, Llamas<sup>158</sup>, Castro<sup>159</sup>, Castro<sup>160</sup>, Sánchez Caro<sup>161</sup> y una monografía de Victoria Molins<sup>162</sup>.

<sup>140</sup> CASTRO S., “¿Es «Camino de Perfección» un evangelio?”, en SANCHO F.J. - CUARTAS R., *El libro de Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús. Actas del II Congreso Internacional Teresiano*, Cites-Monte Carmelo, Burgos-Ávila, 2012, 293-315.

<sup>141</sup> BARRÈS M., “Sainte Thérèse et le Cantique des cantiques”, en *ChronCarm* 27 (1920) 141-145.

<sup>142</sup> RIOS R., “The Canticle of canticles among the early Discalced Carmelites”, en *EphCar* 2 (1948), 305-313.

<sup>143</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, *Il Cantico dei Cantici*, 96-102.

<sup>144</sup> CASTRO S., “*Cristología teresiana*”, 1978, *El Comentario al Cantar de los Cantares*, 239-251.

<sup>145</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, “Meditaciones sobre los Cantares”, 252-255.

<sup>146</sup> BERTINI G.Ma., “Los ‘conceptos del amor de Dios’”, en AA.VV., *Teresa de Jesús. Estudios histórico-literarios*, Teresianum, Roma, 1982, 59-73.

<sup>147</sup> Ghiberti G., “*La Bibbia di...*”, 1982, e. *Il Cantico dei Cantici*, 129-131.

<sup>148</sup> CASTRO S., “El entramado bíblico del proceso teresiano”, en AA.VV., *La Biblia, libro de contemplación*, Ávila-Burgos, CITES-Monte Carmelo, 2010, II. Una primera mirada a sus libros, 439-449; III. Visión panorámica del proceso teresiano en la autobiografía, 449-457.

<sup>149</sup> MARTINO, Rossella, “*Tu sei la...*”, 2010.

<sup>150</sup> CASTRO S., “La Biblia empapa la autobiografía teresiana”, en *TerJes* 28 (2010), 180-184.

<sup>151</sup> CASTRO S., “Un Dios que se revela progresivamente. Lectura bíblica; la autobiografía teresiana o el proceso bíblico de Dios en miniatura”, en CASTRO S., *El fulgor de la Palabra*, EDE, Madrid, 2012, I. Teresa se constituye en la Biblia. La autobiografía, 15-111. CASTRO S., *El camino de lo inefable*, EDE, Madrid, 2012, II. Configuración bíblica del relato teresiano, 79-106.

<sup>152</sup> HUERTA ROMÁN P., *El telar de la Palabra*, EDE, Madrid, 2013.

<sup>153</sup> CASTRO S., “El Dios de la promesa, de la tierra y de la historia en el libro de Fundaciones. Reflexión teológica y bíblico-literaria”, en *RevEspir* 71 (2012), 425-447.

<sup>154</sup> HERRÁIZ M., “*La palabra de...*”, 1979, II. *Doctrina Espiritual y Biblia*, 39-53.

<sup>155</sup> CASTRO S., “La experiencia de Cristo, centro estructurador de las Moradas”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano II*, Salamanca, 1983, 927-944.

<sup>156</sup> CASTELLANO CERVERA J., “El entramado bíblico del Castillo interior”, *RevEspir* 56 (1997), 119-142.

<sup>157</sup> SAGRARIO DE LA SS.TRINIDAD, “El libro vivo, Resonancias bíblicas en el Castillo interior de Santa Teresa de Jesús”, en AA.VV., *Biblia y experiencia de Dios*, Cites, Ávila 2003, 43-74.

<sup>158</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 13. El cenit de la experiencia bíblica; Las Moradas, 153-215.

<sup>159</sup> CASTRO S., “El entramado bíblico del proceso teresiano”, en AA.VV., *La Biblia, libro de contemplación*, Ávila-Burgos, CITES-Monte Carmelo, 2010, IV. El entramado de Moradas, 457-481.

<sup>160</sup> CASTRO S., “*El camino...*”, 2012, I. Teología de la Maduración Espiritual. Crecimiento en Cristo, 19-76; IV. Noche oscura en las Moradas de Santa Teresa, 131-151.

<sup>161</sup> SÁNCHEZ CARO, José Manuel, “La Biblia en Castillo Interior de Teresa de Jesús”, en SANCHO F.J. - CUARTAS R., *Las Moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, Cites-Monte Carmelo, Burgos, 2014, 123-158.

<sup>162</sup> MOLINS M.V., *Teresa de Jesús, la verdad de las Escrituras*, Colección Enrique de Ossó 17, Barcelona, 2003.

### e. Meditaciones teresianas de los libros bíblicos

El tema de las meditaciones que hace Santa Teresa de pasajes bíblicos es el primero abordado por los estudiosos, porque aporta reflexiones sobre citas directas de la Biblia que intencionalmente quiere comunicar. La importancia de la investigación sobre las citas bíblicas de Teresa radica en que ofrece base para la reflexión sobre su relación con la Biblia, en cuanto a textos, hermenéutica, metodología y contenidos doctrinales.

Los aportes de los estudios sobre este tema se centran en los textos del Cantar de los Cantares, Salmos, profetas, evangelios, en especial el “Padrenuestro”, y unos pasajes paulinos.

La investigación sobre las meditaciones teresianas del libro del “*Cantar de los Cantares*” aparece en artículos y en una voz de diccionario. Los artículos son de Renault<sup>163</sup>, Román Llamas<sup>164</sup>, Pelletier<sup>165</sup>, Tomás Álvarez<sup>166</sup>, Sánchez Caro<sup>167</sup>, Llamas<sup>168</sup>, Castro<sup>169</sup>. La voz de diccionario es de Tomás Álvarez<sup>170</sup>.

El contacto de Teresa con la *literatura profética* tiene pocos artículos. Uno sobre la actitud profética de la parresía de José Vicente Rodríguez<sup>171</sup> y otro sobre la identidad profética de Santa Teresa de Secundino Castro<sup>172</sup>.

El contacto de Teresa con los salmos ha recibido dos breves párrafos: uno de Renault<sup>173</sup> y otro de Tomás Álvarez<sup>174</sup>.

La meditación teresiana de los Evangelios que ha recibido más estudios ha sido la del “*Padrenuestro*”. Este tema cuenta con el primer estudio bíblico realizado por Giuseppe

<sup>163</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, *Il Cantico dei Cantici*, 22-24.

<sup>164</sup> LLAMAS R., “Santa Teresa y su experiencia...”, 1982, *Experiencia de algunas palabras del Cantar de los Cantares*, 508-511.

<sup>165</sup> PELLETIER Anne-Marie, *Lectures du Cantique des Cantiques; de l'enigme du sens aux figures du lecteur*, Analecta Gregoriana 121, PIB, Roma 1989, III. Teresa d'Avila ou la liberté de la épouse, 370-378.

<sup>166</sup> ÁLVAREZ T., “De poema a poema. Sta. Teresa ante el poema bíblico de los Cantares”, en *MontCarm* 109 (2001), 249-266.

<sup>167</sup> SÁNCHEZ CARO J., “Teresa de Jesús y el Cantar de los cantares”, en AA.VV., *Biblia y experiencia de Dios*, Cites, Ávila, 2003, 13-42.

<sup>168</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 12. *Experiencia de algunas palabras del Cantar de los Cantares*, 145-151.

<sup>169</sup> CASTRO S., “*El fulgor...*”, 2012, 4. *La Mística suprema; el beso de Dios. Meditación sobre los Cantares*, 217-244.

<sup>170</sup> ÁLVAREZ T., “Cantar de los Cantares”, en ÁLVAREZ T., *DSTJ*, Burgos, 2000, 241-247.

<sup>171</sup> RODRÍGUEZ J.V., “Parresía teresiana”, en *RevEspir* 40 (1981), 527-573.

<sup>172</sup> CASTRO S., “El profetismo de Santa Teresa ante el siglo XXI”, en ROS GARCÍA S. (dir.), *La recepción de los místicos*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1997, 235-241.

<sup>173</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, I salmi, 20-22.

<sup>174</sup> ÁLVAREZ T., “Salmos”, en *DSTJ*, Burgos, 2000, 1197-1199.

Frassinetti<sup>175</sup>, desde un acercamiento de divulgación espiritual. Posteriormente los siguientes artículos: uno de Pietro<sup>176</sup>, Ghiberti<sup>177</sup>, otro desde un acercamiento cristológico en Secundino Castro<sup>178</sup> y experiencial de Román Llamas<sup>179</sup>.

Sobre los “Evangelios”, tenemos los estudios de Gabriel Castro<sup>180</sup>, Moriconi<sup>181</sup>, el del espíritu evangélico de Teresa de Baudry<sup>182</sup>, la cristología de Secundino Castro<sup>183</sup> y sobre la humanidad de Cristo por parte de Cipriani<sup>184</sup>.

El contacto con los *escritos paulinos* cuenta con un estudio sobre su inspiración paulina de Cipriani<sup>185</sup>, la experiencia de Dios en san Pablo y Santa Teresa en la tesina de licenciatura de Kraj<sup>186</sup>, la meditación de 1Cor 10,13 de Margeat<sup>187</sup>, la cristología común con san Pablo escrita por Secundino Castro<sup>188</sup>, otra de Moriconi<sup>189</sup>, y la experiencia de conversión estudiada por Pilar Huerta<sup>190</sup> y Turiño<sup>191</sup>.

### f. Meditaciones teresianas sobre personajes bíblicos

Una forma de contacto con la Biblia, además del texto, lo representa la reflexión sobre personajes bíblicos. Este es un acercamiento muy valorado por Santa Teresa, quien gustaba de meditar en ellos, porque le ofrecían ejemplos de relación con Dios, de búsquedas y caídas en el proceso espiritual y luces para orientar la conducta. La forma en que la Santa concibe a los personajes bíblicos está influenciada en gran parte por la literatura espiritual, desde el “Flos sanctorum” hasta las reflexiones de personajes bíblicos presentes en los libros espirituales que tanto gustaba leer.

<sup>175</sup> FRASSINETTI G., “De las siete peticiones del Padre Nuestro”, en *El Pater Noster de Santa Teresa de Jesús; tratado de la oración*, Granada, Librería Católica de San José, [19--], 135-374. [Or. it.; Frassinetti G., *Il Pater Noster di S. Teresa di Gesù*, Salesiana, Torino <sup>4</sup>1894].

<sup>176</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, II “Pater noster”, 88-96.

<sup>177</sup> GIBERTI G., “*La Bibbia di...*”, 1982, d. Meditazioni sull Padrenostro, 126-129.

<sup>178</sup> CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, 5. Sentido Cristológico del Comentario al Paternoster, 266-270.

<sup>179</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 11. Experiencia del Pater Noster, 135-143.

<sup>180</sup> CASTRO G., “Evangelio”, en *DSTJ*, Burgos, 2000, 637-645.

<sup>181</sup> MORICONI B., “*Ruolo...*”, 2009, 4. Bibbia, Vangelo e Cristo, 154-157.

<sup>182</sup> BAUDRY J., “L’*évangelisme de Sainte Thérèse d’Avila*”, en *Carmel* (1972), 195-212.

<sup>183</sup> CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, 5. Sentido Cristológico del Comentario al Paternoster, 266-270.

<sup>184</sup> CIPRIANI S., “*La Parola di Dio...*”, 1982, La scoperta del “umanità” di Cristo attraverso i Vangeli, 37-42.

<sup>185</sup> CIPRIANI S., “*La Parola di Dio...*”, 1982, L’ispirazione “Paulina” della spiritualità di Santa Teresa, 31-37.

<sup>186</sup> KRAJ W., *Santa Teresa y San Pablo frente a la experiencia de Dios*, Tesina de licencia, Universidad Pontificia, Salamanca, 1999.

<sup>187</sup> MARGEAT F., « Dieu est fidèle » Saint Thérèse d’Avila à l’école de Saint Paul », en *Carmel* 131 (2009), 117-127.

<sup>188</sup> CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, San Pablo, 260-262.

<sup>189</sup> MORICONI B., “Il Cristo centro dei mistici carmeitani”, en GONZÁLEZ L.J. (ed.), *Mistica carmelitana; sviluppo umano in Dio*, Edizioni OCD, Roma, 2006, Di Cristo come Paolo, 145-146.

<sup>190</sup> HUERTA ROMÁN M.P., “Pablo y Teresa de Jesús; conversión y enamoramiento”, en *RevEspir* 67 (2008), 275-289.

<sup>191</sup> TURIÑO G., “Pablo de Tarso y Teresa de Ávila”, en *TerJes* 26 (2008), 17-19.

La investigación sobre los personajes bíblicos implica tanto a personajes varios como una atención más específica sobre algunos más relevantes para la Santa.

Los estudios sobre varios personajes bíblicos empiezan con Secundino en 1978<sup>192</sup>, seguido de una tesina de licenciatura de Zdenko Ivan Krizik<sup>193</sup>, y artículos de Emanuele Renault<sup>194</sup>, Castro<sup>195</sup>, Evaristo Martín<sup>196</sup>, Pablo Maroto<sup>197</sup> y Román Llamas<sup>198</sup>.

Los estudios sobre personajes bíblicos específicos como *san José*, son de Krizik<sup>199</sup>, Brändle<sup>200</sup> y Pablo Maroto<sup>201</sup>.

Sobre la *Virgen María* tenemos una voz en diccionario de Martín del Blanco<sup>202</sup>, y los siguientes artículos: Castro<sup>203</sup>, Castro<sup>204</sup>, Enrique Llamas<sup>205</sup>, Román Llamas<sup>206</sup>, Tomás Álvarez<sup>207</sup> y Pablo Maroto<sup>208</sup>.

Hay estudios sobre la meditación teresiana de *San Pablo* con una voz en diccionario de Miguel Ángel Díez<sup>209</sup>, y unos artículos de Krizik<sup>210</sup>, Castro<sup>211</sup>, Pablo Maroto<sup>212</sup> y Llamas<sup>213</sup>.

Sobre los personajes de *Marta y María Magdalena* tenemos los siguientes estudios de Krizik<sup>214</sup>, Castro<sup>215</sup>, Llamas<sup>216</sup>, Abiven<sup>217</sup>, Furioni<sup>218</sup>, Álvarez<sup>219</sup>, Abiven<sup>220</sup>, Llamas<sup>221</sup> y Pablo Maroto<sup>222</sup>.

<sup>192</sup> CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, Otros personajes, 262-265.

<sup>193</sup> KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, Capítulo II. I personaggi del Antico Testamento, 33-88; Capítulo III. I personaggi del Nuovo Testamento, 89-183.

<sup>194</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, I compagni biblici di Teresa, 33-36.

<sup>195</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, Figuras bíblicas, 260-263.

<sup>196</sup> MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa de...*”, 1982, Los personajes bíblicos, 29-33.

<sup>197</sup> PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, “Maestros espirituales de Santa Teresa; las mujeres de los Evangelios”, 82-88; “Maestros espirituales de Santa Teresa; Los hombres de los evangelios”, 88-93.

<sup>198</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, Experiencia de personajes bíblicos, 125-129.

<sup>199</sup> KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 1. San Giuseppe, 90-96.

<sup>200</sup> BRÄNDLE F., “Imagen bíblica de san José en Santa Teresa”, en *Est.Jos* 36 (1982), 283-300.

<sup>201</sup> PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 6. Nuestro Padre san José, 59-64.

<sup>202</sup> MARTÍN DEL BLANCO M., “*María Santísima*”, en *DSTJ*, Burgos, 2000, 942-954.

<sup>203</sup> CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, La Virgen María, 255-258.

<sup>204</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, La Virgen María, 260-261.

<sup>205</sup> LLAMAS E., “La Virgen María en la vida y en la experiencia mística de Santa Teresa de Jesús”, en *Marianum* 44 (1982), 48-87.

<sup>206</sup> LLAMAS R., “*Santa Teresa y su experiencia...*”, 1982, Relaciones plenificadas en la Virgen María, 510-511.

<sup>207</sup> ÁLVAREZ T., “Glosas teresianas; el primer texto mariano de Santa Teresa; Vida 1”, en *Estudios Teresianos*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 1995-1996, 455-463.

<sup>208</sup> PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, La Virgen María, Madre de Jesús, 49-53.

<sup>209</sup> Díez M.A., “Pablo”, en *DSTJ*, Burgos, 2000, 1059-1065.

<sup>210</sup> KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 4. San Paolo, 112-122.

<sup>211</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, San Pedro y san Pablo, 261.

<sup>212</sup> PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, “San Pablo”, 77-82.

<sup>213</sup> LLAMAS R., “Devoción de Santa Teresa a San Pablo”, en *TerJes* 169 (2011), 26-30.

<sup>214</sup> KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 1. Santa Marta, 161-167; 2. María Maddalena, 168-175.

<sup>215</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, La Magdalena y la Samaritana, 262-263.

<sup>216</sup> LLAMAS R., “*Santa Teresa y su experiencia...*”, 1982, IV. La experiencia de personajes bíblicos; Magdalena, 504-508.

<sup>217</sup> ABIVEN J., “J’etais très fervente de la glorieuse Madeleine, Sainte Thérèse d’Avila”, en *CarmlV* (1984), 195-204.

<sup>218</sup> FURIONI G., “*Teresa e la Sacra Scrittura...*”, 1996, Maria Maddalena, Marta y Maria, 51-54.

<sup>219</sup> ÁLVAREZ T., “Magdalena, María”, en *DSTJ*, Burgos, 2000, 935-938.



La *Samaritana* fue otro personaje muy meditado por Santa Teresa y cuenta con los siguientes estudios: Renault<sup>223</sup>, Castro<sup>224</sup>, Krizik<sup>225</sup>, Castro<sup>226</sup>, Cipriani<sup>227</sup>, Massalian<sup>228</sup>, Furioni<sup>229</sup> y Pablo Maroto<sup>230</sup>.

### g. Meditaciones teresianas de temas bíblicos

La reflexión teresiana sobre temas bíblicos ha sido investigada sobre todo desde la cristología; posteriormente tenemos las siguientes: teología, antropología, la oración, la simbología, tipología y la visión del mundo. El contacto de Teresa con temas bíblicos tiene como fuente su lectura de la Biblia a través de los libros de espiritualidad y liturgia. Este contacto indirecto y eclesial es el que le proporciona a la Santa la reflexión sobre temas bíblicos comunes a la teología y espiritualidad de su tiempo. El aporte de Teresa no está en la reflexión sobre temas nuevos, sino en los énfasis que ella les da, nacidos de su apropiación personal y orante.

La investigación sobre el tema de la *cristología* consta de una tesis doctoral de Secundino Castro<sup>231</sup>, una monografía de Michele de Goedt<sup>232</sup> y una veintena de artículos desde varios acercamientos, ya sea vivencial o doctrinal teresiano, por parte de Enrique Llamas<sup>233</sup>, Castro<sup>234</sup>, Castro<sup>235</sup>, Álvarez<sup>236</sup>, Álvarez<sup>237</sup>; el de la humanidad de Cristo por parte de Pietro<sup>238</sup> y Pablo<sup>239</sup>; la dimensión existencial por parte de Castro<sup>240</sup> y Enrique

<sup>220</sup> ABIVEN J., *Teresa de Jesús*, Ciudad Nueva, Madrid, 2002, Martha y María, 93-98.

<sup>221</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 10. La experiencia de personajes bíblicos; María Magdalena, 129-134.

<sup>222</sup> PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 2.2. María de Magdala, Marta y María, 84-87.

<sup>223</sup> RENAULT E., “*Sainte Thérèse d’Avila et la Samaritaine*”, en *VivFlam* 104 (1977), 12-15.

<sup>224</sup> CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, La Samaritana, 258-260.

<sup>225</sup> KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, La Samaritana, 176-181.

<sup>226</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, La Magdalena y la Samaritana, 262-263.

<sup>227</sup> CIPRIANI S., “*La Parola di Dio...*”, 1982, La figura e il simbolismo della Samaritana, 41-42.

<sup>228</sup> MASSALIAN S., “*Jesus, the Samaritan woman and Teresa of Avila*”, en *MtCarmD* 41 (1993), 177-182.

<sup>229</sup> FURIONI G., “*Teresa e la Sacra...*”, 1996, La Samaritana, 50.

<sup>230</sup> PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 2.1. La “Samaritana”, 83-84.

<sup>231</sup> CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, *Cristología de algunos textos bíblicos*, 252-254. La tesis doctoral de Secundino sobre la cristología de Santa Teresa sistematiza la doctrina teresiana desde su cristología. El tema es la cristología en Santa Teresa en todos sus escritos. El objetivo es analizar la presencia de Cristo en todos sus escritos y el sentido de su persona en su mística. El método es el de una tesis doctoral de investigación bibliográfica. Ofrece una síntesis de la experiencia y doctrina de Teresa desde la cristología, en su existencia (cap.I), oración (cap.II), ética (cap.III), Biblia (cap.IV) y espiritualidad (cap.V).

<sup>232</sup> GOEDT M., *Il Cristo di Teresa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.

<sup>233</sup> LLAMAS E., “*Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo*”, en *RevEspir* 22 (1963), 773-812.

<sup>234</sup> CASTRO S., “*Jesucristo es el Señor. Experiencia y doctrina teresianas*”, en *TerJes* 4 (1983), 21-32.

<sup>235</sup> CASTRO S., “*Cristo, vida...*”, 1985, 13-132.

<sup>236</sup> ÁLVAREZ T., “*Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*”, en *Estudios Teresianos*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 1996, 11-43.

<sup>237</sup> ÁLVAREZ T., “*Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*”, en *DSTJ*, Burgos, 2000, 836-855.

<sup>238</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, Santissima umanità di nostro Signore, 78-81.

<sup>239</sup> PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, *Cristología*, 38-43 y 44-49.

<sup>240</sup> CASTRO S., “*Cristología existencial; Doctrina de Santa Teresa*”, en *RevEspir* 37 (1978), 1-32.

Llamas<sup>241</sup>; el señorío de Jesús estudiado por Renault 1978<sup>242</sup>; la dimensión bíblica por Castro<sup>243</sup>, Román Llamas<sup>244</sup> y Álvarez<sup>245</sup>; desde el misterio de Cristo en Castro<sup>246</sup>; una reflexión sobre la actualidad del proyecto cristiano de Teresa en Castro<sup>247</sup>; la de su mística por Castro<sup>248</sup>, Castro<sup>249</sup> y Moriconi<sup>250</sup>; y la cristología en el libro de Moradas por parte de Sagrario<sup>251</sup> y Castro<sup>252</sup>.

La *antropología* es el siguiente tema que ha tenido atención en los estudios sobre la Biblia en Santa Teresa: en cuanto al alma, estudiado por Pietro<sup>253</sup>; la santidad a la que todo ser es llamado, por Colomina<sup>254</sup>; el tema de la mujer bíblica, comentado por Martín Nieto<sup>255</sup>; la cualidad de limpieza de corazón, de parte de Navarro<sup>256</sup>; la conversión, Pilar Huerta<sup>257</sup>; el crecimiento en Cristo, comentado por Castro<sup>258</sup>, y la dimensión bíblico relacional, analizada por Castro<sup>259</sup>.

Otro tema bíblico meditado por Teresa es el de la *imagen de Dios*, estudiado por Pietro<sup>260</sup>; desde una perspectiva cristológica, abordado por Castro<sup>261</sup> y López<sup>262</sup>, bíblica por parte de Castro<sup>263</sup>, y su incidencia histórica también analizada por Castro<sup>264</sup>.

El tema de la *simbología y tipología* bíblica ha tenido los siguientes estudios: dos veces en un diccionario por parte de Tomás Álvarez<sup>265</sup>, Álvarez<sup>266</sup>; un artículo en un libro,

<sup>241</sup> LLAMAS E., "Teresa de Jesús y su encuentro con Cristo, una constante en su biografía", en *Religión y Cultura* 26 (1980), 791-819.

<sup>242</sup> RENAULT E., "Alle sorgenti...", 1982, Sua Maesta e il buon Gesù, 32-33.

<sup>243</sup> CASTRO S., "Ser cristiano...", 1981, Cristo y la Biblia, 258-260.

<sup>244</sup> LLAMAS R., "Temas teresianos...", 1983, 21-32.

<sup>245</sup> ÁLVAREZ T., "Yo te daré libro vivo, Vida 26,5", en ÁLVAREZ T., *Estudios Teresianos*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 1996, 443-448.

<sup>246</sup> CASTRO S., "Jesucristo y su misterio", en *RevEspir* 41 (1982), 137-156.

<sup>247</sup> CASTRO S., "El proyecto cristiano de Santa Teresa, leído hoy", en *RevEspir* 45 (1986), 461-487.

<sup>248</sup> CASTRO S., "Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz", en *Teresianum* 41 (1990), 349-380.

<sup>249</sup> CASTRO S., "Mística y cristología en Santa Teresa", en *RevEspir* 56 (1997), 75-117.

<sup>250</sup> MORICONI B., "Il Cristo...", 2006, Santa Teresa di Gesù, 136-146.

<sup>251</sup> Sagrario de la SS.Trinidad, "El libro vivo...", 2004, 43-74.

<sup>252</sup> CASTRO S., "Jesucristo, plenitud de Moradas o Moradas la revelación de una cristofanía", en SANCHO F.J.-CUARTAS R., *Las Moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, Cites-Monte Carmelo, Burgos, 251-273.

<sup>253</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, "La Sacra Scrittura...", 1964, Anima, 81-88.

<sup>254</sup> COLOMINA TORNER J., "La santidad cristiana según Santa Teresa, a la luz del Nuevo Testamento", en AA.VV., *Teresa de Jesús, IV Centenario. Conversaciones en Toledo, Noviembre 1981*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 1982, 213-233.

<sup>255</sup> MARTÍN NIETO E., "Santa Teresa de...", 1982, V. Espiritualidad bíblica, 34-50; VI. La mujer bíblica, 51-55.

<sup>256</sup> NAVARRO PUERTO M., "Teresa de Jesús, limpia de corazón", en *RevEspir* 42 (1983), 287-324.

<sup>257</sup> HUERTA ROMÁN M.P., "Pablo y Teresa...", 2008, 275-289.

<sup>258</sup> CASTRO S., "El camino...", 2012, I. Teología de la Maduración Espiritual. Crecimiento en Cristo, 19-76 (Proceso espiritual).

<sup>259</sup> CASTRO S., "El fulgor...", 2012, 6. Como si hubiera nacido en el país de la Biblia. Antropología bíblico-relacional, 311-340.

<sup>260</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, "La Sacra Scrittura...", 1964, Dio, 67-78.

<sup>261</sup> CASTRO S., "Cristología...", 1978, 6. Presencia Cristológica en la idea de Dios, 270-275.

<sup>262</sup> LÓPEZ DÍAZ-OTAZU ANA M., *Experiencia de Fe en Teresa de Jesús*, Madrid, 1981, El Dios de Teresa es el Dios de la revelación cristiana, 99-117.

<sup>263</sup> CASTRO S., "El camino de...", 2012, 3. Dimensiones bíblicas en el núcleo del Dios teresiano, 96-103.

<sup>264</sup> CASTRO S., "El fulgor...", 2012, El Dios de la Historia, 205-216.

<sup>265</sup> ÁLVAREZ T., "Simbología Bíblica", en *DSTJ*, Burgos, 2000, 1236-1278.

también de Tomás Álvarez, *símbolos y tipos bíblicos*<sup>267</sup>; un artículo sobre el simbolismo bíblico, de Gabriel Castro<sup>268</sup>, y el análisis de su dimensión experiencial por parte de Román Llamas<sup>269</sup>.

El tema de la *oración* bíblico teresiana cuenta con dos estudios, uno de Xavier Pikaza<sup>270</sup> y otro del Cardenal Martini<sup>271</sup>.

La *visión del mundo* es el último tema bíblico que ha recibido atención de parte de Secundino Castro<sup>272</sup>.

Después de esta presentación general de la bibliografía sobre la Biblia en Santa Teresa pasamos ahora a su valoración.

## 5. VALORACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN REALIZADA

La valoración de la bibliografía sobre la Biblia en Santa Teresa la haremos prestando atención al tipo de texto, a los autores y, finalmente, a los contenidos temáticos.

### A. TIPOS DE TEXTO

Los *tipos de trabajo* que recogen la investigación sobre el tema de la Biblia en Santa Teresa son monografías, voces de diccionario y artículos en revistas y en libros.

Las monografías comprenden tesis doctorales (1978 y 2010), tesinas de licenciatura, (1978 y 1999) y libros.

Los temas que tienen *monografías*, y con ello más profundidad, son del área *temática*: la cristología (1978 y 1997), los personajes bíblicos (tesina de 1978) y la experiencia de Dios paulina y teresiana (tesina de 1999). Sigue el área de la Biblia en los *libros teresianos*: el libro de Vida (2010 y 2013), Moradas (2003) y en las obras teresianas (2012). A continuación, en el área de la *visión general* sobre la Biblia en Teresa hay dos libros (1982 y 2007). Del área de la *presencia cuantitativa* hay una antología (1978), y un libro sobre el método de la lectio divina (1995). Y un libro del área de *libros bíblicos*

<sup>266</sup> ÁLVAREZ T., “Tipología Bíblica”, en *DSTJ*, Burgos, 2000, 1326-1354.

<sup>267</sup> ÁLVAREZ T., *Cultura de mujer en el s.XVI*, Colección Castillo interior 6, Ávila, 2006, 337-350.

<sup>268</sup> CASTRO G., “El simbolismo místico. Símbolos recurrentes en Santa Teresa e in San Giovanni della Croce”, en AA.VV., *Mística e mística carmelitana*, Città del Vaticano, 2002, 177-221, I símbolos in Teresa, 206-208.

<sup>269</sup> LLAMAS R., “Biblia en...”, 2007, 9. Experiencia de los símbolos bíblicos, 117-123.

<sup>270</sup> PIKAZA X., *Experiencia de oración desde Teresa de Jesús*, Colección karmel, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1982, I. Panorama actual de la oración, 7-24, 24-36, 87-108, 109-163.

<sup>271</sup> MARTINI C.M., *Solo Dios basta*, Verbo Divino, Estella, 1999, Reflexiones preliminares sobre la oración mental, 15-73.

<sup>272</sup> CASTRO S., “El camino de...”, 2012, VI. Teología teresiana del mundo, 197-221.

*meditados* por Teresa: el “Padrenuestro” (1894). Con estos datos tenemos que el área más investigada es la Cristología y la Biblia en las obras teresianas, y la menos investigada son las meditaciones teresianas de los libros bíblicos.

Las *voces de diccionario* están en dos diccionarios. Diez voces en el diccionario de Tomás Álvarez, *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 2000, y una en el diccionario a cargo de Emanuele Boaga y Luigi Borriello, *Dizionario carmelitano*, Città nuova, Roma, 2008.

Los artículos representan el ochenta por ciento que recoge la investigación sobre la Biblia en Santa Teresa.

Esta diversidad de tipos de texto en los que se encuentra la investigación sobre el tema de la Biblia en Santa Teresa aporta una riqueza proveniente de la variada profundidad y extensión que ofrecen los artículos, ya sea para dar una visión general de los temas o para prestar más atención a temas específicos.

## B. LOS AUTORES

Los *autores* que han escrito sobre el tema de la Biblia en Santa Teresa son una cincuentena<sup>273</sup>. La formación de los autores y consiguiente acercamiento desde el que se ha abordado el tema es variada: principalmente desde la espiritualidad<sup>274</sup>, la Biblia<sup>275</sup>, la teología<sup>276</sup>, la historia<sup>277</sup> y las letras<sup>278</sup>. Los grados académicos de los autores abarcan una

<sup>273</sup> Cuarenta y cinco hombres y ocho mujeres.

<sup>274</sup> Los autores con estudios de espiritualidad son; Jean ABIVEN, OCD; Tomás ÁLVAREZ, OCD (licenciado en Historia de la Iglesia y doctor en Teología); Maurice BARRÈS, OCD; Joseph BAUDRY, OCD; Giuseppe FURIONI, OCD; Giuseppe FRASSINETTI, Pbro.; Maximiliano HERRÁIZ, OCD (doctor en Teología); Emanuela GHINI, CD Descalza del Carmelo de Savona (estudios de doctorado); María del Pilar HUERTA ROMÁN, Descalza del Carmelo de Toro; Ana María LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, Institución Teresiana de Pedro Poveda (estudios de doctorado); Francois MARGEAT, OCD; Sahag MASSALIAN, Pbro.; María Victoria MOLINS, Religiosa de la Compañía de Santa Teresa; Sam Anthony MORRELLO, OCD; PHILIPPE DE JÉSUS-MARIE, OCD; Emmanuel RENAULT, OCD (lic. en Teología, Teresianum); Romanus RIOS, OCD; Salvador ROS, OCD (lic Teol. Esp., Teresianum 1984); SAGRARIO de la SS. Trinidad, Descalza del Carmelo de Loeches.

<sup>275</sup> Los autores con formación bíblica; Silvio José BÁEZ, Obispo (lic. PIB y doct. Teología Bíblica UPG); Francisco BRÄNDLE, OCD (lic. Teología Bíblica); Secundino CASTRO, OCD (lic. PIB 1970, doct. en teología UP Salamanca 1978); Giuseppe GHIBERTI, Obispo (Estudios en Teología y Biblia en Turín, Roma y Múnaco); Michel de GOEDT, OCD; Mariano HERRANZ MARCO, Pbro. (lic. Biblia, Ecole Biblique; doct. Teología UP Comillas); Román LLAMAS, OCD (lic. PIB y lic. en Teología); Carlo María MARTINI, Obispo (doct. PIB y en Teol. UP Gregoriana); James MCCAFFREY, OCD; Bruno MORICONI, OCD (lic. PIB y doct. Teol.); Mercedes NAVARRO PUERTO (lic. PIB; doct. en PU Gregoriana y doct. en Psicología UP Salamanca); Cosimo PAGLIARA, OCarm (lic. PIB 1984 y doct. en Teología Bíblica, Gregoriana 2002); Anne Marie PELLETIER (doct. Ciencias de la Religión, Paris 1986); PIETRO DELLA MADRE DI DIO, OCD; Xavier PIKAZA (lic. PIB; Doct. Teol.); José Vicente RODRÍGUEZ, OCD (lic. en Teología, Teresianum; lic. en PIB); José Manuel SÁNCHEZ CARO, Pbro. (doct. Sagrada Escritura).

<sup>276</sup> Los autores con formación teológica; Luigi BORRIELLO, OCD (doc. Teol. y Pedagogía); Jesús CASTELLANO CERVERA, OCD (Doctor en Teología); Gabriel CASTRO, OCD (licenciado en Teología), Settimio CIPRIANI, obispo; Jaime COLOMINA TORNER, Pbro. (doc. en Teología y licenciado en Filosofía y Letras); Miguel Ángel DIEZ, OCD (doctor en Teología); Wladyslaw KRAJ, OCD (lic. en Teología UPS); Zdenko-Ivan KRIZIK, OCD (lic. Teología, Teresianum); Enrique LLAMAS, OCD (doctor en Teología); Mauricio MARTÍN DEL BLANCO, OCD (doctor en Teología); Evaristo MARTÍN NIETO. Pbro. (doct. Teología); Rossella

docena con estudios de doctorado<sup>279</sup>, otra docena con licenciatura<sup>280</sup>, otra docena con experiencia como escritores de espiritualidad, de temas bíblicos y de teología, además de la experiencia docente. Esta formación y ejercicio profesional ofrece a sus aportes acercamientos y competencia a sus investigaciones.

Las lenguas en las que se presentan los estudios son un setenta por ciento en español, un quince por ciento tanto en italiano como en francés y, finalmente, en inglés sólo cuatro estudios.

Veamos ahora los autores que más contribución han aportado al tema de la Biblia en Santa Teresa, ya sea porque han escrito una monografía o varios artículos. Empezaremos por los autores que han escrito monografías.

Secundino Castro es el primero con la mayor cantidad de escritos, a saber, dos monografías y diecinueve artículos. Una monografía versa sobre el tema de la cristología teresiana, además de varios artículos<sup>281</sup>. Otra monografía sobre los escritos teresianos<sup>282</sup>. Y un artículo sobre el profetismo de Teresa (1997).

A continuación tenemos los aportes de Román Llamas, que constan de una monografía (*Biblia en Santa Teresa*, 2007) en la que presenta una visión general del tema, cuatro artículos sobre hermenéutica<sup>283</sup> y uno sobre la persona de san Pablo en Santa Teresa (2011).

Emmanuel Renault escribió sobre el tema de la presencia cuantitativa de la Biblia con una antología bíblica teresiana del AT y NT (1978), junto con un artículo<sup>284</sup>. Escribió también dos artículos sobre hermenéutica (1963, 1982) y uno sobre la samaritana (1977).

Michel de Goedt escribió una monografía sobre el tema de la Cristología (1993) y un artículo sobre la hermenéutica teresiana (1983).

MARTINO (Doctora en Teología); Alfonso RUIZ, OCD; Gratiliano TURIÑO, OCD (Teología de la V.R.); Daniel de PABLO MAROTO, OCD (licenciado en Historia y doctor en Teología).

<sup>277</sup> Rodolphe HOORNAERT, Abad.

<sup>278</sup> Giovanni Maria BERTINI, Pbro. (doctor en Filosofía y Letras).

<sup>279</sup> 15 en Teología, 2 en Ciencias, 1 en Letras, 2 en Teología Bíblica, 2 en Sagrada Escritura.

<sup>280</sup> 5 en Sagrada Escritura, 4 en Teología y 2 en Teología Bíblica.

<sup>281</sup> Hermenéutica, personajes y meditación del Padrenuestro y del Cantar (1978) y otra sobre la Biblia en los escritos teresianos (2012). Y los artículos sobre cristología (1978) y su misterio (1982), el Señor (1983), en las Moradas (1983), como camino (1985), el proyecto (1986), en la mística de Teresa (1990) y Mística (1997).

<sup>282</sup> Biblia en Vida (2008), Biblia en la autobiografía (2010), Biblia en el proceso teresiano (2010), Biblia en Moradas (2010), Biblia en la autobiografía (2011), Biblia en Camino de Perfección (2011), Biblia en Camino de Perfección (2012), Biblia en Fundaciones (2012), Teología del mundo (2012), Cristo en Moradas (2014).

<sup>283</sup> Un artículo sobre la cultura, hermenéutica y personajes bíblicos (1982), contexto histórico, experiencia bíblica y actitudes ante la Biblia (1983), hermenéutica bíblica de Teresa (1992), actitudes con que lee la Biblia (1999).

<sup>284</sup> Las citas comunes con Teresita (2001).

María del Pilar Huerta Román, una monografía (Biblia en Vida, 2013) y un artículo sobre la conversión paulina teresiana (2008). Junto con María del Pilar hay otras dos carmelitas descalzas que han realizado aportes a este tema. Sagrario de la Santísima Trinidad sobre la Biblia en el Castillo interior (2003) y Emanuela Ghini sobre el concepto de la Biblia en Santa Teresa y su hermenéutica (1985). Estas carmelitas descalzas ofrecen un acercamiento femenino al tema desde la misma vocación y familia de Santa Teresa.

A continuación tenemos los trabajos de titulación doctoral de Rossella Martino (Biblia en Vida, 2010) y dos tesinas para el grado de licenciatura, una de Zdenko-Ivan Krizik (personajes bíblicos, 1978) y otra de Władysław Kraj (san Pablo, 1999).

Sam Anthony Morrello es original en su tema monográfico sobre la metodología (Lectio divina, 1995). Evaristo Martín Nieto, por su parte, contribuye con una monografía sobre el valor de la Biblia, citas, personajes y espiritualidad (1982).

María Victoria Molins contribuyó con una monografía sobre la Biblia en el libro de Moradas (2003). Ana María López Díaz-Otazu es otra religiosa de la familia carmelitana que contribuyó con un artículo sobre temas y personajes bíblicos en Santa Teresa (1981).

Giuseppe Frassinetti ofrece una monografía (Padrenuestro 1894) que tiene el mérito de ser pionera en el planteamiento de este tema<sup>285</sup>.

Entre los autores que han escritos *artículos* destacamos ahora a los que han aportado más contribuciones.

Los estudios teresianos deben sin duda mucho a *Tomás Álvarez*, ya sea por el trabajo en el texto mismo de los facsímiles, obras, como por su diccionario teresiano, comentario teresiano y numerosos artículos. En el tema de la Biblia en Santa Teresa ha contribuido con seis artículos<sup>286</sup> y seis voces en su diccionario<sup>287</sup> abordados desde una perspectiva teresiana.

A continuación tenemos a Daniel de Pablo Maroto, con cuatro artículos sobre personajes bíblicos, Sagrada Escritura, San Pablo, mujeres y hombres del evangelio, que si bien los escribió inicialmente como artículos en revistas, se encuentran recogidos en su obra sobre personajes (2009). Su acercamiento a los temas lo hace desde su formación de historiador de la espiritualidad.

---

<sup>285</sup> En 1991 fue declarado por Juan Pablo II “Venerable” al reconocer sus virtudes heroicas. Escritor de espiritualidad y fundador de la Congregación de Hijos de Santa María Inmaculada erigida canónicamente en 1903 y Misioneras Hijas de Santa María Inmaculada (instituto secular femenino).

<sup>286</sup> Artículos sobre, la virgen María (1996), cristología (1996), libro vivo (1996), los Cantares (2001), Cultura bíblica apuntes (2004), Cultura bíblica (2006).

<sup>287</sup> Sobre, Cantar de los Cantares (2000), Jesucristo experiencia y reflexión (2000), Magdalena, María (2000), Salmos (2000), Simbología Bíblica (2000), Tipología Bíblica (2000).

Enrique Llamas contribuyó con tres artículos, uno sobre la cristología, vivencia y doctrina (1963), cristología, el encuentro (1980) y María en la vivencia teresiana (1982). Se trata de artículos extensos en los que pretende aportar una visión completa que integre el aspecto vivencial y doctrinal en Teresa.

El siguiente autor, con tres artículos, es Silvio José Báez, sobre la cultura bíblica, concepto, claves y criterios hermenéuticos (1997), hermenéutica (2006), relación entre la Biblia y la vida espiritual (2006). Se pueden notar en estos artículos su acercamiento y formación bíblica en la perspectiva, vocabulario y planteamientos.

Jean Abiven, por su parte, ofrece también tres artículos, sobre la hermenéutica (1984), el personaje de la Magdalena (1984) y sobre Marta y María (2002). Son artículos breves, pero sugestivos.

Maximiliano Herráiz ha dedicado dos artículos al tema, uno sobre la hermenéutica mística de Teresa y la Biblia en Moradas (1979) y otro sobre la cultura, comprensión de la Biblia y su uso (1980). Son artículos extensos y profundos, con originalidad al afrontar el tema de la hermenéutica mística de Santa Teresa.

José Manuel Sánchez Caro tiene un artículo sobre el Cantar de los Cantares (2003) y otro sobre la Biblia en Moradas (2014).

Gabriel Castro ofrece un artículo sobre los símbolos bíblicos (2002) y una voz en diccionario, *Evangelio* (2000).

El siguiente autor, Bruno Moriconi, ofrece dos artículos: Cristología (2006) y Biblia en la doctrina teresiana (2007).

Entre los autores que ofrecen un solo artículo o voz en un diccionario, quisiera sólo mencionar el artículo extenso y profundo de Pietro della Madre di Dio sobre la Biblia en las obras teresianas (1964); tiene el valor de ser de los primeros en ofrecer un esfuerzo por abordar los temas desde un acercamiento bíblico y será un artículo muy citado.

## **C. LOS CONTENIDOS POR ORDEN TEMÁTICO**

### **a. La cultura bíblica de Santa Teresa**

El tema de la cultura bíblica de Santa Teresa ha recibido atención principalmente respecto a los libros espirituales que ha leído, al ambiente eclesial que lo enmarca, a otras vías de contacto. Como la litúrgica, las consultas, la propia experiencia y el contacto no sólo por textos, sino por temas, símbolos y tipología bíblica. Con estos estudios tenemos ya una visión bastante amplia de la cultura bíblica de Santa Teresa.

Quedan como espacios *vacíos* o de *profundización* los del conocimiento bíblico a través de estampas, escultura, pintura, novelas y teatro<sup>288</sup>. También se debe profundizar en la influencia en temas, metodología, textos y personajes bíblicos preferidos dentro de la tradición del Carmelo. Otra área de investigación que requeriría de más atención es la de la influencia de la literatura espiritual no sólo en los textos bíblicos, sino en la metodología, uso de la Biblia, técnica de citado y temática que, sin duda, nutrieron la cultura bíblica de la Santa.

### **b. Presencia cuantitativa de la Biblia en las obras de Santa Teresa**

Para hacer una *valoración* de los estudios sobre la presencia cuantitativa de la Biblia encontramos en este tema una monografía y once artículos, que si bien no es una cantidad grande, sin embargo logran afrontar la problemática principal.

Respecto a una *antología* bíblica teresiana existe la labor ofrecida por las notas de referencias bíblicas de las ediciones de las obras de Santa Teresa, así como la antología de Renault y las de las concordancias de Juan Luis Astigarraga. Un aporte nuevo podría ser la realización de una nueva antología que tome en cuenta las anteriores, aunque ello implique una paciente atención para cotejar y depurar las citas, afrontando la dificultad que representa la diversa numeración de las ediciones, y presentar en unidades de sentido suficientemente proporcionado el contexto inmediato, sin que se extiendan demasiado para no dificultar la identificación de la cita.

Los *índices* bíblicos teresianos muestran una tendencia de crecimiento, pasando de un total de 572 hasta 769 citas bíblicas. Esta gran diferencia es debida a la diversa identificación de las citas *indirectas*, las cuales forman las dos terceras partes del total en cada una de las clasificaciones existentes. Es por ello que los tres índices más completos que hay de las citas bíblicas teresianas contienen grandes divergencias<sup>289</sup>.

De tal manera que es necesario reflexionar sobre el valor y *criterios para registrar las citas bíblicas* teresianas, así como su grado de certeza. Labor que no ha sido realizada, y sería muy útil para realizar estudios doctrinales sobre las citas directas y sobre las fuentes que le ofrecieron a la Santa el acceso al texto bíblico.

<sup>288</sup> Tenemos a este respecto la rica investigación de OLMO LETE, *La Biblia en la literatura española, II. Siglo de oro*, Trotta, Madrid, 2008.

<sup>289</sup> Los índices son los siguientes; RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 213-219, con un total de 572 frecuencias=x (AT; 213x; NT; 359x); ASTIGARRAGA J.L.-BORRELL A., “*Concordancias...*”, 2000, 2923-2950, registra 652x (AT; 211x; NT; 441x); LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, recuenta 769x (AT; 270; NT; 499x).



### c. Presencia cualitativa de la Biblia en los escritos teresianos

El tema de la presencia cualitativa de la Biblia en Santa Teresa es el que tiene la bibliografía más diseminada en artículos. Sobre el concepto que tenía Teresa de la Biblia hay más de una docena de artículos y sobre la hermenéutica teresiana unos sesenta párrafos en artículos. Ante esta información extensa surge la necesidad de agruparla para aportar una *visión general y consistente* de este tema.

Los artículos que tratan el tema del *concepto* que tenía Teresa de la Biblia están realizados, en general, desde el acercamiento teresiano al tema, por lo que se podrían realizar estudios comparados desde otros acercamientos, como el bíblico o el de la mística o la patrística.

El tema del *lugar hermenéutico* ha sido afrontado en período más reciente, por lo que ofrece un mayor espacio de profundización. La *oración* como lugar desde el que interpreta la Biblia tiene dos estudios, por lo que deja un espacio de profundización ulterior. De igual manera, su *vida teologal* como lugar hermenéutico, requiere de un mayor estudio del tema de la *fe*, pues ésta cuenta con un solo estudio, y del de la *esperanza*, que no ha sido tratado aun. El lugar hermenéutico de la *experiencia*, tanto inicial como superior, cuenta con diez estudios, pero requiere de mayor investigación y análisis de casos específicos, tanto a nivel histórico como bíblico.

El tema de la *finalidad hermenéutica* es doble: *nutrir* su vida espiritual y *conformarla con la Biblia*. Este último requiere de más profundización y valoración, por ser el objetivo final de su hermenéutica bíblica. En cambio, la finalidad de *nutrir*, confirmar y expresar su experiencia mística ha sido suficientemente estudiada en diecinueve artículos.

El tema de los *sentidos bíblicos* que reconoce Santa Teresa es afrontado en media docena de artículos cuyos datos permanecen válidos. Se puede profundizar en una mejor presentación de la forma en la que, en tiempos de Santa Teresa, era comprendido y estudiado el *sentido literal* Santapor parte de las diversas metodologías bíblicas, así como en la forma de acceder a los sentidos supraliterales en los autores espirituales de su tiempo. Este *contexto metodológico* serviría para ubicar y valorar mejor el uso de los sentidos bíblicos por parte de la Santa.

Las diversas *claves hermenéuticas* teresianas en la comprensión vital de la Biblia que ya han sido estudiadas, dejan como espacio ulterior de profundización el tema de la *clave espiritual o pneumatológica*. Un camino de reflexión se abre prestando atención a los carismas que el Espíritu Santo concede a cada lector en su vida ordinaria, como lugar

desde el cual obtener sea preguntas para plantear a la lectura bíblica, sea experiencias análogas a las presentes en la Biblia.

El tema del *método de la lectio divina* en Santa Teresa cuenta sólo con una monografía que da una visión general y enuncia brevemente el aporte teresiano. Se puede profundizar en la ubicación del método Santa dentro de la Regla y tradición del Carmelo.

Además, otro aspecto en el que se puede profundizar es en el aporte específico de la Santa a la lectio divina, que ella designa como “comprender por experiencia la Biblia”. Este tema fue importante para la Santa por su énfasis en la dimensión experiencial. En cuanto a los estudios hermenéuticos se refiere abarcaría varios temas, como el lugar, clave y finalidad hermenéuticas, que requerirían de una nueva valoración y ubicación en la interpretación mística de la Biblia.

#### **d. La Biblia en los escritos teresianos**

La Biblia en los escritos teresianos, respecto al libro de “*Camino de perfección*”, es un tema que cuenta con tres artículos de Secundino Castro sobre el conjunto de la obra, que aportan una visión general del tema.

El tema de la Biblia en el libro de “*Meditación al Cantar*” de Santa Teresa cuenta con media docena de artículos de diversa profundidad, que logran dar una visión general del tema desde un acercamiento teresiano. Los artículos más extensos sobre este tema son los de Pietro y Bertini. El *objetivo* del artículo de Pietro della Madre di Dio, es dar una visión general de la Biblia en los escritos teresianos. El contenido y partes del artículo son: afirmaciones de la Santa sobre la Sagrada Escritura, los textos bíblicos que usa, la forma en que los usa, las citas bíblicas directas presentadas en temas fundamentales, y comentarios al Paternoster y a la obra de “meditaciones de los Cantares”. El *método* es el de investigación, análisis y presentación de los resultados, no por obras, sino por temas fundamentales. Tiene una *perspectiva bíblica* con la que aborda el tema, pues se plantea preguntas por la relación de las meditaciones de Teresa con la hermenéutica y los estudios bíblicos. Bertini tiene en su artículo como *objetivo* el dar una visión general del libro de Teresa. El *esquema* es: presentación del libro, anotaciones de hermenéutica teresiana, sentido bíblico interior buscado por Teresa, el conocer místico inefable, presencia cuantitativa de la Biblia, sentido cristológico que usa Teresa y comentario de algunos textos teresianos.

El tema de la Biblia en el libro de la “*Vida*” cuenta con una tesis doctoral, una monografía y cuatro artículos de Secundino Castro, y con ello tenemos además de una visión general del tema, una profundización en el análisis de algunos pasajes bíblico teresianos.

El tema de la Biblia en el libro de las “*Fundaciones*” de Santa Teresa tiene sólo un estudio, y por lo tanto ofrece mayor espacio de profundización.

La Biblia en el libro de las “*Moradas*”, en cambio, es un tema que ha tenido mucha atención de parte de los investigadores, con un total de ocho artículos y una monografía que, además de dar una visión general del entramado bíblico de *Moradas*, prestan atención a cuestiones particulares, como la experiencia de Cristo en las moradas, la dimensión experiencial y la dimensión de proceso de crecimiento.

#### **e. Meditaciones teresianas de los libros bíblicos**

Esta área temática de la presencia de los libros bíblicos en Santa Teresa es el tema que cuenta con menos investigación, y por ello constituye un espacio abierto para más novedad.

La investigación sobre la meditación teresiana al *Cantar de los Cantares* desde un acercamiento bíblico consta de ocho artículos que presentan una visión general del tema.

El contacto de Teresa con la literatura *profética* es escasamente investigado, ya que consta de sólo pocos artículos. Se podrían hacer estudios comparados de las experiencias de éxtasis, visiones y locuciones proféticas con las teresianas. A nivel de actitudes, además de la estudiada por José Vicente sobre la parresía, se podrían analizar otras, como la actitud ante el aislamiento social o ante el martirio incruento, la oración profética, la relación con la “*dabar Yahweh*” o la actitud ante el dinero, por mencionar sólo algunas áreas de investigación.

La meditación bíblica de los *salmos* de Teresa cuenta con dos párrafos de tres folios cada uno. Este tema puede ser profundizado mediante estudios comparados de los diversos contextos orantes o géneros literarios presentes en los salmos y en los escritos teresianos. Así como temas teológicos presentes en las oraciones.

La meditación de los *evangelios* de parte de Santa Teresa cuenta con dos estudios, uno sobre el tema del espíritu evangélico de Teresa y dos sobre la cristología.

La meditación al “*Padrenuestro*” cuenta con una monografía y cuatro artículos, que ofrecen una atención más específica al mismo. La única monografía sobre el tema el

Padrenuestro es la de Frassinetti y por ello vale la pena presentar una valoración más detenida de su obra. Es en la segunda parte del libro<sup>290</sup> en la que dedica espacio al Padrenuestro. Frassinetti logra cumplir su objetivo de agrupar las citas teresianas sobre el Padrenuestro, dividiendo el material en subtítulos según cada una de las siete peticiones. Su acercamiento al tema es catequético con el fin de presentar la doctrina teresiana como alimento espiritual a nivel de divulgación<sup>291</sup>. Como límites de su trabajo señalamos el haber citado como teresiano el libro del padre Juan de San Basilio, “*Meditaciones para los días de la semana*”. Otro límite lo constituyen las aplicaciones a la vida espiritual, que por su vocabulario teológico, bíblico y espiritual resultan actualmente obsoletas<sup>292</sup>. Otro límite lo constituye la falta de bibliografía de investigación tanto teresiana como bíblica.

La investigación sobre la *meditación del Padrenuestro* de Santa Teresa puede ser profundizada mediante una introducción que aporte un *marco teresiano general* del tema desde el punto de vista histórico, literario y doctrinal. Asimismo, habría que elaborar un análisis crítico, tanto histórico teresiano como bíblico, a cada una de las meditaciones teresianas de las peticiones del Padrenuestro. Es preciso también realizar comentarios de aplicación a la vida espiritual, con vocabulario teológico, bíblico, espiritual, personal y social acorde a nuestros tiempos. Finalmente, el extraer algunas orientaciones teresianas para trazar su metodología de meditación bíblica.

Un área de investigación interesante son las meditaciones teresianas de los relatos evangélicos de la pasión y resurrección, afrontando el reto que representa el hecho de que Santa Teresa no ofrece textos bíblicos, sino relatos que mezclan los cuatro textos evangélicos. Este paso de los textos a escenas en su conjunto, si bien representa mayor trabajo, sin embargo favorece más la meditación bíblica.

El tema del contacto de Teresa con los *escritos paulinos* cuenta con un artículo sobre un texto paulino, otro sobre su inspiración paulina, otro sobre el tema de la experiencia de

<sup>290</sup> FRASSINETTI, G., “*El Pater Noster...*”, 1879, 135-374. La primera parte trata el tema de la oración (folios 4-134). La gran extensión de páginas se debe al tamaño de bolsillo de la edición y a que transcribe textos teresianos extensos.

<sup>291</sup> Añade a cada meditación comentarios de aplicación a la vida espiritual y los completa con citas de santos como san Juan de la Cruz, Santa María Magdalena de Pazzi, san Bernardo y Santo Tomás de Aquino.

<sup>292</sup> Por ejemplo, el uso del término “*alma*”, para indicar una *parte superior* respecto a la materia, y como un *modelo ideal* de persona humana que “debe” vivir los valores cristianos, concebidos en forma abstracta. En la actualidad se prefiere hablar en términos antropológicos unitarios y bíblicos, más que dualistas y filosóficos. Otro ejemplo de categorías obsoletas es el de designar estados, cosas y actividades como “*Santas*”, como por ejemplo “el santo ejercicio de la oración” (p. 4). Otro ejemplo es la presentación de la perfección cristiana como el acceso a una vida “*angelical*”. “Por tanto nosotros debemos aspirar continuamente a despojarnos de todo afecto desordenado que podamos tener a las cosas del mundo y a nosotros mismos, como si fuésemos criaturas del cielo. Un corazón desnudo y desprendido está en la perfección de la vida espiritual. El arcángel San Rafael comía, bebía, descansaba, pero no percibía gusto alguno de estas cosas. Miraba las riquezas, la hermosura, la magnificencia, pero sin sentir ninguna complacencia ni deseo” (p. 146). Es necesario actualizar la teología espiritual subyacente a las aplicaciones que hace a la vida espiritual.

Dios, dos sobre su cristología y dos sobre su experiencia de conversión. Con estos datos tenemos mucho espacio para aportar novedad mediante el estudio de textos, experiencias y teología. En especial porque hay una gran coincidencia en la experiencia cristiana de ambos, en cuanto a conversión, cristología, experiencia de fundación de comunidades, de comunicación por cartas, experiencia de martirio incruento en cuanto a enfermedades, oposiciones, viajes, y sintonía en la reflexión sobre temas como la caridad, los carismas, las revelaciones, la iglesia, el mundo, la libertad, etc.

Como espacio de investigación tenemos el análisis del *sentido literal* usado por Teresa en algunas de sus citas directas de la Biblia en relación con el aportado por la exégesis moderna. Otro espacio de investigación es el de establecer una relación a nivel de *personajes, temas teológicos, experiencias, actitudes y sentimientos*, gracias en gran medida a que los estudios bíblicos están desarrollando cada vez más el análisis sincrónico teológico.

Falta investigación sobre los otros libros bíblicos veterotestamentarios y neotestamentarios que cita Santa Teresa y que no han recibido atención en investigaciones recientes<sup>293</sup>.

#### **f. Meditaciones teresianas sobre personajes bíblicos**

La meditación teresiana sobre personajes bíblicos ha recibido una investigación que comprende atención tanto a personajes varios como a algunos personajes más relevantes para ella.

Los escritos que tratan a *personajes varios* son una tesina de licenciatura y media docena de artículos, con los cuales se logra dar una visión que cubre la temática general.

Y sobre *personajes específicos* tenemos nueve artículos sobre *Marta y María*, ocho sobre la *Samaritana*, siete artículos sobre la *Virgen María*, cinco artículos sobre *san Pablo*, y tres artículos sobre *san José*.

Esta investigación ha sido realizada en general desde una perspectiva teresiana, más que bíblica<sup>294</sup>, la cual se debería completar con un perfil bíblico de cada personaje que permita un estudio comparado.

---

<sup>293</sup> Como son las citas al pentateuco, libros históricos, proféticos, sapienciales (Job, Pr, Qo, Sb), He, Cartas paulinas, Epístolas católicas y Apocalipsis.

<sup>294</sup> Por ejemplo en la tesina de Zdenko que señala como su objetivo identificar y analizar los personajes bíblicos en los escritos teresianos para descubrir el contexto en que son insertados y en qué medida ilustran su doctrina; cfr. KRIZIK Z.I., "*Personaggi biblici...*", 1978, 3.

Otra área de investigación la aporta la necesidad de presentar un marco teórico que permita ubicar la función de los personajes para la vida espiritual, tanto en la literatura espiritual del tiempo de la Santa como en ella misma.

#### **g. Meditaciones teresianas de temas bíblicos**

El área de meditaciones teresianas de temas bíblicos ha recibido investigación en la cristología, teología, antropología, oración, simbología y tipología y visión del mundo. El tema más investigado es el de la *cristología*, con una tesis doctoral en 1978, una monografía en 1993, y una veintena de artículos con diversos acentos. A continuación se haya el tema de la *antropología* con siete artículos. Sigue el tema de la *teología* con una media docena de artículos. La *simbología* y *tipología* bíblica cuenta con cuatro artículos. El tema de la *oración* cuenta con dos artículos, y el de la *visión del mundo* bíblico-teresiano cuenta con un solo artículo.

Esta distribución de la investigación sobre las meditaciones teresianas de temas bíblicos muestra cómo el de la cristología es el más investigado, dejando espacio de investigación y profundización al resto de temas bíblicos sobre los ya investigados o sobre otros nuevos.

Además de la posibilidad de analizar nuevos temas bíblicos se puede profundizar en la *forma de meditar* que Santa Teresa aplicó. En efecto, ella no se contenta con el desarrollo temático de quien permanece neutral o, como diría ella misma, guiado por sólo curiosidad, sino que ofrece una reflexión sustentada en la meditación orante. La *forma teresiana de meditar* los temas bíblicos busca llevar a la experiencia, involucrando, además de la inteligencia, otras áreas de la persona humana, tanto en experiencias como en procesos de apropiación de los contenidos temáticos.

Otra área de investigación en el tratamiento de los temas es la de realizar un *paralelo bíblico teresiano* de los temas y, en los casos en que sea posible, sería interesante llegar a la experiencia que hay detrás de la reflexión temática.

El *tipo de acercamiento* desde el que se afronten los temas también puede ofrecer un espacio para aportar novedad en la investigación sobre la meditación teresiana de temas bíblicos. Un posible acercamiento es el de la *mística*, desde el cual reflexionar sobre los diversos temas bíblicos teresianos.

Después de esta visión general del estado de la investigación sobre la Biblia en Santa Teresa pasamos ahora a analizar la formación cultural y bíblica de Santa Teresa de Jesús.

# CAPÍTULO I: PRESENCIA DE LA BIBLIA EN LA CULTURA DE TERESA

“Dirán que soy una necia,  
que no quiere decir esto,  
que tiene muchas significaciones,  
que está claro que no habíamos de decir esta palabra a Dios,  
que por eso es bien estas cosas no las lean gente simple.” (MC 1,10).

La base para la cultura de las mujeres en el s. XVI español era el núcleo familiar. Teresa no proviene del círculo privilegiado de humanistas de la corte, que tenía acceso a educación especial, sino de un hogar de mercaderes neoconvertos. La formación cultural de Santa Teresa conoció tres espacios de formación: el hogar (1515-1531), Santa María de Gracia (1531-1535) y el monasterio, tanto el de la “Encarnación” (1535-1562) como los de la reforma (1562-1582).

## 1. FUENTES BÍBLICAS INICIALES DE TERESA

Teresa se forma en casa, no en centros abulenses. Teresa aprende a leer de sus padres, que tenían afición por la lectura de *libros en romance*, y se vuelve lectora apasionada durante toda su vida, así como propagandista de éstos. Teresa lee desde novelas de caballerías hasta libros de autores espirituales de la naciente mentalidad Cisneriana.

Su padre don Alonso compró las casas de la Moneda en el Barrio de Santo Domingo, el 10 de noviembre de 1505 por 90.000 maravedís y otras casas. Don Alonso era mercader de paños<sup>1</sup> y por eso su hija Teresa tendrá una cultura comercial y llegará a ser muy entendida en dinero y compraventa<sup>2</sup>.

La educación afectiva y relacional de Santa Teresa fue favorecida por haber tenido una familia numerosa. La precedieron una niña y tres niños y la siguieron tres niños y una niña. Es por ello que sus hermanos más cercanos en edad y juegos varoniles eran todos niños,

---

<sup>1</sup> En el año de 1507, tras la muerte de su primera esposa Catalina del Peso, hace un inventario de los bienes que posee, en total más de 335 artículos enumerados, en el que se encuentran diez arcas, alguna con objetos de oro, telas variadas. Tiene objetos empeñados y comestibles. Estos bienes señalan el mundo comercial en que se movía don Alonso. Doña Beatriz de Ahumada añadirá en 1509 una casa de campo en Gotarrendura, con rebaños de hasta 2000 cabezas de ganado lanar. Su padre iniciará un pleito de hidalguía en el 1519 a los 4 años de edad de Teresa.

<sup>2</sup> Ella se llamará a sí misma baratona y negociadora; Cta 24,5, *LCep* 17.1.70; Cta 135,15, *AMar* 21.10.76.

pues las niñas distaban en edad. Aprenderá inclusive a jugar al ajedrez<sup>3</sup>. El valor familiar cultural más apreciado por Teresa fue el amor con que la trataron<sup>4</sup>. En el hogar familiar ella pasó una infancia sin penurias económicas ni afectivas.

La cultura y valores de la fe cristiana se la enseñaron sus padres Don Alonso, Doña Beatriz, y su abuela Teresa de las Cuevas, como la piedad (V 1,1.6) y virtudes, en especial la caridad<sup>5</sup>. Teresa vivió en una cultura sacralizada, sin las barreras de lo natural y sobrenatural, cuyo eje giraba en torno a la vida eterna.

Como fuente bibliográfica del tiempo de Teresa están la lista de libros de la biblioteca de su padre don Alonso Sánchez y los cinco índices de la Inquisición española<sup>6</sup>.

En el *primer inventario* de su padre, datado el 15 de octubre de 1507, a la muerte de la primera mujer, aparece ya una lista de libros<sup>7</sup>. Se trata de un elenco aproximativo de los buenos libros a que alude la Santa que su padre tenía: “*Retablo de la Vida de Cristo*” del cartujano Juan de Padilla, Sevilla, 1505<sup>8</sup>; “*Tratado de la misa*”, de autor indefinido<sup>9</sup>; “*Los siete pecados mortales*”, de Juan de Mena; “*Las trescientas*”, de Juan de Mena; “*La coronación*”, de Juan de Mena; “*De Officiis*”, de Cicerón; “*De Consolación*”, de Boecio; “*Cinco Libros (de vita beata), y Proverbios*”, de Séneca<sup>10</sup>; “*Poesías*”, de Virgilio; “*Lunario*” (especie de calendario, de uso casero y de autor ignoto); “*Los Setecientas*”, de Fernán Pérez de Guzmán; “*La conquista de Ultramar*”, anónimo, en parte traducido del francés<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> “que hasta esta vanidad sabía” (Cta 16,2.14). En el inventario de don Alonso figura un juego de ajedrez de 150 maravedís.

<sup>4</sup> Ella se preciaba de ser la más querida por todos (V 1,3.4).

<sup>5</sup> R 2,4 Julio-Agosto de 1562.

<sup>6</sup> 1º es el índice de 1551 de Valladolid; 2º el índice de Toledo de 1554; contiene la lista de libros indicados a petición de Carlos V, compuesto por teólogos y completado por el gran inquisidor D. Fernando Valdés; 3º en 1554 el mismo Valdés publicó un índice de Biblias; 4º en 1559 su nuevo índice general, de gran importancia para nuestro tema; 5º en 1583 aparece el índice del Cardenal Quiroga, con un repertorio bibliográfico excelente. Cfr. HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 304. Otras fuentes de documentación bibliográfica de esa época son; el Catálogo de la Biblioteca de Salvá, el Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos, de don Bartolomé José Gallardo, la bibliografía ibérica del siglo XV de Haebler, que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM). La Historia de la lengua y literatura castellana de D. Julio Cejador y Frauca. Cfr. MOREL-FATIO, “*Lectures de sainte Thérèse*”, *Bulletin Hispanique* (1908) janvier-mars. Y como fuentes más cercanas a Teresa están los datos que ella misma aporta en sus obras y el testimonio de María de San Francisco en los procesos de canonización.

<sup>7</sup> Manuscrito en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes, signatura A-II-38. Citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 27. Un total de 1600 maravedís de libros.

<sup>8</sup> Escrito en coplas y dividido en cuatro tablas según los evangelios, por orden de coplas y no de capítulos. Primera hasta el bautismo, segunda hasta el domingo de Lázaro, tercera hasta la muerte en cruz y cuarta hasta la ascensión a los cielos.

<sup>9</sup> Quizá Hernando de Talavera, Madrid, s. XV o Diego de Guzmán, Zaragoza, 1503. O del obispo de Ávila, Alonso de Madrigal, el Tostado, Zaragoza, 1503.

<sup>10</sup> Quizá el “*De vita beata*”, traducido por Alonso de Cartagena, Sevilla, 1491. Proverbios de Séneca, Sevilla, 1495. Son 358 proverbios traducidos o glosados. Son originales de Martín de Braga.

<sup>11</sup> Es libro de caballerías en dos volúmenes, zurcido de historia y fantasía, comienza con biografía de Mahoma y la expansión del islam, sigue con las cruzadas, la leyenda del caballero del Cisne, Carlomagno y la infanta Sevilla, con Baldoín y la Sierpe, con el Conde Harpin de Bourges y los ladrones... Puede consultarse “*La Conquista*” de Pascual de Gayangos, Salamanca, 1503.



En un segundo inventario en 1519, durante el pleito de hidalguía, el alguacil Majabálago registra los libros “*Las Partidas*” y el “*Espejo de conciencia*”<sup>12</sup>.

Los libros de contenido bíblico son el *Retablo de la Vida de Cristo* de Padilla y el *tratado de la Misa*. Los libros de Juan de Mena son escritos en coplas con contenidos literarios y religiosos.

La instrucción de Teresa muy probablemente fue a cargo de su madre Doña Beatriz, quien le enseñó a leer, junto con los rezos, la misa, lectura de San Jerónimo y de las vidas de Santos, y el aprendizaje del bordado<sup>13</sup>. Teresa quizá empezó a leer a los tres años, de manera que a los seis o siete ya está leyendo el “*Flos Sanctorum*” o *Vidas de Santos* (V 1,1) y, posteriormente, los “libros de Caballerías”.

### A. VIDA DE SANTOS, “FLOS SANCTORUM”

En el tiempo de Santa Teresa existían varias ediciones de la “*Vida de Santos*”<sup>14</sup> o “*Flos Sanctorum*” y la que ella pudo haber leído fue la de Jacobo de Vorágine<sup>15</sup> *Flos Sanctorum de Loyola*” Sevilla 1520, por Juan Varela de Salamanca<sup>16</sup>.

La *Legenda Dorada*, constaba de 180 narraciones de vidas de santos y mártires cristianos a partir de los evangelios, apócrifos, escritos de san Jerónimo Estridón, Casiano, Agustín de Hipona, Gregorio de Tours y de Vicente de Beauvais. Presenta una explicación basada en los evangelios de las fiestas del calendario litúrgico, así como una breve historia de la cristiandad en Lombardía, por lo cual le valió el nombre de *Lombardica* (199 folios). Añade una serie de “extravagentes”, es decir vidas de santos populares, que “vagaban” fuera del santoral de Voragine (folios 199-259). Siguen los milagros de nuestra señora y su

<sup>12</sup> Cfr. EGIDO T., *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*, Madrid, 1986,35, quien anota que estos libros estaban no en la biblioteca paterna sino en casa de su tío Pedro Sánchez de Cepeda (leía buenos libros V 3,4 y le infunde su afición a su sobrina V 3,7); “*El espejo de conciencia (Examen de conciencia de todos los estados)* era ya muy popular por aquel tiempo; atribuido a autores varios. Este anónimo contaba con varias ediciones anteriores a 1519 y seguiría editándose”. El libro extraído de casa de Francisco Alvares es de “*Las partidas*”, el único texto de leyes presente entre todos los citados. Probablemente corresponde a *Las siete partidas del sabio Rey Don Alonso el Nono... con la glosa del insigne doctor Alonso de Montalvo*, Burgos, Alonso de Melgar, 1518.

<sup>13</sup> Cfr. V 1,6.

<sup>14</sup> Entre las ediciones del *Flos Sanctorum* están las siguientes; la edición de Ferdinand Colomb Toledo 1511; Fr. Pedro de la Vega, Zaragoza 1521; Fr. Domingo de Valtanas Mexia, Sevilla, 1555; Jaques de Voragina; Gallardo, Salamanca, fin del s.XV.

<sup>15</sup> La “*Legenda aurea*” titulada inicialmente como *Legenda Sanctorum* “*Leyenda dorada*”, “*Flos Sanctorum*”, “*Lecturas sobre los Santos*”, o “*Vidas de santos*” de Jacobus de Vorágine OP (Giacomo da Varazze genovés 1226-1298), arzobispo de Génova a mediados del s.XIII (1282). Contiene una compilación de relatos hagiográficos. Existen muchos ejemplares incunables, y numerosas ediciones impresas, las primeras en castellano fueron del 1470.

<sup>16</sup> Emilia Colomer Amat, El “*Flos Sanctorum*” de Loyola y las distintas ediciones de la “*Leyenda de los santos*”. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca. En “*Analecta Sacra Terraconensia*”, 12 (1979), 109-142 citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, nota 56, p.37. – TOMÁS S., “Una nueva fuente de josefinismo de Santa Teresa” [*Flos sanctorum* de Loyola], en *Estudios Josefinos* 57 (2003), 179-215, y en *Monte Carmelo* 111 (2003), 147-186.

visita a Santa Elisabeth (folios 259-269) y una serie final de vidas de santos añadida por Vagan (folios 269-281). Contenía además 223 viñetas comenzando por Jesús en el Calvario. Veinte dedicadas a la pasión del Señor, entre ellas la oración del huerto y la verónica con la Santa Faz. Siguen viñetas de santos y mártires. Estas viñetas ofrecían una comprensión fácil y emocionante.

El *estilo* de narración más que ser regido por una preocupación histórica era regido por una preocupación *doctrinal* y *ejemplar*, pretende edificar al lector, suscitar admiración y el deseo de imitar a los santos. No contenía sólo biografías sino caminos concretos de perfección cristiana. Esta literatura hagiográfica, ofrece etimologías fantásticas. La “Leyenda” sirvió para la difusión de la fe a través de imágenes vitales, cercanas a la experiencia del vulgo. El autor se preocupa más de lo maravilloso con el fin de edificar al lector, suscitar la admiración y el compromiso de imitarle<sup>17</sup>. *Los santos eran* testigos auténticos de la fe, demostración de la existencia de Dios que seguía actuando en la historia.

El libro estaba *organizado dentro del ciclo litúrgico* cuyo centro celebrativo son los misterios de Cristo. El prólogo del libro advierte que, la historia de la vida humana se divide en cuatro etapas: era de la *desviación* (desde Adán a Moisés), era de la *renovación* (de Moisés al nacimiento de Cristo), era de la *reconciliación* (muerte de Cristo) y era de la *peregrinación* (vida de la humanidad y de la Iglesia). Esa secuencia de la historia de salvación se celebraba en la liturgia durante septuagésima-pascua, adviento-navidad, pascua-pentecostés y pentecostés-adviento.

Santa Teresa designa este libro como “*Vidas de santos*”, o “*Flos sanctorum*”<sup>18</sup>. Lo consignará en las constituciones como lectura recomendable a las prioras (Cst II,7).

Afirma que lo leyó inicialmente en la primera etapa de su vida<sup>19</sup> con su hermano Rodrigo y continuará a leerlo a lo largo de toda su vida<sup>20</sup>. En este libro Teresa de Jesús leyó la vida de san Martín<sup>21</sup>, de Santa Marina<sup>22</sup>, de Cordulia<sup>23</sup>, la leyenda de san Pedro

<sup>17</sup> PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 113.

<sup>18</sup> Cfr. HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 306.

<sup>19</sup> Cfr. V 1,4.

<sup>20</sup> Como en el ingreso de su vida mística estando saturada de información sobre la oración volverá a la lectura de las vidas de santos, cfr. V 30,17; V 20,17. En 1578 leen vidas de santos en el Carmelo de san José de Ávila (Cta 248,6, *Ms.Jo* 4.6.78).

<sup>21</sup> Cfr. E 15; 6M, su no huir del trabajo. Inclusive llega a citar textualmente la frase de san Martín; “A san Martín el fuego y las aguas le obedecían” (C 29).

<sup>22</sup> “no ir vuestra paternidad a su casa en ninguna manera, no le acaezca lo que a Santa Marina (creo era), que decían era suyo un niño y padeció mucho.” (Cta 137, *JGra*, nov.1576), *Flos sanctorum*, f.97r.

<sup>23</sup> Contenida en la leyenda a Dorotea, de las 11 mil vírgenes y Cordulia se esconde para huir del martirio (F 18).

huyendo a Roma<sup>24</sup>, la alusión a la historia de san Francisco<sup>25</sup>, la historia de fray Junipero<sup>26</sup>, de Santa Clara<sup>27</sup>.

Teresa de Jesús leyó además otros libros de vida de Santos de *fuentes literarias desconocidas* para nosotros que son las que le dieron información sobre las vidas de los mártires españoles como san Colombe, la Virgen de Cordue, san Paulino de Nola<sup>28</sup>, Santa Eufrasina<sup>29</sup>, la de *Vida de Santa Catalina de Siena*<sup>30</sup> de Antonio de la Peña<sup>31</sup>. Ella habla de la gran mística italiana y conserva su nombre en su breviario en la lista de santos preferidos.

Los libros de vida de santos *influirán* grandemente en Teresa, en su sensibilidad e inteligencia, “imprimeron... la verdad de cuando niña” (V 3,5). Ella leerá vidas de santos con pasión. Los santos fueron *modelos vivos* de santidad, de carácter heroico<sup>32</sup>, mediadores de salvación, alentaron su disposición de dar mil vidas por las almas, la idea de la continuidad de la vida presente con el los bienes duraderos del cielo<sup>33</sup>, o lo que ella llama como “el camino de la verdad” (V 3,5). Le infundieron deseos de *martirio para ganar el cielo* (V 1,3-4). Hay influencia también para experiencias muy precisas como la de su *conversión*, viendo a Pablo, la Magdalena (V 9,2) y san Agustín (V 9,8) quienes le provocan arrepentimiento y petición de ayuda como intercesores. En su *reforma* son modelos los santos ermitaños de soledad contemplativa, vida ascética, encuentro con Dios en el silencio, pobreza (C 2,7; 4,2; 11,4; 13,6; F 14,4; V 33,13; C 2,8). Influirán también en la importancia de la determinada determinación, en su disposición para dar mil vidas por las almas o por el Señor o por la iglesia y la tipología modélica de los santos, de la casta de la que venimos. Los santos le aportarán más que argumentos o información teórica, testimonios para alentar su vida y orientar decisiones prácticas y ánimo.

El *contenido bíblico* del libro es la presentación de la vida y pasión de Cristo “según los cuatro evangelios” como rey de reyes y señor de las virtudes en dieciséis

<sup>24</sup> Cfr. 4M 4.

<sup>25</sup> Cfr. 6M 6.

<sup>26</sup> En una carta a don Teutonio de Braganza dice a propósito de la pequeña Casilda de Padilla; “No he querido escriba a vuestra señoría; lo uno, porque andamos de advertencia que no parezca se hace caso de ella, aunque, cierto, su sencillez lo ha poco menester, que es en cosa un fray Junipero” (Cta 76, *TBra*, 2 Ene. 1575).

<sup>27</sup> En C 2 registra el pensamiento de la Santa “grandes muros son los de la pobreza”.

<sup>28</sup> “Pongamos una comparación para que lo entendáis. Está uno cautivo en tierra de moros. Este tiene un padre pobre o un grande amigo, y si éste no le rescata, no tiene remedio. Para haberle de rescatar no bastó lo que tiene, sino que ha él de ir a servir por él.” (MC 3,3).

<sup>29</sup> De Eufrasina dice; “Estos días leíamos aquí de un monasterio de nuestra Orden adonde era monja Santa Eufrasina, y tenían en él así una como esa hermana, y sola a la Santa se sujetaba, y en fin, la sanó.” (Cta 238, *MsJo*, 4 jun.1578).

<sup>30</sup> El poema a ella dedicado; “! Oh gran amadora/ del Eterno Dios/ estrella luciente/ amparadnos vos!”

<sup>31</sup> Cfr. HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 310.

<sup>32</sup> 5M 4,6 pues una mártir puede convertir a más personas.

<sup>33</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,41.

folios. Son importantes también las veintiuno viñetas de la vida de Cristo. Y la importancia de la adhesión de los santos a la Humanidad de Cristo, incluso en lo más alto de la vida mística, está presente la humanidad del Señor unida a la santidad cristiana<sup>34</sup>.

## B. LIBROS DE CABALLERÍAS

Los libros de caballerías eran novelones, relatos de fantasías a base de damas, caballeros, castillos encantados, hechos de armas y amoríos, algunos con trasfondo histórico como en la “Conquista de Ultramar”<sup>35</sup>.

En el tiempo de Santa Teresa había varios libros por ejemplo los Amadís, los Palmerín, Lisuartes, Floramantes, Tristanes y Partinoplés<sup>36</sup>.

“La gran conquista de Ultramar”<sup>37</sup> es de los primeros relatos de ficción de la literatura castellana, supuestamente histórica del siglo XIII. Esta crónica de las cruzadas de Guillermo de Tiro escrita originalmente en latín en el siglo XII fue traducida después al francés y de ahí al castellano. Luego se le añadieron noticias de otras obras históricas y prosificaciones de gestas francesas y provenzales de la primera cruzada. Hay tres prosificaciones que son los primeros relatos de ficción castellanos, “La chanson du Chevalier au Cygne”, “Les enfances Godefroi” y “Les chétifs” pues colmaron los deseos de fantasía e imaginación como si fuesen relatos auténticos.

Teresa de Ahumada leyó en la primera etapa de su vida entre los 13 años varios libros de caballerías, hasta antes de su conversión de 1537<sup>38</sup>. Quizá el más seguro que ella leyó fueron las sergas de Esplandián<sup>39</sup>.

Un área de influencia de los libros de caballerías en Santa Teresa es a nivel de cultura general<sup>40</sup> pues nutrieron su fantasía y le facilitaron recursos literarios que usará en su labor de escritora. Otra área de influencia fue en su afectividad porque según ella enfrió su deseo de los bienes del cielo y la despertaron a los del mundo, “me comenzó a enfriar los deseos

<sup>34</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,41.

<sup>35</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 43.

<sup>36</sup> Cfr. EISENBERG D.,-MARTÍN PINA MA.C., *Bibliografía de libros de caballerías castellanas*, Zaragoza, 2000. Enumera 21 primeras ediciones entre 1515 y 1536.

<sup>37</sup> Cfr. TORO PASCUA M.I., “La Biblia en la literatura de Ficción”, en OLMO LETE G., *La Biblia en la literatura española, I/1 Edad Media*, Trotta, Madrid, 2008,241.

<sup>38</sup> Leyó gran cantidad de ellos, día y noche, procurando uno nuevo para tener contento (V 2,1), hasta el año de 1537 en que Teresa se determina a ya no leer sino sólo libros buenos cfr., V 4,7.

<sup>39</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “lecturas teresianas”, en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, MC, Burgos, 2000, 893. Tiene la expresión “semejanza de raíces de árboles” que usa Teresa para describir a fray Pedro de Alcántara.

<sup>40</sup> Hoornaert afirma que “Los libros profanos leídos antes de su conversión dejaron poca influencia en sus ideas y en su estilo”, HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 311. Pero si podemos encontrar influencia cultural en ella, por su tendencia a “elevar a lo divino” por lo que es acertada la valoración de Bataillon; “La espontaneidad de su estilo no debe hacernos olvidar que no tiene nada de analfabeta, y que recogió una tradición, tanto profana como religiosa”. Citado por Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,52.

y comenzar a faltar en lo demás”. Su lectura la indujo a “traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabellos, y olores y todas las vanidades” (V 2,1).

Los libros de caballerías tienen también influencia con *imágenes y términos de la milicia*<sup>41</sup>. Algunas imágenes son la del ave Phoenix que renace de las cenizas<sup>42</sup> o el canto de las sirenas<sup>43</sup>, la lucha y defensa de la fortaleza, la imagen del alférez que carga la bandera de Cristo<sup>44</sup>. Se sirvió de los libros de caballerías vueltos a lo divino, en “Respuesta a un desafío espiritual” (1572-1573), en el cual usa la terminología de *las competiciones* de su tiempo: cartel de desafío, firmar el desafío, el mantenedor (¿Gracián?) por el lado de los retadores quien envía “el mantenimiento que promete”, él y los suyos los caballeros de la virgen (ermitaños carmelitas de Pastrana) deberán abandonar sus cuevas y salir al campo, en el otro bando están las hijas de la Virgen (carmelitas descalzas ancianas y achacosas) junto con el venturero (o caballero de ventura, fray Juan de la Cruz), quien mide armas con el maestro de Campo, Teresa en nombre del grupo de retadas, adopta el tono altanero y provocativo del “caballero bien armado”, salga, salga! Y “ganándonos por hambre, ganarán poca honra”. Este desafío vuelto a lo divino, indica el deseo de Teresa y del “venturero” fray Juan de que los caballeros de la virgen dejen la práctica de penitencias exorbitantes, tal es el contenido de la victoria y despojos del combate<sup>45</sup>. Tenemos en este escrito teresiano un buen uso del lenguaje guerrero, lo caballeresco, competitivo, provocativo y el lenguaje del honor.

La influencia de los libros de caballería en Teresa fue también en la labor *de escritura* tanto poético como proverbial en el libro de caballería que ella escribió con su hermano Rodrigo. El verso de *poesía* que refleja el vocabulario de los libros de caballería es: “quien os trajo acá doncella, Del valle de la tristura?, Dios y mi buena ventura...”. Un recurso popular apreciado por Teresa es el de *los proverbios*. Es posible que lo usasen en casa de los Cepeda o en el monasterio de la Encarnación.

Hay *influencia bíblica* de los libros de caballería en Santa Teresa, ya que la Sagrada Escritura estaba presente en el ideal de caballería, imágenes que intervenían en narrativa de caballería, lugares y acontecimientos bíblicos y en resúmenes de la vida de Cristo.

<sup>41</sup> Por ejemplo; guerra, batalla, pelear, luchar, armas, espada, bandera, artillería, conquista, victoria, capitán, alférez, soldado, cárcel, prisión, encarcelar, encantar, encantamiento, dama, doncella, “encerradas peleamos” (C 3,5) y estrategia militar en C 3,1. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, nota 88.

<sup>42</sup> Cfr. V 39; 6M 4. Aunque la imagen del ave Phoenix se encuentra también en el tercer abecedario, tr.XVI, c.5.

<sup>43</sup> C 3.

<sup>44</sup> C 3,1-5.

<sup>45</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,48.

El *ideal de caballería* medieval fue formulado sobre *modelos bíblicos* de comportamiento, como amparar viudas y huérfanos (Ex 22,22-24; Sl 67,6; Mt 23,14), la defensa de doncellas desvalidas (Ex 2,16-22), la defensa hasta la muerte de la fe (2Mac 8-15; Sl 115,15; Flp 1,21; 2Tim 4,7), como lo desarrolló Bernardo de Claraval en su “De laude novae militiae” (ca. 1129-1136), antecesor de la literatura de la caballería.

La Biblia está presente en la configuración de algunas aventuras de las ficciones *narrativas de caballería*. Por ejemplo el caso de enfrentamiento de un joven contra un guerrero temible y experimentado como David y Goliat (1Sam 17) en “El caballero del Cisne” o en “Amadís da Gaula”. O el caso de una mujer despechada que lanza falsa acusación de violación de “Demanda del Santo Grial” o “Tristán de Leonís” (Gn 39,7-20).

Otra área de influencia de la Biblia es la mención de *lugares geográficos* y *acontecimientos históricos*, como telón de fondo a narraciones para destacar las acciones de los cruzados especialmente en el libro de, “La gran conquista de ultramar”. Por ejemplo el acontecimiento de la Anunciación proporciona pautas para la visión angélica que tiene Beatriz, duquesa de Bouillon, tras su noche de bodas con el Caballero del Cisne<sup>46</sup>. Los textos bíblicos son usados acompañados con la Glossa ordinaria o Historia scholastica de Pedro Coméstor, sin que se hiciera distinción entre la Biblia y la Glosa<sup>47</sup>. Por ejemplo respecto a las ciudades de Antioquía (2Re 25,6-7; 1Mac 1, He 11,20-21) O Bellinas (Jos 19,47). O cuando se recuerdan acontecimientos notables en lugares que visitan los cruzados, por ejemplo cuando visitan la ciudad de Ragues de Media, se recuerda la historia de Tobías.

Hay también *resúmenes de la vida de Cristo* (reconstruida con el auxilio de los evangelios apócrifos) que es el credo de los caballeros cristianos.

### C. EPÍSTOLAS DE SAN JERÓNIMO

Las epístolas de san Jerónimo<sup>48</sup> consiste en 53 epístolas en forma de tratados sobre diversos estados de vida cristiana, ordenadas por grupos de destinatarios; cartas del estado común (con doctrina básica de la fe), del estado eclesiástico, del estado eremítico, del estado virginal, del estado penitente o vidual, del estado conyugal, del estado consolatorio

<sup>46</sup> COOPER L., ED., *La gran conquista de Ultramar*, Bogotá, Instituto Caro y cuervo, 1979, 169-170. Citado por TORO PASCUA M.I., “*La Biblia...*”, 2008, 242, nota 12.

<sup>47</sup> COOPER L., ED., “*La gran conquista...*”, 1979, 511-512. Citado por TORO PASCUA M.I., “*La Biblia...*”, 2008, 242, nota 6.

<sup>48</sup> San Jerónimo nace hacia el 347 en Estridón Dalmacia (actualmente Croacia, Bosnia y Montenegro), educado en Roma en latín y muere en Belén el año del 419.

(epístolas de consolación)”<sup>49</sup>. Este libro con su distribución en diversos estados de vida cristiana, aportó un paisaje ordenado de la vida cristiana<sup>50</sup>.

La edición en la cual pudo haber leído Teresa *las epístolas de san Jerónimo* fue la de Valencia, 1520<sup>51</sup>. A pesar de que este libro es un garante de la tradición cristiana, sin embargo la Santa en sus constituciones no lo recomienda para la biblioteca de las descalzas<sup>52</sup>.

Teresa leyó las epístolas de san Jerónimo alrededor de los 18-19 años, estando en casa de su tío Pedro en Ortigosa, cuando se encontraba con la pregunta vocacional.

La influencia mayor de este libro en Santa Teresa fue para su opción a favor de la vida consagrada, al grado de decidirse a comunicar a su padre su decisión<sup>53</sup>. Ella afirma que las cartas del Santo “me animaron de suerte que me determiné”, a optar por la vida religiosa<sup>54</sup>. Según la designación de las cartas se trataría del libro tercero sobre el estado eremítico o vida contemplativa (doce cartas), y el libro cuarto sobre el estado virginal (nueve cartas). La primer carta del libro tercero es a Heliodoro para ayudarle a elegir a favor del estado eremítico y no por el episcopado:

“...si vieses que se te pone delante padre, madre, hijos, nietos, con ruegos, lágrimas y suspiros por detenerte, tú debes cerrarlos ojos y orejas y hollando por cima de todos bolar el pendón de la cruz donde tu gran capitán te espera: y ten por cierto que no hay en el mundo cosa de tanta piedad como esta crueldad”<sup>55</sup>.

*Otro temas de influencia* en Santa Teresa son: la importancia del consuelo, de la amistad sensible, del peligro de las amistades espirituales, de la necesidad del combate por la oración, las curiosidades del espíritu, los peligros de la imaginación<sup>56</sup>, la necesidad de huir de las compañías mundanas y de unir la lectura de libros santos al trabajo manual.

Teresa hace referencia a este libro cuando habla de las tentaciones que también sufren las personas retiradas del mundo<sup>57</sup> y dedicadas a la oración. Así como la alusión a la

<sup>49</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*lecturas teresianas...*”, 2000, 894. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 60.

<sup>50</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 63.

<sup>51</sup> Traducida al español por Juan de Molina. Esta traducción fue reimpresa en Valencia en 1522 y 1526 y en Sevilla en 1532, 1541 y 1448.

<sup>52</sup> Daniel afirma que los cuadros demasiado realistas de la vida del clero podrían escandalizar a las monjas. Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 104.

<sup>53</sup> “me animaban de suerte que me determiné a decirlo a mi Padre...” (V 4).

<sup>54</sup> Cfr. V 3,7. Sale un 2 de noviembre de 1535 de casa de su padre al monasterio de la Encarnación.

<sup>55</sup> Folio 76v citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 62. Cfr. También; ÁLVAREZ T., “*lecturas teresianas*”, en 2000, 894. Y HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 321. Teresa expresa la salida de su casa paterna en términos similares V 4,1.

<sup>56</sup> ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 61. Teresa alude a ella en V 11,10; respecto a que no fuesen a burlarse de sus visiones como las que tuvo san Jerónimo, V 38,1.

<sup>57</sup> “No haga caso de malos pensamientos. Mire que también los representaba el demonio a San Jerónimo en el desierto.” (V 11,10). Esta es una alusión a la epístola XXII a Eustachium donde a san Jerónimo el

murmuración que generó la amistad de san Jerónimo con Santa Paula a quien conoció en Roma y que le acompañó a Belén hasta su muerte. Y para evitar murmuraciones Teresa aconseja a los visitantes que no muestren afecto por una sola monja<sup>58</sup>. Otra referencia la tenemos con el pensamiento de san Jerónimo sobre la grandeza del juicio de Dios<sup>59</sup>.

El contenido bíblico de las epístolas de san Jerónimo es muy rico ya que presenta gran cantidad de citas bíblicas tanto directas como indirectas. La edición de BAC de las cartas de san Jerónimo, presenta un enlistado en que presenta sólo las citas que comentada con detenimiento san Jerónimo y registra con un total de 51 del A.T. y 122 del N.T.<sup>60</sup> El aporte bíblico de las epístolas a Santa Teresa lo es también por su primer acercamiento a la metodología exegética de los Padres de la Iglesia, que podrá profundizar con su lectura de san Gregorio Magno y san Agustín.

## 2. FUENTES BÍBLICAS EN LA ORDEN DEL CARMEN

Teresa de Ahumada comienza una nueva etapa de formación religiosa a los veinte años tras su ingreso en la orden del Carmen en el convento de la Encarnación de Ávila<sup>61</sup>. Su nueva comunidad será ahora de 180 religiosas de todas las edades y clases sociales<sup>62</sup>.

El tiempo de formación en el Carmelo de Santa Teresa fue de un año de postulante (2 Noviembre de 1535-1536), otro de noviciado (toma de hábito el 2 de noviembre 1536-1537), y cuatro de profesa temporal (1537-1541), el 3 de noviembre de 1537 hace su primera profesión. Las encargadas de la formación eran la maestra, la priora y superiora del convento. Prioras en tiempo de Teresa fueron María de Luna (1534), Francisca del Águila (1537) y María Cinbrón (1539).

La maestra de postulantes fue María de Luna cuya función era enseñar en las cosas de la Orden y la doctrina de la Iglesia<sup>63</sup>. La maestra debía ejercitarla en las instituciones

---

demonio le representa a la imaginación las fiestas de Roma y los bailes de las jóvenes romanas. Cfr. HOORNAERT R., *"Thérèse..."*, 1922, 323.

<sup>58</sup> Cfr. Modo de visitar a las descalzas, 45. La misma evocación a Jerónimo hace ante las murmuraciones que sufre el p. Gracián por su amistad con las descalzas y que soportó como un san Jerónimo (Cta 226,8 *TBra* 16.1.78).

<sup>59</sup> "el verdadero Juez dé a cada uno lo que merece. Allá nos espantaremos de ver cuán diferente es su juicio de lo que acá podemos entender" (6M 8,10). El juicio es en efecto en muchas ocasiones descrito en las epístolas a Eustachium, y siempre bajo matices terribles. A Teresa le impresiona que san Jerónimo no apartase de su pensamiento el juicio de Dios aún "con ser santo" (6M 9,7).

<sup>60</sup> Cfr. "Cartas de san Jerónimo", Volumen I y II, Col.219 y 220, BAC, Madrid, 1962, 856-857.

<sup>61</sup> Elección motivada en parte porque tenía una amiga ahí, Juana Juárez (V 3,2).

<sup>62</sup> El monasterio de la Encarnación tenía gran número de mujeres porque así como los seis hermanos de Teresa muchos hombres emigraron a las indias. Ella verá como peligro el ingreso a la vida religiosa "para remediarse" (C 14,1).

<sup>63</sup> Cfr. BMC 9,493, citado por ÁLVAREZ T., *"Cultura de mujer..."*, 2006,92.



regulares, el servicio divino, ver sus costumbres y condiciones, luego su menosprecio del mundo y de sí misma, examinarla en cosas humildes y ásperas, y mirar el hervor en la devoción de la oración y confesión<sup>64</sup>.

La maestra de novicias debía además entrenarla en el silencio, obediencia, alegría, trabajo manual, estudio y canto. Teresa reconoce que “sabía poco del rezado (breviario) y de lo que había de hacer en el coro y cómo lo regir... Sentía tanto si no tenía estudiado lo que me encomendaban... que de puro honrosa me turbaba tanto que decía muy menos de lo que sabía” (V 32,23).

El programa formativo después de profesar constaba de cuatro años en que las hermanas eran corregidas por la maestra y por el capítulo de culpas<sup>65</sup>. Teresa por su enfermedad pasa parte de esta etapa fuera del convento y en la enfermería. En la enfermería no se guarda el silencio<sup>66</sup>. La maestra cuida que se confiese cada semana y Teresa lo vive (V 5,9). El confesor era normalmente un carmelita asignado por el visitador. En 1567 hay nominalmente mencionados seis carmelitas y seis del clero secular. El papel de la comunidad religiosa en la formación de Teresa fue también importante, la cual pese a su número y pobreza vivía con fervor la vida religiosa, tanto que el p. General Juan Bautista Rubeo quedará bien impresionado por la vida comunitaria, conducta de las superiores, liturgia, pobreza y clausura. Aunque su visita fue el año de 1567 reflejaba igualmente la situación comunitaria de 1535.

Un contenido importante en la formación carmelitana era la regla, constituciones del Carmen y el breviario de la Orden<sup>67</sup>.

El tiempo que Teresa dedicaba a la lectura en el convento era según los procesos, el que le quedaba fuera del tiempo de oración y cosas forzosas<sup>68</sup>. También leía durante los tiempos de oración de meditación.

---

<sup>64</sup> Cfr. BMC 9,492. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 92. Teresa nota de la vida de su comunidad el “no estar fundado el monasterio en mucha perfección” (V 5,1).

<sup>65</sup> BMC 9,495, Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 94

<sup>66</sup> Por ello ella se esfuerza por guardar las espaldas de sus amigas V 6,3.

<sup>67</sup> Quizá también el libro de la institución de los primeros monjes del carmelita catalán Felipe Ribot.

<sup>68</sup> Testimonio de la Madre María de san Francisco, citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 304.

## A. MAGISTERIO CARMELITANO

¿Podrás observar la Regla y el modo de vivir de las Hermanas?

Y la postulante responde: Con la ayuda de Dios, creo que sí<sup>69</sup>.

### a. La Regla del Carmen

Teresa afirma haber leído con frecuencia la Regla<sup>70</sup>. La edición de la *Regla del Carmen* que leyó en el tiempo de su estancia en el monasterio de la Encarnación era la misma de los frailes. La Regla del Carmen aunque fue escrita en latín, sin embargo contaba con manuscritos en castellano<sup>71</sup>. En la Regla ella aprendió los aspectos fundamentales de la vida carmelita: la oración, el silencio, la soledad, el ritmo comunitario, las virtudes inculcadas por san Pablo, la vida como lucha con la armadura de las virtudes. Sin embargo será hasta 1560 cuando Teresa estudie más la Regla para asumirla como formulación básica del ideal carmelitano en su reforma<sup>72</sup>. En la Regla Teresa bebió su orientación cristológica, el sentido contemplativo de su vida consagrada, y el temple combativo de su vida ascética. Las virtudes son como las armas del guerrero según lo expresa la Regla<sup>73</sup>. De la Regla del Carmen brota una corriente de relación con la Biblia que impregna la espiritualidad carmelitana, en la configuración de su ideal, de costumbre de lectura bíblica, legislación, formación y configuración de la espiritualidad bíblica carmelitana, y Santa Teresa al ingresar en la orden del Carmen participó de este ambiente bíblico carmelitano. Es por ello que vamos a dedicarle una mayor atención a al ambiente Bíblico creado por la Regla del Carmen. En efecto la Regla no sólo ofrece una norma de que los carmelitas lean la Biblia sino que aporta, temas, metodología, preferencia por autores, textos, que configuran una espiritualidad bíblica carmelitana.

La Regla del Carmen también llamada *fórmula de vida*<sup>74</sup>, es el documento de identidad de la Orden del Carmen. La Regla a pesar de ser un texto breve de 24 números<sup>75</sup>,

<sup>69</sup> Ritual de ingreso a las candidatas al postulantado de las descalzas. BMC 9, 516.

<sup>70</sup> Cfr., HOORNAERT, "Thérèse...", 1922, 381-383.

<sup>71</sup> En 1581 por orden de la Santa se hace una edición de la regla en castellano, en Salamanca. Pero en su tiempo había manuscritos. Es probable que también existieran diurnales y traducciones parciales del salterio. Cfr. ÁLVAREZ T., "Cultura de mujer...", 2006, 99.

<sup>72</sup> V 35,2; V 36,26. Pide a sus hermanas en la reforma la guarda de Regla y Constituciones (C 3,5;4,1).

<sup>73</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., "Cultura de mujer...", 2006, 100.

<sup>74</sup> La Regla fue dada por San Alberto Avogadro, durante su servicio apostólico como Patriarca de Jerusalén entre los años 1206-1214. Alberto nació en Gualtieri, hacia el 1150. Fue prior de los Canónigos Regulares de Santa Cruz de Mortara (Pavía). Fue elegido obispo de Bobio en el 1184. Nombrado Patriarca de Jerusalén el 1205. Llega a Tierra Santa el 1206 y entre los años 1208 y 1209 entrega la Regla al grupo de ermitaños que viven bajo la obediencia de Brocardo, junto a la fuente de Elías.

<sup>75</sup> Citamos la Regla según la nueva numeración, propuesta en la Carta de los superiores mayores Generales O.Carm. (Fr. Joseph Chalmers) y OCD (Fr. Camilo Maccise) el 31 de Mayo de 1988. Hecha con motivo

incluyendo el saludo inicial y el epílogo, sin embargo tiene una presencia cuantitativa y cualitativa de la Biblia muy importante.

La Regla dada por San Alberto en el 1208-1209 conoció *varias aprobaciones* pontificias posteriores: *la primera* fue la de Honorio III el 30 de enero de 1226. *La segunda* del papa Gregorio IX el 6 de abril de 1229. *La tercera* de Inocencio IV el 8 de junio de 1245. Y la aprobación definitiva “confirmata et bullata” en 1247 con su bula *Quae honorem Conditori*.

La Regla del Carmen tuvo también *mitigaciones* como la concedida por Eugenio IV en 1432 al rigor en la permanencia en la celda<sup>76</sup>, abstinencia, ayunos y silencio<sup>77</sup>.

La Regla aportó a Teresa la conciencia de pertenecer a una Orden de tradición y arraigo secular<sup>78</sup>, porque su tradición oral hacía remontar la Orden a los profetas del A.T.

Santa Teresa considera la aprobación de la Regla de 1247 como la primitiva<sup>79</sup> (siendo la cuarta aprobación) y la creía “sin relajación”<sup>80</sup>. La Regla del Carmen será un texto muy citado por la Santa. Ella la tendrá siempre en alta estima como ideal de la reforma<sup>81</sup> y exhorta a las monjas a sostener su observancia sin relajación<sup>82</sup>. Su guarda con perfección permite vivir el propio llamado vocacional y agradar a Dios<sup>83</sup>. Los valores de la Regla que ella subraya son: la ejemplaridad de la Virgen<sup>84</sup>, la oración continua<sup>85</sup>, contemplación, el

de los 750 años de aprobación de la Regla. Se eliminan los títulos y subtítulos, conservando sólo una numeración continuada al principio de cada párrafo. La nueva numeración es la siguiente; Saludo (OCarm. prol; OCD 1; Nueva 1); Vida en obsequio de Jesucristo (pról.; 2; 2.3); Elección del Prior y votos (1; 3; 4); Aceptación de fundaciones (2; 4; 5); Celdas o ermitas (3; 5; 6); Comida en común (4; 6; 7); Cambio de celda (5;7;8); Celda del prior (6; 7; 9); Oración ininterrumpida (7; 8; 10); Horas canónicas; salmos (8;9; 11); Comunión de bienes (9;10;12); Posesión de bienes (9; 11;13); Capilla y Eucaristía (10; 12; 14); Capítulo y corrección fraterna (11; 13; 15); Ayuno (12;14;16); Abstinencia (13;15;17); Exhortación; armas espirituales (14; 16;18.19); Trabajo (15; 17; 20); Silencio (16;18;21); Servicio del Prior (17;19;22); Servicio al prior (18; 20; 23); Conclusión (epílogo; 21;24).

<sup>76</sup> La primera de las mitigaciones de la Regla fue *respecto a la permanencia en la celda* por Eugenio IV en la Bula de 1432 «Romani Pontificis Providentia»; «At horis congruis in eorum ecclesiis et illarum claustris ac per earum ambitus manere et deambulare libere et licite valeant». Ésta se cumplía con una hora de recreación tras la comida y la cena. Cfr. GIRARDELLO R., *Le Origini e la Regola del Carmelo*, Edizioni OCD, Roma, 1989, 52.

<sup>77</sup> Mitigación respecto al tiempo de *silencio* el texto de Inocencia IV habla en el n.21 desde la terminación de completas hasta después del rezo de prima del día siguiente, mientras que el Albertino hablaba desde vísperas hasta la hora tertia del día siguiente. Cfr. GIRARDELLO R., 62.

<sup>78</sup> Las monjas carmelitas tenían un siglo de existencia y la Orden del Carmen tres siglos y medio.

<sup>79</sup> La Regla dada por el papa Inocencia IV en 1247, revisada por el Cardenal Hugo de san Caro a petición del General Simón Stock (V 36,25).

<sup>80</sup> V 36,25. “pretendí se guardase esta Regla de nuestra Señora y Emperadora con la perfección que se comenzó” (C 3,5). Teresa ve como valores de la Regla primitiva; la radicalidad “sin relajación”, guardada con perfección por los santos padres del Carmelo (C 2,7).

<sup>81</sup> Este aprecio se puede notar en la designación de la reforma como la “primera regla” (F 17,10; 27,6), de monjas reformadas (F 19,12) y de frailes (F 2,4; 13,1;14,2). Ella misma hace en Julio-Octubre de 1571 su renuncia a la regla mitigada y patente de conventualidad en san José de Ávila.

<sup>82</sup> “En su nombre os pido, hermanas e hijas mías, que siempre lo pidáis a nuestro Señor, y que cada una haga cuenta de las que vinieren, que en ella torna a comenzar esta primera Regla de la orden de la Virgen nuestra Señora, y en ninguna manera se consienta en nada relajación.” (F 27,11).

<sup>83</sup> C 4,1.

<sup>84</sup> Regla de la Virgen, de Nuestra Señora del Carmen (F 14,5; V 36,26, C tit; 3,5).

<sup>85</sup> Cfr. “dice en la primera Regla nuestra que oremos sin cesar” (C 4,2); “decid que Regla tenéis que os manda orar sin cesar -que así nos lo mandan- y que la habéis de guardar” (C 21,10). Y la contemplación (5M 1,2).

rigor en la soledad y el silencio<sup>86</sup>, ayuno de carne, pobreza<sup>87</sup>, humildad, honestidad<sup>88</sup>. Ella está convencida que a Dios le agrada y que Él ayuda al cumplimiento de las prescripciones de la Regla<sup>89</sup>.

La *Biblia en la Regla* del Carmen sirve para definir la identidad y misión del carmelita, arraigándole en el seguimiento de Cristo y observancia de los consejos evangélicos. Es por ello por lo que la Regla es conformada por un mosaico de textos bíblicos<sup>90</sup>.

La Regla se basa en la Biblia para cumplir su sentido de fundar la familia religiosa del Carmen en el seguimiento de Cristo, dando al grupo de carmelitas objetivos, temas, metodología de lectura de la Sagrada Escritura, los principios de vida espiritual y misión en la iglesia<sup>91</sup>.

La *identidad del Carmelita* es permanecer en la Palabra de Dios<sup>92</sup>, en la celda, en la oración y en la capilla como medio privilegiado del encuentro con Dios para adquirir la inteligencia de las cosas de Dios. La boca, el corazón, la mente y la vida entera del carmelita se vuelven traducción de la Palabra divina. La lectura directa de la Biblia es elemento vocacional esencial. La “*vitae formula*” del carmelita es “*meditar día y noche la ley del Señor*” (cfr. Sal 77,2-13; 119: Jos 1,8; Sl 1,2). Mediación privilegiada para cumplir el “propositum” de vivir en obsequio de Jesucristo.

La Regla cita la Biblia tanto en forma directa como indirecta (evocaciones y alusiones). Ocho números de la Regla contienen citas explícitas<sup>93</sup> y seis números citas indirectas<sup>94</sup>. El

<sup>86</sup> Soledad (Cst 8; C 4,9) y silencio (V 13,7; C 4,2; C 9; 1M2,18; 3M 2,13).

<sup>87</sup> Ayuno de carne (V 36,26), pobreza en el vestir y comida (C 2,7; V 35).

<sup>88</sup> Cfr. C 2,8.

<sup>89</sup> Cfr. MC prol.1

<sup>90</sup> MESTERS C., – PEDRO DE LA MADRE DE DIOS – MELUS, *La Biblia norma de vida del Carmelo*, CESCO, Centro de Espiritualidad Carmelitana, Caudete, Albacete, 1981,11. Esta referencia a la Biblia como fundamento es propia de las Reglas monásticas. Los padres del desierto nutrían su ideal de perfección y de la vida espiritual de la Biblia.

<sup>91</sup> Mesters, C., – Pedro de la Madre de Dios – Melus, , 11-12.

<sup>92</sup> En el Carmelo la relación con la Palabra de Dios es como la que da contenidos al objetivo de unión con Dios, pues es la Biblia la que introduce al orante en un proceso de transformación interior en conformidad con el Hijo, Palabra viva. Este ideal de apropiación de la Palabra de Dios, implica una transformación expresada en términos de lucha, fatiga, para las cuales el carmelita requiere revestirse con las armas espirituales.

<sup>93</sup> Los números que habla de; la meditación de la Palabra n.10 (Jos 1,8; Sl 1,2) velando en oración (Col 4,2; Lc 21,36; Ef 6,18); tener todo en común n.12 (He 2,44; 4,32), según la necesidad de cada uno (He 4,35); exhortaciones nn.18-19 (Job 7,1; 2 Tim 3,12; 1 Ped 5,8; Ef 6,11.14-18; Mc 12,30-31; Heb 1,6; Mt 1,21; Ro 10,8; Col 3,16.17); el trabajo n.20 (cfr. 2 Cor 13,3; cfr. 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11; 2 Tes 3,7-12); silencio n.21 (2 Te 3,12; Is 32,17; Is 30,15; Prov 10,19; Prov 13,3; Sir 20,8; Mt 12,36; Sir 28,25-26); autoridad del prior n.22 (Mc 10,43-44; cfr. Ga 5,13; 1 Jn 3,18); la obediencia n.23 (Lc 10,16). cfr. SECONDIN B., *La Regola del Carmelo, Per una nuova interpretazione*, Edizioni IC, Roma, 1982,32.

<sup>94</sup> En los números 1 “junto a la fuente de Elías”; num.2 “en distintas ocasiones”; num.4 “obediencia, y tratará de cumplirla en hecho de verdad” (1 Jn 3,18); num.7 “tomad en un refectorio común los alimentos”; num.14 “capilla en el centro del eremitorio”; num.24 “el Señor, a su vuelta, se lo retribuirá”.

resto de números de la Regla que no contienen citas son diez<sup>95</sup>. Catorce números son de contenido bíblico cuya extensión ocupa más de la mitad de la Regla.

*La versión bíblica usada por la Regla es la Vulgata y en ocasiones la Vetus Latina (Pr 2,11 en el num.14). No es fácil la identificación de estas fuentes bíblicas debido a la técnica de citado de memoria, a la tendencia a mezclar pasajes, y por el gran uso de citas indirectas, por el uso de fuentes indirectas de la Biblia como los libros espirituales.*

*La calidad de la presencia de la Biblia en la Regla se muestra por su valoración como norma de vida religiosa y cristiana, por ello la Regla estipula su meditación<sup>96</sup>. Para la Regla la vida espiritual adquiere densidad y madurez en la medida en que se llena de la Palabra de Dios.*

*El género literario de la Regla es el de una carta paulina con su prólogo, cuerpo y epílogo. La Regla se abre y se cierra en una especie de inclusión bíblica con expresiones que recuerdan el epistolario del Nuevo Testamento: el saludo del epistolario paulino y la despedida de otras cartas.*

*La Regla usa un lenguaje bíblico (cfr. Num.19) y muestra preferencia por autores bíblicos que son san Juan y San Pablo<sup>97</sup>. Los libros más citados del A.T. son salmos, cantar de los cantares, Isaías, y del N.T. son los evangelios, las cartas paulinas y el libro de los Hechos de los Apóstoles.*

*Los temas bíblicos preferidos son la fe, la esperanza, la caridad, la confianza y abandono en Dios, la paternidad de Dios, la oración, el desierto, la lucha contra los ídolos, etc.*

*Los personajes más presentes son Jesús, María, José, Elías, el Padre, el Espíritu Santo.*

*Los modelos más significativos son Jesucristo cuyo seguimiento constituye el “propositum” de la Regla. Pablo<sup>98</sup> la comunidad jerosolimitana de los hechos (He 8-15), la Jerusalén de los profetas (He 12). María y Elías están como telón de fondo<sup>99</sup>.*

<sup>95</sup> Son los que hablan; de la petición del texto de la regla num.3; de la celda nn.5,6,8 y 9; la oración num.11; el permiso de tener animales num.13; la corrección fraterna num.15; penitencia ayuno num.16 y abstinencia num.17.

<sup>96</sup> Cfr. nn. 10,18,19,22.

<sup>97</sup> Cfr. num. 20. La fuente bíblica que más aparece son las cartas paulinas. Incluso la figura de San Pablo mismo es propuesta como modelo y su magisterio como fundamental, presentado como modelo con 36 reminiscencias.

<sup>98</sup> Es enseñante, ejemplo, por cuya boca hablaba Cristo, como predicador y doctor de los gentiles, constituido por Dios, siguiéndolo no podéis equivocaros. Es modelo de trabajador, evangelizador, hombre de la Palabra y de apostolicidad.

<sup>99</sup> La mención del monte Carmelo, silencio quietud, soledad. Por la dimensión femenina, pasiva, de abandono, disponibilidad para la acción transformadora de Dios.

La Regla configura un *lugar hermenéutico* desde el cual leer la Biblia conformado por un deseo de busca precisar la voluntad de Dios en nuestra vida, en contexto de oración, de diálogo amistoso con Dios<sup>100</sup>.

La *forma de usar* la Biblia de parte de la Regla tiene los rasgos de: familiaridad, libertad, fidelidad, relectura desde la fe y dentro de la tradición de la Iglesia<sup>101</sup>.

La *familiaridad* del legislador con la Biblia nace de su larga e intensa convivencia con ella<sup>102</sup>. Esto se nota en el uso que hace de ella, al grado que se expresa con términos bíblicos y por ello la cita de memoria.

La *libertad* del legislador se percibe en su manera de actualizar el sentido de la Biblia. Es una lectura hecha con la libertad de quien se siente familiarizado con ella y en consonancia con el Espíritu que la escribió<sup>103</sup>.

La *fidelidad al espíritu que la inspira*, radica en la convicción que tiene el legislador de que el ideal del Carmelo es inspirado por el Espíritu Santo y por eso siente la confianza de citar la Biblia buscando la afinidad con el Espíritu que la inspiró<sup>104</sup>. San Alberto se preocupa en su redacción de la Regla por colocarse en conexión con la vida del Espíritu presente en la Biblia para plasmarla en el ideal del Carmelo. Pretende ser fiel a la Biblia de manera que la expresión del ideal del Carmelo sea con lenguaje bíblico. Se trata de una fidelidad al espíritu de la Biblia, buscando suscitar un estilo de vida que busca continuamente una sintonía con el Espíritu Santo<sup>105</sup>.

La *relectura desde la fe*, indica el uso de la Biblia para alimentar la fe y vivencia carmelitana<sup>106</sup>. Un uso de citas bíblicas desde la fe implica un diálogo con Dios que camina en la propia vida y confrontarlas con las experiencias de fe contenidas en las Sagradas Escrituras.

La *interpretación dentro de la tradición de la Iglesia*, señala el uso de la Biblia estando y compartiendo la fe y tradición eclesial que crea una sintonía con la sensibilidad y temática común

<sup>100</sup> Todo el entorno de la estructura material del Carmelo sirve para favorecer el encuentro con la Biblia. La celda es prolongación de la capilla en la que se medita la Biblia. La vida espiritual tiene como tarea meditar la Biblia. La vida fraterna es para imitar la vivida por la primitiva comunidad de los Hechos.

<sup>101</sup> MESTERS C., "Fundamentação bíblica da espiritualidade carmelitana", *Carmelus* 26 (1979), 25-30. Véase también MESTERS C.,— PEDRO DE LA MADRE DE DIOS— MELUS, 5-7.8-18.

<sup>102</sup> La regla pide que la Palabra de Dios habite en el corazón con abundancia y es lo que vive el legislador Alberto. Hay números con densa presencia bíblica (cfr. nn. 18-19). No la usa como si fuese el libro de otro, sino como *suyo*; es el libro de la Iglesia de la que él forma parte. Cfr. MESTERS C., 1979, 22.30.

<sup>103</sup> Cambios *por desarrollos explicativos*, (Regla 9 cita He 4,35 compartir los bienes según la necesidad de cada uno [*prout cuique opus erat*] y la regla añade según la necesidad de cada uno [*inspectis aetatibus et necessitatibus singulorum*], porque la cita no es de la Biblia sino de una fuente indirecta. El número sobre la pobreza que cita He según la regla de san Agustín I,3). Cambios *por supresión* (Regla 15 sobre el trabajo cita [2Te 3,11], suprime "*sed curiose agentes*"). Cambios *estilísticos* (Regla 16 de Sir 28,29-30 Vg). Cambios por trasposición semántica (Regla 14 de la imagen de Ef 6,14. Las armas espirituales el cinturón de la "verdad" es cambiado por "castidad". Único cambio que hace el legislador del texto paulino. O por ejemplo la cita de Col 3,17 haced todo "en el nombre del Señor", "aut in opere omnia in nomine Domini" se vuelve en la regla "en la palabra del Señor" in verbo; omne quodcumque facitis").

<sup>104</sup> No usa la Biblia para provecho propio; no enseña doctrinas suyas que luego justifica con términos bíblicos, sino que enseña doctrina bíblica. La Biblia es libro inspirado e inspirador, cfr. MESTERS C., 1979, 31-32.

<sup>105</sup> La "meditatio" implica la unión de varios textos según un tema bíblico. Por ejemplo en el caso del desarrollo del tema del "silencio después de completas", le brotan dos referencias al libro de Proverbios y al Ben Sira, reforzadas con un dicho evangélico de Mt 12,36. Nuevamente obtiene del Ben Sira una exhortación y cierra con una segunda cita de Is 32,17.

<sup>106</sup> Así como los apóstoles leían el AT para expresar su nueva fe en Cristo. cfr. MESTERS C., 1979, 32.

de la iglesia y cultura circundante. Este uso eclesial se nota en que las citas que usa la Regla eran comunes a la vida religiosa de su tiempo, como la temática del trabajo, la lucha espiritual, la comunión de bienes y el ayuno. Tal interpretación se nota también por la capacidad de adaptación y renovación eclesial del Carmelo a las diversas circunstancias eclesiales. No hay una hermenéutica exclusiva carmelitana en cuanto separada de la iglesia, sino una interpretación fiel y creativa<sup>107</sup> de renovación eclesial común a la vida consagrada de su tiempo.

El uso de la Biblia de la Regla se manifiesta en su *técnica de citado de la Biblia, con libertad y de memoria*. *Con libertad* porque en la regla no se menciona que está citando la Biblia, ni cita al pie de la letra, sino por la mitad, cambiando palabras y sentidos<sup>108</sup>. Y *de memoria*, conectando pasajes diferentes saltando de un texto a otro, acomodando el sentido<sup>109</sup>.

El *método de lectura* bíblica de la Regla del Carmen es la “*lectio divina*”. La Regla repite nueve veces la práctica de la *lectio divina en forma personal y comunitaria*.

Lectio.	Num. 7 Oír la Sagrada Escritura durante las comidas Num. 20 Leer con frecuencia las cartas de Pablo Num. 14 Participar diariamente de la Eucaristía (toda hecha de textos bíblicos)
Meditatio.	Num. 10 Meditar día y noche la ley del Señor Num. 19 Tener pensamientos santos (que son fruto de la Lectura del Libro Santo) Num. 22 Tener delante de sí el ejemplo de Jesús como aparece en los evangelios
Oratio.	Num. 11 Rezar las horas canónicas (que son hechas de Salmos y lecturas bíblicas)
Contemplatio.	Num. 19 La Palabra, la espada del Espíritu, debe habitar en la boca y en el corazón Num. 19 Actuar siempre de acuerdo con la Palabra de Dios.

El mandato de lectura de la Biblia de la Regla fue impulsada en el s.XVI por el general de la orden Nicolas Audet (1524-1562)<sup>110</sup>. En efecto el padre general ordena que se lea a diario la Sagrada Escritura en lecciones conventuales según la tradición de los autores carmelitas<sup>111</sup>, además de su uso para la oración mental, el oficio divino y su lectura en el refectorio.

<sup>107</sup> La eclesialidad nutrida por la tradición y la creatividad ha ayudado a la orden del Carmen a adaptarse a los cambios de oriente a occidente; de ermitaños a mendicantes, de Europa a América.

<sup>108</sup> El número 24 cambia el sentido de la frase del Buen Samaritano.

<sup>109</sup> Con todo, no dan la impresión de haber sido forzadas o fuera de lugar, sino de haber sido hábilmente incorporadas en un discurso orgánico. Cfr. FORNARA R., “Raíces bíblicas de la Regla”, (ed.) GIORDANO S., *El Carmelo en Tierra Santa desde los orígenes hasta nuestros días*, Arenzano, 1994, 78-79.

<sup>110</sup> El siguiente general será el p. Juan Bautista Rubeo 1564-1578 con quien se relacionó Santa Teresa.

<sup>111</sup> Los libros como; la Institución de los primeros monjes, *Speculum Ordinis*, *Ignea sagitta*, etc. VILNET J., *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1953, 26. La institución de los primeros monjes, y el *Speculum ordinis* desde 1507 impulsaban la lectura de la Biblia.

## b. Las Constituciones de la Orden del Carmen

Teresa afirma haber leído con frecuencia las Constituciones de la orden del Carmen, especialmente cuando iba a redactar las propias<sup>112</sup>. La edición de las Constituciones, que pudo haber leído Santa Teresa es la que tienen las descalzas de Sevilla<sup>113</sup>.

Las *Constituciones de la Encarnación* en su división, partes y rúbricas son imitación de las Constituciones de los frailes<sup>114</sup> con ligeras referencias a las religiosas<sup>115</sup>. El contenido del texto de las Constituciones es dividido en tres partes<sup>116</sup>, y añade una sección sobre las ceremonias y el canto para la toma de hábito y profesión.

Las primeras *Ordenaciones* conocidas son las del Bienaventurado Juan Soreth que formaban parte de la Orden. Estas ordenaciones pueden ser consideradas como el primer ensayo de Constituciones de las religiosas carmelitas.

En la Encarnación de Ávila contaban también con ciertas *normas o disposiciones escritas*, reguladoras de la vida conventual y tomadas de las Constituciones generales seguidas por los frailes Carmelitas y acomodadas a las religiosas.

La edición de “Las Constituciones” escritas por Teresa contiene numerosas coincidencias de fondo y de forma<sup>117</sup> con las de la Encarnación. Como diferencias tenemos que las de Teresa carecen de la mención expresa de partes y cambia la división<sup>118</sup>.

La influencia de *las observancias* de la Encarnación de Ávila sobre *las Constituciones* de la Santa es evidente. La redacción coincide en ocasiones a la letra, ello indica que comparten un fondo de vida conventual común. Las diferencias de las Constituciones de la Reforma es que son más austeras que las observaciones de la Encarnación.

El *contenido bíblico* de las constituciones teresianas es modesto con una cita directa formal y tres citas indirectas posibles<sup>119</sup>.

<sup>112</sup> Teresa hablando de su primera fundación y de la regla para darles, reconoce haber ignorado que la Regla tuvo mitigaciones, a pesar de haberlas leído con frecuencia; “yo con tanto haber andado a leer las Constituciones, ignoraba.” (V 35,2). Cfr. También Cta 377,4, JGra 27.2.81; Apuntes 2.

<sup>113</sup> Se trata de un manuscrito de 70 hojas de pergamino, religadas con asa de madera recubiertas de piel. Las hojas son de 25 por 17 cm. No tiene fecha de composición ni de copia. En la hoja primera se escribe con una escritura más reciente que el manuscrito; “aquellas *constituciones* en castellano antiguo, son las de las Carmelitas Calzadas anteriores al tiempo de Santa Teresa”. Publicado por P. Silverio en la BMC 9,481-523. Cfr. También *Monumenta Historica Carmeli Teresiani*, t.16, Roma, 1995,313-319.

<sup>114</sup> Como se puede ver en las Constituciones publicadas en 1324 por Juan de Alerio y las de Pierre Raymundo de Grassi en 1357. Citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 383.

<sup>115</sup> SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de Santa Teresa*, t.VI, p.xvii y siguientes. Citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 381. En este sentido también ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,90.

<sup>116</sup> “las constituciones de las hermanas son distintas en tres partes principales; la primera parte es de las instituciones y observancias reglares. La segunda es de los oficios y oficiales. La tercera parte es de las culpas y penas correcciones. Cualquiera de estas partes principales tiene muchos capítulos y rúbricas principales y especiales desta manera; que la primera parte contiene quince rúbricas...; la segunda parte tiene ocho rúbricas... la tercera parte tiene cinco partículas...” (preámbulo).

<sup>117</sup> Cfr. Teresa de Jesús, “Constituciones”, manuscrito de Sevilla, citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 381.

<sup>118</sup> Por ejemplo la tercera parte que habla de las sanciones.



## B. CONSULTAS: LETRADOS Y DIRECTORES ESPIRITUALES

Un ámbito de formación carmelitana y bíblica para Teresa lo constituía el de las consultas a los frailes carmelitas. En su tiempo existían encuentros comunitarios con los frailes para dialogar sobre la tradición del Carmelo y temas carmelitanos. Y también existía la consulta privada para despejar dudas personales y de la formación en la orden.

La orientación teológica de los frailes carmelitas estaba influenciada tanto por la teología escolástica como humanista, aprendida tanto en sus colegios carmelitanos como en los centros de teología que frecuentaban. *Escolástica* porque la Orden del Carmen después del concilio de Trento en sus Capítulos Generales había mandado publicar y defender las obras de los doctores de la Orden, de orientación aristotélico tomista que era la que se seguía en Castilla<sup>120</sup>. El General de la Orden, Nicolás Audet, por su parte, se había manifestado opuesto a toda traducción vernácula de la Escritura<sup>121</sup>, pero sin hostilidad a los escrituristas, como los dominicos y franciscanos. *Humanista* porque el mismo General Audet mandó que se leyese a diario la Biblia en todos los conventos, cosa nada extraña considerando la larga tradición y espiritualidad bíblica de la Orden. En los colegios de los jesuitas como los de Medina, Salamanca, Alcalá y Baeza se respiraba ambiente humanista, el cual incluía el estudio de griego y latín, métodos de estudio bíblico, literatura, gramática y retórica.

Una fuente para el diálogo de los frailes con las carmelitas era el de *la tradición de la orden*. Para ello existía el libro “El código de Ávila”, el cual consiste en un recurso literario valioso para la formación en el Carmelo, por su carácter de antología de literatura carmelitana selecta de los siglos XIII-XV<sup>122</sup>.

El contenido del *Código de Ávila* se encuentra dividido en dos secciones: primero, tratados y opúsculos de varios autores carmelitas y luego el libro de Felipe Ribot: “De

<sup>119</sup> Cs 28; De la comida, recreación y humildad IX, 8, (Jn 13,34; Jn 15,12). Es una cita directa formal, alude a “Un mandamiento nuevo os doy; Que os améis los unos á los otros, así como yo os he amado”; Cs 9; De lo temporal III,1, (He 20,34), cita indirecta posible, evoca de san Pablo “estas manos me han subministrado las cosas necesarias”; Cs 24; De las enfermas VIII,1., (2Te 3,8-11.21; He 20,34), cita indirecta posible, alude a “Que si alguno no quiere trabajar, no coma”; Cs 29; De la comida, recreación y humildad IX,10, (Mt 18,15-16). Cita indirecta posible, alude a “tanto si tu hermano pecare contra tí, ve, y corrígele entre tí y él solo. Si te oyere, ganado habrás á tu hermano. <sup>16</sup> Y si no te oyere, toma aun contigo uno ó dos”.

<sup>120</sup> Tales como Tomás Waldense, Gerardo de Bolonia, Miguel de Bolonia, y Juan Baconthorp (+1336), cfr. CRISOGONO, *Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, <sup>11</sup>1982, 60-63.

<sup>121</sup> cfr. VILNET J., *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, DDB, Belgique, 1949, 7-9.

<sup>122</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,101-111. El Código de Ávila se halló a mediados del s.XX en Jerez de la Frontera (Cádiz. Actualmente en Roma, Archivo General OCarm, signatura II C.O.II.35). Es un manuscrito de 276ff, de mediados del s.XV. cfr. GRAZIANO DI S.TERESA, *Il Codice di Ávila*, en “*Ephemerides Carmeliticae*”, 9 (1958),442-452.

institutione”. A saber: Las Constituciones de los frailes (folios 1r-101v); El tratado del principio de la Orden, anónimo (ff. 102r-110v); El compendio de las historias y de los derechos de la Orden y de la Regla de Juan Baconthorp (f.110v-118); El Viridarium de Juan Grossi, “Del huerto de la religión y flores de la misma”, enlistado de superiores generales (f.118r-123r); Tres piezas jurídicas, la segunda de ella una colección de bulas pontificias (f.123v-157v); El libro “*De la Institución de los primeros monjes*” de Felipe Ribot (f.157r-274).

El texto de la Regla se encontraba en el capítulo tercero, libro octavo que contenía el texto Albertino, del libro de “De Institutione”. Y la versión de la Regla Inocenciana, se encontraba en la “Trilogía de Riera” (folios 107-110) y también en el “*De Institutione*” libro 8º capítulo 7 (folios 253-254).

El libro se encontraba en latín y en castellano, en estratos superpuestos, primero en latín. La traducción pretende ser literal y con ello resulta ruda de suerte que los textos castellanos resultan en ocasiones ininteligibles. La calidad de la traducción del latín del códice es pobre.

No es probable que Teresa haya leído el “Códice de Ávila”, porque ella nunca lo menciona ni en sus escritos ni en sus cartas, ni lo recomienda entre los libros a adquirirá a las prioras en sus constituciones. Cuando alude en CE 2,7 a la pobreza de los primeros carmelitas confiesa haberlo *escuchado* no leído. Al parecer ella en sus años de formación o de prolongada residencia en la Encarnación, tuvo acceso a ese mismo patrimonio carmelitano *por tradición oral*, a través de la docencia cotidiana y no por vía de lectura<sup>123</sup>.

La posibilidad de transmisión por vía oral de la tradición del Carmelo es muy probable porque los frailes situados al otro lado de la muralla asistían diariamente a las religiosas. En las respuestas de las carmelitas al p. Rubeo se los designará como “nuestros frailes”. Uno de los temas obligados en las pláticas, sermones e instrucciones era el temario “carmelitano” de las antologías sea del “Códice de Ávila”, o sea del “*Speculum Ordinis*”.

El contenido de estos documentos era de gran valor para la formación Carmelita, no sólo a base de una genérica vida consagrada sino en una manera definida y concreta de vivirla, con referencia a la tradición bíblica del Carmelo, en preferencia por textos, modelos y metodología.

---

<sup>123</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,110.

### **a. Frailes carmelitas**

El contacto en consultas con frailes carmelitas de parte de Teresa de Ahumada fue en su etapa formativa, hasta después de la muerte de su padre Alonso, en que la empezó a ayudar el p. Vicente Barrón OP (V 7,17). La relación de Teresa con los carmelitas en las consultas fue en formación carmelitana en sus instrucciones, pláticas y sermones. Sin embargo para un acompañamiento en la oración no logra encontrar un maestro (V 7,20), con excepción de tres carmelitas: el Superior General de la Orden Juan Bautista Rossi (Rubeo); el primer carmelita descalzo fray Juan de la Cruz y el primer provincial de descalzos fray Jerónimo Gracián. Las consultas a carmelitas descalzos le favorecen contacto con la tradición bíblica del Carmelo.

Los tres entran en contacto con Teresa cuando se encuentra ya en formación continua, tras su primer escrito de Camino de Perfección ante los retos de la reforma de la orden.

#### **i. Juan Bautista Rossi**

El p. Juan Bautista Rossi (1507-1578) natural de Ravena, ingresó al Carmelo desde los dieciocho años, y sustituyó como vicario General de la Orden en 1562 al p. Nicolás Audet. Dos años después es elegido General de la Orden. Emprende visita a la Orden para promover la reforma eclesial impulsada por el concilio de Trento. Y con ese fin llega a Ávila en febrero de 1567. Visita el monasterio de la Encarnación y entrevista a las monjas anotando en un cuaderno sus impresiones. Es en ese momento en que Teresa (a sus 52 años) le solicita una entrevista a él (a sus 60 años) desde el convento de san José en el invierno de 1567 (F 2).

Teresa castellaniza su apellido como el p. Rubeo y lo describe como siervo de Dios, discreto y letrado. Él le autoriza la reforma y le concede patentes para fundar más monasterios.

El p. Rubeo la confirma porque su situación jurídica era confusa, ya que vivía de superiora en una comunidad sujeta a la jurisdicción del Obispo diocesano. Pero ella seguía bajo la jurisdicción del p. General de la Orden. Estaba en san José con la autorización del provincial, Ángel de Salazar (22.8.1563) y del nuncio Crivelli (21,8.1564). Y con la anuencia del Obispo don Álvaro. Pero ¿hasta cuándo?<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,115.

El p. Rubeo confirma la residencia de Teresa en san José, pero reafirmando su jurisdicción sobre ella. La autoriza para fundar en Castilla nuevos monasterios, de manera que queden bajo la jurisdicción directa del General<sup>125</sup>. Posteriormente estando en Barcelona el 10 de agosto de 1567 le otorga poderes para fundar dos conventos de frailes en Castilla bajo la obediencia del p. Provincial Alonso González pero conminándolos contra toda tentación de secesión<sup>126</sup>. Acto seguido en Roma el 6 de abril de 1571 en una carta le manda fundar cuantos carmelos le sea posible, no con patente sino con una carta. Rubeo ya la había designado como representante suya en la tarea de fundadora<sup>127</sup>.

En carta del 8 de enero de 1569 el p. Rubeo escribe a la priora de las carmelitas de Medina con unos elogios a Teresa: “Doy en finitas gracias a la divina Majestad de tanto favor concedido a esta religión por la diligencia y bondad de la nuestra reverenda Teresa: ella hace más provecho a la Orden que todos los frayles carmelitas de España. Dios le dé largos años de vida”.

Y les pide la obedezcan “a la susodicha Madre Teresa como a verdadera prelada, y piedra muy de ser preciada por ser preciosa y amiga de Dios”<sup>128</sup>.

Con la ayuda del p. Rubeo Teresa podrá fundar dentro de la jurisdicción de la Orden. Él fue quien la invistió de fundadora<sup>129</sup>.

## ii. Juan de la Cruz

Teresa se encuentra con fray Juan de santo Matía en agosto-septiembre de 1567, después de que el p. Rubeo le había dado permiso en abril, para fundar dos conventos de religiosos carmelitas. Ella cuenta con 52 años y patentes para fundar y él con 25 años, estudiante aún en Salamanca y con deseos de mayor radicalidad en la vida religiosa (F 3,17).

Son tres los sectores fundamentales de aporte de fray Juan de la Cruz a Santa Teresa, como fundadora, en su crecimiento espiritual y en su doctrina.

Primero la apoya en *su carisma de fundadora*. Fray Juan lo asume y pone por obra sin demora. Acepta someterse a un período de formación en la comunidad de Valladolid en 1568, del nuevo estilo de vida, en cuanto a la manera de proceder, la mortificación, estilo

<sup>125</sup> En Ávila el 27 de abril de 1567, Monumenta Historica Carmeli Teresiani, I, 62-65 Cfr. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,115.

<sup>126</sup> Monumenta Historica Carmeli Teresiani, I, 68-71.

<sup>127</sup> Patente del 24.9.1570; MHCT I, 106. Citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,116.

<sup>128</sup> MHCT II, 317. Citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,116.

<sup>129</sup> Lástima que el último decenio de la vida de ambos, esas buenas relaciones se enturbiasen por las tensiones entre calzados y descalzos, así como los desaciertos de Segá, del Tostado y de Gracián.

de hermandad, recreación para vivir la Regla (F 13,5). Fray Juan se lleva una traza de Constituciones redactados por Teresa para asumirlo como norma de vida. Posteriormente él guardará el espíritu teresiano poniendo equilibrio al rigorismo introducido en Pastrana por el maestro Ángel de san Gabriel. Y de por vida ejercerá de espíritu moderador y de equilibrio en los discípulos de Teresa.

Segundo por su colaboración al *crecimiento místico* de Teresa. Ella le lleva de 1573-1574 como confesor y formador al monasterio de la Encarnación y lo adopta como “padre de su alma”. Le prepara una casita para él y su compañero fray Germán. Fray Juan como confesor hace gran provecho<sup>130</sup>. El servicio de confesión era cada semana y además prestaba servicio de consultas y asesorías fuera del confesonario. Es el tiempo en que Teresa se encuentra viviendo entre las sextas y séptimas moradas con gracias místicas intensas narradas en las Relaciones<sup>131</sup>. En estos dos años de 1572-1573 parece que Teresa se ciñe a sólo el magisterio de fray Juan y tras una pausa continuara posteriormente en el 1575-1577. La Santa es acompañada por fray Juan en su etapa de las sextas moradas, que al parecer él también vive<sup>132</sup>. En el ingreso en las séptimas moradas fray Juan será testigo privilegiado del matrimonio místico de Teresa<sup>133</sup>.

Tercero fray Juan aporta a Teresa *nuevos elementos de su ideario espiritual*, en su magisterio ejercido en la Encarnación. El más importante es el de la codificación del itinerario espiritual. Muy probablemente a él se debe el interés de la Santa por el Cantar de los Cantares. En esos años es cuando Teresa lo comenta (MC prol). También es cuando introduce en su simbología el tema nupcial de –vistas-desposorio-matrimonio-, que utilizará para las moradas –quintas-sextas-séptimas-. Fray Juan fue el primero en promocionar la edición de los escritos de la Madre Teresa (CB 13,7). Y él fue el primero en reconocer en Teresa su misión de madre, fundadora y líder del nuevo Carmelo (LI 2,8-13). Los escritos de fray Juan que llegaron a Teresa fueron la respuesta al desafío y al Vejamen, algunas coplas y poemas, en especial el Cántico Espiritual que ella pedirá a las religiosas “que se holgara se entretuviesen en ellas (las canciones) y las cantaran”<sup>134</sup>.

<sup>130</sup> Cta 45,4, *Jahu* 27.9.72. A la priora de Medina le asegura que es admirable en él tanta gracia, acompañada de tanta humildad, y es cuando la apoda “el Senequita”.

<sup>131</sup> En las Relaciones 15 hasta la 35.

<sup>132</sup> “la una era hombre–, que estaban tan deseosas de servir a Su Majestad a su costa, sin estos grandes regalos, y tan ansiosas por padecer, que se quejaban a nuestro Señor porque se los daba” (6M 9,17).

<sup>133</sup> Cfr. R 35 y 6M 2. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,121.

<sup>134</sup> Cfr. Andrés de la Encarnación, Memoria Historiales, f.74r. citado por ÁLVAREZ, T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 122.

En resumen el aporte de fray Juan de la Cruz a Teresa fue en el crecimiento de su personalidad, misión de fundadora, en su experiencia mística y en su ideario de escritora de la vida espiritual.

La influencia bíblica de Fray Juan de la Cruz a Santa Teresa a través de sus consultas y diálogos espirituales, es hecha posible gracias a la formación bíblica que tuvo fray Juan de la Cruz, de tradición carmelitana, formación humanista y hermenéutica espiritual de la Biblia por opción personal.

La formación humanista de fray Juan de Medina del Campo y Salamanca le aportó un aprendizaje de las lenguas de Griego y latín en sus estudios de Humanidades (1559-1563) en el colegio de los jesuitas de Medina del Campo<sup>135</sup>. En la Universidad de Salamanca estudió tres años como "artista" para los cursos de Filosofía (1564-1567) y uno como "teólogo" (1567-1568) el año de su ordenación y posterior profesión de la Regla Primitiva<sup>136</sup>. La Universidad contaba con una *cátedra de Escritura* desde que se reorganizaron los estudios de la misma en 1416. Se solía tener a la hora de "Tertia", y un año se enseñaba el AT y otro el NT<sup>137</sup>. Los maestros de Biblia en Salamanca fueron: Mancio de Corpus Christi, Juan de Guevara, Gaspar de Grajal, Martín Martínez Cantalapiedra, fr. Luis de León, Domingo de Soto, etc<sup>138</sup>.

Fray Juan recibió una formación bíblica escolástica y humanista. Equilibra las dos posturas. A fin de cuentas queda una distancia entre lo pintado y lo vivo. Aunque no toma postura a favor o en contra de los escolásticos o renacentistas, sin embargo se ubica más cercano a los renacentistas y no toma actitud hostil, o inquisitorial conservadora contra ellos. Dedicó tiempo a su formación continua, como rector de los colegios de Alcalá y Baeza.

Teresa si bien no pedía "letras" a sus descalzas, sí quería que los descalzos fuesen predicadores, sabios directores de espíritu y santos<sup>139</sup>. Ella encomendó a fray Juan la tarea de la formación de los que iban entrando en la nueva familia<sup>140</sup>. Hicieron de la *mística una*

<sup>135</sup> Cfr. CRISOGONO, "Vida de...", 1982, 34-36. Ver también MUÑOZ DELGADO V., "Filosofía, teología y humanidades en la Universidad de Salamanca durante los estudios de San Juan de la Cruz (1564-1568)", en *Juan de la Cruz, Espíritu de Llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, STEGGINK O., COORD., Inst. Carm., Roma, 1991, 175-178.

<sup>136</sup> Cfr. CRISOGONO, "Vida de...", 1982, 48-66; cfr. ANDRÉS MARTÍN M., "La teología en Salamanca durante los estudios de San Juan de la Cruz (1560-1570)", en *Juan de la Cruz, Espíritu de Llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, STEGGINK O., coord., Inst. Carm., Roma, 1991, 213-230.

<sup>137</sup> Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., *La Teología I*, BAC, Madrid, 1976, 29-31.62.

<sup>138</sup> Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., "La Teología I...", 1976, 23-25.29-31.43-66.

<sup>139</sup> Cfr. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, t. III; *La Reforma se extiende (1567-1576)*, MC, Burgos 1936, 349-352.357-359.

<sup>140</sup> Cfr. CRISOGONO, "Vida de...", 1982, 92-95.100-106.111-130.

*ciencia* en la que articularon de forma clara todos los fenómenos de purificación y transformación.

La *Biblia en la obra* de San Juan de la Cruz es cuantitativamente extensa. La versión que usa es la Vulgata que traduce al castellano<sup>141</sup>.

Fray Juan *cita* la Biblia con libertad en la indicación de versículos, y en las palabras del original de la Vulgata<sup>142</sup> y agrupando, e incorporando a su tratado doctrinal<sup>143</sup>. Tiene citas directas e indirectas<sup>144</sup>. Aunque repita una cita, ésta guarda el mismo significado hasta en sus menores detalles<sup>145</sup>.

La interpretación bíblica de san Juan de la Cruz dependía del sentido usado; literal, típico, alegórico y acomodaticio<sup>146</sup>. Fray Juan tenía un aprecio por el *sentido literal* como punto de partida, como la corteza que permite ir al *sentido espiritual*<sup>147</sup>, pues le concedía igual equivalencia tanto al autor divino como al humano<sup>148</sup>.

Usa el *sentido literal* y lo valora. La fórmula “se dice con verdad en la Escritura” (2N 12), indica el sentido literal (“a la letra” C 28 que concuerda con Ct 8,5). Sabe dar muestras de razonar exegéticamente, según el juicio de una “sana teología”, el sentido de una palabra de Cristo (Lc 10,20 en 3S 30)<sup>149</sup>.

Usa el sentido *tipológico* cuando introduce una cita con la frase, “podemos entender”, “en figura” (Tob 6,18 en 1S2: Ex 16,3 y Nm 11,4 en 1S 7: Ez 810 2S). Este uso sirve para buscar en el A.T. una anticipación en figura de acontecimientos de la ley de gracia (1S 5

<sup>141</sup> El hecho de que escriba las citas indica que tuvo una Biblia latina a su mano, por ejemplo 2S 19 y 20. Usa la Biblia también para los títulos, por ejemplo la “Llama de amor vivía” es metáfora bíblica para designar la “palabra de Dios” Jr 23,29; Jn 6,64; Ll 1. La Subida al monte Carmelo, es metáfora bíblica (Mt 7,14) (2S 7).

<sup>142</sup> Por ejemplo presenta como afirmación de San Pablo; “lo que es alto de Dios, es de los hombres menos sabido” pero es cita incierta (2N 16). En CA 22 afirma que “Dios, en su misericordia, nos ha contemplado y amado primero y se ha abajado hasta nosotros”, como dice san Pablo. Al no corresponder a ningún texto latino en CB 31, se sustituye san Pablo por San Juan (1Jn 4,10). Mezcla pasajes paralelos de la Biblia (a Lc y Jn en 3S 38). En 3S 44, mezcla 1Cor 3,16; 6,19; y 2Cor 6,16. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 51.

<sup>143</sup> Por ejemplo 1S 11 en que incorpora Mt 12,30 y Ecl 19,1 en su texto.

<sup>144</sup> Cfr. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 48. Fórmulas de introducción de la cita específicas; “según aquello que dice la Sabiduría en los Cantares al alma, diciendo...” (2S 29). “En el libro del Deuteronomio dice Moisés que...” (CA 8). Al libro de; David, San Juan, San Pablo, Jeremías o Salomón. Y fórmulas generales; “como dice”; “que por eso dijo”; “según escribe”; “lo cual enseñó”; “se lee”; “se dice”. “nuestro Señor, su Majestad, el Espíritu Santo, la Sabiduría, la Divina Escritura.

<sup>145</sup> Por ejemplo Ct 8,1 en C 15 y 27.

<sup>146</sup> El sentido acomodaticio, es una adaptación de un pasaje bíblico, dislocado de su contexto y de su significado real. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 82.

<sup>147</sup> San Juan de la Cruz cuando habla del sentido espiritual puede indicar el sentido alegórico de la Biblia o el de sus propios escritos que apelan a la propia experiencia. Por ejemplo en su verso “*diréis que me he perdido... y fui ganada*”, el santo pide que el lector lo interprete como invitación a desprenderse de sí misma, de vaciarse de sus potencias para entrar en posesión del mismo Dios. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 83.

<sup>148</sup> 2S 17, cfr. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 47.

<sup>149</sup> Cfr. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 87. Sin embargo se queja de la imposibilidad de comentar eficazmente la Escritura, porque “los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así, lo que dello se declara ordinariamente es lo menos que contiene en sí” (C pról. 1). Para profundizar en “lo más que contiene en sí”, le guía el ejemplo hermenéutico de San Pablo expresado en la antítesis “letra-espíritu”.

toma ejemplos de Ex 16,3: Nm 11,4: Ex 34,2-3: Gn 35,2: Ex 27,8: Lv 10,1: Dt 31,26: Nm 17,10)<sup>150</sup>.

Para el santo el *sentido espiritual* o el entenderlos “espiritualmente” equivale a relacionarlo con la vida espiritual<sup>151</sup>. La relación entre sentido literal y espiritual<sup>152</sup>, no es literal-auténtico y espiritual-trascendente, sino dos maneras de entender la Biblia, “literal” en relación con los hechos y “*espiritual*” en relación con el crecimiento de la vida espiritual<sup>153</sup>. Esta división entre sentido literal y espiritual, la tomó del apóstol san Pablo para quien hay un modo de entender la Escritura literal o "animal", atado a la "corteza" o "bajeza" de la letra, que es necesario trascender con el "espíritu" y la "verdad" (2S,19,5-11). San Juan de la Cruz habla además del sentido “germano espiritual” (2S,7,4), para indicar el que da la verdad de lo que Dios quiso decir mediante la *coincidencia* entre el sentido divino y la “letra” humana.

Tiene varias *finalidades para su uso* de la Biblia. Una es la de ofrecer un texto castellano, a las descalzas y a sus dirigidas. Otra es el provecho espiritual de las personas<sup>154</sup> de tal manera que metáforas y frases corrientes las ve saturadas de valor y de enseñanzas útiles en la vida de las almas<sup>155</sup>. Una tercer finalidad es la de autoridad para no errar, porque la ciencia y experiencia pueden engañar (S prol.), en cambio en la Biblia habla el Espíritu Santo (S prol.), y puede ser prueba, confirmación y aclaración de lo aportado por la experiencia (prol.C.). Finalmente también la usa para obtener figuras y comparación que permitan balbucear algo de lo que es la experiencia mística.

La influencia bíblica de san Juan de la Cruz en Santa Teresa tanto en textos como el Cantar de los Cantares, temas bíblicos y metodología sin duda que fue importante y aunque ella no lo cite directamente sin embargo se pueden notar comprensiones, usos, preferencias y metodología bíblica muy cercana.

<sup>150</sup> VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 85.

<sup>151</sup> Por ejemplo la frase de la esposa “se levanta” en Ct 3,2, de modo espiritual significa una determinación moral de “levantarse” para progresar rápidamente en la senda del amor. Para introducir el sentido figurado dice “podemos entender”, por ejemplo Pr 27,19 en 2S 26; Ct 6,4 en 1N 9; Job 40,16 en 3S 29 y Job 40,18-19 en L1 3,3.

<sup>152</sup> Para el santo “espiritual” no se opone a literal o la corteza, sino a “físico” a corporal (3S 3; 2N 6).

<sup>153</sup> Por ejemplo Jdt 11,12 en 2S 21, o por ejemplo lo que quiso dar a entender David Sl 57,9 en 1S 8; Sl 83,3 en C 39,5.

<sup>154</sup> VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 68-70.

<sup>155</sup> La expresión “ver el templo” del profeta Jonás la interpreta como una sed de ver y poseer a Dios (Jon 2,4-7 en 2N 6). Los salmos adquieren valor de un canto al deseo de unión mística. Cfr. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 88.



### iii. Jerónimo Gracián

El encuentro de Santa Teresa con el padre Gracián fue en Beas, febrero de 1575. Ella había escuchado de él elogios de parte de Isabel de santo Domingo que siendo priora de Pastrana lo había conquistado para el Carmelo (Cta 81, *IsDo* 12.5.72) pero al conocerle le contentó más (F 24,1). Teresa hace una semblanza de él en el libro de las Fundaciones (F 23-24).

El padre fray Jerónimo Gracián lo mismo que Rubeo y fray Juan de la Cruz procede de ambiente universitario. Fue alumno en la Universidad de Alcalá, cuando se decide ingresar en el noviciado de Pastrana (1572). Los padres de Gracián fueron humanistas, que le educaron cuidadosamente. Su padre Diego Gracián leía textos griegos clásicos y trabajó como secretario de idiomas en la corte primero al servicio de Carlos V, luego de Felipe II.

Gracián quizá influenciado por los excesos rigoristas del noviciado de Pastrana (1572), en cuya moderación habían intervenido en vano fray Juan de la Cruz y el p. Domingo Báñez, recibió una lección en la “respuesta a un Desafío” de la Santa y del santo fray Juan de la Cruz. La lección consiste en aclarar que el rigor no ha de estar en las hazañas ascéticas, sino en las virtudes de humildad y humanidad en actitud de servicio a los otros de suerte que las propias acciones y sufrimientos sirviesen de aportación a los demás inclusive a los adversarios<sup>156</sup>. Gracián asimilará plenamente la enseñanza de los santos responsables de la Encarnación.

Gracián tiene como mérito el haber animado a que Teresa escribiese el libro de “Las Moradas” (1577). La motivó gracias a que el “Libro de la Vida” estaba secuestrado por la Inquisición y le pide que escriba otro similar, sin el estilo autobiográfico, pero incorporando las últimas experiencias místicas desde el 1565 hasta 1577.

Gracián tiene el mérito también de pedirle escriba en clave femenina dirigida a mujeres. “Convencíla con el ejemplo de que algunas personas suelen sanar de enfermedades más fácilmente con las recetas sabidas por experiencia, que con la medicina de Galeno, Hipócrates y de otros libros de mucha doctrina; y que de la misma manera puede acaecer en almas que siguen oración y espíritu, que más fácilmente se aprovechan de libros espirituales escritos de lo que se sabe por experiencia, que no de los que han leído y estudiado en doctores...”<sup>157</sup>. Un desacierto de Gracián en relación con el libro de las Moradas es el que se arrogó el papel de revisor del texto de la Santa, junto con Diego

---

<sup>156</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 123-127.

<sup>157</sup> BMC 15,16 citado por ÁLVAREZ, T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,124.

Yanguas en Segovia. Sus correcciones no son de ideas sino de estilo y de términos teológicos puritanos<sup>158</sup>.

Otro aporte de Gracián a Teresa fue la reelaboración conjunta de las Constituciones de sus monjas, que reordena durante el capítulo de Alcalá y les da forma definitiva, según las directrices de la fundadora. Es el primer escrito teresiano en que ella vio su propio nombre en letra de molde. Gracián lo a la capacidad de la Santa para legislar y sobre el saber: “Entiendo que (el Señor) ha escogido a V.R. para dar luz a estas sus hijas de sus monasterios de descalzas que ha fundado, dotándola para esto de tan buen entendimiento y espíritu, prudencia y discreción y aviso, juntamente con cincuenta años de experiencia de vida religiosa, que desto y de haber comunicado con los hombres más doctos y espirituales que ha habido en nuestros tiempos... ha nacido dar a estas sus hijas tan saludables consejos”<sup>159</sup>. De esta manera Gracián contribuyó a la consolidación del pensamiento y de la obra Teresiana.

### **b. Letrados y espirituales**

Un espacio de formación bíblica muy apreciado por Teresa fue el de las consultas tanto a espirituales como a letrados<sup>160</sup>.

Teresa recurrió con más frecuencia a las consultas por la necesidad de autentificar la procedencia de un número creciente de experiencias místicas<sup>161</sup>. Se trata de una consulta que viene por crecimiento mismo del carisma oracional en ella. Cuando un confesor le pide guarde sus experiencias místicas en privado y no las comunique, aunque intenta obedecerlo no puede recluir las a la privacidad porque son dones eclesiales y lo que hace es consultar con otras personas.

Los resultados de las consultas fueron diferentes, según la diversa formación de sus consultores. Las consultas a “medioletrados” le infundieron inseguridad y temores<sup>162</sup>.

Las consultas a letrados adversos a ella le dieron la experiencia de ser vista con sospecha. Estas consultas estuvieron más presentes en los comienzos de su vida mística y en las primeras le dieron voto negativo y dictaminaron de falsía sus experiencias

<sup>158</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 123,125.

<sup>159</sup> GRACIÁN J., “Regla primitiva y Constituciones de las monjas descalzas de la Orden de nuestra señora la Virgen María del Monte Carmelo”, Salamanca, 1581, folios 2r-5r. citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 127.

<sup>160</sup> V 5,3; 13,16; 12,4; C 5,2. “Tienen un no sé qué grandes letrados, que como Dios los tiene para luz de su Iglesia, cuando es una (cosa) verdad, dásela para que la admitan” (5M 1,7).

<sup>161</sup> V 10,9.

<sup>162</sup> 5M 1,7; V 13,17.

profundas<sup>163</sup>. Al confesor se le unen cinco o seis que comparten su punto de vista (V 25,14). Le piden a que haga higas a la imagen interior de Cristo, lo cual fue rechazado por el p. Báñez<sup>164</sup>. El p. Domingo Báñez OP teólogo imparcial que tendrá que evaluar ante la inquisición los pros y contras de la experiencia mística de Teresa como las describe en el libro de la Vida. Las razones a favor expresadas por Báñez son por la humildad de ella, porque vivía con temor a ser engañada, por el deseo de no vivir engañada, porque siempre buscaba informarse de los hombres más letrados, especialmente los más puestos en razón y ley que los espirituales que por su bondad podrían ser engañados<sup>165</sup>. Teresa reacciona ante sus opositores por un lado reconociendo sus buenas intenciones y deseo de servicio a Dios (V 25,14). Por otro lado no puede creer que la fuente de sus experiencias fuese el demonio por los efectos buenos que dejaba en ella (V 29,6). Ni tampoco podía creer que fuesen cosas producto de su imaginación (V 28,1).

Santa Teresa consultó a más de 23 maestros letrados, según un enlistado escrito por ella misma a sus sesenta años en enero o febrero de 1576 estando en Sevilla en la Relación IV para sus inquisidores andaluces.

Las personas a quienes consulta Teresa según su formación son divididos en “teólogos” (por ejemplo, dominicos) y “espirituales” (Jesuitas) y es por ello por lo que menciona dos series, primero de “personas espirituales”, y en la otra tabla una serie equivalente de teólogos “letrados”.

### **i. Consultas a letrados**

En su lista de la relación IV menciona una lista de dominicos teólogos; Vicente Barrón OP (confesor del santo oficio), presentado Domingo Báñez (regente en el colegio de san Gregorio, confesor por seis años y lector del libro de Vida como inquisidor en Madrid), Maestro Diego de Chaves, Maestro fray Bartolomé de Medina (catedrático de Prima en Salamanca, primero refractario a ella e inclusive se mofa de ella por ser andariega), fray Felipe Meneses (rector del colegio de san Gregorio de Valladolid primero refractario a Teresa y luego la apoya), Juan Salinas (provincial), presentado Lunar (prior en Ávila), Diego de Yanguas, y otros.

---

<sup>163</sup> V 23,14. A ella le pesó tal dictamen porque tenía aprecio por el confesor V 33,3. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 169. El sacerdote Gaspar Daza y Francisco de Salcedo.

<sup>164</sup> Porque si el diablo hace una representación interior de Cristo acabaría haciendo una buena obra aun queriendo hacer mal. F 8,3; 6M 9,12.

<sup>165</sup> Cfr. El “Voto de Báñez” emitido el 7.7.1575; BMC 2,211-213. Citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 170.

Otros teólogos consultores no mencionados en la relación IV son; el obispo don Alonso Velázquez, representante de la corriente Complutense, biblista y asesor de Teresa en los últimos años de la vida de Teresa. El obispo de Calahorra, Pedro Manso, asesor de este período final. El obispo de Segovia, Dr. Castro y Nero<sup>166</sup>. El obispo Álvaro de Mendoza será con quien tenga consultas más asiduas. También los dominicos García de Toledo OP, Pedro Fernández OP (fue su asesor de teología y derecho), Luis de Granada OP (autor de libros leídos por Teresa, Cta 82, *LGra* (?) 5.71).

Otros letrados consultores de Teresa son Francisco de Ribera, Diego de Yepes, Gaspar Daza, Francisco Salcedo, Diego de Cetina, Juan de Prádanos, Julián de Ávila (F 24,13). Tenemos además a Hernando de Pantoja, Juan Calvo de Padilla, fray Francisco de Maldonado OFM (F1,7-8).

Están también aunque con un contacto más marginal los santos como san Luis Beltrán, santo Tomás de Villanueva, san Juan de Ribera. Otros consultores marginales fueron Rainoso y Salinas, Juan de Covarrubias, etc.

Teresa tuvo también necesidad de consultas jurídicas y legales, para ello contó con consultores como; frailes carmelitas, provinciales, el nuncio papal, el general carmelita. Respecto al conflicto jurisdiccional entre el p. Gracián y el nuncio papal Felipe Segá, recurre a canonistas como; Hernando del Castillo, Pedro Fernández, Lorenzo Villavicencio OSA y don Luis Manrique (Cta 293,3 *PJnC* 2.5.79). Además tenemos al doc. Rueda (obispo de Canarias), doc. Montoya (encargado en Roma de los asuntos del rey Felipe II). El p. Gracián hace amago de erigir provincia autónoma de descalzos y Teresa tras consultar a Gaspar Daza y al doctor Rueda por las dificultades jurídicas que representaría desaconseja al p. Gracián de dicho intento (Cta 238, *JGra*, 15.4.78). Y será después que ella y el doctor Rueda pongan en manos del doctor Diego de Montoya de Roma el asunto de la erección jurídica de los descalzos (Cta 286.290.295 y 440)<sup>167</sup>.

Algunos de estos consultores letrados le dejaron respuestas a las preguntas de Santa Teresa por escrito, como por ejemplo; Domingo Báñez OP, Pedro Ibañez OP, el p. García de Toledo OP y el padre Diego Yanguas OP.

El padre *Domingo Báñez OP* escribió un “Voto” favorable al libro de la “Vida” de Santa Teresa el 7 de julio de 1575, aunque no era favorable a su publicación<sup>168</sup>. En efecto él fue responsabilizado por parte de la inquisición en Madrid de la revisión del “Libro de la Vida” que había sido requisado al obispo Álvaro de Mendoza el 2 de marzo de 1575.

<sup>166</sup> Teresa le pide su parecer sobre el “Libro de la Vida”, cfr. Cartas 415.416 y 417.

<sup>167</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 143.

<sup>168</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 138.

Teresa leerá el voto a finales del 1581. Báñez había tratado con Teresa por espacio de veinte años. Los primeros siete como confesor y consultor, el resto por carta. Él no era favorable a los fenómenos místicos pero sí es garante de la doctrina y virtudes de Teresa. Este “Voto” favorable al libro de la “Vida” representa la primera aprobación oficial de la doctrina y persona de Santa Teresa.

El p. *Pedro Ibáñez OP* profesor de teología en santo Tomás de Ávila (V 32,16) le escribió en 1560/61 un “*Dictamen*” estando Teresa en la Encarnación y luego un “Informe” entre el 1562 y 1564, cuando ha fundado ya Teresa el convento de san José de Ávila. Estos escritos son las primeras evaluaciones del carisma místico teresiano con criterios teológicos. Teresa le consulta para que examine su proyecto de fundación (V 32,5) y sus experiencias místicas (V 32,7). A la primera pregunta responde en forma oral con su apoyo y a la segunda por escrito en el “*Dictamen*” e “Informe”.

En el “*Dictamen*” Ibáñez escribe treinta y tres afirmaciones axiomáticas, y se dirige a los letrados con una serie de principios teológicos para discernir entre el espíritu de Dios y el diabólico (n.1) para aplicarlos al caso de Teresa. Se basa *en la Biblia* (nn.5 y 33) y en santo Tomás (2.10) y se pronuncia con aplomo personal “Digo que ha hecho (Teresa) provecho a hartas personas, y yo soy una” (n.29). Hace un perfil moral de Teresa en que destaca el aspecto ético, sus virtudes, “es rectísima” su psíquico “era temerosa y agora atropella a todos los demonios”, su constitución física “era enfermísima y ahora se le quitan (los achaques)”, el aspecto apostólico “mueve a devoción”, “cuarenta monjas tratan en su casa de gran recogimiento”. Alega que sus profecías se han cumplido. Destaca su actitud teologal, la solidez de su personalidad, su firmeza creciente, “es muy fuera de melindres y niñerías de mujeres, muy sin escrúpulos, es rectísima”.

En el “Informe” Ibáñez, escribe en forma de tratado sobre el problema místico de la Santa, como un artículo ampliamente desarrollado, dividido en objeciones, principios teológicos y aplicación al caso de Teresa. Presenta primero la persona de Teresa, resume las razones que se alegan contra los fenómenos místicos, especialmente contra las mujeres. Recuerda la oposición de Gersón a Caterina que después fue canonizada. Al final enjuicia teológicamente las experiencias místicas de Teresa y para ello formula once criterios teológicos: “certifícanme sus compañeras que, cuando ella es cocinera, la semana que le cabe, que ninguna necesidad padecen en casa, y que se nota mucho... la semana que ella les ha de guisar de comer”<sup>169</sup>.

---

<sup>169</sup> BMC p.146, el “Informe” ocupa las pp.133-152, citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,146.

El valor de estos dos escritos del padre Ibáñez refleja el ambiente en que dialogaron y polemizaron los letrados, adversos contra favorables. El padre Ibáñez tiene la ventaja de ser letrado pero en funciones de maestro espiritual, y que él mismo valoraba la aportación de los espirituales jesuitas a Teresa.

El p. *García de Toledo OP* (1515-1590) es el que hace las correcciones a “Camino de Perfección”. Él es el teólogo del “Camino” gran amigo de la Santa (V 16,6) y primer lector del libro de “Vida” quien dejó correcciones al libro. Un año después en 1566 y 1567 lee el libro de “Camino de Perfección”, del cual sí hace comentarios, ya que era destinado para la formación de las descalzas y requería de la aprobación de un teólogo cualificado (CE 73,6). Teresa había pensado en Báñez pero no logra que lo lea y recurre al p. García de Toledo. La reacción del p. García de Toledo ante el libro de “Camino de Perfección” fue exigente, con tachaduras, hasta dejarlo ilegible. Luego se limitó a tachar en aspa la página entera. El texto quedó lleno de tachaduras no para ser retocado sino rehecho, debiendo quedar éste destruido pero no fue así, sino que es actualmente el manuscrito conservado en el Escorial. Santa Teresa ante la desaprobación de la obra la rehace desde el inicio según los criterios del censor y nace así el manuscrito que se conserva en las carmelitas descalzas de Valladolid. El padre García leyó el texto y le impuso tachones, advertencias marginales y mutilaciones. La autora acató las tachaduras, correcciones y arrancó varias hojas, que hubo de rehacer en tercera redacción<sup>170</sup>. Las correcciones del p. García<sup>171</sup> tienen por finalidad proteger el escrito de Teresa y para ello advierte y toma en cuenta el dialogo con el clima doctrinal muy interesado en la ortodoxia, el temor a la intromisión de sabuesos inquisitoriales, y la tensión latente entre teólogos y espirituales. Algunas advertencia del p. García a Teresa son de tipo polémico y otras de tipo dogmático.

Las advertencias de secuencia *polémica* inician con la famosa “apología de las mujeres” que culmina con una irónica alusión a “los jueces de este mundo”, los inquisidores. La apología queda justificada pensando en las destinatarias del escrito, mujeres a las que intenta comunicar su alta llamada a desempeñar una función en la iglesia. Y lo que resulta arriesgado es la alusión a los inquisidores para los que “*no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa*”. El p. García tachó todo el pasaje, en cambio en otras páginas en que Teresa habla de la función eclesial y social de la mujer no las tacha. En cambio otros pasajes en que ella alude a los jueces de este mundo, y al índice de libros

<sup>170</sup> Es el códice de Toledo. Por ejemplo en C 27,6 dice que san Bartolomé era hijo de rey, y en la redacción de Toledo ella añade “...que *dicen* era hijo de rey” (p.78v). Y así aparecerá en la edición de Evora (p.90v), citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,152.

<sup>171</sup> Más de medio centenar de correcciones. Cfr. Edición facsímil de “Camino”, Roma, 1965, introducción 1-169.

prohibidos: “que quitan libros”, pero “no podrán quitar” el libro del Padrenuestro. El p. García anotará al margen: “parece que reprehende a los inquisidores”<sup>172</sup>.

Las *advertencias de temas doctrinales* del p. García al libro de Camino alternan la importancia teológica y otros menos importantes. Temas importantes son los del amor puro, las glosas e interpretaciones de la Sagrada Escritura, algún tema cristológico, y los temas tridentinos sobre la gracia o la justificación. En *el tema del amor*, riesgoso por la doctrina de los alumbrados, el p. García interviene dos veces. En la página 32, sobre el capítulo quinto, “en que va tratando del amor espiritual y da algunos avisos para tenerle”, el p. García anota al margen “váyase con tiento conforme a la nota del capítulo”. Teresa acepta el correctivo y rehace la página 32 y fusiona las hojas 19 y 20 sobre las “amistades particulares”. Entre las interpretaciones de Teresa de la Biblia el caso del salmo 8 “todo lo sometiste bajo sus pies”, que ella interpreta de “los perfectos” que dominan elementos de la naturaleza, el censor advierte que “no es ese el sentido del salmo sino de Cristo”. Teresa rehace el texto en la segunda redacción y omite la alusión al salmo. Otros pasajes corregidos son sobre el perdón de las injurias, el deseo de la muerte, varias advertencias tridentinas sobre la justificación, la realidad de los méritos, el sentido de lo sobrenatural, la certeza de la gracia o del amor... El padre García le hizo observaciones verbales no escritas a su estilo de escritora espontáneo que Teresa corrige en su segunda redacción. Por ejemplo respecto a la facilidad con que entra en confidencias de experiencia personal, o de ironizar, alude a los tercios de Felipe II, se complace en comparaciones jocosas... que cuida en la segunda redacción<sup>173</sup>. El tema de la *oración de quietud* es delicado porque aborda una oración que es ya sobrenatural (CE p.101v). Lo aborda cuando llega al comentario “fiat voluntas tua” (CE 49-50). Aquí introduce una comparación delicada: “Y advertid mucho a esta comparación que me puso el Señor estando en esta oración y cuádrame mucho. Está el alma como un niño que aún mama cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle. Así es acá”<sup>174</sup>.

Otras correcciones del p. García son a nivel pedagógico, literario y teológico. Respecto al programa pedagógico del libro, no se aportaron ni ideas ni pistas nuevas. Las podas literarias bajaron el tono confidencial de la primera redacción privándolo de las

<sup>172</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,153.

<sup>173</sup> Por ejemplo respecto a las confidencias en el prólogo de la segunda redacción, suprime la mención del origen místico de algunos conocimientos suyos. O respecto a la ironía, suprime la alusión a la forma de quejarse de las monjas CE p.36v; C 44r. En cuanto a las comparaciones familiares elimina las más populares, como los toreros y los espectadores que miran desde el ‘cadahalso’, el mendigo y el emperador, etc.

<sup>174</sup> CE 53,5. Omite la indicación de la procedencia mística de la comparación en la segunda redacción C 31,9.

comparaciones. Este trabajo de correcciones le sirvió a Teresa como un cursillo de redacción y precisión doctrinal<sup>175</sup>.

El p. Diego de Yanguas hace una intervención respecto al comentario teresiano al “Cantar de los Cantares” que consiste en su prohibición. Teresa trató al p. Yanguas por espacio de ocho años (1573-1582) y lo describe como “harto agudo de ingenio” (R 4,8). La Santa se propuso comentar algunos versos del “Cantar de los Cantares” por los años de 1571-1577. Es el período en que vive bajo la dirección de san Juan de la Cruz. Teresa escribe su meditación al Cantar dirigido a las descalzas pero al llegar a conocimiento de su confesor el p. Diego de Yanguas OP le pide quemarlo porque no es justo que una mujer escriba sobre la Escritura y ella le obedece. El p. Báñez al toparse con una copia del comentario teresiano guardado por la Duquesa de Alba lo aprueba con su autoridad de consultor de la inquisición<sup>176</sup>. El padre Yanguas tiene otra intervención sobre el texto de las “Moradas”, en el año de 1580 en Segovia junto con el p. Gracián ejerciendo de juez y Yanguas de defensor.

## ii. La exégesis medieval escolástica

Santa Teresa tuvo acceso a la exégesis medieval escolástica gracias a sus consultas a los letrados con formación teológica escolástica tanto entre los carmelitas descalzos, como dominicos y sacerdotes del clero secular.

El origen de la exégesis medieval remite al divorcio que se da entre los estudios bíblicos y la teología sistemática que se da en el s.XI por parte de las escuelas catedralicias de Utrecht y Paris, (Abadía de san Víctor 1110, la escuela de *San Víctor*). Este paso trae progresos en el campo de la exégesis, pero no en cuanto a principios hermenéuticos.

*Juan Casiano* (ca.360-435) en las “Conferencias de los Padres (collationes)” desarrolla una interpretación cuádruple de la Biblia bajo influencia de Orígenes. Los planos de significado de los Padres de la Iglesia<sup>177</sup> fueron codificados por Agustín de Dacia en 1282 en la siguiente copla: “Littera gesta docet, (historia) quid credas allegoria (alegoría), moralis quid agas (tropología), quo tendas anagogía (anagogía)”

La letra enseña los hechos	Historia, sentido literal, histórico	Jerusalén,
La alegoría, qué debes creer	Alegoría, misterio de Cristo y la Iglesia	Iglesia,
El sentido moral, qué hacer	Tropología, doctrina para regular la vida	Alma,
La anagogía a dónde debes ir	Anagogía, realidades objeto de esperanza	Patria celeste

<sup>175</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,157.

<sup>176</sup> “Esta es una consideración de Teresa de Jesús. No he hallado en ella cosa que me ofenda”. Fray Domingo B. 10 de Junio de 1575. Cfr. BMC 4,268 y 213, citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,164.

<sup>177</sup> Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “*La Teología I...*”, 1976, 311.



*Santo Tomás de Aquino* (1225-1274) acepta los cuatro sentidos de la Biblia y los resume en dos litteralis (historicus, aetiologicus, analogicus) y spiritualis (alegoricus, tropologicus “moral” anagogicus). En sus comentarios toma el sentido literal y elabora su teología desde una precomprensión filosófica aristotélica.

*El Concilio de Trento* (1545 y 1563) por su parte subraya como norma para interpretar la Biblia el sentido de la Iglesia<sup>178</sup>. Define que el Evangelio se contiene en textos y tradición. Hace un enlistado de los libros canónicos del AT y del NT, y declara la *Vulgata* como la auténtica versión oficial de la iglesia.

*Los teólogos postridentinos* no reelaboran principios hermenéuticos. En la discusión con los protestantes, afirman el sentido literal y profundizaron la noción de inspiración bíblica. Hay una tendencia maximalista y minimalista de la inspiración.

El material bíblico se presenta en “*cadena*”, que son colecciones de comentarios patrísticos. V.gr. la cadena Aurea de Santo Tomás, sobre evangelios. Los preferidos son: los latinos (San Agustín) y los griegos. Aparecen también las “*glosas*”, notas marginales al texto, que se vuelven verdaderos comentarios bíblicos.

La exégesis *en la teología medieval* hacía uso del sentido “*reductio ad theologiam*” de la Sagrada Escritura, que consistía en usar la Biblia como autoridad para la explicación del dato de fe o de la Tradición. Se trata más que de interpretación de la Biblia, de un uso acomodaticio enmarcado dentro del marco de la tradición cristiana. Es una exégesis que toma en cuenta los escritos patrísticos “*catenae*” o comentarios bíblicos y las “*glosas*”. Este tipo de exégesis fue utilizado en general por los letrados en tiempos de Santa Teresa.

Teresa de Jesús además de consultar a letrados, realizó consultas a diversos “*espirituales*” que le aportaron tanto acceso a textos bíblicos como su orientación general por la exégesis bíblica humanista.

### iii. Consultas a espirituales

En su relación IV menciona una lista de padres espirituales de la Compañía de Jesús: Antonio de Araoz (comisarios), Francisco de Borja (quien será canonizado como santo), Gil González (provincial), Juan Suárez (provincial), Baltasar Álvarez (rector de

---

<sup>178</sup> Contra *Martín Lutero* (1483-1546) quien da primacía no a la *regula fidei* sino a la “*Sola scripturam*” o la analogía *Scripturae* y el cristocentrismo. Lutero afirma que la Biblia es por sí misma ciertísima, se interpreta y da testimonio por sí misma. El sentido Bíblico verdadero, *no es* el alegórico, *sino* el “*espíritu del autor*” el sentido “*literal*”. El sentido alegórico sólo es válido cuando el sentido literal lo propicia.

Salamanca, tratado por seis años), Gaspar de Salazar (rector de Cuenca), Luis de Santander (rector de Segovia), Jerónimo Ripalda (rector de Burgos, primero refractario a Teresa y luego la anima a escribir el libro de Fundaciones), doctor Pablo Hernández (Consultor de la inquisición), Doctor Martín Gutiérrez (rector en Salamanca), Juan Ordóñez (rector de Ávila) y otros padres de la compañía<sup>179</sup>.

Fray Pedro de Alcántara, Franciscano descalzo (quien será canonizado como santo). Don Francisco de Soto obispo de Salamanca (Inquisidor en Sevilla). Maestro Juan de Ávila (quien será canonizado).

Algunos “espirituales” le dejaron respuestas escritas a sus consultas, como el p. Baltasar Álvarez S.J., el maestro Juan de Ávila y el padre Rodrigo Álvarez S.J.

Los “68 avisos” de Baltasar Álvarez S.J., es otro escrito nacido en contexto de consulta. El encuentro de Teresa (de 43 años) con el p. Baltasar Álvarez (de 25 años) sucedió cuando ella estaba en sus años de iniciación mística y se dirigió por espacio de 6 años 1559-1565 por el p. Baltasar. Sería en ese tiempo cuando la Santa recibió los “68 avisos” que retuvo consigo hasta que los dejó en Sevilla el año de 1575 entre sus papeles. El p. Gracián los encontró en Sevilla y los publicó en la edición de Evora de 1583 del “Camino de Perfección” encomendada por Santa Teresa al obispo don Teutonio de Braganza. Los “68 avisos” son consignas prácticas para la vida religiosa en comunidad estudiados en el noviciado de los jesuitas. Su contenido ascético y casuístico no eran los más adecuados para la etapa de iniciación mística en que ella se encontraba. Los avisos contenían pautas de conducta externa (cómo hablar, el modo de mirar, la comida y el vestido, no excusarse, obedecer, respetar a los hermanos y al superior, hacer cada día cincuenta ofrecimientos a Dios...), había consignas de vida interior (devoción interior, meditación mañanera, oración el día de la comunión, hacer actos de amor porque encienden y enternecen el alma, presencia de Cristo nuestro Señor, san José...), pero no había consignas para el recogimiento, la interioridad la contemplación o a la experiencia de Dios. De hecho los “68 avisos” no tendrán eco en la doctrina teresiana ni los recomendará a las descalzas.

El Maestro *Juan de Ávila* comenta sobre el autógrafo de “Vida” de Santa Teresa. Ella había deseado que el maestro leyese su libro y le diese un refrendo (cfr. R IV,6) por petición del inquisidor Soto entre la primera vez que escribió “Vida” en Toledo 1562 y por segunda vez en Ávila en 1565 (Cfr. Carta-epilogo a Vida). El maestro Ávila leyó el libro en el verano del año de 1568 desde junio hasta mediado septiembre. San Juan de Ávila le

---

<sup>179</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,134.

escribe una carta de respuesta a Teresa sobre el libro de la vida<sup>180</sup> que le llega estando en Valladolid a finales de octubre. En la carta le responde con las siguientes consignas; ha tomado apuntes para remitirlos en otra carta más adelante; que el libro no está para publicar porque ha menester limar palabras y otras declararlas; está bien la doctrina de oración; formula criterios para discernir las hablas místicas, visiones y revelaciones y los aplica favorablemente a los referidos en el libro; que había hecho bien en resistir a las mercedes, aunque quizá “más de lo justo” y desde luego no “dando higas”; no tienen razón los que descreen estas cosas porque son muy altas, ... Escrito está que Dios es amor...”. Teresa le plantea un problema que no ha logrado comprender. ¿Cómo es posible que Dios a ella le regale experiencias místicas siendo que es mujer con miserias y pecados y habiendo otras personas más virtuosas que ella a quienes no se las ha concedido?<sup>181</sup>. Los letrados que juzgaron la procedencia de sus experiencias místicas como falsas, argumentaron que Maridíaz era persona más virtuosa que ella y no recibía esas gracias de parte de Dios<sup>182</sup>. El Maestro Ávila le responde:

“No se debe nadie atemorizar ni condenar de presto estas cosas por ver que la persona a quien se dan no es perfecta: porque no es nuevo a la bondad del Señor sacar de malos, justos, y aun de pecados graves, grandes bienes, con darles muy dulces gustos suyos, según lo he visto. ¿Quién pondrá tasa a la bondad del Señor? Mayormente, que estas cosas no se dan por merecimientos, ni por ser uno más fuerte, antes se dan a algunos por ser más flacos, y como no hacen a uno santo, no se dan siempre a los más santos”<sup>183</sup>.

Esta respuesta hace que Teresa se retracte de lo que había escrito en CE 23,2 en que afirmaba no creer que Dios pueda poner a alguien en contemplación estando en mal estado (C 16,8). El Maestro Ávila no logró escribirle la segunda carta prometida porque le sorprendió la muerte el 10 de mayo de 1569, pero logró dejar a Teresa un seguro de vida y ánimo para seguir adelante: “vuestra merced siga su camino, mas siempre con el recelo de los ladrones... y dé gracias a nuestro Señor, que le ha dado su amor!”.

El padre Rodrigo Álvarez S.J. escribe un dictamen de las Moradas séptimas en febrero de 1582. El padre Rodrigo fue consultor de la inquisición para el caso de los alumbrados andaluces. Por ello interviene en el caso de Santa Teresa en 1576. Para él y el padre Enrique Enríquez escribirá las Relaciones cuarta y quinta de 1576. El padre Rodrigo quedó

<sup>180</sup> Juan de Ávila carta a Teresa el 12 de septiembre de 1568. BMC 15,12-14 citado por Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,159.

<sup>181</sup> Teresa pensando en la justicia de Dios, le había planteado esa pregunta a Dios mismo (V 19,9) quien le respondió “sírvenme tú a mí y no te metas en eso...”.

<sup>182</sup> V 28,12. Ellos no ven concierto entre la justicia de Dios y que personas virtuosas no reciban esas gracias.

<sup>183</sup> Carta de san Juan de Ávila a Teresa 2.4.1568. BMC 2,209, citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,160.

simpatizante de Teresa y le pide ver el libro de las Moradas en 1581. Teresa accede que la priora de Sevilla le lea la séptima morada. La lectura tendrá lugar en febrero de 1582 y ahí mismo escribirá el p. Rodrigo en la última página del autógrafo teresiano un laudo. “La Madre priora deste convento de Sevilla me legó esta séptima morada o habitación donde llega un espíritu en esta vida: alaben todos los santos a la bondad infinita de Dios, que tanto se comunica a aquellas criaturas que de veras buscan su mayor gloria y la salvación de sus prójimos. Lo que siento y juzgo desto es que todo esto que me leyó son verdades católicas según las divinas letras y doctrina de los santos...”.

Las consultas por la gran diversidad de personas y de temas tratados tanto de experiencia personal como de su carisma de reforma eclesial, aportaron a su cultura bíblica conocimientos, aplicaciones prácticas de la Biblia, enmiendas a sus escritos, depuración de su estilo de escritora y de precisión a temas teológicos y bíblicos. Fue como un curso bíblico, práctico de metodología, contenidos e inclusive de ensayo de escritura de meditación bíblica, en el caso de su meditación al Padrenuestro y al Cantar de los Cantares.

Los “espirituales” eran favorables a la corriente de estudio humanista de la Biblia en general aunque por sus estudios eclesiásticos conocían la exégesis escolástica.

#### **iv. La exégesis humanista**

Santa Teresa tuvo contacto con la exégesis humanista a través de sus consultas a frailes carmelitas (entre ellos fray Juan de la Cruz y Jerónimo Gracián) que estudiaron en colegios jesuitas de orientación humanista como Medina del Campo, Salamanca, Alcalá y Baeza. Y a los “espirituales” jesuitas en general aunque también franciscanos como fray Pedro de Alcántara y del clero como el obispo don Alonso Velázquez biblista de la corriente de la complutense.

Pedro Martínez Osma en el s.XV inicia la exégesis renacentista con sus estudios de crítica textual, pero sin método ni manuscritos hacen que sus resultados fuesen modestos. La Políglota de Alcalá contribuye a la exégesis renacentista con la elaboración de sistemas interpretativos científicos. En la escuela exegetica renacentista española se subraya la búsqueda por el sentido literal.

El concilio de Trento con el impulso de las cátedras de Sagrada Escritura afianza el estudio de las lenguas sacras. La exégesis renacentista se enseñaba principalmente en la universidad de Alcalá.

En la exégesis bíblica renacentista se valora la libertad e independencia de juicio de los humanistas, contra el método escolástico de “iurare in verba magistri”<sup>184</sup>.

En esta exégesis tenemos a autores como fray Luis de León, quien exigía como maestro en la Universidad de Salamanca la teología escolástica, los escritos de los santos y la lenguas de griego y latín<sup>185</sup>, para que sus alumnos profundizarán el estudio bíblico, y que no sacrificaran a sabiendas el sentido literal de la Biblia.

Los encuentros de Santa Teresa con los consultores “espirituales” sin duda que le aportaron a ella una valoración del sentido literal. Santa Teresa se asombra que ellos con gran trabajo acceden al sentido literal pues es su carisma eclesial y al resto de miembros de la iglesia basta sólo con preguntarles.

### C. LITERATURA ESPIRITUAL, EL “*TERCER ABECEDARIO*”

Este libro es un *tratado práctico* sobre el recogimiento místico. El *contenido del libro* está dividido en tratados. Cada tratado tiene una frase que resume la doctrina e inicia con cada una de las 22 letras del alfabeto sobre el recogimiento y finalmente uno para la perseverancia<sup>186</sup>.

Osuna presenta una *dinámica ascética* intensa, pero humana, sin oprimir al alma y reconociendo su necesidad de recibir consuelos. Santificar los deseos, el cuerpo, la afectividad, la inteligencia, según las tradiciones devotas austeras del s.XVI.

<sup>184</sup> La reacción del escolástico Mancio del Corpus Christi suscitada por la explicación del Brocense “desautorizando” la definición de retórica de Aristóteles; “Eso es herejía, porque Santo Tomás está fundado en Aristóteles, y nuestra fe, en Santo Tomás; luego reprobamos a Aristóteles es decir mal de nuestra fe”. Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600)”, en *Historia de la Iglesia en España*, dir. GARCÍA VILLOSLADA R., t. III-2º; “La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI”, BAC, Madrid, 1980,299.

<sup>185</sup> “Toda la Universidad es testigo de que en el San Lucas del año 71 sostuve públicamente en cátedra [...] que para el entendimiento de la Sagrada Escritura es menester saberlo todo, y principalmente tres cosas; la teología escolástica, lo que escribieron los santos, las lenguas griega y hebrea...”. cfr. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 29.

<sup>186</sup> Tratados 1º-5º, el desprendimiento de las cosas; 6º, definición del recogimiento y maneras de lograrlo; 7º La imaginación debe ser vaciada de toda cosa creada; 10º La afectividad debe ser desviada del objeto carnal y dirigida hacia lo espiritual; las lágrimas de los principiantes, aprovechados y perfectos; 11º La memoria debe ser llena de Dios y de sus beneficios; 12º La sensibilidad espiritual desarrollada para acoger los toques de la divina consolación (gustos) y rechazar toda otra alegría. Esta experiencia sabrosa de lo divino aprovecha para la voluntad (cap.2), mientras que los libros y ciencia aprovechan para el ala izquierda del alma, la inteligencia; 13º El rol del cuerpo. Ejercitarse en la oración, al acostarse y levantarse. Derrocar en nosotros la tristeza mala (14º); 16º El rol de la voluntad, es referir y sacar de toda cosa el amor; 21º *El rol del entendimiento, recogimiento, quietud y unión*. El entendimiento debe ser sometido a todo un trabajo educativo. La inteligencia práctica demasiado afanada a las cosas ordinarias y temporales se ha de *sosegar* (c.1 y 2); la inteligencia especulativa que razona todo debe aprender a *acallar* (c.3); y dejarse educar en tres grados de silencio; el silencio del recogimiento, el silencio de la quietud y el silencio de la unión (c.4) para llegar finalmente al arte supremo de “pensar nada” (c.5 y 6).

El *estilo* del Tercer Abecedario es el de “dorar las píldoras”, presentar un ascetismo severo con citas de autores ilustres<sup>187</sup>, con expresiones joviales<sup>188</sup>, comparaciones familiares<sup>189</sup>, con poesía<sup>190</sup>, con el uso de alusiones mitológicas, reminiscencias de los libros de caballerías y de comparaciones militares.

Las fuentes de influencias que recibió Osuna son las de su época, una interpretación forzada de la Sagrada Escritura, abuso de la división escolástica ternaria, en ocasiones un grano de manierismo<sup>191</sup> y la oración de meditación importada por la *Devotio Moderna* muy complicada con actos fijos rigurosamente observados, que quitaban espontaneidad y libertad al orante.

Teresa leyó la edición de la obra de Francisco de Osuna OFM<sup>192</sup> del “Tercer Abecedario” editada en Toledo, 1527<sup>193</sup> de un total de seis abecedarios<sup>194</sup>. Lo lee en la soledad de la zona de Ortigosa a sus dieciocho años (1533) y de Castellanos (en 1538 a sus veintitrés años, V 3,4 y 4,7). Teresa sale enferma del monasterio después de un año y regresa a casa de su padre, que atraviesa entonces una crisis de melancolía debido a ciertas herencias.

*La influencia en Teresa* de este libro fue formativa para su práctica de la oración, estilo de expresión e ideas.

La principal influencia será respecto a *la oración de recogimiento*<sup>195</sup>, de la cual Francisco es maestro<sup>196</sup>. Teresa salida del noviciado, no sabía cómo proceder en la oración,

<sup>187</sup> Como Plinio, Seneca, san Pablo.

<sup>188</sup> Algunas bien logradas, como cuando explica el hombre interior con movimientos del corazón humano, de los cuales los puntos cardinales son la alegría, la tristeza, la esperanza y el temor (I,3).

<sup>189</sup> Por ejemplo; Los espíritus demasiado racionales sin oración son “como espíritu de ranas parteras que nunca callan” (XXI, 6).

<sup>190</sup> El alma que en la oración persigue sus imaginaciones se parece a los niños que corren tras los papalotes que vuelan (VII, 5).

<sup>191</sup> El “Manierismo” es un estilo artístico que consiste en la búsqueda de una *manera* personal. Este movimiento *nace* en Toscana tras la muerte de Leonardo da Vinci (1519) y llega a su máxima expresión en las décadas finales del siglo XVI. El manierismo toma como modelo el renacimiento, pero alternándolo con una “*maniera*” personal a imitación de los grandes genios como Miguel Ángel, Leonardo y Rafael. La característica principal de este estilo es la ruptura del equilibrio clásico lo que se traduce en un mayor dinamismo de sus composiciones, y a veces una dislocación de las mismas, con lo que son frecuentes las desproporciones.

<sup>192</sup> Originario de Osuna cerca de Sevilla en el año de 1492, posiblemente de familia campesina. Fue franciscano de la provincia de Castilla de la reforma de los Recolectorios, en los que los frailes compartían con los seglares la oración de recogimiento. Muere hacia el 1541.

<sup>193</sup> Es una ‘venerable tradición’ carmelitana. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,182.

<sup>194</sup> Cada libro es dedicado a un tema concreto, tres a Cristo y su pasión, uno a la oración de recogimiento y los otros dos al amor y a la pobreza. Escritos entre 1527 y 1554. El tercer abecedario es dedicado a la oración.

<sup>195</sup> Teresa comparte con Osuna ideas sobre la oración, como; la cuestión del silencio de la inteligencia, de la búsqueda de Dios en sí, la teoría de las consolaciones espirituales, la cuestión de la humanidad de Cristo, etc.

<sup>196</sup> Osuna recoge y sistematiza la experiencia de oración de los franciscanos del s.XV y practicada en las comunidades franciscanas de *recogidos*, como en su comunidad de La Salceda. Y dialoga también con la contemporánea búsqueda de la reforma interior, de las instituciones, la defensa de la libertad interior y de la conciencia individual.

ni cómo recogerse (V 4,7). El libro del *Tercer abecedario* se lo resuelve con sugerencias prácticas, teología (relación de Dios con la persona), psicología (potencias, sentidos, cuerpo) y vivencias personales. Osuna le enseña a “entrar dentro de sí” convocando todas las fuerzas interiores de sentidos, potencias y dones personales. Y una vez recogido el interior, ejercitar la fe, esperanza y caridad para reconocer la presencia de Dios en lo hondo del alma<sup>197</sup>. La novedad de la oración de recogimiento de Osuna estaba en el tono afectivo con que se hacían las consideraciones, el uso de potencias y sentidos recogidos en el escenario interior de la conciencia, y en el diálogo amoroso que allí se podía entablar con Dios<sup>198</sup>.

Otra influencia de este libro en Teresa fue, *la terminología* para designar diversos tipos de oración como la de recogimiento activo, pasivo y de quietud (V 14,1). Teresa podrá con esta terminología exponer la oración de recogimiento a nivel *psicológico* (C 26-27), y *crisológico* (C 28-29).

El “tercer abecedario” influyó a Teresa en varios *temas*<sup>199</sup>, imágenes para designar la vida espiritual<sup>200</sup> y la doctrina sobre la búsqueda de Dios, “*en su corazón, dentro de sí*” (XVIII, I: V40). Así también la valoración de los afectos, y la búsqueda de la integración de lo humano y divino a través de la oración de recogimiento. El recogimiento busca integrar la persona y por eso, procede de lo exterior (material) a lo interior (racional) y de este a lo superior (sobrenatural)<sup>201</sup>.

<sup>197</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,183.

<sup>198</sup> Cfr. PABLO MAROTO D., 2009,190. La lectura de este libro junto con la práctica de la presencia de la Humanidad de Cristo, el esfuerzo por evitar ocasiones y ejercitar las virtudes, condujo a Teresa a las primicias de la oración mística (V 4,7).

<sup>199</sup> Por ejemplo entre el prólogo de Osuna y V 22; El nacimiento de gracias (Tr.II); las persecuciones y temores a los cuales es expuesta la persona que tiene experiencias de raptos (Tr.III cap.4; Tr.V, cap.2); las lágrimas de consolación (Tr.X, caps. 4 y 5); sobre la operación sencilla de la memoria intelectual, que se esfuerza de contener solo la imagen de Dios (Tr.XI cap.3); las consolaciones espirituales (Tr.XII); la oración y de los tiempos en que es necesario hacerla (Tr.XIII); no hay que conducir al alma con el rigor, el temor y la tristeza sino con la alegría (Tr.XIV); que enseña a permanecer en el amor (Tr.XVI); del pequeño esfuerzo que Cristo nos pide y que no dura sino un breve espacio (Tr.XVII, cap.4); de la humildad (Tr.XIX); sobre el silencio del entendimiento (Tr.XXI, caps.4.5.6). Para ambos importa servir al Señor “*gratuitamente... y no como mercenarios*” dice Osuna (X, 6), sino “*como buenos caballeros que quieren servir a su Rey sin sueldo*”, dice Teresa (V 15). La presentación de la lucha con tres diversos enemigos de los que desean llegar a las fuentes de agua viva que menciona Teresa en “C” evoca el Tr.VI cap.1 donde desarrolla la idea de que los que vencen al inicio la lujuria, son retados a superar el orgullo.

<sup>200</sup> La comparación del alma como un espejo (XIX,3; V 40), de la imaginación distraída como un molino que va y viene (XI,2; 4M 1); en ambos el alma es un diamante o un claro cristal (VI,2; IM 1); o un jardín “*donde viene el Señor se va a deleitar*” (IV,3; V 11,14); una paloma (VII,5; 6M 2), el ave Phoenix (XVI,5; V 39); el gusano de seda en mariposa (XVI,6; 5M 2); una casa fortificada (IV,3; Castillo); para ambos el alma que se recoge se parece a un erizo (VI,4) o a la tortuga (XV,2; 4M 3). Osuna afirma que en la esencia del alma “*morada de Dios*” sólo Él puede entrar. Enumerando las propiedades del agua (C 19), y hablando de las lágrimas (6M 6), ella evoca esta comparación de Osuna (X, 4); “*A los que lloran les sucede como al alquitrán. A medida que se le aplica al fuego se enciende más, sin hervir*”. La mención de la triple gracia explicado en V 12,6 y 17,5 en Osuna (III, 2; V,3).

<sup>201</sup> Hay una cita que probablemente leyó en el Tr.XVII, cap.IV; “*Una vez leí en un libro que el premio de los trabajos es el amor de Dios.*” (Cta. LCer 34,2, 7.11.1571).

A nivel literario comparte con Osuna el uso de alegorías y comparaciones sacadas de todos los ámbitos de la vida para esclarecer temas doctrinales, la impronta autobiográfica, el uso del lenguaje coloquial, el proceso de autocorrecciones y tanteos<sup>202</sup>.

En cuanto a *influencia bíblica* el Tercer Abecedario le aportó una referencia para fundamentar su reflexión escrita sobre la mística, con base en *la Biblia y en su experiencia*. Si bien las mujeres no pueden alegar ciencia, si se les reconoce el hablar desde la experiencia. Y Teresa lo aprovecha. Los autores místicos se abren paso frente a una teología excesivamente racional y dogmatizante, afirmando el valor de la experiencia, de la inspiración y de la Biblia, para cantarle al amor divino. Osuna le ofrece una reflexión bíblica experiencial que valora *la alegría* como elemento de santificación<sup>203</sup>, así como la actitud del espíritu intrépido y heroico<sup>204</sup>; el llevar a las personas por amor<sup>205</sup> y el cuidarse de la falsa humildad<sup>206</sup>.

Otra *influencia bíblica* de Osuna en Teresa es el uso de *la alegoría*, deudora de la simbología que arranca de la escuela Alejandrina. Osuna toma la alegoría *para expresar el impulso espiritual* y su criterio de empleo es claro “*acaece en la escritura que, por ser de muchas caras, cada uno se aprovecha de ella a su propósito*” (II *Abc*, R,3; f.130). Santa Teresa aunque aprende este uso sin embargo lo usa poco<sup>207</sup>.

Osuna en su libro le presenta a Teresa *un uso abundante de la Biblia* e inclusive hace consideraciones sobre el perro de Tobías, y que las arañas no duermen jamás (VIII,8)<sup>208</sup>. Es una presencia bíblica constante pero difusa. Usa una visión transfigurada de la creación en la aplicación de la lectura alegórico-poética de la Biblia<sup>209</sup>. Teresa observa el uso abundante de la Biblia de Osuna pero ella es más moderada. Ella no cita los dos textos tan convincentes del Eclesiástico y de san Lucas que aporta Osuna al tema de la búsqueda de Dios dentro de sí en el Tr. XVIII, I. Osuna escribe tres paráfrasis del Padrenuestro.

<sup>202</sup> Cfr. GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS, “La dimensión literaria de Santa Teresa”, en AAVV., *Teresa de Jesús. Mujer, Cristiana, Maestra*, EDE, Madrid, 1982,41.

<sup>203</sup> “Siempre estar gozoso y alegre” (XIV,5); los altos progresos en la oración no son para los tristes; “aprovechan poco en ella los hombres que son naturalmente tristes” (XIV,6). Citado por HOORNAERT, “Thérèse...”, 1922, 332. La alegría será un rasgo fundamental de la espiritualidad teresiana.

<sup>204</sup> Porque Osuna no aprueba la pusilanimidad y temores vanos (XVII, 6), cfr V 3.

<sup>205</sup> “se vuelve dócil y se domestica mejor por amor que por rigor y que se aprende mejor con palabras dulces que con palabras claras de una voz que la atemoriza” (XIV, 2). La Santa afirma que esta influencia es aún palpable en sus escritos (V 4).

<sup>206</sup> “la humillación puede bien abajarnos pero no debemos permitir que nos rompa el corazón” (XIX, 2).

<sup>207</sup> Por ejemplo el símbolo del alma como un candelabro con fuego de amor y humo de los santos deseos” (XX, 6), o la comparación del alma con forma de triángulo a imagen de la Trinidad, que afirma Osuna que son afines por lo cual el corazón humano no puede ser saciado por los vicios y las alegrías del mundo (IV,1).

<sup>208</sup> O la evocación al profeta Jonás (XVIII, I; 5M 3).

<sup>209</sup> OLMO LETE G., *La Biblia en la literatura española II, Siglo de Oro*, Trotta, Madrid, 2008, cap.3. “La Biblia en la literatura espiritual del Siglo de Oro”,148.



Una búsqueda hermenéutica de Osuna que si tendrá mucho eco en Santa Teresa es el de buscar una *comprensión por experiencia*<sup>210</sup> de la Biblia, gracias a una meditación de recogimiento activo. Esta búsqueda será fundamental en la hermenéutica bíblica Teresiana, pues para ella son las noticias en que se involucran varias áreas de la persona en la experiencia como se puede encender el deseo por Dios y sus obras<sup>211</sup>.

En resumen la *influencia bíblica* de Osuna en Santa Teresa está en las reflexiones sobre la mística con base en la Biblia y en la experiencia, el uso de la alegoría bíblica, el empleo de varias citas bíblicas y la búsqueda hermenéutica de comprender por experiencia la Biblia.

Pasamos ahora a la última área de formación de Santa Teresa en el Carmelo que fue su labor de escritora, que le ayudó a clarificar y comunicar su experiencia espiritual.

#### D. VALOR FORMATIVO DE LA EXPRESIÓN ESCRITA DE TERESA

Un papel importante en su formación cultural fue la labor de escribir, que ella reconoce como la tercera gracia tras recibir los dones de Dios y entenderlos, es la de expresarlos<sup>212</sup>.

Los libros y las lecturas ejercieron una influencia grande en su formación como escritora. Tiene como modelos literarios para escribir el relato de su “Vida” el libro de “Las Confesiones” de san Agustín y “La Vita Christi” de Landulfo de Sajonia. El libro de san Agustín leído en 1554 representa para ella literariamente un trenzado de episodios *autobiográficos*, con momentos de *introspección* y de *diálogo con Dios*. Esa alternancia de relato, exposición, diálogo y oración configura la estructura literaria de “Vita Christi” traducida por Montesinos<sup>213</sup>. Y así escribirá en 1562 su libro de “Vida” como relato autobiográfico, con introspección, diálogo con las hermanas y con Dios. La Santa mostrará su originalidad de escritora en la nitidez de la expresión<sup>214</sup> y en el análisis psicológico que ella hace<sup>215</sup>.

Teresa se inicia como escritora reconociendo su dificultad para ello en el 1554 “yo no sabía ni poco ni mucho decir lo que era mi oración” (V 23,11). Se han perdido sus

<sup>210</sup> Cfr. “Maravilloso callar el del amor, en el cual íntimamente se acalla nuestro entendimiento, habiendo hallado *noticia experimental* que mucho le satisface”, FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario*, 3, cap.21, 274.

<sup>211</sup> Cfr. “Con esta comunicación crece el deseo” (V 20,10).

<sup>212</sup> “dar a entender cómo es. Y aunque no parece es menester más de la primera, para no andar el alma confusa y medrosa... es gran provecho entenderlo y merced” (V 17,5).

<sup>213</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,252.

<sup>214</sup> Por ejemplo Osuna hace una descripción simpática para describir a los falsos devotos, con las manos juntas, los ojos hacia abajo, la capucha hacia abajo. Santa Teresa por su parte lo describe con una sola palabra; “Dios nos libre de santos encapotados”. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 338.

<sup>215</sup> El análisis psicológico que hace Osuna se limita a rasgos generales y con frecuencia convencionales. La obra de Teresa en cambio describe con más viveza todas las fibras del corazón humano.

primeras relaciones dadas a Salcedo (V 23,11), para ella misma la segunda (V 23,15) y la tercera para el p. García de Toledo (V 28,3). Después tenemos los escritos primeros que se han conservado. Una primera relación (R 1ª), un poema (Oh hermosura que excedéis), la primera carta (a su hermano Lorenzo), la segunda relación y el borrador del libro de Vida<sup>216</sup>. En 1566 escribe el Camino de Perfección dirigido al p. Domingo Báñez y a sus hermanas.

El *contexto vital* en que se inicia como escritora que va de los años de 1554-1560, tras su experiencia de conversión en la cuaresma del 1554, es un período de muchas gracias místicas<sup>217</sup>. Ella recibe las gracias místicas y le surge la necesidad de aclararlas y discernirlas, para ello consulta con personas espirituales que le piden *exprese por escrito* esas experiencias.

El *motivo* inicial de escribir es obediencia a sus directores espirituales debido a la necesidad de discernir esas gracias místicas (Relaciones y el libro de la Vida<sup>218</sup>). Esto da a sus escritos un carácter *testimonial* de lo que Dios obra en ella. Otra motivación para escribir es el que Dios sea glorificado, dando testimonio de sus misericordias<sup>219</sup>, pues percibe que es voluntad suya el que asuma la tarea de escritora<sup>220</sup>. Se añadirá posteriormente otra motivación pedagógica<sup>221</sup> al incluir como destinatarios a sus hermanas descalzas y posteriormente a todas las personas dedicadas a la oración y engolosinar a los lectores de bienes tan altos<sup>222</sup>. El siguiente motivo que menciona en la presentación de su “Meditación al Cantar” es el de dar consuelo además de provecho a las personas que tratan de oración.

El *género literario* de sus primeros escritos es *biográfico*, aunque mezclando a los hechos, introspección, diálogo con las lectoras y oraciones.

<sup>216</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,254.

<sup>217</sup> 1557, primer éxtasis (V 24,5), en 1559 la primera visión imaginaria (V 28,1-3.), en 1560 la primera locución divina (V 19,9), el 29 de junio de 1560 recibe la visión intelectual de Cristo (V 27,2), sigue la transverberación (V 29,13), la visión del infierno (V 32,4), en 1561 la aparición de Santa Clara (V 33,13), san José (V 33,12), la Virgen (V 33,14), la visión de Cristo Resucitado (V 28,3).

<sup>218</sup> “después de obedecer; poner las que son para provecho de las almas” (V 40 tít.). La intención además de obedecer a sus directores es la de obedecer a su vocación de escritora, de clarificar las obras de Dios en su vida. Esta finalidad le permitirá crecer en introspección, clarificación y discernimiento de su vida interior.

<sup>219</sup> “Harto lo he suplicado a Su Majestad, pues sabe que mi intento es que no estén ocultas sus misericordias, para que más sea alabado y glorificado su nombre.”(7M 1,1)

<sup>220</sup> Porque vendrá un tiempo en que los llegará a necesitar (R 28 Fecha y lugar inciertos). Después le servirán para la redacción del libro de la Vida y del Castillo Interior.

<sup>221</sup> “Lo que pretendo es, que así como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender cuando algo de ellos oigo, que decíroslo por ventura os consolará como a mí.” (MC 1,8). Y más adelante precisa; “mi intento es hablar en lo que me parece podemos aprovecharnos las que tratamos de oración” (MC 1,9).

<sup>222</sup> “sabe Su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto que me ha en ello de ayudar. No diré cosa que no la haya experimentado mucho.” (V 18,8; V 40 tít.).

Respecto al *estilo de escribir*, la Santa reconoce que no puede dar a entender un idea sin usar muchas palabras (V 13,12.17), y que “iré hablando con ellas en lo que escribiré” (M pról.4). Teresa valora en el estilo la llaneza y claridad<sup>223</sup>. Este forma de escribir es coherente con su estilo de hablar y vivir, que ella quiere sea también con *simplicidad, llaneza, religión que no de vocablos novedosos y melindres* (Mo 42). Fray Luis de León había designado su estilo como elegancia desafeitada.

Un recurso literario de *la vuelta a lo divino* del humanismo le permitirá a Teresa hacer suyo el material cultural de su tiempo para expresar sus experiencias religiosas tomadas de la poesía y los cantos populares. Este fenómeno literario de *la divinización* iniciado en el s.XV fue un elemento fundamental en la promoción de la expresión escrita de la Santa<sup>224</sup>.

Hay autores espirituales que usaron este recurso de elevar a lo divino, escritos que se refieren al amor humano en las obras de Boscán<sup>225</sup>, Garcilaso y posteriormente de Malón de Chaide y López de Úbeda. Sebastián de Córdoba, vecino de Úbeda, imprime en 1575 las *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*<sup>226</sup>. Este libro ha sido mencionado por San Juan de la Cruz, en una especie de nota delante de la “declaración” que antecede a los comentarios de la *Llama de amor viva*<sup>227</sup>. San Juan de la cruz volvió a lo divino temas profanos de la poesía tradicional y animaba a sus frailes a hacer lo mismo.

Por ejemplo.

El tema del fuego de amor<sup>228</sup>

Boscán. Fol.29	Versión	Córdoba. fol. 78v.	Versión	Fr. Juan
humana		divina.		
De sola muerte vivo y en vivo fuego es siempre mi morada...		El fuego de amor vivo, el que en el cielo tiene su morada, mi dulce Dios y hombre Jesucristo, el ánima abrasaba, vino a morir por mí...		¡ Oh llama de amor viva!...

Además de la “divinización de la poesía” se eleva a lo divino los *romanceros* y *cancioneros*. Los romanceros<sup>229</sup> tenían una métrica propia más rústica y monótona que los

<sup>223</sup> Cta JGra 124,2 20.09.1576. Cfr. Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,260.

<sup>224</sup> ALONSO D., *Obras completas*, volumen II, Ed. Gredos, Madrid, 1973, 896-899.

<sup>225</sup> Boscán vertido a lo espiritual, ya realizado en los dos poemas, la *Conversión* y el *Mar de Amor*, que atribuidos al barcelonés y desde la edición de Amberes, 1544, suele figurar en las impresiones de Boscán y Garcilaso.

<sup>226</sup> SEBASTIÁN DE CÓRDOBA, *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*, Granada, 1575. Eran encabezadas por Boscán aunque incluían los escritos de Garcilaso. Conocerá una segunda edición en Zaragoza, 1577.

<sup>227</sup> LI 4,6, nota 3 y 109.

<sup>228</sup> ALONSO D., “*Obras completas*”, Madrid, 1973, 931.

poemas. Los romances de fray Juan pertenecen al tipo de romance aconsonántico, sumamente monótono, usado desde el s.XV; y prolongan los giros y expresiones de los viejos y de los juglarescos. El lenguaje directo, se introduce repetidas veces por medio de un verso estereotipado (“*de esta manera decía*”) que le zumba en los oídos a todo lector de romances<sup>230</sup>.

Además del romancero existía el *cancionero tradicional*. Un mismo villancico, coplilla o tema inicial, era desenvuelto o glosado en tiempos distintos y en estrofas diferentes por diversos poetas<sup>231</sup>. Una copla era desenvuelta o glosada en tiempos distintos y en estrofas diferentes por diversos poetas. Por ejemplo el tema glosado por Santa Teresa:

<i>Cancionero</i> de Montemayor de 1554, segunda época, IX,26 Véante mis ojos y muérame yo luego, dulce amor mío y lo que yo más quiero	Santa Teresa  Véante mis ojos, dulce Jesús bueno; véante mis ojos, muérame yo luego.
---	---

Lo mismo sucede con la glosa

Que muero porque no muero	Vivo sin vivir en mí, Y tan alta vida espero, Que muero porque no muero.
---------------------------	--

Hay temas que se vuelven señeros como la disculpa por ser morena, la caza de amor, el ciervo herido de amor, el contraste vida-muerte y que el enamoramiento de los pastores trae como consecuencia el abandono del ganado<sup>232</sup>.

Es asombroso que en una sociedad que dificultaba la vivencia cultural de la mujer, los poetas abran un espacio de expresión cultural escrita con la valoración del glosado y de la *imitatio*, para la expresión de experiencias interiores que usaban un lenguaje similar.

Tras haber visto la formación cultural inicial de Teresa pasamos ahora al contacto con la Biblia que le ofreció su cultura, a través de los libros, liturgia y los textos bíblicos de su tiempo.

<sup>229</sup> ALONSO D., “*Obras completas...*”, 1973, 944.

<sup>230</sup> Por ejemplo, Romance de fontefrida. Primavera, num.116.//Fontefrida, fontefrida, fontefrida y con amor.//do todas las avecicas van tomar consolación,//si no es la tortolica que está viuda y con dolor...//“...que ni poso en ramo verde ni en prado que tenga flor,//que si el agua hallo clara, turbia la bebía yo”. CA 33. La blanca palomica// al arca con el ramo se ha tornado;// y ya la tortolica// al socio deseado //en las riberas verdes ha hallado. ALONSO D., “*Obras completas*”, Madrid, 945.

<sup>231</sup> La concepción de autoría, que pretende ser del todo original sin contacto con lo anterior es categoría actual. El autor renacentista tomaba como recurso normal el glosar y la *imitatio* e intento de superar lo anterior a él.

<sup>232</sup> “Las desamparadas vacas mías, por otro tanto tiempo no gustaron las verdes hierbas ni las aguas frías.” (Garcilaso, 2ª égloga versos 506-8.), “...ya no guardo ganado, ni ya tengo otro oficio, que ya sólo en amar es mi ejercicio”(Fray Juan). ALONSO D., “*Obras completas*”, Madrid, 974.

### **3. FUENTES BÍBLICAS EN LA FORMACIÓN CONTINUA DE TERESA**

La cultura bíblica de Santa Teresa indica no sólo la información, sino también el conocimiento experiencial y la vida generada por esas lecturas, en cuanto a apropiación de la Persona de Jesús, de la Trinidad, de su voluntad y de su forma de ver el mundo. El contacto con el texto bíblico estaba envuelto por un ambiente que propiciaba su apropiación, así como por factores externos e internos. Externos porque gran parte de su contacto bíblico era en medio de un ambiente litúrgico, de oración eclesial y comunitaria, en que se ejercitaba y expresaba la fe cristiana, a través de los leccionarios, sermones, liturgia de las horas y libros de devociones. La lectura de los libros tenía por su parte un marco de lectura en la celda, considerada como continuación de la capilla, con el fin de nutrir la vida de crecimiento espiritual. Este ambiente externo destinado a favorecer la asimilación del contacto con el texto bíblico era reforzado por la costumbre personal de Teresa de someter sus lecturas a la práctica con ejercicios de los cuales revisaba en sus efectos de crecimiento espiritual.

El contacto con la Biblia de Teresa fue predominantemente indirecto, debido a una precaria formación bíblica<sup>233</sup>, por su desconocimiento del latín y a partir de 1551 por las prohibiciones de traducciones castellanas (cfr. V 26,6). A pesar de estos limitantes sin embargo tuvo posibilidad de tener un acceso indirecto al texto de las Sagradas Escrituras.

El contacto bíblico de Santa Teresa lo abordaremos partiendo de los datos más seguros que son las fuentes comunes a los cristianos como son la liturgia, sermones y libros espirituales y luego abordaremos la cuestión de una posible lectura directa total o parcial en español.

#### **A. LA LITURGIA, FUENTE BÍBLICA INDIRECTA**

Los libros para uso litúrgico que permitieron el contacto indirecto con el texto bíblico fueron los libros de devoción personal, la liturgia de las horas, los leccionarios de la misa y los sermones.

---

<sup>233</sup> Por lo que comparte las imprecisiones de su tiempo, David como autor de los salmos (MC 1,2), cfr. TOMÁS DE LA CRUZ, "Santa Teresa de Jesús contemplativa", en *EphCarm* 13 (1962), 33.

### a. Libros de devoción personal

Los libros de oraciones abarcaban pequeñas ediciones castellanas de los 7 salmos penitenciales, el Oficio de la Santa Virgen, y los libritos de oraciones privadas para uso de los fieles. Estos libros contenían traducciones al menos parciales del salterio.

Los *libritos de liturgia de las horas* en español eran muy extendidos ya que el índice de libros prohibidos del 1559 aportó una lista de unos treinta. El libro del *oficio de la Virgen María*, contenía las prácticas piadosas para el rezo del rosario.

El libro de “Oraciones y ejercicios de devoción”, de fray Luis de Granada recopilaba oraciones de diversos autores. Contenía en un calendario, las oraciones de la mañana, oraciones para rezar durante la misa, una serie de avisos útiles, de prácticas de fórmulas para la oración, los 7 salmos penitenciales, las letanías mayores, un ejercicio para la confesión, para la comunión, oraciones diversas para rezar el rosario, oficio de nuestra Señora, oficio de difuntos, seguido de letanías de la Virgen, oraciones de la tarde, oraciones de Santa Brígida sobre la Pasión, una profesión de fe, algunas pequeñas meditaciones y una narración de la pasión<sup>234</sup>.

Estos libros además de ofrecer textos bíblicos, infundían una admiración y aprecio por la Biblia muy grande. Por ejemplo en el libro de Luis de Granada, “*La oración y la consideración*”, se lee; “Es por este motivo que san Jerónimo en sus cartas recomienda tanto la lectura de la Sagrada Escritura, notablemente en su carta a la virgen Demetrias: “Yo quisiera aconsejarte oh virgen de Cristo, y repetirte varias veces: lo que te entretiene sin cesar a tu corazón en el amor y el estudio de las Sagradas Escrituras...”<sup>235</sup>.

El tiempo de lectura de los *libros de devociones* para Teresa fue desde su infancia en la casa paterna<sup>236</sup> y continuó en su estancia con las Agustinas de Ávila con la lectura de *libros de oraciones*, que les daban las hermanas a todas las familias de la residencia. Y finalmente en su vida como monja.

Los libros de oraciones le infundieron a Teresa un concepto y valoración grande de la Biblia y un contacto con textos bíblicos del Salterio, en especial los salmos penitenciales, oraciones bíblicas neotestamentarias, meditaciones bíblicas como la pasión del Señor Jesús.

<sup>234</sup> Cfr. HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 317.

<sup>235</sup> p.II, cap.II, par.5 citado por HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 314.

<sup>236</sup> Cfr. HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 313-320.

## b. Liturgia de las horas

Otra fuente para conocer y orar con las Sagradas Escrituras era el libro de la *liturgia de las horas*<sup>237</sup> también llamado *oficio divino o breviario*. El *breviario de la Orden del Carmen* era el libro de oración litúrgica para el rezo coral de la comunidad o en privado cuando no se asistía al coro. Utilizado varias veces al día, para cada Hora canónica. Requería de instrucción para su manejo, que estaba a cargo de la maestra de novicias en los monasterios<sup>238</sup>.

La tradición del Carmelo tenía un breviario y misal propios para la vivencia del mandato de la Regla de “meditar día y noche la ley del Señor”, que se distinguía, por sus preferencias bíblicas: tres lecturas bíblicas en Maitines, aunque breves, y algunos días hasta seis, y el rezo de muchos salmos al cabo del día y de todos al fin de la semana. Es la llamada Liturgia del “Santo Sepulcro”, impuesta por el Patriarca San Alberto de Jerusalén en 1210 y codificada definitivamente por el General Siberto de Beka en el Capítulo de 1312<sup>239</sup>. Estos textos litúrgicos expresaban la espiritualidad carmelitana, procedente de Palestina.

Algunos textos bíblicos que daba el breviario eran citas de las primeras páginas de cada libro bíblico, como Isaías<sup>240</sup>, Job, Proverbios y el libro de la Sabiduría; la 1Pe es redactada con más extensión (Breviario, miércoles de la 4ª semana después de Pascua; maitines 2ª lección)<sup>241</sup>. La mayor presencia de la Biblia en la liturgia del oficio eran *los salmos*, al cabo de la semana se leían todos. El eco de la diversidad de Salmos está presente en las obras de la Santa<sup>242</sup>. Este oficio apenas había sufrido modificaciones a lo largo de los siglos y se distinguía, sobre todo, por sus preferencias bíblicas: tres lecturas bíblicas en Maitines, aunque breves, y algunos días hasta seis.

<sup>237</sup> Cfr. HOORNAERT R., , “Thérèse...”, 1922, 317-318.

<sup>238</sup> “con mucha diligencia trabajen las novicias, dentro del año de noviciado, de estudiar y ser enseñadas en la cantoría del salmear y divino oficio, y sean enseñadas en las rúbricas del ordinario y instituciones que más le convenga” Parte I, rúbrica 12, BMC 9,p.494. citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,100.

<sup>239</sup> El primer breviario de la orden según el Ordinario de 1312 fue impreso en Bruselas en 1480. La Biblioteca provincial del Carmelo de Avon conserva un precioso ejemplar de una reedición del 1498.

<sup>240</sup> Isaías es de los más presentes en el Breviario; Adviento contiene Is 1-9; Maitines de Epifanía contiene más citas; 1Ro 1-2 están en la 1 y 1 semana después de Epifanía; profetas menores en noviembre y 1Re 1-3 después de pentecostés. 1Pe 1.12 en el breviario miércoles de la 4ª semana después de pascua, maitines 2ª lección; Sant 1,17 se leía en la 6ª lección de maitines del 3 domingo después de Pascua. Sant 2,20 1ª lección de lunes de la 5ª semana después de Pascua. 2Mac 1,20-33 primer nocturno de 4 domingo de octubre y 3ª epístola de la misa del sábado posterior al primer domingo de cuaresma.

<sup>241</sup> Cfr. VILNET J., “*La Biblia en la obra...*”, 1953,25

<sup>242</sup> Hoornaert, Liturgie ou contemplation, Études carmelitaines, 1932, t.I.p.188; cfr. 177-215. “Santa Teresa daba la primacía al Oficio en sus oraciones. Con aquel su genio de intuición penetraba el sentido general de los Salmos, a pesar de su ignorancia del latín. Era grandísima su devoción a David «Qué de cosas no hay en los salmos del glorioso rey David».

El Oficio de tierra Santa conservó también la consideración de los personajes bíblicos del A.T. como “santos”, de donde se extraen multitud de ejemplos de alto valor espiritual<sup>243</sup>. Se celebraba la fiesta de los patriarcas y profetas, la santidad de Abraham en que se leía su vida. La fiesta de los santos patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, celebrada en octubre y se pedía en la oración colecta el poder imitarle<sup>244</sup>. La Orden del Carmen añadió la fiesta de “san Eliseo, profeta de la Orden Carmelitana”<sup>245</sup>. Las fiestas de los santos Moisés, David y Job fueron añadidas al breviario en el año de 1564 a título de Santos “ordinis nostrae”<sup>246</sup>. El breviario contenía también citas de los santos padres de la iglesia como San Gregorio Magno<sup>247</sup>.

Este Oficio contaba con una serie de aditamentos como el *Oficio Parvo de la Virgen*, Oficio de difuntos, Salmos graduales y penitenciales y Letanías de los Santos que enriquecían el rezo ordinario y las distintas fiestas y solemnidades. En él “Oficio Parvo” de la Virgen se familiarizó Santa Teresa con el *Cantar de los Cantares*<sup>248</sup>.

El breviario que usó Santa Teresa se encuentra en las carmelitas descalzas de Medina del Campo, editado por el p. Rubeo en Venecia el año de 1568 escrito en latín<sup>249</sup>. Es de difícil manejo tanto por el latín, como porque no seguía el rito romano, sino el jerosolimitano, *secundum usum Ecclesiae Hierosolymitanae et dominici sepulchri*. Tenía un oficio de la Virgen con una nota final, el “modo de dar el hábito carmelitano y la profesión” (ff.432r-434) y finalmente toda una serie de bendiciones populares<sup>250</sup>.

Este breviario y misal propio de la orden serán cambiados en la Orden dos años después de la muerte de Santa Teresa. A principios del siglo XVI la Iglesia emprendió la

<sup>243</sup> Esta tradición es importante para comprender la forma en que Teresa se relaciona con los personajes bíblicos, puestos en relación con la vida espiritual.

<sup>244</sup> Breviario Carmelitano de 1498, 414, r<sup>o</sup> -416,v<sup>o</sup>.

<sup>245</sup> En mayo con rito doble, después de las hermanas de la Virgen, Brev.Carm., 327 r<sup>o</sup>-329.

<sup>246</sup> A los profetas se les consideran también “santos”, como modelos a imitar. Esto subraya el aspecto sagrado de la Biblia, la convicción de que nutre al espíritu.

<sup>247</sup> homilía XXVI Patrología latina t.LXXVI, col 1.119, se leía en Maitines de la dominica in albis. La Homilía XXX en Ev. De los Maitines de pentecostés, cfr. Brev.Carm. de 1498, 210-211

<sup>248</sup> Su espiritualidad litúrgica derivaba del mismo oficio del santo sepulcro, llegó a considerar el Cantar de los Cantares como una declaración del amor divino al alma, personificada por la liturgia en la Virgen; “Oh Señora mía, cuán al cabal se puede entender por Vos lo que pasa Dios con la Esposa, conforme a lo que dice en los Cánticos” (MC 6). “Y así lo podéis ver, hijas, en el Oficio que rezamos de Nuestra Señora cada semana, lo mucho que está dellos en antífonas y lecciones” (MC 6). Y en el prólogo a MC dice; “cada vez que oigo o leo algunas palabras de los Cantares de Salomón, en tanto extremo, que sin entender la claridad del latín en romance, me recogía”. Teresa alude claramente a su Breviario latino (HOORNAERT, “Thérèse...”, 1922, 188). Otra posible fuente de contacto con el texto del Ct son las consultas, “*aunque me declaraban el romance*” (MC prol).

<sup>249</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,98.

<sup>250</sup> Como por ejemplo, del agua, de la sal, del agua de san Alberto, de los que emprenden viaje, de la mesa, del cordero pascual, de los animales, del queso, de la casa, el pan, las uvas y los higos, de las candelas, del fuego, de una nave y de los niños. ff.434v-438v. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,101.



tarea de reformar el Oficio Divino y educar litúrgica y bíblicamente al clero para que pudiese apreciar más el sentido y el valor espiritual del mismo<sup>251</sup>.

La cultura bíblica que le aportó el oficio divino a Teresa fue en textos, personajes bíblicos, modelos de vida carmelitana, versos completos del Cantar de los Cantares en relación con la Virgen, memorización por la repetición, ambientación de todo el día por su rezo alternado a lo largo de la jornada. La Orden del Carmen con el breviario Carmelitano le dio una introducción en la liturgia eclesial, un ambiente, horario, rezos, textos, método de lectio divina, una sensibilidad y valoración de que la Biblia es nutrimento espiritual del carmelita y su meditación como su principal tarea para llegar a la contemplación<sup>252</sup>.

Los *textos* bíblicos que contenía el breviario y misal carmelitano eran de mayor cantidad que el breviario romano, abarcando todos *los salmos* distribuidos en las diversas horas canónicas. En maitenes con sus tres o seis lecturas ofrecía fragmentos del A.T.; Isaías, Job, Proverbios, el libro de la Sabiduría, 1Re, 2Mac, Ct; y del N.T. 1Pe, Ro, Sant. Ella cita Ap 4,6.7.8 cuando narra su visión del cielo en V 39 y pudo haber leído este pasaje en su libro de las Horas el día de la fiesta de Todos los Santos<sup>253</sup>.

Conoció a través del breviario *diversos episodios* del A.T. por ejemplo la historia de Susana el sábado de la tercera semana, la historia de Moisés, cautividad y paso por el mar rojo en el sábado santo. De igual modo sin que sea necesario recurrir a un texto integral del A.T. conoció *personajes* como Noé, Abraham, Jacob, Raquel y Lía, José, del Faraón del mar rojo, de la cautividad en Egipto, Gedeón, la mujer de Lot, Elías, Jonás, de Job, David y Salomón<sup>254</sup>.

### c. Leccionarios y misales

Los leccionarios y misales son los libros que contienen los textos bíblicos que se proclaman durante las celebraciones eucarísticas. Los textos bíblicos que presentan son pasajes del A.T., cartas paulinas y los evangelios divididos en ciclos con el fin de cubrirlos en su totalidad.

En el tiempo de Santa Teresa había leccionarios, con los evangelios, las epístolas y pasajes de los profetas veterotestamentarios. Hay constancia de dos traducciones de

<sup>251</sup> Cfr. VILNET J., “*La Biblia en la ...*”, 1953, 23. Este breviario estará en vigor en la Orden hasta el año de 1586 en que el Definitorio General de los carmelitas descalzos adoptará la liturgia romana con la implantación del Breviario de Pío V. cfr. *Negotiationes Carmelitarum Discalceatorum pro mutatione ritus*, en *Documenta primigenia*, vol. III (1582-1589), Instituto Historico Teresiano (MHCT 3), Teresianum, Romae 1977, 113-118.

<sup>252</sup> ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006, 101.

<sup>253</sup> Cfr. HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 320.

<sup>254</sup> Cfr. HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 318.

fragmentos bíblicos litúrgicos de los *Evangelios, epístolas, y libros proféticos*, que son: “*Evangelios y epístolas de todo el año*”, de G. García de Santa María, Zaragoza, 1485. Y “*Evangelios y epístolas, Leciones y profecias que la sancta Yglesia canta en la missa por todo el año*”, Fr. Ambrosio de Montesino, Toledo, 1512, 1532, 1535; Anvers 1543, 1544, 1558; Burgos, 1555. Adornado con escenas de la vida de Cristo.

Existían otras traducciones: “*Epístolas y Evangelios*” publicada en Sevilla, 1506. “*Libro de los evangelios del adviento hasta la dominica in passione, moralizados*”, de fr. Juan López, Zamora, 1540. También había otros fragmentos litúrgicos bíblicos de las *epístolas y de los evangelios* independientemente de la liturgia.

El índice de Valdés (1559), los prohibió ambos. En cambio el índice de Quiroga (1583) hará una distinción a favor de los pequeños textos, porque eran acompañados de comentarios piadosos.

Santa Teresa tuvo acceso a los textos bíblicos de los leccionarios proclamados en la liturgia eucarística por vía auditiva en general, aunque también leyó alguno. Isabel de Jesús, testigo en el proceso de Salamanca afirma que la vio con un misalico pequeño en la mano<sup>255</sup>.

El misal que leyó la Santa era el propio de la Orden Carmelita que derivaba del Ordinario de Siberto de Beka. Este misal fue editado en 1551 y reeditado en 1574. Contenía una excepción que es la libertad para escoger entre los capítulos 3-7 y 11ss. del libro de los Números, la primera semana de cuaresma<sup>256</sup>. Difería en particular por lo que se refiere a las fiestas de los santos de la orden; las lecciones de la Sagrada Escritura en lo que toca las epístolas y evangelios del Tiempo.

Con estos libros litúrgicos Teresa conoció los evangelios, epístolas de san Pablo, libros de profetas y partes del A.T.

#### **d. Los sermones**

La predicación en la cultura sacralizada en que vivía Santa Teresa *ejercía un rol* importante en la *educación bíblica y cultural*. El pueblo acudía multitudinariamente a los sermones. La fuente principal de la predicación era la Biblia, que consistía en su

<sup>255</sup> Cfr. BMC t.20.p.120, citado por HOORNAERT R., “*Thérèse...*”, 1922, 320.

<sup>256</sup> VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 27.

explicación y aplicación a la vida actual. Se puede afirmar que la predicación era la vía más común para instruir a los cristianos en la *sacra pagina*<sup>257</sup>.

Las *características* más apreciadas de una predicación eran la capacidad de proclamar un comentario bíblico persuasivo, reconfortante, conmovedor, con uso de lenguaje culto y fuerza para convertir<sup>258</sup>. Es por ello por lo que algunos sermones podían acabar en tratados bíblicos, transcritos por algún oyente y puestos a revisión ulterior.

Los *medios* que usaba la predicación incluían el *uso de comparaciones* con elementos cotidianos, y que arrastraba un sinfín de conocimientos culturales y literarios. También se servía de la *dimensión visual*, con un esquema de predicación recurrente en que se introducía la representación en retablos con las palabras: “contempla alma y mira el misterio de...”. Otro medio que se usa es el de la interpelación *al oído* del auditorio con la proclamación. La Palabra de Dios entra por el oído, se graba en la memoria y se hace experiencia de encuentro con Jesús Palabra viva y eucaristía dentro de un entorno litúrgico de fe eclesial e identidad social. Otro medio era el recurso al uso de *etimologías bíblicas* para desarrollar temas.

Los predicadores recibieron *influencia* para sus sermones de las escuelas monacales y universitarias de los s.XII y XIII.

Las *escuelas monásticas* por su parte reciben influencia de la Biblia, la tradición patristica y la literatura clásica<sup>259</sup>. La lectura principal era la Biblia que se leía y meditaba, mediante la repetición de frases hasta memorizarlas. De esta práctica de la lectura de la Biblia nacieron unos textos escritos a manera de preguntas y respuestas de los monjes sobre diversos pasajes llamados *Joca monachorum* desde el s.VIII. Se editó el listado de preguntas llamado “*Excerptiones patrum, collectanea, flores ex diversis, quaestiones et parabolae*”, atribuidas a Beda el Venerable<sup>260</sup>. Y se editaron también las respuestas a las preguntas en forma de un verdadero diálogo escolástico como el “*Diálogo de Epicteto*”. La elección de preguntas tanto de la Joca Monachorum como de las Excerptiones, depende de las necesidades de la comunidad destinataria del escrito. Las preguntas pueden remitir a pasajes concretos de la Biblia, o a cuestiones históricas, o a formas de interpretarla. Una derivación del “*Diálogo de Epicteto*” fue el “*Elucidarium*” de Honorius Augustodunensis,

---

<sup>257</sup> BIZZARRI H.O., “La Biblia en la prosa homilética y moral de la edad media”, en, OLMO LETE, G., *La Biblia en la literatura española, I Edad Media 1/2*. El texto; fuente y autoridad, Trotta, Madrid, 2008,195.

<sup>258</sup> OLMO LETE G., *La Biblia en la literatura española II, Siglo de Oro*, Trotta Madrid 2008.cap.3. La Biblia en la literatura espiritual del Siglo de Oro, 171.

<sup>259</sup> Casiodoro fundador del monasterio de Vivarium dedicaba a los monjes a lectura de la Biblia, san Agustín, San Jerónimo y Casiano, como actividad principal del monasterio. Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008, 195.

<sup>260</sup> PL 94,cols.539-559 Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008,197.

difundida en castilla en el s.XIII. Esta obra dio origen al “*Lucidario de Sancho IV*” (posterior al 1293)<sup>261</sup>, cuya temática era la virginidad de María, la Anunciación, la Trinidad, la Eucaristía, el juicio final, etc., junto con preguntas de carácter natural. El diálogo maestro alumno implica de parte del maestro una respuesta desde el punto de vista natural y teológico<sup>262</sup>.

Otra fuente para los sermones fueron las *escuelas universitarias* de los siglos XII y XIII para difundir las enseñanzas de la Biblia. En tiempos primitivos los predicadores se entregaban a su propia inspiración expresando con comentarios vagos en una constante *dilatatio* argumentada y llenos de exhortaciones a un texto amplio. Pero en el s.XII cambia la predicación debido a una serie de circunstancias. El *IV concilio de Letrán* celebrado en 1215 impulsa la formación del clero y la obligación de predicar<sup>263</sup>. Las órdenes mendicantes asumen la tarea de impulsar una *reforma de las costumbres* a través de la predicación<sup>264</sup>. La enseñanza se realiza en forma de lectio o comentario de una sentencia al estilo universitario o temático. El renacimiento clásico del s.XII ya había iniciado la revalorización de la antigua retórica y de los estudios de gramática. El nacimiento de las dos órdenes religiosas de dominicos y franciscanos, tienen el cometido de predicar para catequizar y corregir las herejías.

El sermón se convierte así en una *pieza de retórica*<sup>265</sup>, semejante al magister en las universidades. La predicación se entiende como una actividad orientada directamente a la enseñanza pública de la fe y costumbres, apoyada en las fuentes de autoridad. Florecen tratados para la homilía junto con pequeñas colecciones de sermones que ilustraban el método. Una obra es la “*Summa de arte predicatoria*” de Alanus de Insulis<sup>266</sup>. El sermón se vuelve *una obra retórica* fruto de una meditada reflexión con una estructura orgánica.

<sup>261</sup> Hay una copia del s.XVIII editada deficientemente por Kinkade en 1968. Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008, 201.

<sup>262</sup> Ambos utilizan como autoridad la Biblia. Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008, 202.

<sup>263</sup> Las características de todo predicador son subrayadas; vida ajustada a las normas de Dios y de la Iglesia, conocimiento y competencia teológica y bíblica, autoridad y obediencia a la Iglesia. Sólo es posible predicar a partir de una vida evangélica pública y privada.

<sup>264</sup> Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008, 205.

<sup>265</sup> Anterior al s.XIII la predicación se centraba en pecados, vicios clases de virtudes, sacramentos, las falacias del demonio. Con un uso de la Biblia según los sentidos histórico, alegórico, tropológico y anagógico, decantándose por la alegorización moral que incumbe a los vicios y virtudes.

<sup>266</sup> Mss. Escorial R.II.14, BU Salamanca 2130. Otras obras son “*Ars praedicandi*” de Arnaldus de Podio (ms. Escorial III.EI11), la “*Rhetorica divina*” de Guillermo de Auvernia (ms BNM 60), la “*Forma praedicandi*” de Roberto de Basevorn (Escorial) o el tratado de Guido Faba “*Dictamina rhetorica*” (ms. Burgo de Osma 10, BNM 8099). Y las producciones nacionales “*Ars praedicandi*” de Martín de Córdoba, el “*Ars praedicandi populo*” de Francesc Eiximenis o el “*Liber de praedicatione*” de Ramón Llull”. Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008, 206.

La *estructura que adquiere el sermón medieval*<sup>267</sup> consiste en: *thema*, *prothema*, *introductio*, *plegaria*, *divisio* y *clausio*.

La *invocatio* era opcional y consistía en una invocación actualizada en una *plegaria*.

El *thema*, del sermón era la materia predicable, que era normalmente un pasaje bíblico y por lo tanto un *dictum authenticum*, punto de partida de la reflexión del día. En el *thema* debía estar prefigurado todo el sermón e incitar a la devoción, por eso constituía el problema principal del predicador. Los tratados sobre los sermones ofrecían como orientación el que se tomase el *thema* de la Biblia<sup>268</sup>.

El *prothema*, es una parte no obligatoria del sermón que consistía en una segunda cita bíblica para ayudar en la interpretación del *thema*.

La *introitus themae*, servía para situar la cita bíblica junto con su traducción. Cuidando de no reinterpretar las citas fuera de su primitivo contexto. El ejemplo es un buen medio, como lo expresa Roberto de Basenvor en su *Forma praedicandi* (1322) para captar el interés exegético posterior del auditorio y la estimulación de su atención<sup>269</sup>. La *plegaria* era el desenlace general de la *introductio*.

La *divisio*; secciona en secuencia (*divisio per verba*) o conceptos el tema, (*divisio per sensum*) proporciona la materia predicable para la amplificación y facilita la exposición del tema. Si el predicador se dirigía a un público religioso utilizaba la *divisio intra*, un tipo de explicación del *thema* cerrado en el texto mismo; si lo hacía a un público laico, echaba mano de la *divisio extra*, es decir un tipo de división del *thema* que recurría a elementos externos para hacer accesible la enseñanza bíblica. La *divisio* no debía de superar más de cuatro partes.

La *declaratio* y *conformatio*: el objeto de la declaración era justificar racionalmente la división, mientras que el de la *confirmación* se realizaba mediante citas de la Escritura, mencionando concordancia con los contenidos de las partes de la *divisio*.

La *amplificatio* o *dilatatio*: es la parte esencial y desarrolla cada una de las partes de la división. Predominantemente los contenidos morales más que los dogmáticos<sup>270</sup>.

Finalmente la *clausio* representaba el cierre del sermón.

Un *ejemplo* de sermón de 1Jn 4,19 que sirve de *thema*, luego el predicador contextualiza la cita, ofreciendo una primera interpretación y agrega un *prothema* (Ef 5,1-

<sup>267</sup> El *Ars praedicandi* surge gracias a los tratados como el “*De modo praedicandi*” (c.1200) del agustino Alejandro de Ashby, y la “*Summa de arte praedicandi*” (1215-1220) de Tomás de Salisbury. LOZANO ESCRIBANO J.,-TORRE RODRÍGUEZ V., *Gesta Romanorum*, ed. Akal, Col. Clásicos latinos medievales y renacentistas, 2004,30-31.

<sup>268</sup> Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008,207.

<sup>269</sup> Cfr. LOZANO ESCRIBANO J.,-TORRE RODRÍGUEZ V., “*Gesta Romanorum...*”, 2004, 31.

<sup>270</sup> Cfr. íbidem, 31.

2) que apoyará su argumento. Vuelve sobre el *thema* para traducirlo “Nosotros amamos, porque Él nos amó primero” y proponer su división. Sigue la plegaria. Procede con una *divisio per verba*. Y se culmina la *divisio* con una conclusión que anuda la definición que se esbozó a lo largo del sermón sobre el amor de Dios. A continuación viene una exhortación a amar a Dios<sup>271</sup>.

Algunas *técnicas* para desarrollar el *thema* podrían ser: 1º reemplazar las palabras de los textos bíblicos por su definición, 2º descripción y explicación, 3º división del *thema*, 4º explicación del caso contrario del que se está hablando, 5º composición o derivación de una misma palabra a partir de una misma raíz, 6º explicación de las metáforas de la Escritura, 7º Explicación de su sentido alegórico, 8º Desarrollo del *thema* a partir de un principio de causalidad<sup>272</sup>.

Los retóricos mencionan varias *formas de adornar* los sermones: como la *amplificatio* sea en el uso de *exempla* o el recurso de la *plática*. Utilizados para acercar los conceptos bíblicos a la experiencia cotidiana de sus oyentes. Los *exempla* evidenciaban la actuación del demonio, de los arrepentidos, de los penitentes, del auxilio de María, de los santos. La *plática* acercaba a la teatralización de las situaciones como una forma de actualizar la historia bíblica.

Los predicadores en el s.XIII para documentarse con citas bíblicas y desarrollar los recursos de la predicación, recurrieron a colecciones de *exempla*<sup>273</sup>, concordancias, distinciones, colecciones de sermones, tratados morales y ascéticos. Estos textos nacen a partir de *apuntes*, tomados por algún asistente, y *colecciones* de sermones para uso doctrinal<sup>274</sup>. Dentro de los tipos de *exempla* que se refiere a hechos y a personas tenemos tres, *genera narratiounm*; el relato legendario o fábula<sup>275</sup>, la historia<sup>276</sup> y la ficción o argumentum<sup>277</sup>. El *exemplum* a partir de los años de 1170-1200 cumple más una *finalidad ilustrativa que probatoria*, como modelo moral y ético. En especial *el caso del milagro* tiene una función de ejemplo. Con la necesidad de evangelizar en el s.XIII el *exemplum* adquiere un valor doctrinal ético, moral y estético.

<sup>271</sup> Cfr. BIZZARRI H., O., “La Biblia en la prosa...”, 2008, 210-211.

<sup>272</sup> GILSON E., “Michel Menot et la technique du sermon médiéval”, en *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, 127-148. Citado por BIZZARRI H.O., “La Biblia en la prosa...”, 2008, 208.

<sup>273</sup> Una colección es la *Gesta Romanorum* latino muy difundido en el 1488, consta de 181 *exempla*. LOZANO ESCRIBANO J.,-TORRE RODRÍGUEZ V., “Gesta Romanorum...”, 2004, 6.

<sup>274</sup> Cfr BIZZARRI HUGO, O., “La Biblia en la prosa...”, 2008, 209.

<sup>275</sup> El valor probatorio de la fábula está en que logra inferir un sentido conductual sancionado por las normas socioculturales oficiales.

<sup>276</sup> El valor probatorio de la historia está en la credibilidad y notoriedad de los hechos que enuncia.

<sup>277</sup> Aunque no presenta hechos sin embargo sí es verosímil, como la materia de las parábolas del N.T.

El concilio de Trento (1545-1563) volverá a recordar los consejos para la predicación. Y autores como Fray Luis de Granada en los “*Rethorica ecclesiastica*” ofrecerán consejos de elocuencia con sencillez para los predicadores.

La *fuerza* de los predicadores era la Vulgata y en ocasiones la Vetus Latina, o la *Glossa ordinaria*, es decir una versión de la Biblia que iba acompañada de glosas marginales, atribuidas a Walafrido Strabo o a Anselmo de Laón<sup>278</sup>.

El *contenido* de la predicación se centraba en Cristo hombre y en aspectos éticos de la historia de la humanidad en personajes modelo o *exemplum*<sup>279</sup>.

Santa Teresa menciona que era aficionadísima a la predicación<sup>280</sup>. La cual ejercerá una influencia en su estilo literario, en especial cuando su escritura se estructura en esquemas retóricos y cobra vuelos, ritmo y carga afectiva de predicación<sup>281</sup>. Teresa valoraba los buenos predicadores<sup>282</sup>. En ocasiones llegó a experimentar ante los sermones una doble sensación, por un lado sentía una “particular recreación” y por otro un tormento al ver que no estaba viviendo acorde con el evangelio<sup>283</sup>.

La influencia bíblica del sermón era sobre todo hermenéutica al ser una reflexión de aplicación bíblica para instruir en las costumbres y la fe<sup>284</sup>. La *cita bíblica* o *thema* va reapareciendo a lo largo de todo el sermón, para ser aplicado a la vida actual.

Otra fuente indirecta de conocimiento bíblico para Teresa dentro de un ambiente de lectura espiritual sea en la celda o durante la oración mental lo constituyen los libros espirituales.

<sup>278</sup> Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008, 213.

<sup>279</sup> Cfr. BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008, 215.

<sup>280</sup> V 8,9.

<sup>281</sup> Cfr. GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS, “*La dimensión literaria...*”, 1982,42.

<sup>282</sup> Al p. Gracián apenas lo trata dice; “predica admirablemente!” (Cta 81,3 *IsDo* 12.5.75). A fray Juan de la Cruz, lo definirá “hombre celestial y divino” (Cta 277,1 *AJes* (?).11-12.78). A la priora de Sevilla escribe; “un año de sermones” impresos, del dominico Agustín Salucio; “Lo que ha de procurar es un año entero de sermones del p. Salucio (de la Orden de santo Domingo es) que sean los mejores que se pudieren haber...” (Cta 248,15 *MsJo* 4.6.78).

<sup>283</sup> V 8,12.

<sup>284</sup> Así lo entendió Vicente Ferrer; “... sabed buena gente que oficio de predicar es propiamente assi como officio de pregonero. Ca así como el pregonero, quando quiere pregonar a la gente las ordenaciones rreales del rey, con una trompeta va tañiendo de calle en calle e de plaza en plaza, así es el officio de predicar, ca el que predica es pregonero de Dios” (Cátedra, ed., 1994,525), citado por BIZZARRI H.O., “*La Biblia en la prosa...*”, 2008, 212.

## B. LOS LIBROS ESPIRITUALES FUENTE BÍBLICA INDIRECTA

“En esto pasó como veinte y dos años leyendo también en buenos libros.”<sup>285</sup>

Los *autores espirituales*<sup>286</sup> buscaban dar respuesta a una España en la que había surgido una necesidad de una religión menos externa y formal con una efervescencia por el cultivo de la vida interior, aprecio por la oración mental e impulso de la vida mística.

Por rutas diversas Erasmo y Lutero también buscaron dar respuesta a la necesidad de una religión interior y sustentada en la Biblia. Erasmo ofrece un camino hacia una religión interior, mediante el rechazo de la teología escolástica por una teología centrada en el Nuevo Testamento que interpreta en forma literal el rechazo de Pablo a la ley, para condenar todo rito externo, ceremonia, oración vocal, como propio de rabinos y paganos. Martín Lutero por su parte también recurre a la teología paulina sobre la justificación por la fe de Ro 3,28, para afirmar el subjetivismo y la sola fe para la salvación cristiana rechazando también la teología escolástica y la tradición católica para su elaboración teológica<sup>287</sup>.

La literatura espiritual en la edad de oro española era importante por el rol que jugaba la religión como aglutinante principal de la sociedad. Es por ello que *se impulsó la edición* de obras de espiritualidad<sup>288</sup>. La literatura espiritual fue más allá de una difusión del dogma y moral hacia una *vivencia renovada de la fe*, abriendo nuevas formas de integración humanista de lo religioso. La búsqueda de la experiencia *mística* no siempre coincidió con la formulación eclesial oficial, por su énfasis empírico, didáctico, con interés metodológico por trazar el “camino” para llegar a ella<sup>289</sup>. Y aunque los místicos no pretenden inicialmente plasmar por escrito su inefable experiencia, al comunicarla logran aportar una creación verbal y literaria muy grande a través de las metáforas y la poesía.

La literatura espiritual que nutrió a Teresa comprende a autores de los Padres de la Iglesia, franciscanos, cartujos, dominicos y a Tomás de Kempis, que le aportó un contacto

<sup>285</sup> R4a, 1 Sevilla, febrero-marzo de 1576.

<sup>286</sup> HOORNAERT R., “Thérèse...”, 1922, 303-390. OLMO LETE G., “La Biblia en...”, 2008, 101-180.

<sup>287</sup> Teresa también subraya la importancia de una religión interior pero no rechaza las expresiones exteriores de la fe. Ella también cita a san Pablo en treinta y seis ocasiones, para inducir a sus monjas al trabajo manual (Cst 9,24; 7M,4,5.) y a esconder su vida en Dios a imitación del Apóstol (V 6,9; 20,11; 5M 2,4; 7M 2,5).

<sup>288</sup> La producción de literatura espiritual de la época en el rango de los años 1485 a 1750 se calcula en unas tres mil obras de treientos trece autores, cfr. OLMO LETE G., “La Biblia en...”, 2008,103.

<sup>289</sup> OLMO LETE G., “La Biblia en...”, 2008,102.



con la Biblia inserto en un marco de interpretación católica y de búsqueda de crecimiento espiritual.

### a. Padres de la Iglesia.

Los libros de los Padres de la Iglesia que leyó Santa Teresa fueron “Las epístolas” de san Jerónimo, en su formación en casa, “Los Morales de Job” de san Gregorio Magno y “Las Confesiones” de san Agustín en su formación posterior.

#### i. San Gregorio, “los Morales de Job”

El libro de “*Los Morales de san Gregorio papa: doctor de la iglesia*” había sido traducido del latín desde 1514 y autorizado por Alonso Álvarez de Toledo. En tiempo de Santa Teresa el libro gozaba de mucha difusión entre las personas devotas y entre los autores de vida espiritual.

Teresa leyó a san Gregorio, a sus 22 años antes de su segunda enfermedad, obteniendo de su lectura fuerzas para afrontarla<sup>290</sup>. Las descalzas de Ávila conservan el ejemplar de *los Morales* en dos volúmenes, Sevilla, 1527 usado por la Santa<sup>291</sup>. A ella le impactaron los pasajes del libro que hablan de la *paciencia*, su lectura y meditación la sostuvieron durante su enfermedad<sup>292</sup>.

La advertencia contra la compasión indiscreta de los amigos de Job es comparada por san Gregorio a los herejes<sup>293</sup> y por Teresa a las hermanas que sufren fingidos agravios<sup>294</sup>. El principio de no obedecer una norma que en sí sea pecado afirmada por san Gregorio<sup>295</sup> es retomado por Teresa<sup>296</sup>. Al igual que la recomendación a los contemplativos de marchar con amor y temor<sup>297</sup>. Y también la descripción del demonio como hormiga y león<sup>298</sup>, y su

<sup>290</sup> “Mucho me aprovechó para tenerla haber leído la historia de Job en los Morales de San Gregorio” (V 5,8).

<sup>291</sup> Cfr. Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,64

<sup>292</sup> Meditó muchas veces la máxima de Job 2,10 “pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufiremos los males”. Cfr. V, 5,8; Los Morales, Libro III, cap.9. Los contenidos del libro son; las penas que las almas elegidas sienten de los halagos humanos (libro XXI, cap.5); la caridad hacia el prójimo (libro XXI, cap.13); la contemplación permite conocer la bienaventuranza de la vida futura (libro XXIII, cap. 24); la necesidad del silencio y de la soledad para las personas ávidas de perfección (libro XXX, cap. 24); la virtud no debe ser desatenta (libro XXXI, cap. 31).

<sup>293</sup> Cfr. cap.6 de los Morales.

<sup>294</sup> “que es como la que tuvieron los amigos del santo Job con él, y su mujer.” (C 12,9). Y también; “la prelada que no proveyese y regalase a las enfermas era como los amigos de Job” (R 9, Malagón, febrero de 1570)

<sup>295</sup> El capítulo 14 del libro XXXV de Los Morales trata sobre la obediencia.

<sup>296</sup> “echarse en el pozo y cosas de esta suerte, es mal hecho” (F 18,11), al igual que otros preceptos mencionados como en F 6 y en su carta a Lorenzo; “que más quiere Dios su salud que su penitencia, y que obedezca.” (Cta 183,11, *LCep*, 27 y.28.02.1577).

<sup>297</sup> Cfr. C 40 que se encuentra en el libro VI, cap.37 de *los Morales*.

capacidad de tentar a Job<sup>299</sup>. Todavía en los comienzos de la vida mística Teresa mencionará a Satanás y su intromisión en la vida del hombre<sup>300</sup>. Será a sus cincuenta años cuando supere el temor a los demonios (V 25,20). El tema de la mujer de Job en el libro de “Los Morales” es presentado en forma machista, pues san Gregorio afirma que san Pablo no permitió a la mujer que enseñe<sup>301</sup>.

La *influencia bíblica* del libro de “los Morales” fue respecto a la vida y virtudes cristianas, la persona de Cristo y la Iglesia que enriquecieron su formación religiosa. En especial le aportó una gran cantidad de *citas de los escritos de san Pablo*, acompañadas de comentarios que los clarifican. El libro de san Gregorio presentaba varias citas bíblicas en un primer plano destacado en negritas abultadas, y en un segundo plano la doctrina espiritual glosada. Por ejemplo el texto y comentario de san Gregorio “para mí la vida es Cristo”<sup>302</sup>. Las alusiones de Teresa de que leyó en un libro un dicho de san Pablo pueden ser alusiones al libro de “Los morales de san Gregorio”<sup>303</sup>.

La metodología de interpretación de la Biblia no era exegética o literal, sino *de orientación espiritual*, por eso se denomina “*Los morales de Job*” en alusión al sentido moral bíblico. En el capítulo 22 menciona los tres tipos de comentario bíblico; histórico, alegórico y moral. El primero se refiere a los hechos acaecidos a Job, el segundo es Job como figura de Cristo, el tercero es lo que en nuestra vida debemos guardar<sup>304</sup>.

Santa Teresa recibió del libro de san Gregorio una formación bíblica inicial que le transmitió la convicción de que la Palabra de Dios contiene inmensas riquezas contenidas bajo la aparente superficie de cualquier palabra como alimento espiritual<sup>305</sup>. Convicción que estará presente a lo largo de sus escritos<sup>306</sup>.

El siguiente autor de los Padres de la Iglesia leído por Santa Teresa fue san Agustín con su obra de las confesiones.

<sup>298</sup> Cfr. V 31. Comentario de san Gregorio al pasaje de Job 4,11 según la LXX. “Porque para las hormigas, como dijimos, es león, y para las aves que vuelan, hormiga, porque el enemigo antiguo, así como es fuerte con los que le consienten, así es flaco contra los que le resisten”.

<sup>299</sup> V 30,10. Libro V cap.20 de los Morales. Aunque también se encuentra en el libro de Ludolfo de Sajonia (I, 73).

<sup>300</sup> V 23,2.14, Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,69.

<sup>301</sup> Tomo I f.31-32, R 19 Medina del Campo, o Ávila, julio de 1571, citado por Álvarez T., “*Cultura de mujer...*” 2006,70.

<sup>302</sup> Morales, xxxi,33.

<sup>303</sup> “leí en un libro –que parece el Señor me lo puso en las manos– que decía San Pablo; Que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados. Esto me consoló mucho.” (V 23,15). “leyendo en un libro otro dicho de San Pablo que me comenzó a consolar” (R 58,2 Sevilla, 8 de noviembre de 1575).

<sup>304</sup> Cap.XXII f.6v, citado por Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,64.

<sup>305</sup> «La Escritura sagrada es nuestro alimento y nuestra vida» (S. Gregorio Magno, PL 76,886).

<sup>306</sup> Citado por Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,69.

## ii. San Agustín, “Las Confesiones”

Teresa tuvo una gran devoción por san Agustín por dos motivos, “porque el monasterio adonde estuve seglar era de su Orden y también por haber sido pecador, que en los santos que después de serlo el Señor tornó a Sí hallaba yo mucho consuelo”<sup>307</sup>.

El tiempo en que Teresa lee a san Agustín es en el año de 1554 a sus treintinueve años cuando ella se encuentra en un momento en que sufría por su falta de fidelidad a Dios y en trance de conversión<sup>308</sup>.

La obra de “*Las Confesiones*” que leyó Santa Teresa fue la editada por Sebastián Toscano OSA<sup>309</sup>, porque la cita que hace en V 13,3 reproduce exactamente la lección de Toscano: “dame, Señor, lo que me mandas y manda lo que quisieres”<sup>310</sup>. Es probable que ella haya leído también, el libro de “los Soliloquios”<sup>311</sup>, “las Meditaciones”<sup>312</sup> y “el manual” apócrifos impresos en ediciones comunes<sup>313</sup> que estaban en boga en el s.XVI. Hay frases de san Agustín que Teresa pudo haber tomado de otras obras de autores espirituales<sup>314</sup>.

*La influencia* de san Agustín en Santa Teresa es a nivel experiencial, literario y bíblico.

A nivel experiencial tenemos la conversión, la búsqueda de la interioridad y el primado de los dones de Dios.

La *conversión* de san Agustín es una experiencia muy entrañable para Teresa que la lee estando en el convento de la Encarnación, por varias jornadas. La lectura le hace sentir sintonía con el autor santo-pecador que le transmite su experiencia y ella se encomienda a su intercesión. El proceso de empatía culmina en el episodio del huerto en que ambos se deshacen en lágrimas, en una experiencia de superación y de calma<sup>315</sup>.

<sup>307</sup> V 9,7. Quizá Teresa leyó sobre san Agustín en el libro del Flos Sanctorum ff.133rv-135r. Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,71.

<sup>308</sup> “Como comencé a leer las Confesiones, pareceme me veía yo allí” (V 9,8).

<sup>309</sup> Es una edición en 8 volúmenes, por la editorial de Andrés Porintariis, Salamanca, 1554, alrededor del 1555. La de Salamanca es la edición princeps. Tuvo otras ediciones en Anveres en 1555 y 1556; una con Martín Nuyts, la otra impresa en Colonia, por los herederos de Arnoldo Bircmanno. Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 357.

<sup>310</sup> Cfr. libro X, cap.XXIX. Esta cita reaparece en MC 4.

<sup>311</sup> Reiteradamente alude a ellos C 28,2; 4M 3,3; 6M 7,9; E 5,2.

<sup>312</sup> “preguntemos a las criaturas quién las hizo –como dice San Agustín, creo, en sus Meditaciones” (6M 7,9). Ya sea que se trata en realidad del cap.VI, libro X de las Confesiones o del capítulo XXXI, de Soliloquios.

<sup>313</sup> El p. Silverio afirma que la edición de estas tres obras que leyó Teresa fue la de 1515, traducción anónima, impresa en Valladolid y reimpresa en Toledo (1565), la cual es idéntica a la publicada en Medina del Campo en 1553, atribuida erróneamente a Ribadeneyra. Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 358.

<sup>314</sup> Por ejemplo; “Noverim te, Domine, noverim me”, que evoca tal conocimiento de sí y de Dios en 2M1, 11, pudo haberla obtenido de Osuna o Granada. Igualmente el pensamiento de; “Tu intimior intimo meo”, lo pudo haber tomado de Osuna, Tercer Abecedario I, I y XXI, 5. Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 359.

<sup>315</sup> En Agustín “al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas”. Confesiones VIII, 12,29. En Teresa; “pareceme

La experiencia de *búsqueda constante de la interioridad* es otra experiencia muy apreciada por Santa Teresa. Esta búsqueda está en la consigna agustiniana “redeamus ad cor” “retornemos al corazón”, como un proceso que va de lo exterior a lo interior, de la atracción fascinadora de las creaturas al interior encuentro con Dios, porque Él está en nuestro interior<sup>316</sup>. En Agustín la experiencia de llamada a lo interior se presenta como resultado de la “búsqueda de Dios”: “Tarde te amé... tú estabas dentro de mí y yo fuera, y fuera te buscaba, y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste”<sup>317</sup>. También en Teresa la tensión de búsqueda de Dios será búsqueda de la propia alma. Es la locución divina de “búscate en mí”, que servirá al Vejamen. Y condensará en el poema “alma, buscarte has en Mí / y a Mí buscarme has en ti”<sup>318</sup>. La experiencia de llamada a lo interior en Teresa no es hacia el corazón sino hacia el alma como castillo interior, como un proceso de interioridad y de trascendencia. El alma es ‘capaz de Dios’, dotada de la presencia trinitaria. La interioridad en Teresa no es un hecho sino un proceso. El proceso de interiorización le sirve para desarrollar el tema del recogimiento y grados de oración, de suerte que la interioridad culmina en la trascendencia.

La tercera área de experiencia Agustiniana apropiada por Santa Teresa es el concederle la primacía a los dones de Dios. San Agustín lo menciona con la oración “dame Señor, lo que mandas y manda lo que quisieres”<sup>319</sup>. Teresa afirma la centralidad de colocar la esperanza en la misericordia de Dios y fundar la conducta en el don divino (V 8,12). Es por ello por lo que en la experiencia de encuentro con el Cristo muy llagado, afirma; “me aproveché más, porque estaba ya muy descontenta de mí y ponía toda mi confianza en Dios” (V 9,3). La experiencia de concentración en el don divino será básica en la mística teresiana, concebida como experiencia del misterio en clave de puro don<sup>320</sup>.

La influencia agustiniana *nivel literario* en Santa Teresa la tenemos en el género literario *autobiográfico* de “*Las Confesiones*” en el libro de la Vida. Ambos tienen un carácter doxológico<sup>321</sup> con un sentido eminentemente religioso. En ambos libros Dios es el protagonista. En ambos se inicia con la infancia y se culmina en la divinidad. En ambos

que ganó grandes fuerzas mi alma de la divina Majestad, y que debía oír mis clamores y haber lástima de tantas lágrimas...” V 9,9. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,73.

<sup>316</sup> Lo cita 3 veces (V 40; C28; 4M, 3) y puede evocar el cap.XXVII del libro X de las Confesiones o el capítulo XXXI de los Soliloquios.

<sup>317</sup> Confesiones, X,27.

<sup>318</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,80.

<sup>319</sup> Confesiones, libro XX,c.29,40. “tota spes mea nonnis in magna misericordia tua. Da quod iubes, et iube quod vis”. “toda mi esperanza está puesta en la inmensa grandeza de tu misericordia. Dame lo que me pides y pide lo que quieras”. Teresa hará suya esta disponibilidad total cfr. V 13,3; MC 4,9 y E 5,2.

<sup>320</sup> V 34,11;21,9; 32,7. Cfr. Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,82.

<sup>321</sup> Teresa titulará el libro de “Vida” como el libro de las misericordias del Señor Cta 415,1.

hay un estilo narrativo de monólogo y diálogo con Dios<sup>322</sup>. San Agustín influenció la apertura al mundo literario de *la confidencia*<sup>323</sup>, tan importante para su auto comprensión como escritora “de experiencia”.

Como *recursos literarios* están algunas imágenes comunes como la de la luz en sus comparaciones y representaciones respecto a Dios, que pudo haber tomado del libro de los Soliloquios<sup>324</sup>. La comparación de la “esponja que se embebe de agua”, para dar una idea de la omnipresencia de Dios<sup>325</sup>. Hay una idea en C 38,2 que Báñez reconoce como de san Agustín y lo escribe al margen del autógrafo<sup>326</sup>. Teresa cita este pensamiento: “Que me deis, Dios mío, que os dé con san Agustín para pagar algo de lo mucho que os debo” (E 5)<sup>327</sup>. Otras imágenes son; la dimensión doxológica, el binomio miseria-misericordia, verdad y experiencia, conversión e interioridad, la exploración del mundo interior, el conocimiento de Dios y de sí mismo, y el tema esclavitud y libertad<sup>328</sup>.

La *influencia bíblica* del libro de las “Confesiones” en Santa Teresa es *cuantitativa* por la gran frecuencia con que la cita, ya que san Agustín la considera como la base de la teología.

Otra influencia es *la preferencia por el sentido espiritual* de la Biblia, que san Agustín busca, aunque conoció los cuatro sentidos de la Escritura y los valora en forma adecuada. El sentido bíblico “carnal” o literal lo entiende como el que ayuda a entender la Escritura en su sentido propio, es decir, en sentido espiritual<sup>329</sup>. Esta actitud se expresa en el ánimo (espíritu) del cristiano que no se engaña al leer el texto sagrado<sup>330</sup>.

Para San Agustín la Biblia usa un lenguaje tanto propio como figurado. Y por tanto la interpretación la realiza a nivel literal, o espiritual o inclusive a ambos sentidos. Cuando el sentido propio es comprensible y nutre la caridad<sup>331</sup>, no recurre a la interpretación espiritual, como en el caso de los textos sobre la resurrección y ascensión de Jesús. O

<sup>322</sup> Cfr. Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,75.

<sup>323</sup> GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS, “*La dimensión literaria...*”, 1982,39.

<sup>324</sup> cap.III y XIII.

<sup>325</sup> El alma en la oración es como una esponja que se baña de la divinidad (R 18 Medina del Campo, 30 de junio de 1571).

<sup>326</sup> Esta es doctrina de san Agustín. “que no nos traigan engañadas, que se descubra la ponzoña, que no os escondan la luz y la verdad” (C 38,2).

<sup>327</sup> Se trata del libro de las Confesiones libro XI, cap.II.

<sup>328</sup> Cfr. Álvarez T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,76.

<sup>329</sup> El sentido espiritual va más allá del sentido literal. Ya al tiempo de Agustín se hablaba de cuatro sentidos de la Escritura (histórico, etiológico, analógico y alegórico) o modos de entenderlas; *util. cred.* 3,5 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* CSEL 25/1,7-8).

<sup>330</sup> *Util. cred.* 3, 9 (CSEL 25/1,12-13); Cfr. 3, 5; *vera rel.* 27, 50; 50, 98-99; *mor. eccl. et man.* I 18,34; *Gen. c. man.* I 22, 23.

<sup>331</sup> Es válida una interpretación que lleva al crecimiento del amor, en cambio la que no lleva a este fin es errónea (1,39-41). La interpretación ha de tener como criterio su conformidad con la totalidad de la Escritura, con la conformidad con otras citas (3,38) y se ha de proceder a clarificar un pasaje oscuro a partir de uno claro (3,37).

interpreta en forma espiritual. Como ejemplo de interpretación espiritual es el Sl 117,22 sobre la piedra descartada y puesta como centro de la iglesia en referencia a Cristo<sup>332</sup>. El *sentido espiritual* buscado por san Agustín requiere del *criterio de interpretación del amor* (dilectio) tanto como objetivo de las Escrituras como su criterio para juzgar las diversas interpretaciones propuestas a un pasaje bíblico<sup>333</sup>. El principal *criterio metodológico* para san Agustín es la significación espiritual, para que los lectores parvulus en el Espíritu, es decir carnales, puedan crecer y ser educados para pasar de carnales a espirituales<sup>334</sup>.

Santa Teresa tuvo contacto con la exégesis patrística en la lectura de “Las epístolas de san Jerónimo”, “los Morales de Job” de san Gregorio Magno, y “Las Confesiones” de san Agustín, es por ello que vamos a dar una visión general de este tipo de exégesis.

### iii. La exégesis patrística

La exégesis patrística *nace* en el s.II en clima polémico antijudío, antipagano y antignostico. Los Padre de la iglesia aportan al estudio bíblico *principios hermenéuticos*, como; 1º la *unidad* de los dos testamentos<sup>335</sup>; 2º Cristo como nueva ley-alianza y plenitud de la revelación<sup>336</sup>; 3º *la unidad* de la salvación (o analogía de la fe)<sup>337</sup>; 4º la analogía de la tradición apostólica y eclesial<sup>338</sup>; y 5º proceder de las páginas claras a interpretar las oscuras<sup>339</sup>.

La exégesis patrística aporta también *diversos sentidos bíblicos*, como *el sentido simbólico*<sup>340</sup> que es *Cristo lógos*, ley universal que los judíos descuidan. Cristo es cumplimiento de las promesas del A.T. por ello éste tiene valor también para los gentiles. San Ireneo afirma la importancia del *sentido literal, simbólico y alegórico* para ilustrar la fe<sup>341</sup>.

Gran parte de la exégesis patrística se divide en el énfasis del sentido alegórico de la escuela Alejandrina, o del sentido tipológico de la escuela Antioquena.

Posteriormente los padres latinos intentarán llegar a una síntesis entre ambas escuelas.

<sup>332</sup> SIMONETTI MANLIO, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla sotria dell' esegesi patristica*, Roma,1985, 340.

<sup>333</sup> *De doctrina christiana*,1,39. PL34,15-122; GREEN, CSEL 89 y de MARTÍN, CCL 32

<sup>334</sup> Ser.23, 3-4. Citado por MANLIO, “*Lettera e/o allegoria...*”, 1985, 341.

<sup>335</sup> Afirmado por Clemente de Alejandría en su obra “*Stromata*”, cfr. Strom.II,6,29.

<sup>336</sup> O también conocido como el Cristocentrismo, el Verbo recapitula y es culmen de la Escritura, afirmando por san Ireneo cfr.; Haer.V.18,2.

<sup>337</sup> Afirmado por *San Justino* (100-162) en su obra “*Diálogo con Trifón*”, cfr. Dial.14.

<sup>338</sup> Afirmado por san Ireneo (130-202) en, Haer,I,10. Y por Clemente de Alejandría, cfr. Strom.VII,16,96.

<sup>339</sup> Cfr. Haer.II,27.

<sup>340</sup> No es propiamente el sentido alegórico de Orígenes pero tiende hacia él.

<sup>341</sup> Afirmados por san Ireneo contra el abuso del sentido alegórico de los gnósticos, en su obra contra las herejías gnósticas *Adversus haereses*, Haer.IV,35,7 y 8.

*La Escuela Alejandrina*, subraya el sentido alegórico, porque le tocó afrontar el reto de dialogo de la fe cristiana con la cultura platónica que concebía el mundo en forma dualista. En la escuela Alejandrina encontramos a Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría y Orígenes.

*Clemente de Alejandría* escribió las obras de “*Stromata*” y “*Pedagogo*”, en las que usa tanto el sentido literal y el alegórico (Paed. III,12,97).

*Orígenes*, es el maestro de la alegoría, en su obra “*De Principiis*”, libro IV presenta su teoría hermenéutica. Apreciaba el sentido literal y por ello escribe la “*Hexapla*”<sup>342</sup> y desprecia el sentido literalista de los rabinos<sup>343</sup>. “Alegoría” es para Orígenes la teología redaccional que sirve para dar coherencia lógica a la Escritura, superando las incoherencias y hechos irracionales e irrealizables que se encuentran en la Biblia. Introduce la distinción entre tres sentidos de la Biblia<sup>344</sup>, según su antropología:

Antropología	Sentidos bíblicos	Oyentes
Cuerpo	Material	Rudos. Ven sólo narración. No siempre hace sentido.
Anima	Psíquico	Aprovechados. Comprenden el sentido moral. 1Cor 9,9.
Espíritu	Espiritual	Espirituales. Comprenden el alegórico. Hb 10,1; Ga 4,21-24.

Para Orígenes *el objeto* de la hermenéutica es mostrar el sentido escondido de la Biblia que da Cristo porque Él es el Verbo de Dios quien armoniza los acontecimientos espirituales, internos y externos. La revelación en Cristo nos hace perfectos. Orígenes está convencido de que Jesús, Palabra de Dios es capaz de suscitar inspiración en el lector actual. La interpretación de la Biblia, *se ha de evaluar* en base al Espíritu Santo que la inspiró.

Al alegorismo alejandrino, se opone al sentido literal de la escuela Antioquena.

*En la escuela Antioquena*, tenemos a Diodoro de Tarso (393), Teodoro de Mopsuestia (360-428) y Juan Crisóstomo (344-407). El fundamento hermenéutico de los antioquenos era la *doctrina* de la *theoria* (visión) o interpretación elevada o anagogía pero sustentada en la historia, para que no se vuelva alegoría. En este sentido *theoría* corresponde a la tipología.

<sup>342</sup> El AT en 6 columnas; el hebreo, la transcripción griega del hebreo, las traducciones griegas de la LXX, Aquila, Simmaco y Teodocio.

<sup>343</sup> "Letra" era la lectura material de los rabinos, quienes interpretaban literalmente las metáforas. Hacían especulaciones sobre las letras de cada palabra. Y era difícil aceptar las afirmaciones interpretadas literalmente sobre Dios en el A.T.

<sup>344</sup> Por ejemplo; Lo que se lee sobre Israel en el AT. (material) debe entenderse con referencia al Israel según el Espíritu = Iglesia (psíquico), o y con mayor razón a la Jerusalén celestial (espiritual).

*Diodoro de Tarso*, afirma el sentido literal y metafórico querido por el autor inspirado. En su introducción a los Salmos expone su letra y con moderación la interpretación elevada (theoría).

*Teodoro de Mopsuestia*, es el más radical en su respeto al sentido literal, admite el sentido mesiánico (metafórico) sólo en 4 Salmos (2. 8. 44.109). En su *Introducción al libro de Jonás*, explica la función del tipo y antitipo en la teoría. *Tipo*: es un hecho que ha sido predicho por un profeta, el cual acontecerá en la historia, y *antitipo*: otro hecho que tiene analogía con el “*tipo*”.

*Crisóstomo*, en su doctrina sobre la teoría, explica la relación del tipo como figura del antitipo que puede diferir porque es semejante a él pero no idéntico<sup>345</sup>. Pero el significado tipológico debe ser explicado por citas o alusiones de la Biblia misma. Para explicar los antropomorfismos expresa la doctrina de la condescendencia (*sunkatabasis*) para conducirlo a la visión de Dios y afirma la verdad bíblica con la doctrina de la “precisión de la doctrina” (*akribeia tes didaskalias*) y atribuye las dificultades de comprensión de la Biblia a los límites de la condición humana.

En los Padres Capadocios que fueron un puente entre las escuelas alejandrina y antioquena tenemos a *Gregorio de Nisa* (330-394). Elabora su teología, basándose en la letra del texto, con el fin (skopos) de conocer lo que Moisés había querido enseñar (theoría), sobre el plan de Dios en la historia del hombre. Habla de la “*akoluthia*” o acompañamiento lógico, entre el obrar de Dios y los hechos históricos. Para Gregorio lo divino y lo humano están entreteljidos y no se ha de descuidar ninguno de los dos elementos.

En los Padres de la iglesia Latinos tenemos a san Jerónimo y san Gregorio Magno, leídos por Santa Teresa. *San Jerónimo* (342-420) es el padre de la exégesis científica, por su atención al *sentido literal*, a las lenguas Hebreo y Arameo, a la superioridad del T.M. sobre la LXX, a la crítica textual de la hexapla, compara manuscritos, hace crítica interna, expone opiniones contrarias y su traducción de la Vulgata parte del T.M. al Latín. Afirma también el sentido Cristológico, porque afirma que el A.T. en la profecía, generalmente habla de la economía cristiana y de Cristo.

*San Agustín*, (354-430) en su libro de “*Doctrina Cristiana*” y en “*De utilitate credendi*” expone su interpretación bíblica. Distingue 4 sentidos: literal, eziológico<sup>346</sup>, analógico y alegórico. Afirma la necesidad de conocer las lenguas originales para

<sup>345</sup> Por ejemplo. Los hombres son liberados de la esclavitud, pero no de la misma (Com. Ex. PGLI,247).

<sup>346</sup> Cuando se busca el sentido de las causas de las cosas; cuando se da la causa para la afirmación, por ejemplo Mt 19,8. En “*De utilitate credendi*”.



comprender los signos propios, las locuciones figuradas, metáforas y habla del *sensus plenior*, un sentido no pretendido por el autor humano pero sí por el autor divino<sup>347</sup>.

Como valoración de la exégesis patristica tenemos que tuvo como aportes; la lectura de la Biblia en forma unitaria de ambos testamentos; el establecimiento de criterios hermenéuticos, en especial la inspiración y el criterio cristológico como cumplimiento, los sentidos bíblicos y sus interpretaciones para promover la respuesta de fe eclesial.

La exégesis patristica latina tuvo como *limitaciones* un escaso conocimiento del hebreo (con excepción de san Jerónimo y Orígenes), y del griego en los Padres Latinos, por lo que utilizan normalmente traducciones. Predomina en ellos el método alegórico y tipológico; en ocasiones dan poca importancia al sentido literal y en ocasiones sacan las frases bíblicas de su contexto.

## **b. Franciscanos**

La espiritualidad franciscana le ofreció a Teresa un método de meditación de bíblica con el recogimiento, el cual involucra la imaginación y la afectividad. La Santa vibró mucho con este método su viva imaginación natural, por el gran valor concedido al ejercicio de la afectividad y por la valoración de la introspección de la experiencia por encima de la especulación.

Teresa tuvo contacto con la espiritualidad franciscana a través de: Francisco de Osuna, “*El Tercer Abecedario*”, las lecturas de Bernardino de Laredo, “*Subida del Monte Sión*”, Pedro de Alcántara, *Los pequeños tratados*, Antonio de Guevara, “*Oratorio de religiosos*” y de Fray Alonso, “*El Arte de servir a Dios*”.

## **i. Bernardino de Laredo, “Subida del Monte Sión”**

El libro de “*Subida del Monte Sión*”<sup>348</sup>, fue escrito por el Bernardino de Laredo (1482-1540)<sup>349</sup>.

El libro tiene por *objetivo* animar a la persona para llegar a la oración de unión<sup>350</sup>.

<sup>347</sup> “*De Doctrina Cristiana*” libro III, XXVII, 38. Como criterios para admitirlo afirma, la analogía de la escritura, de la fe y de la razón.

<sup>348</sup> La edición princeps de Sevilla dedicada al Cardenal Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla contenía además una serie de alabanzas a san José titulada *Josephina*. Cfr HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 360. TOMÁS FERNÁNDEZ S., Las “Josefinas” de Bernardino de Laredo (1535) y de Andrés de Soto (1593), en *Estudios Josefinos* 31 (1977), pp. 223-254.

<sup>349</sup> Médico por parte de la Universidad de Sevilla y lego franciscano andaluz.

<sup>350</sup> Cfr. III, 31.

El *contenido del libro* era presentando en su título completo la división en tres partes<sup>351</sup>: Subida del Monte Sión por la vía contemplativa. Contiene el conocimiento nuestro (oración de meditación) (1ª parte), y el seguimiento de Cristo (oración de recogimiento) (2ª parte) y el reverenciar a Dios en la contemplación quieta (oración de quietud y de unión) (3ª parte): compilado en un convento de frayles menores, Sevilla, 1535<sup>352</sup>.

En la introducción presenta una estructura férrea (“Notable”, “Reglas” y “Presupuestos”) del libro, en tres series de meditaciones semanales, con una distribución de tiempos y temas<sup>353</sup>.

La Iª parte enseña el ascetismo en la oración (meditación y conocimiento propio) y práctica de las virtudes<sup>354</sup>, que son la mortificación del cuerpo<sup>355</sup>, obediencia, caridad, humildad, paciencia (I, 24) y la abstinencia que libera de la glotonería (I, 31-36).

La IIª parte: El seguimiento de Cristo, es ejercicio de la oración de recogimiento afectivo de los misterios de la vida de Cristo consiste en reconstruir el misterio de Cristo meditado, no fuera sino dentro de sí mismo: “ver aquestos misterios al lugar donde acaecieron, más que el lugar y el misterio lo atraiga y lo meta en sí misma recogándose toda dentro en sí misma”<sup>356</sup>. El objetivo de la oración es llegar a la perfección, la cual consiste en privar gradualmente a la facultad de todo lo que es material para llegar a un “puro espiritual”<sup>357</sup>.

La IIIª contemplación quieta (oración de quietud y de unión) fue la que llamó más la atención a Teresa. Para Laredo la “contemplación quieta” es la *contemplación pura y perfecta*, es la *infusa*. La cual difiere de la contemplación común que es activa y se obtiene

<sup>351</sup> Esta división del itinerario espiritual con base *en los tipos de oración*, es alternativa a la división de principiantes, aprovechados y perfectos (basada en la división de rudos ‘Sarquicos’, psíquicos y espirituales, ‘pneumaticos’), la cual confesará Teresa de no entender del todo bien. La oración es una actividad que junto con el ejercicio de virtudes, constituyen las dos vías del itinerario espiritual.

<sup>352</sup> Otras ediciones; Sevilla 1535, y luego rehace la parte IIIª en 1538; Medina del Campo 1542; Sevilla 1553; Valencia 1590; Alcalá 1617. La edición de Alcalá añade el nombre del autor; “Compuesto por Bernardino de Laredo, Frayle lego de la provincia de los Ángeles de la Orden del S.P.S. Francisco”. El texto de la 3ª parte ha sido malamente manejado en las ediciones sucesivas; “habiendo sido mudado casi de todo en todo aqueste tercero libro”, dice la edición de Alcalá. (III,I). HOORNAERT, “Thérèse...”, 1922, Nota I, página 362.

<sup>353</sup> OLMO LETE G., “La Biblia en...”, 2008, 149.

<sup>354</sup> Una oración sin ejercicio de las virtudes “mas es burla que oración”. Esta será una idea central del pensamiento Teresiano, “oración y regalo no se compadece.” (CE 5,2).

<sup>355</sup> Según Laredo el amor a la cruz no implica rechazo de las consolaciones divinas.

<sup>356</sup> Por ejemplo; “si quieres meditar la flagelación, imagínate que tu corazón es la columna, si piensas en la crucifixión, figúrate que tu corazón es la roca en la cual la cruz fue afianzada; y que la parte más tierna e interior de ti sea la hendidura de la roca de manera que la sangre que fluye a lo largo de la base lave la dureza de tu substancia y destile al fondo de tu corazón”. Cfr. II,13. Cfr. HOORNAERT, “Thérèse...”, 1922, Nota 3, 362. Este método difiere de la contemplación ignaciana.

<sup>357</sup> Y divide el proceso en cinco etapas; la lectura, la oración vocal, la meditación, la contemplación y la contemplación quieta, cfr. II, Cap.16.

por conocimientos adquiridos<sup>358</sup>. La presentación de *la oración mística* de Laredo consiste en ciencia infusa, percepción intelectual no corpórea<sup>359</sup> y unión con Dios por medio de la potencia de la voluntad despierte y atenta a Dios, que requiere el cese del entendimiento<sup>360</sup> o “no pensar nada”<sup>361</sup>, el silencio de todas las potencias<sup>362</sup>. Esta parte tercera aporta también distinciones útiles de la vida espiritual y buenas relaciones entre sus elementos<sup>363</sup>.

Laredo tiene como *fuentes*; a san Buenaventura<sup>364</sup>, los Morales de san Gregorio, El arca mystica de Richard de Saint Víctor, el Sol de Contemplativos de Enrique de Balma y el directorio místico de Herphius, Alonso de Madrid y Francisco de Osuna<sup>365</sup>.

El *estilo* del libro de “la Subida”, es *realista* con un gusto por los detalles crudos<sup>366</sup> y el color local de sus comparaciones<sup>367</sup>. Las disertaciones medicinales le revelan como médico. Tiene unos toques de manierismo por su gusto por lo recargado y exagerado. En ocasiones hace disertaciones científicas con muchos detalles<sup>368</sup>.

Teresa leyó el libro de “La Subida” de Laredo, hacia 1555, a sus 40 años, cuando el Señor comenzará a darle “muy ordinario oración de quietud y muchas veces de unión”<sup>369</sup>. Este tipo de oración le crea inquietud interior porque no logra servirse del entendimiento para meditar. El *no pensar nada*, significa desconcierto y no tener el control interior lo cual

<sup>358</sup> III, 25. Laredo la llama también *mística contemplativa* en relación con la “escolástica contemplación” y opuesta al “inquirir por discurso” o al “gozar por recepción”.

<sup>359</sup> III, 13. Laredo insistirá en la importancia del “no entender nada” para atender a esta contemplación quieta, razón, entendimiento o industria humana cualquiera que sea sin fuerza (III,18), porque en esta etapa de amor unitivo “obra es de sola la divina dignación por la clemencia divina” (III,26).

<sup>360</sup> III, 9.

<sup>361</sup> III, 12. Se trata de un silencio de todas las potencias con excepción de la voluntad. Teresa sentirá como propio de ese estado de oración el no pensar nada; “hallé en uno que se llama Subida del Monte, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada,” (V 23,12).

<sup>362</sup> A Laredo le es difícil explicar ese “no pensar nada”, cuando no hay experiencia; para él es el punto capital de toda su enseñanza porque “el sueño de las potencias es el alma elevada para el vuelo de amor vivo”.

<sup>363</sup> sobre la contemplación y las virtudes (III,33); sobre el uso de la oración vocal en los contemplativos (III,28); sobre los sufrimientos de los contemplativos (III,21); su distinción entre la vida activa corporal, la vida activa espiritual y el reposo de las potencias (III,28 tomada de Herphius); y finalmente su jerarquía del amor espiritual en 4 grados; operativo, desnudo, esencial y unitivo, aplicado a las 4 etapas de la perfección (III,26)

<sup>364</sup> El libro de san buenaventura “Las Meditaciones”, es pseudoepígrafo pues su autor fue Juan de Caulibus. Cfr. PEGO PUIGBÓ A., “Inspiración y hermenéutica en el género de la meditación del siglo XVI”, en *Congreso Internacional de Humanismo y pervivencia del mundo clásico; Homenaje al profesor Antonio Fontán*, CSIC, Madrid, 2002, vol. 5, 2416.

<sup>365</sup> Laredo en relación con Osuna tuvo menos influencia. Fue más racional, menos asido a la exégesis, más versado en las ciencias profanas.

<sup>366</sup> Por ejemplo su descripción del cadáver de Cesar carcomido por gusanos evoca la crueldad de su realismo las “danzas de la muerte” del s.XV (I,15), también su descripción de la muerte de Cristo es realista (II,28).

<sup>367</sup> Por ejemplo; las naranjas, el juego de la pelota, tan populares en España; la Santa hermandad, la inquisición, todo le sirve. Adán rechazado es para él “deshidalgado”; la carne a mortificar es una mula andaluza.

<sup>368</sup> Por ejemplo a propósito de la resurrección de la carne, recurre a la autoridad de Scoto y de Ocam, de Richard de san Víctor y de san Agustín. Otro ejemplo es cuando comenta el sudor de sangre de Jesús en el jardín, “sudor quasi sanguinis” irrumpe en consideraciones sobre la naturaleza de esta sangre, sobre su origen y se pregunta si en el corazón o en las venas o en los miembros y busca darle un nombre médico a esa sangre especial.

<sup>369</sup> Cfr. V 23,12. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,187.

equivale al riesgo de ser tomada como hereje iluminada y ser llevada a la Inquisición<sup>370</sup>. A esto se añade la desenfocada asesoría de Daza y Salcedo que le dicen que lo suyo es demonio. En este contexto la lectura del libro de Bernardino le sirve de clarificación y garante de sus experiencias<sup>371</sup>. Y como no puede dar cuenta de su oración se limita a subrayar en el libro la parte que expresa esta experiencia<sup>372</sup>.

Laredo aporta a Teresa *formación antropológica* en vocabulario<sup>373</sup>, definiciones<sup>374</sup> e imágenes como la del Castillo interior<sup>375</sup> y otras<sup>376</sup> que nutrieron la interpretación de la experiencia espiritual de Santa Teresa así como su expresión literaria. Si bien ella usará el vocabulario y simbolismo de una manera más sobria, reduciendo muchos detalles, para poner de relieve lo esencial<sup>377</sup>. Otra área de influencia de Laredo en Teresa será el énfasis en la oración no tanto en la meditación para la comprensión de verdades de la fe, sino en ejercitar la facultad de la voluntad en el amor. Teresa entenderá que no está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho.

La *influencia bíblica* de Bernardino<sup>378</sup> en Santa Teresa está en la preocupación de fundar la reflexión espiritual en la Sagrada Escritura<sup>379</sup>. Y en las *evocaciones bíblicas* (recuérdense los salmos de ascensión en los que resuena la “subida” para ver a Dios en su templo). Su exaltación extática de la naturaleza tiene fuentes en Job, Cantar y Eclesiástico. Y la “figura” cumbre que desatará toda su sensibilidad será la de Jesús crucificado junto a

<sup>370</sup> Tal fue el caso de Sor Magdalena de la Cruz, “acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer” (V 23,2).

<sup>371</sup> “hallé en uno que se llama Subida del Monte... las señales que yo tenía en aquel no pensar nada” (V 23,12).

<sup>372</sup> Lo que subrayó sería; “que cosa es no pensar nada en contemplación perfecta” (III, 27). He aquí la parte que la debió consolar; “Tenga en cuenta que este no pensar nada contiene todo un mundo; allí en la contemplación perfecta comprende y es en sí mismo todo lo que merece ser amado. Sin embargo como es Dios, se deduce que en su presencia, todo es nada”.

<sup>373</sup> Por ejemplo; alma, espíritu, potencias, entendimiento, substancia, etc.

<sup>374</sup> Las definiciones son presentadas en ocasiones en forma pintoresca.

<sup>375</sup> Laredo habla del Castillo interior hecho de cuatro muros de fino cristal, y de doce torres de gemas preciosas, a las cuales son añadidas cuatro insignias de oro fino. En el centro del castillo se encuentra un cirio pascual, la cera es la carne de Cristo y la mecha su alma bienaventurada, mientras que la flama simboliza por la esencia de su luz la persona del Padre, por el brillo de su luz al Hijo y por la claridad al Espíritu Santo. La pura luz del cirio atraviesa y penetra el cristal de par en par; y gracias a esta luz que parte del centro hacia todas las murallas del castillo y a todas las insignias de oro resplandecen con una claridad deslumbrante que hacen refracción en rayos; y “todo ese resplandor infinitamente luminoso multiplicado viene del sólo centro del cirio, de ese sol interior, de sólo Cristo que se encuentra en el centro, en esa ciudad celeste edificada en el alma, la cual recibe así la inteligencia de las cosas espirituales”. (II,46).

<sup>376</sup> La fuente de agua viva de esencia divina se divide en tres ríos (II,I); la fuente de la Samaritana y el jardín místico de Magdalena (II,36); el Cristo resucitado con carne resplandeciente, gloriosa y muy refulgente (II,35); la comparación de la tortuga y el erizo (III,22).

<sup>377</sup> Por ejemplo el símbolo del castillo teresiano, todo de cristal que transparenta la luz y al centro el Cristo luminoso. Ella suprime el cirio pascual y su simbolismo rebuscado e insiste en las divisiones en moradas.

<sup>378</sup> Bernardino no es académico de la Biblia sino que la conoció por la vida de oración y lectura privada de ella, y de libros de espiritualidad OLMO LETE G., “*La Biblia en...*”, 2008,151.

<sup>379</sup> “todos los capítulos que aquí se contienen y cada uno de ellos vayan fundados sobre autoridades de la Sagrada Escritura”, cfr. II,34, citado por OLMO LETE G., “*La Biblia en...*”, 2008,150.

la de la Madre dolorosa. Los últimos capítulos de la segunda parte, están enteramente dedicados a comentarios de *lugares* bíblicos.

## ii. Pedro de Alcántara, “Los pequeños tratados”

Teresa trató a Fray Pedro hacia el 1560 (V 30,3) le valora por su santidad de vida<sup>380</sup> y le describe como una persona de gran experiencia espiritual.

“Es autor de unos libros pequeños de oración que ahora se tratan mucho, de romance, porque como quien bien la había ejercitado, escribió harto provechosamente para los que la tienen. Guardó la primera Regla del bienaventurado San Francisco con todo rigor y lo demás que allá queda algo dicho.” (V 30,2).

Ella recomienda sus libros como provechosos para la vida espiritual<sup>381</sup>. Con la mención de “libros pequeños de oración” se refiere a los siguientes: “*Tratado de la oración y meditación*”<sup>382</sup>, abreviado como el “Libro”, una “*Breve Introducción para los que comienzan a servir a Dios*”, los “*Tres cosas que debe hacer el que desea salvarse*”, un “*Oración devotísima*” y “*Petición especial de Amor de Dios*”<sup>383</sup>.

Teresa cita a fray Pedro en “*el Castillo Interior*”<sup>384</sup>, cuando habla de la transición de la meditación a la contemplación, ella discute con una tercera persona un pasaje de un libro del franciscano, comparando su doctrina con lo que ella profesa sobre el mismo tema. Se trata del 8º aviso de *Tratado de Oración y Meditación*, cap.XII, en que fray Pedro habla de la manera de relacionar la meditación con la contemplación, haciendo de la primera un escalón para la segunda<sup>385</sup>. El santo Fray Pedro también la confirmó en que Dios es capaz de conceder experiencias místicas aún en la actualidad (V 40,8; 4M 3,4).

Fray Pedro contribuyó a la formación de Teresa, con imágenes diversas, doctrina espiritual, la contemplación de Cristo en el interior del alma y el valor de la experiencia

<sup>380</sup> V 27,18; R 4,5 Sevilla, febrero-marzo de 1576. Fray Pedro de Alcántara (1499-1562).

<sup>381</sup> En sus constituciones (Cst II,7), lo cual significa que debió haber tenido una edición anterior a la de 1587.

<sup>382</sup> Editados por Juan Lavio de Colonia, 1556 y 1560, Lisboa. Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 378-381.

<sup>383</sup> Este volumen existió en dos ediciones en Medina del Campo de 1563 y 1587.

<sup>384</sup> “Uno me alegó con cierto libro del santo Fray Pedro de Alcántara –que yo creo lo es– a quien yo me rindiera, porque sé que lo sabía; y leímoslo y dice lo mismo que yo” (4M 3,4).

<sup>385</sup> “el hombre que trabaja con la meditación y llega al reposo y gusto de la contemplación, debe cesar de ese ejercicio piadoso de búsqueda. Se contente de una simple mirada y del pensamiento en Dios, como si le viese presente, debe gozar en reposo del sentimiento de amor o de admiración o de alegría o de cualquier otro sentimiento parecido que la plaza a Dios darle. La razón de este consejo y de esta conducta, es la siguiente; como el fin del comercio del alma con Dios en la oración consiste mucho más en el amor que en la especulación del entendimiento, cuando la voluntad es ya absorta y poseída de esta afección, debemos en la medida que sea posible, evitar todos los discursos y todas las especulaciones del entendimiento, a fin de que nuestra alma se emplee toda entera en gustar este sentimiento que nos viene de hablar.” cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 380.

espiritual como fuente de comprensión de la literatura espiritual. También la influenció como escritora de experiencia que escribe para suscitarla<sup>386</sup>.

Una diferencia con fray Pedro será que para éste los teólogos y letrados que no tienen experiencia no deberían pretender orientar a personas con experiencia mística, mientras que para Teresa sí tienen valor sus orientaciones porque confirman con la Biblia<sup>387</sup>.

### iii. Antonio de Guevara, “Oratorio de Religiosos”

Antonio de Guevara OFM fue predicador de Carlos V y sus obras espirituales fueron: el *Monte Calvario* y el *Oratorio de religiosos*.

El *oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*, Valladolid, 1542 es un manual práctico de devoción para el uso de los religiosos, modelo del género humanista devoto. El célebre franciscano se dirige a todas las personas que se sienten llamadas a la vocación religiosa o que ya han dado respuesta positiva a ella.

La edición que posiblemente leyó Santa Teresa fue la príncipe de 1542 de Valladolid<sup>388</sup>. Y tendría que haber sido antes del 1555, porque después de esta fecha ella buscará obras más doctrinales y sencillas en su estilo.

Teresa recomienda esta obra a las prioras, quizá por la celebridad de la obra en sus contenidos.

La contribución a la formación bíblica de Santa Teresa de esta obra está por la gran presencia de citas bíblicas a lo largo de todo el escrito del *Oratorio de religiosos*. Comienza comentando Ct 8. En el capítulo 5 glosa Mt 11,28-30 y Gn 6 como una alegoría “de las Religiones de la Iglesia”. Y en sentido alegórico glosa muchos pasajes bíblicos. El texto bíblico en los tratados ascéticos tiende a convertirse en pura metáfora<sup>389</sup>, por su énfasis en la relectura espiritual, más que en el sentido literal.

### iv. Fray Alonso de Madrid, “El Arte de servir a Dios”

Fray Alonso de Madrid franciscano andaluz (1485-1570), escribió hacia el 1521 el “*Arte de servir a Dios*”<sup>390</sup>. Esta obra tuvo gran difusión en el s.XVI, en España y en Flandes.

<sup>386</sup> V 10,9; 12,5; R 5,17 Sevilla, febrero-marzo de 1576.

<sup>387</sup> V 13,16-17. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,197.

<sup>388</sup> Las siguientes ediciones fueron; Zaragoza 1543, Valladolid, 1545, 1546,1550 etc.

<sup>389</sup> OLMO LETE G., “*La Biblia en...*”, 2008,155.

<sup>390</sup> “Arte de servir a Dios”, divídese en tres partes y las partes por documentos... Es en 8º impreso en Sevilla, año de 1521, 22 julio, precio de 18 maravedís. cfr. Ensayo de una Biblioteca española de libros raros y

El libro es *un tratado práctico de ascética*<sup>391</sup>, con reglas claras y breves para llegar en poco tiempo a la perfección.

El libro *contiene* tres partes; principios generales, consejos prácticos y la caridad<sup>392</sup>: 1º lo que debemos hacer para llegar a la perfección, 2º los motivos (dichos, razones y ejemplos) que nos animan al obrar, pecados y virtudes, y 3º la manera práctica de obrar sobre el amor.

Escrito con *un estilo* sobrio y entusiasta. Su contenido doctrinal es ortodoxo y por ello aunque la Inquisición veía con ojos sospechosos esta piedad, ni Valdés ni Quiroga pudieron encontrar nada que reprender.

Es difícil determinar el tiempo en que Santa Teresa leyó esta obra por primera vez. Quizá leyó esta obra en los primeros años de su vida religiosa en que estaba orientada a la realización de ejercicios prácticos de vida espiritual en su estancia en el convento de la Encarnación.

El libro del “Arte” *influenció* a Teresa en conocer con más precisión su *propia vida interior inicial*, y a educar su intuición psicológica<sup>393</sup>. Otra influencia de este libro es el tema de hacer crecer las virtudes (II parte) y la manera de hacer oración mental en que “*obra el entendimiento*”. Otro tema que ejerció influencia en Teresa fue el despertar el amor a Dios<sup>394</sup>, ayudados de “ejercicios del amor”<sup>395</sup>. Teresa lo resume como “acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad” para despertar el amor y las virtudes<sup>396</sup>.

Hay expresiones de Teresa que evocan planteamientos del libro de Alonso, como la distinción entre el amor puro espiritual y el amor espiritual de C 4. También la idea de Teresa de que “*Todo es nada*”<sup>397</sup>. Así mismo la idea de la vida perfecta como un “camino” que aparece continuamente en los escritos de Alonso. La idea de Cristo como el verdadero

curiosos, por don Bartolomé José Gallardo, t.II, p.547, num 4072. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 350-356.

<sup>391</sup> Presenta pequeñas recetas para llegar fácilmente en pocos meses a la perfección.

<sup>392</sup> *La primera* parte, enumera y expone siete principios generales de los cuales es necesario repetir sin cesar para llegar a la perfección; *la segunda* enseña detalles prácticos, consejos muy experimentados y de un realismo psicológico muy fino sobre la práctica de las virtudes, los movimientos del alma, la oración, etc.; *la tercera* parte habla del amor; amor de Dios, del prójimo, de sí mismo.

<sup>393</sup> La costumbre de prestar atención a la interioridad a los movimientos del alma, al análisis de sus operaciones, a sus motivos y a sus efectos, toda esta observación minuciosa, atenta y muy perspicaz de este mundo interior que llevamos dentro, cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 354.

<sup>394</sup> Hablando del primer estado dice; “Puede en este estado hacer muchos actos para determinarse a hacer mucho por Dios y despertar el amor, ... conforme a lo que dice un libro llamado Arte de servir a Dios, que es muy bueno... porque obra el entendimiento”. (V 12,2).

<sup>395</sup> Cfr. III parte. Ella usa exhortaciones similares, por ejemplo, “En los movimientos interiores se traiga mucha cuenta, en especial si tocan en mayorías” (C 12,4).

<sup>396</sup> V 12,2. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,239.

<sup>397</sup> Por ejemplo; P.II,c 6 y 9; P.III. c.I.

*libro de vida* es afirmado por el libro del “Arte” (II,5) ha podido ser retomado por Teresa<sup>398</sup>. Alonso presenta diversas recetas ascéticas que Teresa quizá practicó<sup>399</sup>.

El espíritu de ascetismo entusiasta, revestido de comparaciones militares es también intenso tanto en Alonso<sup>400</sup> como en Teresa.

En los escritos de Teresa, especialmente en el libro de “Camino de Perfección” podemos ver influencias del libro del “Arte” en forma sutil con citas indirectas.

Con este autor concluimos las lecturas de la familia franciscana y pasamos a los cartujos.

### c. Cartujos: Ludolfo de Sajonia, “La Vita Christi”

Ludolfo (1300-1377) nació en Alemania e ingreso con los dominicos y llegó a ser maestro en teología. En 1340 pasó a la cartuja de Estrasburgo y murió con fama de santidad.

La “Vita Christi” de Ludolpho de Sajonia OCart. es un comentario a los cuatro evangelios<sup>401</sup>, escrito alrededor del 1348 en Maguncia con el título “*Vita Christi e quatuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*” de tipo devoto y docto en una narración continua.

Las *fuentes* de la obra del Cartujano son la reflexión personal sobre los evangelios, los comentarios de los santos Padres, como san Bernardo, San Anselmo de Canterbury, San Buenaventura y otros autores de la teología monástica afectiva.

El libro de la “Vita Christi” tiene *por objetivo* la identificación afectiva con Cristo para seguirle e imitarle.

El *contenido* del libro está dividido en dos secciones: en los 92 capítulos de la primera parte expone la vida de Jesús desde su preexistencia en el seno del Padre hasta la curación del ciego de Betsaida. Y en los 89 capítulos de la parte segunda, desde la confesión

<sup>398</sup> Pero tal idea era afirmada por muchos autores de la época como el libro del Contemptus Mundi.

<sup>399</sup> Por ejemplo el ejercitar la contrición (II,I), la alegría de degradarse a los ojos de los demás (II,6), etc. Ciertos episodios de la *Vida* son como una puesta en acto de tales consejos. Sin embargo no se puede precisar con certeza porque el acercamiento los métodos y sus consejos piadosos, no son especificados de Alonso.

<sup>400</sup> Alonso está comprometido con “trabajar con mucha fuerza”, a hacer “actos vehementes de fuerza para refrenar los primeros movimientos” a “desarraigar o arrancar los vicios de raíz”. (V par.ex P.I. notable VI; contra los primeros movimientos).

<sup>401</sup> El Cartujano comenta los evangelios pero se sirve de imágenes del A.T. comparándolos con la vida de Jesús, con personajes como Adán, Abraham, Jacob, Moisés, David, Job, Elías y otros. Cfr. HOORNAERT, “Thérèse...”, 1922, 340-344. El *género narrativo* “Vita Christi” será posteriormente muy desarrollado en la Edad de Oro de la espiritualidad española. Hay *vidas de Cristo* de Francesc Eiximenis (1327-1409), Isabel de Villena (1513), Dionisio Cartujano (1502), Domingo de Valtanás (1538), Luis de Granada (1574), Cristóbal de Fonseca (1596), Juan de Padilla (1505), Gonzálo de Ocaña (1516), Alonso de Orozco (1551), Luis de Montoya (1568), Pedro de Sosa (1569), Luis Tobar (1589), Francisco Arias (1589). Cfr. OLMO LETE G., “La Biblia en...”, 2008,138.



mesiánica de Pedro en Cesarea de Filipo hasta la ascensión al cielo y venida del Espíritu Santo.

El *método* de Ludolfo de Sajonia es el típico de la edad media semejante a una vidriera gótica, que consistía en un comentario fragmentado en muchas divisiones, con un uso de un simbolismo místico minucioso<sup>402</sup> y un empleo de imágenes líricas y sentimientos. En el caso del seguimiento de Cristo usa imágenes militares<sup>403</sup>. Su exposición es desarrollada siguiendo el *método de la lectio divina*, en tres planos la lectio, meditatio y contemplatio para favorecer un acceso a Jesucristo siguiendo los evangelios especialmente en sus misterios y misión apostólica<sup>404</sup>. En la lectio presenta el pasaje evangélico literalmente y lo comenta en clave teológica y espiritual, con citas patrísticas; sigue la meditatio y termina con una oración profundamente sentida.

Por ejemplo la descripción que hace de *Cristo resucitado*, con imágenes vivas y entusiastas. Con todo el simbolismo de los detalles del esplendor y claridad gloriosa<sup>405</sup>. O la exposición del evangelio de Martha y María<sup>406</sup>, con una exposición detallada de los méritos respectivos de la vida activa y de la vida contemplativa, y también con todas las razones que las ennoblecen<sup>407</sup>. La vida activa es positivamente valorada por Ludolfo<sup>408</sup>.

Teresa de Ahumada nombra el libro de “La Vita Christi”, como “los cartujanos”, o “*Libro del Cartujano*”. Ella lo leyó en varios momentos, en el año de 1565 en la Encarnación<sup>409</sup>, y luego en 1579<sup>410</sup> en el convento de san José de Ávila.

La traducción<sup>411</sup> que tuvo Teresa en sus manos fue de Ambrosio de Montesino OFM<sup>412</sup>.

<sup>402</sup> Hasta en los más sencillos objetos, por ejemplo tenemos que los 12 consejos evangélicos son simbolizados cada uno por una piedra preciosa; zafiro, topacio o esmeralda, ónix, jaspe... y cuyas propiedades diversas se prestan a bellos comentarios sobre las virtudes.

<sup>403</sup> Esta Santa cruz es la bandera e la señal de todos los hijos de Dios (II,I); “ninguna cosa de condenación sucede a los que viven debaxo de la bandera de Jesu Cristo (I,LXXXVIII). “Pues escoge por cosa mejor, militar e vevir debaxo del reyno del cielo que no andar debaxo de la capitania del príncipe de las tinieblas, que es el adversario (I, par. VI). “Por el reino de tu gloria, Señor cada día te servimos e militamos debaxo de tu Santa bandera” (LXXX, in precibus ad finem). Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 343. Tales imágenes nutrieron la imaginación de Teresa “llevar la bandera de Cristo” (V 20), Jesús capitán del amor opuesto a Satanás infernal capitán” (E 12).

<sup>404</sup> Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 117.

<sup>405</sup> A Teresa le impresionaron esas descripciones en su meditación y posteriormente cuando se le apareció Cristo siempre fue bajo esta forma, “acabando de resucitar” y con descripciones cercanas al simbolismo del Cartujano.

<sup>406</sup> P.I. cap.LXI. Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 343.

<sup>407</sup> En esta línea Teresa contradice a quienes exaltan la vida contemplativa en detrimento de la activa como Osuna.

<sup>408</sup> Y por Santa Teresa, pues sin Martha Jesús no hubiera comido 7M 4.

<sup>409</sup> V 38,9. Experiencia acontecida entre los años de 1555-1556. Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 120. Aquí alude haber leído el libro en etapa anterior al estado de los perfectos, antes de su definitiva conversión del 1554, cfr. V 24,5-8. Teresa continuó leyendo el libro del Cartujano en sus tiempos de retiro a la ermita de Nazaret edificada en el monasterio de san José de Ávila donde tenía ese libro y el de los morales de san Gregorio. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,227.

<sup>410</sup> R 67,1.

<sup>411</sup> Fue traducido además al valenciano (1495) catalán y portugués gozando de una extraordinaria propagación.

La Santa recomienda este libro en sus constituciones (Cst. num.8) ya que influenció su cristocentrismo.

Algunas influencias de este libro en Santa Teresa son lo referente a la oración de quietud y unión<sup>413</sup>, las señales de presencia del Espíritu Santo y la humanidad de Cristo.

Teresa menciona que en 1565 leyó los efectos y señales de la presencia del Espíritu Santo<sup>414</sup> en los principiantes (inspira), aprovechados (mora e hinche) y perfectos (abastece de su plenitud)<sup>415</sup>. La novena señal es “el deseo de salir de esta vida, por manera que por la muy aquejosa vehemencia e muy extremado incendio del divino amor, desee el alma ser libre e suelta de la cárcel del cuerpo e estar con Jesucristo...”<sup>416</sup>. Otras señales son la abundancia de lágrimas, el perdón de las injurias, el deseo de cosas espirituales como fuego de amor<sup>417</sup>.

Ludolfo influenció a Teresa en su comprensión y vivencia del misterio de la *humanidad de Cristo* porque lo afrontó con el método de la lectio divina que le ayudaba a su oración, con el fin de que el lector comparta los hechos y sentimientos de Jesús desde dentro de lo narrado<sup>418</sup>.

La contribución a la formación bíblica de Santa Teresa de este libro fue contacto con *textos bíblicos amalgamados* de los evangelios y las cartas dentro de un contexto de doctrina espiritual ortodoxa. El libro de la *Vita Christi* ofrece además abundantes *interpretaciones* y símbolos que suplieron la traducción de los evangelios<sup>419</sup> y que están en sintonía con las interpretaciones teresianas. Los pasajes evangélicos preferidos de Santa

<sup>412</sup> Es una edición realizada bajo los auspicios de los reyes católicos en Alcalá de Henares a partir del 1503, en 4 volúmenes. Fue reimpresa en Sevilla en la primera mitad del s.XVI (1526). Montesinos tituló el libro como; “Vita Christi cartuxano” o “un cartujano”, añadiendo en ocasiones “el primero, el segundo” de acuerdo al volumen del que se trate. Cuando Teresa dice; “comencé a leer en un cartujano”, se refiere a uno de los volúmenes. Con un total de 1320 folios, en preciosos caracteres góticos en dos columnas. Montesinos añade un sumario a cada capítulo y añade una tabla completa de los evangelios que corresponden a cada domingo con lo que adapta el libro al ciclo litúrgico. Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,218. Pudo haber leído la edición de 1530-1531 o la de 1537-1544 de Sevilla.

<sup>413</sup> II parte, cap. XLI; “Sobre las tentaciones espirituales y el ejercicio de elevación del espíritu en Dios”. Teresa comparte en sus escritos muchas coincidencias con el punto de vista de Ludolfo.

<sup>414</sup> Recordará esta experiencia el 23 de mayo de 1575 (R39 y 40) aludido también en F 24; R 67 del 6 junio de 1579.

<sup>415</sup> Cfr.V 38,9. Este pasaje se encuentra en el cap.84,40 de la II parte de la “Vita Christi”; “podemos saber por confecturas según algunos efectos y señales, por las cuales podemos en alguna manera sospechar si está el espíritu sancto en alguno o si no está. Y estas señales son diferentes según tres estados, que son de los principiantes en la virtud y de los que aprovechan en ella y de los que ya son perfectos...”. Citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”,1922, 341.

<sup>416</sup> Citado por ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”,2006,222. Este estado coincide con el que describe Teresa en V 40,20.

<sup>417</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Cultura de mujer...*”, 2006,222. Teresa citará el Espíritu como fuego que tiende a lo alto siempre en 7M 3,8. Y recibe el entender por experiencia que el Espíritu Santo es fuego de amor en el efecto que le dejó el arrobamiento recibido V 38,11.

<sup>418</sup> El cartujano hace una semblanza física y moral de Jesús a partir del texto bíblico, para que el lector lo pueda hacer presente en su vida. Teresa acoge la semblanza de Jesús y en especial le impresiona su hermosa física y moral de Jesús (V 37,4).

<sup>419</sup> Cfr. GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS, “*La dimensión literaria...*”, 1982,39.

Teresa fueron; la conversión de la Magdalena<sup>420</sup>, el paralelo entre Martha y María<sup>421</sup>, el encuentro de Cristo con la Samaritana<sup>422</sup>. La narración de la agonía de Jesús en Getsemani<sup>423</sup>. El Cristo atado a la columna<sup>424</sup> y la narración de resurrección<sup>425</sup>.

Otro aporte de metodología bíblica del libro del cartujano es respecto a la comprensión y ejemplos de *la lectio divina*. El cartujano recomienda una “*lectio*” despacio, olvidando las preocupaciones habituales, asistiendo a los hechos narrados como si fuesen presentes, como si el lector orante fuese testigo de los acontecimientos (prólogo). Ese esfuerzo puede ser ayudado por Jesucristo quien es capaz de renovar su misterio en el orante<sup>426</sup>. En la “*meditatio*” Ludolfo recomienda revivir los misterios de Cristo asistiendo a los hechos en el lugar mismo donde sucedieron, o representarlos en el interior del corazón (interiorización). Para la “*contemplatio*” recomienda que la atención a la vida de Cristo llegue al corazón por vía de la imaginación.

Otra área de influencia bíblica es el estilo de escribir alternando en sus escritos el diálogo con el lector y la Palabra de Dios, a la manera sencilla y sentida de las oraciones del Cartujano<sup>427</sup>.

Pasamos ahora a la lectura de Santa Teresa del dominico Luis de Granada. Ella ya había tenido relación con los frailes dominicos quienes le habían ayudado en dirección espiritual, discernimiento de experiencias místicas y en la censura de sus escritos.

#### **d. Dominicos: Luis de Granada**

Teresa admira las obras de *fray Luis de Granada*<sup>428</sup>, cuya producción en sus ochenta y cuatro años fue muy abundante<sup>429</sup>. Sus obras más famosas son: *El Libro de la Oración* y

<sup>420</sup> Vita Christi, parte I, cap.LX. Citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”,1922, 341. Cfr. KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 27.

<sup>421</sup> Vita Christi, parte I, cap.LXI. Citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”,1922, 341.

<sup>422</sup> Vita Christi, parte I, cap.LXII. Citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 341.

<sup>423</sup> Vita Christi, parte II, caps. LIII-LXVIII. Citador por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 341.

<sup>424</sup> Parte II, cap.LXII. Esta escena era narrada también por Luis de Granda.

<sup>425</sup> El cap. LXX, que comenta la aparición de Cristo a su madre y el LXII, la aparición a la Magdalena.

<sup>426</sup> Prólogo del libro. Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”,2009, 118.

<sup>427</sup> Cfr. ALVAREZ T., “lecturas teresianas”, en *DSTJ*, 2000, 896.

<sup>428</sup> “De las muchas personas que aman en el Señor a vuestra paternidad por haber escrito tan Santa y provechosa doctrina y dan gracias a su Majestad, y por haberla dado a vuestra paternidad para tan grande y universal bien de las almas, soy yo una. Y entiendo de mí que por ningún trabajo hubiera dejado de ver a quien tanto me consuela oír sus palabras, si se sufriera conforme a mi estado y ser mujer.” (Carta 82,1 de Santa Teresa a Luis de Granada, fines de mayo 1575; F 28,41 y Cst.). Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”,1922, 374-378.

<sup>429</sup> Sus obras completas publicadas por el p. Justo Cuervo comprenden 14 volúmenes. Obras de Fray Luis de Granada, ed.fr. J. Cuervo, Madrid, 1906. Sin embargo el libro por el que fue más conocido fue su traducción del “*La Imitación de Cristo*”.

*meditación* (1554-1556), *La Guía de Pecadores*<sup>430</sup>, *Memorial de la Vida Christiana y Adiciones, la Introducción al Símbolo de la fe* (1582).

El *estilo* de fray Luis de Granada es el de un tratado, elegante<sup>431</sup> y conciso. El *estilo* del libro pasa de la exposición y exhortación al diálogo oración, como manual de vida y oración. El autor se dirige tanto al hombre como a Dios en sus escritos.

El *contenido* que trata Luis de Granada en sus obras es más de *ascética* que de *mística*, en especial del “conocimiento de sí mismo”<sup>432</sup>. Trata poco de la oración discursiva y afectiva<sup>433</sup>. Inicialmente le dedica mucho espacio a las consolaciones tanto sensibles como espirituales<sup>434</sup>, pero tras la reacción de la inquisición contra los iluminados por el tema de las consolaciones en descuido de las obras<sup>435</sup>, fray Luis matizará sus afirmaciones en la edición de 1567<sup>436</sup>.

El “*Libro de la Oración y Meditación*” (1554-1556) recibió influencias de Giacomo Savonarola, Serafino da Fermo y Erasmo<sup>437</sup>. El libro busca democratizar la oración a los laicos y vida activa. Fray Luis define *la oración* como “levantamiento de nuestro corazón a Dios, mediante el cual nos allegamos a Él, y nos hacemos una cosa con Él”<sup>438</sup>. La oración tiene una finalidad mística, de hacimiento de gracias y petición, precedida por la meditación, lección y preparación.

Teresa leyó sus obras y por eso se expresa con entusiasmo de ellas<sup>439</sup>, sobre todo la famosa: “*Guía de Pecadores*” y el “*Libro de la Oración y Meditación*”<sup>440</sup>. Es probable que Teresa haya leído las obras de fray Luis de Granada en el tiempo que dedicó a una gran lectura de libros de espiritualidad fue del 1555 a 1559.

<sup>430</sup> Estas obras fueron incluidas en el libro del Índice de 1559. Teresa en cambio los recomienda Cs II,7 y C19,1.

<sup>431</sup> En relación con el estilo franciscano no tiene el abandono pintoresco de un Osuna ni el color de un Laredo.

<sup>432</sup> Habla de él en el “*Libro de la Oración*” y lo retoma en “*El Memorial*” y en “*Las adiciones*”.

<sup>433</sup> Habla de aquellos a quienes Dios frena la vena de la demasiada especulación y abre la del afecto a acallar el entendimiento en, *Libro de la Oración*, II parte, final. Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 374.

<sup>434</sup> Libro de la Oración, P.II. c.IV 4.

<sup>435</sup> El inquisidor Melchor reaccionó contra los libros que hablasen favorablemente de las consolaciones, por considerarlos como contrarios a la fe y a la religión católica. El gran Inquisidor tenía en apesados a los iluminados de Toledo, Sevilla y las sectas de Llerena.

<sup>436</sup> “que cada uno trabaje para cumplir los deberes de su estado”, y que “no hay que desear visiones ni revelaciones”, y que “la oración es medio para adquirir las virtudes”; “lo esencial no son las consolaciones sino las obras”. Estas son tesis afirmadas en el “Camino de Perfección”.

<sup>437</sup> PEGO PUIGBÓ A., “*Inspiración y hermenéutica...*”, 2002, 2411.

<sup>438</sup> GRANADA, *Obras completas*, I, cit. en nota 4. 477-478. Citado por PEGO PUIGBÓ A., “*Inspiración y hermenéutica...*”, 2002, 2411.

<sup>439</sup> Con excepción de libro de “*La Introducción al Símbolo de la fe*” (1582) y obras menores de fray Luis.

<sup>440</sup> Santa Teresa debió leer las ediciones anteriores al índice de 1559, posiblemente del “*Libro de la Oración*”, la edición de Salamanca, 1554.

Las *influencias* de los escritos de fray Luis en Teresa son en *temas de meditaciones semanales*<sup>441</sup> para centrar la oración en Cristo y en la presentación de un *método* de oración, que le formó a ejercitar la mente y afectividad bajo la acción del Espíritu Santo<sup>442</sup>.

Otra área de influencia de meditación fue *el conocimiento propio*, los fallos de la vida pasada<sup>443</sup> que impulsaron su conversión (1555), y el humilde reconocimiento de sus pecados.

Las *meditaciones sobre el infierno*, como un terrible lago<sup>444</sup>, y sobre los demonios<sup>445</sup>, descritas con realismo impresionante influyeron en su imaginario sobre el misterio del mal.

El *símbolo del molino* usado para designar la imaginación<sup>446</sup>, es tomada del “*Libro*”<sup>447</sup>. La imagen de *la lluvia celeste* que fecunda el alma, opuesta a las lagrimitas que no hacen nada, le viene también de Luis de Granada<sup>448</sup>. La afirmación de que “no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos” (V 15,6), evoca: “la devoción no se ha de alcanzar a fuerza de brazos” (I, viii, num.3).

El conocimiento bíblico que ofrece “*El Libro de la Oración y meditación*” es un valioso conocimiento del *texto evangélico* que el autor hace preceder en cada meditación. Y la narración de Granada de la *pasión de Cristo* es presentada en forma realista<sup>449</sup>. Se trata de catorce meditaciones sobre la Pasión que aporta un contenido cristocéntrico importante. Presenta la Pasión del Señor como el momento central de la fe en el que se escenifica el dogma de la redención y salvación<sup>450</sup>.

<sup>441</sup> “tenéis libros tales adonde van por días de la semana repartidos los misterios de la vida del Señor y de su Pasión, y meditaciones del juicio e infierno y nuestra nonada y lo mucho que debemos a Dios, con excelente doctrina y concierto para principio y fin de la oración.” (C 19,1). Cfr. Luis de Granada, Libro de la Oración, parte I, citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 376.

<sup>442</sup> Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 161.

<sup>443</sup> “Recorrer brevemente los diez mandamientos y los siete pecados capitales y veréis que habrá uno entre ellos en el cual habréis caído puede ser muchas veces, por acción, por palabra, por pensamiento... haréis bien en buscar el fondo, encontraréis cada día en descender a más profundidad... decidle; Señor no tengo nada, no quiero nada, no soy nada, y no puedo nada sin Tí”. Libro de la Oración, cap.IX., citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 377.

<sup>444</sup> “aquel lago tenebroso lleno de tan horribles y espantosas quimeras” dice Luis de Granada (I,IX,num27); “aquel lago hediondo lleno de serpientes” dice Santa Teresa.

<sup>445</sup> El Libro (I,IX,num.27) y el libro “La Guía” (I,x), presenta descripciones de demonios, en ocasiones como un horrible dragón, en ocasiones saltamontes con cuernos, en ocasiones bajo la forma de un ser repugnante cubierto de escamas, que lanza fuego de la boca, la nariz y los ojos.

<sup>446</sup> “dejemos andar esta tarabilla de molino” 4M 1,12.

<sup>447</sup> “nuestro corazón es como un molino que nunca para y siempre muele aquello que le echan en el” (II, ii, num5).

<sup>448</sup> “no basta para que la tierra fructifique un pequeño rocío de agua... en derramando una lagrimilla... sino es menester una profunda oración y devoción que como una grande lluvia cave hasta lo íntimo del corazón” (I, viii, num.6).

<sup>449</sup> “qué sería ver aquella tan grande llaga que en medio de las espaldas estaría abierta y tan ahondada que si un poco pasaran más adelante llegaría a descubrir los huesos blancos entre la carne colorada”.cfr. *De la oración*, p.I, cap.X, num.5 p.74, ed Ribadeneyra. Citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 341.

<sup>450</sup> OLMO LETE G., “*La Biblia en...*”, 2008,147. Santa Teresa recomendará que no se deje el tema de la meditación de la pasión del Señor, aunque se mediten en otros temas.

La mayor influencia bíblica de este libro en Teresa es en la meditación bíblica, ya que hay momentos en que el *texto bíblico se convierte en hilo* conductor del discurso, cuando hace de los relatos evangélicos objeto de su meditación. Toda la enseñanza moral y ascética de Fray Luis de Granada está impregnada de sentir bíblico.

#### e. Tomás de Kempis: “Contemptus Mundi”

Además de autores españoles Teresa leyó a un autor de la espiritualidad de la *Devotio Moderna* de los países bajos, a Tomás Hemerken de Kempis (1380-1471) sacerdote de la congregación de clérigos regulares de san Agustín, en Windesheim. Su obra de la “*Imitación de Cristo*”, tuvo una gran difusión en España, llamado “*Contemptus Mundi*”, o “*El gersonzito*” porque los traductores españoles más antiguos la atribuyen a Gersón y traducida por Luis de Granada<sup>451</sup>.

María de san Francisco afirma en los procesos de canonización que Santa Teresa leyó esta obra<sup>452</sup>. Aunque la Santa no menciona haber leído esta obra, sin embargo si la recomienda a las prioras en sus constituciones (Cst 5;2,7). La edición que Teresa pudo haber leído fue la de Sevilla de 1536 titulada “*Contemptus Mundi*”, traducida por fray Luis de Granada OP<sup>453</sup>.

Este libro *consta* de cuatro libros o partes; los tres primeros son sobre principios útiles para perfeccionar la vida espiritual con la práctica de las virtudes, en un clima de recogimiento y teniendo por modelo a Cristo. El cuarto libro trata de la comunión eucarística.

Los temas sobre los que escribe son la vanidad del mundo material y los valores temporales, la trascendencia de los bienes espirituales, la búsqueda de Dios, el deseo del cielo y la práctica de las virtudes<sup>454</sup>.

El *estilo* del libro abarca una colección de pensamientos, sentencias, resonancias de muchas fuentes bíblicas, patristicas y autores medievales. Se expresa con una mentalidad tradicional, con el fin de que el lector se enfrente con Dios de modo correcto y consiga la

<sup>451</sup> Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 345-347.

<sup>452</sup> Afirmó que tenía ese libro como uno de cabecera. Cfr. HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 345.

<sup>453</sup> Luis de Granada atribuye la obra a Tomás de Kempis no a Gerson. Esta traducción tuvo cerca de 30 ediciones en el s.XVI; Sevilla 1536, 1538; Lisboa 1542; Alcalá 1543; Sevilla 1547; Evora 1555, que contiene “oraciones y ejercicios de devoción”; Madrid 1567, 1589; Alcalá 1548 que contiene “cien problemas de la oración”; una traducción de Serafino de Fermo obra entregada al índice de 1559 y la de 1583.

<sup>454</sup> Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 122.

paz consigo mismo. El medio para ello es la imitación de Cristo, practicando sus virtudes, haciendo lo que él dijo y vivió, presentado en forma ascética<sup>455</sup>.

Son numerosas las posibles *influencias* con la obra de Teresa en cuanto a temas y estilo.

Los *temas comunes* son; “Excusa cuando pudieres el royo de los hombres: ca mucho empezca el tracto de los negocios seculares” (I,10); “Del amor de la soledad y del silencio.-... Si te apartares de fablas superfluas... y de oyr novedades” (I,20); “no te quieras haver duramente con el tentado mas consuélale” (El I,13); “pueden tener todos un exercicio más una cosa conviene más a uno e otra a otro” (El I,19); “meditar en la vida de Jesucristo” “conformar con él toda su vida” (I,1,1-2.4). Las enseñanzas del Verbo de Dios en el interior de la persona humilde, que tiene en poco la ciencia de los teólogos (I,3,5). El consejo al lector de considerarse como “un desterrado y peregrino sobre la tierra” (I,17,3). La “amargura” de la vida presente para la persona verdaderamente espiritual (I,22,8). Del libro II Teresa aprecia; “Sostiene con Cristo y por Cristo si quieres regnar con Cristo”(El II,1), el “reino de Dios” está dentro de nosotros, y la doctrina sobre la presencia de Cristo en el corazón que entabla dulce conversación (II,1,4; III, caps.1-2). La afirmación: “si no sabes meditar en cosas elevadas, descansa en la pasión de Cristo y detente a pensar” (II, 1,16) O “la exaltación de la cruz del Señor junto con la queja de que son pocos los que le siguen como crucificado” (II, caps.11-12)<sup>456</sup>.

Como *influencias de estilo* tenemos el expresar con buen humor ciertas enseñanzas breves sobre las virtudes morales, sobre la mortificación o sobre la humildad por ejemplo: “El verdadero humilde ha de desear con verdad ser tenido en poco y perseguido y condenado sin culpa aún en cosas graves” (C 15). “El verdadero humilde siempre anda dudoso en virtudes propias y muy ordinariamente le parecen más ciertas y de más valor las que ve en sus prójimos” (C 38). “de una manera o de otra ha de haber cruz mientras vivimos” (5M 2). “la cruz si es amada, es suave de llevar” (MC 2). Y en el uso de máximas sentenciosas.

En *cuanto a formación bíblica* esta obra nutrió su relación sensible con Cristo hombre que genera una creciente vinculación afectiva.

---

<sup>455</sup> Maroto resume los argumentos por los cuales este libro ha caído en descrédito; un excesivo subjetivismo, individualismo y psicologismo de la vida espiritual en detrimento de la vida comunitaria, deficiente dimensión litúrgica, la vivencia interiorizada de la fe atiende más la verticalidad y no la horizontalidad, poca valoración del mundo, abuso de los temas escatológicos, un cristocentrismo reducido a imitación de virtudes, énfasis excesivo en lo moral y puramente ascético. Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 123.

<sup>456</sup> Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”, 2009, 125-126.

Con el análisis de esta obra concluimos la presentación de las fuentes indirectas de formación bíblica a través de las lecturas de autores espirituales. Un aporte importante para la formación bíblica de Teresa que obtuvo a través de los libros espirituales fue el tema de la metodología de interpretación bíblica. Si bien este tema no le fue presentado en forma explícita, como estudio de hermenéutica bíblica espiritual, sino que estuvo presente en los diversos autores que ella leyó. Ya que se trata de un tema importante para la formación bíblica de consideramos que requiere de una presentación general.

### C. LA HERMENÉUTICA BÍBLICA DE LOS AUTORES ESPIRITUALES

La hermenéutica bíblica es llamada “espiritual” porque busca nutrir el crecimiento teologal de los cristianos. El *uso de la Biblia* en la hermenéutica espiritual es doble, como nutrimento y *como prueba* de la vida de seguimiento de Cristo.

La Biblia es para la literatura espiritual una fuente de inspiración, simbología, punto de partida de la reflexión teológica, de contenido de la exposición, actualizable en experiencias místicas y referencia constante de verificación y sustento de la experiencia. Se considera la Biblia como la condescendencia de Dios para con el hombre. Y el místico la toma como “escala” que le invita a la ascensión al misterio. Esta fuerza vital de la Biblia actualizable en experiencias místicas explica su presencia masiva en los autores espirituales<sup>457</sup>. Entre los libros citados el Salterio tiene un lugar especial por ser el texto oracional de la comunidad cristiana.

El surgimiento de la hermenéutica espiritual se desarrolla en medio de una *tensión* entre “letrados” y “espirituales”, entre el estudio del sentido “supraliteral” y “literal” de la Biblia.

La *tensión* surge por posturas que polarizan alguno de los dos ámbitos de reflexión de la fe. Los *letrados* subrayan la razón, la filosofía, la dogmática, el lenguaje discursivo, mientras que *los espirituales* enfatizan la voluntad, la experiencia, la mística y el lenguaje apofático o negativo. La tensión entre letrados y espirituales en ocasiones llevaba a una

---

<sup>457</sup> En estas obras resulta redundante hablar de influjo de la Biblia debido a su masiva presencia desde el arranque, la referencia constante e inclusive literaria, cfr. OLMO LETE G., “*La Biblia en...*”, 2008,102.



desacreditación mutua<sup>458</sup>. Teresa opta por valorar tanto a los letrados como a los espirituales<sup>459</sup>.

Los *letrados* en el s.XVI seguían en general<sup>460</sup> la teología de santo Tomás vinculada a la dimensión intelectual filosófica dogmática y no a la experiencia mística. Por ejemplo respecto al tema del amor, la *teología escolástica* afirma como fuente para el *primer conocimiento de Dios* las cualidades de las cosas. Este *camino de luz* se adapta a nuestro modo común de conocer y nos brinda las razones para podernos confiar a una búsqueda de amor, a la vez que comprendemos que sus construcciones sobre la grandeza de Dios *son muy imperfectas*. El uso de la Biblia es *como prueba* de las tesis afirmadas.

Los *espirituales*, en cambio afirman una teología mística como la ciencia de amor a Dios como sumo bien, a la cual le corresponde la *voluntad*, enamorada del sumo bien, más que la razón tan estimada por la línea tomista. La teología mística se alcanza no por vía de la razón, sino que es recibida por afición de amor, a quien Dios se la enseña, ya que Él es el maestro principal. Es una ciencia sabrosa, que está al alcance de quien la pida, sus postulados se fundamentan en la experiencia de la presencia y acción de Dios.

Hay en los autores espirituales un fuerte *impulso pastoral*, y para ello procuran hacer *traducciones* del latín tanto de la Biblia<sup>461</sup> como de autores espirituales y padres de la Iglesia. Además de traducciones, cuidan la pedagogía gracias a una presentación de un método claro y el énfasis en la dimensión experiencial de la mística.

Los autores que son *fuentes* de la hermenéutica espiritual son Casiano “*conferencias*”: Gregorio Magno (540-604) y Beda el Venerable (672-735), junto con otros *Padres de la iglesia* y autores eclesiásticos que fueron traducidos, desde finales de s.XV, y que tuvieron una floración con la reforma de Cisneros.

Las ideas que son fuente de los autores espirituales son la mística neoplatónica y la de los recogidos.

---

<sup>458</sup> Por ejemplo tenemos a San Pedro de Alcántara *autor espiritual* hablando contra los letrados en una carta a la Santa le decía; «... cierto que me espanté que vuestra merced ponía en parecer de letrados lo que no es de su facultad...; en la perfección de la vida no se ha de tratar sino con los que la viven...», Cta 14.4.1562 (BMC, 2, 125-126), citado por ÁLVAREZ T., *Santa Teresa, Obras completas*, Burgos, 2006,133.

<sup>459</sup> “Y no se engañe con decir que letrados sin oración no son para quien la tiene. (...) que aunque algunos no tienen experiencia, no aborrecen al espíritu ni le ignoran; porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu.” (V 13,18).

<sup>460</sup> Existían también las corrientes *escotista* y *nominalista*.

<sup>461</sup> Entre otros, fr. Luis de León quien traduce el libro del Cantar de los Cantares para sor Isabel de Osorio y San Juan de la Cruz, quien para Ana de Jesús (Cántico Espiritual) y a Ana de Peñalosa (Llama de amor viva).

La *mística neoplatónica*<sup>462</sup> emplea el *lenguaje* negativo, el cual parte de lo afirmativo para llegar a lo *apofático*. Las imágenes o las cualidades son tomadas como balbuceos; por ello las imágenes demuestran más lo que no es que una afirmación positiva de lo que es Dios<sup>463</sup>. Por ejemplo, “cuando nos acordásemos de Dios y le pusiésemos algún nombre, luego hemos de *generalizar* el tal nombre, quitándole todo lo que pueda sonar a limitación y verlo como bondad no medible, principio que no comienza”<sup>464</sup>. La *mística neoplatónica* divide el *itinerario espiritual* en tres grados: Principiantes o vía purgativa; Aprovechados o vía iluminativa y perfectos o vía unitiva.

La otra fuente de ideas influyentes en los autores espirituales es la *vía del recogimiento* o *mística afectiva* que designa el recogimiento con casi cuarenta *apelativos*: escondimiento, abstinencia, allegamiento, *mística teología*, oración de sabiduría, etc. El nombre de recogimiento se justifica por *sus efectos*: porque unifica a la persona en sí; recoge los sentidos exteriores e interiores; recoge las potencias a la *sindéresis*, donde la imagen de Dios está impresa. Recogimiento en sentido general, indica atención, concentración y reflexión. *En sentido estricto* es una atención intensa en sólo Dios. Su *sistema* se desarrolla en 3 partes:

Principiantes; Conocimiento propio; oración vocal, ejercicio corporal, mortificar los sentidos.	La ascesis en función de la reintegración hacia el fondo del alma. Conocimiento de la propia pequeñez y misericordia de Dios. <i>Purificación</i> de los impulsos, vicios y cultivo de virtudes. Oración de meditación en la pasión de Cristo ( <i>I Abc</i> )
Aprovechados; Iluminación o seguimiento de Cristo, oración y ejercicio corporal de meditación.	La oración de meditación amorosa de los misterios del Señor, especialmente de la Pasión va <i>iluminando</i> la mente ( <i>V Abc</i> , I 59b, lxxix rº). Ejercicio de la oración y vida religiosa. ( <i>II Abc</i> )
Perfectos; Unión transformante, oración de contemplación y ejercicio de la voluntad.	La oración de <i>unión</i> . El que mira a Cristo, pronto sacará amor de cada acontecimiento y llegará a familiarizarse con Él como con un amigo. Oración afectiva, <i>unitiva y vida de caridad</i> ( <i>III Abc</i> ).

La versión bíblica utilizada en la hermenéutica espiritual es la de la Vulgata traducida al español.

La hermenéutica bíblica espiritual usa los *sentidos bíblicos* literal, alegórico y tipológico.

<sup>462</sup> Entre los autores místicos neoplatónicos tenemos; san Bernardo; Guillermo de Saint-Thierrey; Juan Gersón; san Agustín; san Gregorio; Ricardo de san Víctor; san Cipriano; San Buenaventura; Pseudo-Dionisio; san Juan Crisóstomo; Hugo de san Víctor; S. Isidoro; san Gregorio Nacianceno, Boecio, san Vicente Ferrer; Isidoro, Casiodoro, Beda y san Anselmo.

<sup>463</sup> “más verdadera y llanamente el apartar muestra, *negando* lo que sea, que no afirmando lo que sea”, *III Abc*,.21,3;552.

<sup>464</sup> *III Abc*,.11,3; 325.

El sentido *literal* tiene en la hermenéutica espiritual un valor de punto de referencia primario y si éste nutre la vida espiritual en una primera lectura, entonces no es necesario acudir al sentido supraliteral. En cambio cuando el sentido de nutrimento de la fe y caridad no aparece evidente entonces se recurre al sentido tipológico o alegórico. Este uso del sentido alegórico varía en los autores espirituales pues en algunos se da un uso abusivo de éste, aplicado hasta en los más mínimos detalles del texto bíblico.

El *sentido literal y espiritual* de la Biblia era comprendido en forma diversa a como lo es en la actualidad<sup>465</sup>. En el pasado el sentido *literal* era ligado a lo *material*, a la presentación de hechos y personas. Y era usado como punto de partida para buscar el sentido espiritual, pero como referencia pálida porque el sentido querido por el Espíritu Santo contiene mil misterios y “todo lo que se dijere es tanto menor de lo que allí hay como lo es lo pintado que lo vivo”<sup>466</sup>.

Sentido literal	La letra” es “cuerpo” o “corteza” del texto	Indica los hechos físicos y políticos de la historia. La muerte de Jesús
Sentido espiritual	El “espíritu” o sentido religioso	Sentido salvífico de la muerte de Jesús

El *sentido espiritual* era considerado como el mensaje que Dios deseaba transmitir a través de la Escritura. Para acceder al sentido espiritual era necesaria la lectura del texto bíblico, y una preparación con oración y ejercicios de seguimiento de Cristo para recibir la ayuda del Espíritu Santo que revelase el sentido espiritual del texto.

La *metodología* de la exégesis espiritual era la “*lectio divina*” que nació en los monasterios.

Hay *presupuestos* en la hermenéutica espiritual bíblica que procede de las fuentes patristicas y de autores espirituales subrayan la dimensión inspirada e inspiradora que tiene la Biblia misma. Para Orígenes el Espíritu Santo que obra en el carisma de inspiración en el escritor bíblico obra también en el lector de la Biblia (iluminación). Esta es la razón por la cual se le pide al lector de la Biblia el ejercicio de actitudes (oración, docilidad a las mociones divina, vida de caridad), que le disponen para acoger las luces (iluminaciones) y obras en la vida del Espíritu Santo en su vida. Aunque se afirma que la inspiración bíblica es obra conjunta sin embargo hay un cierto énfasis mayor en la acción del Espíritu Santo que se manifiesta en el presupuesto de que el sentido bíblico puede ser múltiple, hasta mil

<sup>465</sup> En la actualidad el sentido literal es identificado como el querido por el autor humano a través del cual pasa el sentido querido por el Espíritu Santo. Y el sentido espiritual es considerado como un sentido acomodaticio que tiene mayor o menor sustento dependiendo de la atención que preste al sentido literal.

<sup>466</sup> Cfr. JUAN DE LA CRUZ, LL pról. 1; cfr. C pról. 1; 37,4.

misterios que abren a muchas interpretaciones. La variedad de interpretaciones puede provenir de Dios mismo que ilumine sentidos más profundos, o del lector humano a medida que crezca su disponibilidad a la acción del Espíritu Santo y a su madurez cristiana.

Santa Teresa acogió esta corriente de hermenéutica bíblica y comprendió que para poner de relieve la dimensión vital de la Palabra de Dios era necesaria, una atención al Espíritu Santo que posibilita el comprender por experiencia la Palabra de Dios. Hay también en ella la apropiación de otro presupuesto de que es la eficacia de la Palabra de Dios operante en sus dones, la que da cumplimiento a las palabras-escritas de la Biblia. Estas experiencias analizadas con atención tienen valor de disposición para sintonizar con el sentido espiritual de la Biblia. Otra acción que tiene valor de disposición para entender el sentido espiritual es el esfuerzo por poner por obra los dones otorgados por el Espíritu Santo pues es a través de ellos que la persona va transformando sus rasgos en los de Jesús Palabra Viva. El libro bíblico se vuelve en libro vivo dado por el Padre, cuando se *entiende por experiencia*.

#### **a. Valoración de la exégesis espiritual**

La valoración de la exégesis espiritual ha sufrido un cambio del s.XVI a la actual, pasando de ser valorada positivamente en el pasado a ser vista con sospecha de acomodaticia y acientífica en el presente. Este cambio de apreciación se ha debido en parte a *avances* en los estudios exegéticos, en cambios de la forma de entender el *sentido literal* y de acceder a él y finalmente en cambios de énfasis en la forma de entender las *cuestiones teológicas* de la Biblia.

El *sentido literal* es un criterio fundamental para valorar cualquier hermenéutica bíblica, pero ha habido avances en *los estudios exegéticos* que han implicado los siguientes cambios en la forma de entender el sentido literal y de acceder a él.

En primer lugar tenemos que no se habla ya de exégesis espiritual sino de hermenéutica espiritual. Porque en el s.XVIII se realizó una división entre la exégesis bíblica y la hermenéutica bíblica<sup>467</sup>. La exégesis bíblica tiene la tarea de indicar el sentido literal con procedimientos científicos y por otra parte la labor de la hermenéutica bíblica consiste en presentar interpretaciones actuales del texto bíblico. Según esta división la investigación de la exégesis bíblica espiritual del s.XVI no es exégesis sino interpretación y el valor de sus

---

<sup>467</sup> GRECH P., "Hermenéutica", en, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, 1990, 733.

resultados no es el de comentario, pues no pretende determinar la intención del autor inspirado y por consiguiente no ha de ser valorada desde los criterios de exégesis bíblica<sup>468</sup>.

Otro cambio tiene que ver con *la forma de prestar atención al sentido literal* del texto bíblico. En la antigüedad se concebía el sentido literal como un sentido material capaz de indicar los hechos, personajes, doctrina y por consiguiente para acceder a él era suficiente una lectura directa, y una atención a través de la repetición, memorización, transcripciones al inicio de los capítulos, o al interior del texto por citas directas e indirectas. Santa Teresa usó estas formas de atención al sentido literal propias de su tiempo. En cambio en los estudios bíblicos actuales, el sentido literal es el pretendido por el autor inspirado y se accede a él a través de una aplicación de análisis diacrónicos y sincrónicos detallados.

Otra diferencia la tenemos en *el valor que se le concedía al sentido literal para remitir al sentido querido por el Espíritu Santo*. En el tiempo de Santa Teresa el sentido literal era vinculado con *lo material*, y remitía en forma imperfecta “como lo pintado a lo vivo” a la intención del Espíritu Santo. El sentido literal por ser *material*, no puede abarcar en un solo sentido la influencia del Espíritu Santo que es capaz de contener infinidad de sentidos<sup>469</sup>, porque se creía que el Espíritu Santo imprimía a su palabra un carácter divino, no atado a lo material, por la riqueza del misterio de la Palabra hecha carne (significado corporal y espiritual), y por los varios niveles de realización del misterio cristiano (significado eclesial, individual, histórico, escatológico, contemporáneo, etc)<sup>470</sup>. En cambio en la actualidad se da por supuesto que el sentido literal o *sensus auctoris*<sup>471</sup> es *el único*<sup>472</sup> que remite a la intención del autor divino. No existe la posibilidad de buscar varios sentidos dados por el Espíritu Santo porque el autor humano no puede tener varias intenciones al escribir un texto.

El *sentido espiritual* también ha sufrido cambios de comprensión y vía de acceso a él. En la antigüedad era comprendido como el sentido que nutre la vida teologal, o sentido religioso, al cual se accedía a través de una disposición a recibirlo como influencia del

<sup>468</sup> Es por ello que las meditaciones bíblicas de Santa Teresa no se toman en cuenta para la exégesis bíblica.

<sup>469</sup> “los grandes misterios que este lenguaje encierra en sí, dicho por el Espíritu Santo.” (MC 1,4). “grandes cosas debe haber y misterios en estas palabras, pues cosa de tanto valor, que me han dicho letrados (rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos)” (MC 1,8).

<sup>470</sup> Sin embargo la multiplicidad de sentidos no indicaba arbitrariedad pues se debía partir siempre de los datos históricos, de la materia o letra y los resultados debían ser conformes con los criterios hermenéuticos de la analogía de la tradición, y de la fe.

<sup>471</sup> Dei Verbum 12b.

<sup>472</sup> “La exégesis histórico-crítica ha adoptado, más o menos abiertamente, la tesis de la unidad de sentido, según la cual un texto no puede tener simultáneamente diferentes significados. Todo el esfuerzo de la exégesis histórico-crítica se dirige a definir «el» sentido de tal o cual texto bíblico en las circunstancias de su producción”. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Colección documentos vaticanos, Città del Vaticano, 1993, 76.

Espíritu Santo. Como medios que disponen era la práctica de las virtudes, la decisión y compromiso de seguimiento de Cristo, la docilidad a los dones y mociones del Espíritu Santo. Con todo el Espíritu Santo permanece libre para revelar o no sus secretos<sup>473</sup>. En cambio en la actualidad el sentido espiritual es comprendido como uno que va más allá del literal y que tiene que ver con una interpretación acomodaticia. La vía de acceso es a través de la hermenéutica bíblica, es decir a través de estudios académicos que permitan comprender el sentido literal y aplicarlo a la vida espiritual actual.

Ha habido cambios de *énfasis en la forma de comprender las cuestiones teológicas* de la Biblia, que también contribuyen a una valoración modesta de la hermenéutica espiritual medieval.

La *inspiración* bíblica en cuanto a su modelo de explicación ha conocido diversos énfasis. En el tiempo de Santa Teresa los modelos de explicación de la naturaleza de la inspiración subrayaban el rol del Espíritu Santo<sup>474</sup>. En cambio ahora la inspiración se explica con el modelo Leonino o "*psicología del autor*" según el cual el Espíritu Santo obra cada paso que da el autor humano en la labor de escritor, y con esta explicación se concede una mayor valoración de la participación humana que en la antigüedad. El *contenido de la inspiración* bíblica es *el cristológico* y en la antigüedad éste era subrayado en todos los pasajes sin necesidad de justificaciones textuales como en la exégesis actual.

La *verdad bíblica* en la antigüedad era designada como inerrancia y si bien era puesta en relación con su sentido salvífico, sin embargo era comprendida en forma pre crítica con lo cual se le concedían a los acontecimientos un valor histórico. En la actualidad se comprende como verdad para nuestra salvación y se estudia en forma crítica.

La *canonicidad* bíblica igualmente era concebida en forma pre crítica lo cual, llevaba a tomar como normativos condicionamientos culturales. En cambio en la actualidad la normatividad bíblica es puesta en relación con la verdad bíblica.

<sup>473</sup> "Mas nosotras con llaneza tomar lo que el Señor nos diere; y lo que no, no nos cansar, sino alegrarnos de considerar qué tan gran Dios y Señor tenemos que una palabra suya tendrá en sí mil misterios, y así su principio no entendemos nosotras" (MC 1,2). Cuanto menor sea el amor a Dios más superficial será la comprensión de su Palabra; "hemos de sacar miedos y dar sentidos conforme al poco sentido del amor de Dios que se tiene." (MC 1,3). Existe el presupuesto de que el Espíritu Santo puede esconder sus secretos.

<sup>474</sup> Por ejemplo el modelo "*instrumental*" de los Padres de la iglesia, en que el hombre boca de Dios (Lc 1,70; He 1,16) es instrumento del Espíritu Santo (La "*Divino Afflante Spiritu*" precisa "vivo y racional"). El modelo de "*Dios Autor*" de san Ambrosio y san Agustín (354-430), aunque se precisa que no son autores al mismo grado sino cada quien según su propio nivel. El modelo "*dictado divino*" o "carta de Dios de san Jerónimo y san Agustín, aunque se precisa que no es dictado verbal, pero va en la misma línea de subrayar la acción del Espíritu Santo. El modelo "*causal*", de Santo Tomás (1225-1274), menciona como causa principal y por obra propia al Espíritu Santo mientras que el hombre es causa instrumental, elevada por la causa principal. Aunque estas explicaciones se preocupan por afirmar que el hombre no es anulado, como en la inspiración mántica o de dictado verbal, sin embargo el énfasis es puesto en la acción del Espíritu Santo más que en la acción humana.

Estos cambios en las formas de comprender y acceder a los sentidos bíblicos literal y espiritual, así como los desplazamientos de énfasis en las cuestiones teológicas de la Biblia han llevado a que en la *exégesis bíblica moderna* se valore a la hermenéutica espiritual como accidentalmente perspicaz en el mejor de los casos y frívolamente imaginativa, en el peor. Por su parte la exégesis bíblica moderna no está libre de riesgos pues cuando asume acríticamente el presupuesto científico de cosificar su objeto de estudio corre el riesgo de realizar una labor sin espíritu, reducida a aportar resultados que son sólo concordancias y análisis que hacen minuciosas disecciones en un texto reducido a objeto sin vida.

En la *exégesis bíblica* actual hay una valoración más positiva de la hermenéutica espiritual, porque ha habido un desencanto del modernismo, por las limitaciones del método científico en la esfera humanista, junto con el redescubrimiento del simbolismo, así como el reconocimiento de que el pensamiento y lenguaje metafórico están siempre enraizados en una cultura, y finalmente por el surgimiento de cuestiones de lenguaje e interpretación en todos los campos de investigación.

Respecto al *sentido espiritual* la exégesis de los autores espirituales del s.XVI ofrece varios aportes valiosos como la atención a que el *lugar hermenéutico* de disposición a acoger los dones e inspiración subjetiva del Espíritu Santo<sup>475</sup>. La interpretación de la Biblia con *el método* de la lectio divina para crecer en la apropiación de los rasgos y proyecto del señor Jesús. El *uso* de la Biblia para nutrir la vivencia de la fe, esperanza y caridad. El énfasis en el entender por *experiencia* la Biblia mediante el esfuerzo por poner en práctica los contenidos bíblicos<sup>476</sup>. La apropiación de los *símbolos* y *categorías* bíblicas como claves de lectura de las propias vivencias y pensamientos.

Como retos que tendría que cuidar la hermenéutica bíblica espiritual para ser al mismo tiempo científicamente responsable y ofrecer una interpretación con espíritu, es el respeto a la intención del autor y a la historia, el no abusar del sentido simbólico, ni el uso de la Biblia como acomodación, sino que respete los criterios hermenéuticos históricos y eclesiales.

---

<sup>475</sup> Es importante esta concepción de inspiración subjetiva antigua, pues infunde en el lector el reconocimiento de ser Hijo de Dios destinatario de la Biblia, capaz de recibir al Espíritu Santo y sus comprensiones lo cual es condición indispensable para una lectura espiritual de la Biblia.

<sup>476</sup> Las *experiencias de Dios actuales* han servido de punto de partida hermenéutico para interpretar pasajes anteriores al interior de la gestación del A.T. y N.T. mismo. Por ejemplo la teología mesiánica que aplica a reyes actuales los dichos de reyes anteriores, el *salmo 2*, que pudo haber sido *originalmente* un poema de corte escrito para la coronación de un rey de Judá, asume en el exilio un significado *mesiánico*.





## **CAPÍTULO II: ¿LEYÓ TERESA UNA BIBLIA EN ESPAÑOL?**

Es evidente que Santa Teresa conoció la Biblia y la utilizó abundantemente, al igual que tuvo acceso a fuentes indirectas, pero respecto a un contacto con una fuente directa parcial o total en español no hay indicios claros. Por esto hay autores que argumentan en contra o a favor de un contacto con una fuente bíblica directa. Vamos a presentar los argumentos de ambas posturas agrupados según sean de crítica externa o interna.

Iniciaremos este tema abordando la cuestión de las Biblias existentes en el tiempo anterior al año de 1551 en que el índice de Toledo las prohíbe.

### **1. LAS FUENTES DIRECTAS DE LA BIBLIA EN EL S. XVI**

La presentación de las fuentes directas de la Biblia iniciará con la versión oficial de la iglesia católica, seguido de la políglota complutense y las traducciones españolas judías, protestantes y católicas.

#### **A. EL TEXTO OFICIAL**

En 1546 el concilio de Trento declaró la Vulgata (Vg) “auténtica”, para su uso como texto normativo de referencia con preferencia a otras versiones, sin excluir el recurso a los textos originales y promovió una edición oficial de la misma para el uso común.

"...se declara qué edición de la sagrada Escritura se ha de tener por auténtica entre todas las ediciones latinas que corren; establece y declara, que se tenga por tal en las lecciones públicas, disputas, sermones y exposiciones, esta misma antigua edición Vulgata, aprobada en la Iglesia por el largo uso de tantos siglos..."

La versión de la Vulgata latina fue hecha en el año 383 por san Jerónimo. Fue realizada por encargo del papa Dámaso y recibe el nombre de Vulgata, por ser “*divulgada*”, difundida entre el pueblo. La intención era reemplazar la *Vetus latina*, que resultaba inadecuada por haber sido traducida sin un criterio unificado y con calidad muy desigual.

San Jerónimo tomó como fuente el texto masorético hebreo con los protocanónicos del AT. Para la traducción del Nuevo Testamento utilizó como base un texto griego muy parecido al código B ("Vaticano") y la *Vetus latina*. El vocabulario de esta última sólo se

cambió cuando lo requería el sentido, pero muchas veces no se hizo más que retocarlo tan sólo para obtener una mayor elegancia de estilo.

No hay un manuscrito original de la Vg de san Jerónimo, sino más de 8,000 copias más o menos corrompidas (Sangallensis, Fuldensis, Amiantinos).

Su traducción no es literal sino con una cierta elegancia de estilo en latín.

Con el correr de los años la Vulgata sufrió alteraciones (sustituciones de vocablos difíciles por otros fáciles, interpolaciones y correcciones, etc.); por eso, en el período del concilio de Trento había una gran variedad de recensiones de la Vulgata<sup>1</sup>. Varios papas nombraron comisiones para la revisión de la Vulgata, hasta llegar a la edición de 1590 de Sixto V que volvió a revisarse en el pontificado de Clemente VIII. Los biblistas del siglo XVI intentaron llevar a cabo esta labor también<sup>2</sup>.

La edición sixto-clementina del 1592 fue el texto oficial de la Biblia en la Iglesia católica. Aunque no era, el texto de la Vulgata que presentó Jerónimo.

La valoración de la Vg por parte de la tradición escolástica era muy grande inclusive la consideraba exenta de todo error, aún de los cometidos por los copistas de las versiones que usó San Jerónimo, tal como será opinión incluso de los salmanticenses<sup>3</sup>.

Los estudiosos de la Biblia que no la tenían en gran valoración, eran los que buscaban un acercamiento a los textos originales, como los renacentistas, los judíos y los protestantes. Cada uno con sus preferencias por el texto hebreo o el texto griego de los LXX, pero todos con la misma aspiración a la consecución de un texto bíblico de confianza<sup>4</sup>.

Santa Teresa pudo tener acceso a la versión de la Vulgata a través de las consultas a los letrados, directores espirituales y libros espirituales que traducían y usaban esta versión oficial de la iglesia, la cual no fue afectada por los índices de libros prohibidos.

<sup>1</sup> Los códices de la Vulgata que circularon en la Castilla medieval son del tipo sorbónico. De las biblias medievales en castellano son traducción de originales en latín los códices que forman la Biblia prealfonsí (E6 y E8), las partes bíblicas de la *General estoria* y el libro de *Job* de López de Ayala. Además, en los demás códices también son traducción de la Vulgata las partes deuterocanónicas (*Tobit*, *Judit*, *Macabeos* 1-2, *Sabiduría*, *Eclesiástico* y *Baruc*). En la Biblia de Alba, los *Salmos* están traducidos del Salterio Galicano; el resto del código es traducción del hebreo si bien con numerosas lecturas tomadas de la Vulgata. También son traducción de la Vulgata los *Salmos* del código E4.

<sup>2</sup> En los s. X-XIII, se había emprendido ya la tarea de llegar a una versión original de la Vulgata a base de manuscritos antiguos. Aparecieron así los "*Correctoria Bibliae*", estudio crítico sobre las variantes, anotaciones marginales, cambios en el texto e interpolaciones. Pero la ignorancia del griego y del hebreo y la falta de metodología científica hicieron que el resultado fuese un mayor deterioro del texto latino jeronimiano. Cfr. GARCÍA-MORENO A., "La Biblia en el entorno de Trento", en *STh* 15 (1983/2), 567-571.

<sup>3</sup> Cfr. CRIADO R., "El Concilio de Trento y los estudios bíblicos", en *RF* 131/I (1945), 178.

<sup>4</sup> Cfr. GARCÍA-MORENO A., "La Biblia en el entorno de Trento", en *STh* 15 (1983/2), 573-585; ANDRÉS MARTÍN M., *La Teología* II, BAC, Madrid, 1977, 511-517. Ver el comentario de fray Bartolomé de Carranza antes de su procesamiento en ANDRÉS MARTÍN M., "*La Teología I...*", 1976, 323, nt. 45.

## B. BIBLIA POLÍGLOTA COMPLUTENSE

Otra fuente bíblica de gran valor en el s.XVI fue la Biblia Políglota<sup>5</sup> Complutense del Cardenal Cisneros, porque *pretendió* establecer un texto crítico y depurado. El texto complutense de la Vulgata, representa su primera edición crítica. Otro aporte de esta edición bíblica fue que contribuyó a volver a cimentar la teología sobre el dato revelado.

El Cardenal Cisneros en la carta dirigida al papa León X expresa las razones de la elaboración de la Políglota: para encontrar nuevos sentidos basados en el texto original y para ofrecer un texto más cercano a los originales con una labor de crítica textual<sup>6</sup>.

La Biblia Políglota nació así como respuesta al deseo de acceso directo a las fuentes de la Revelación, expresión característica del Humanismo cristiano. Su importancia científica es para la crítica textual bíblica por su uso de manuscritos antiguos.

La Biblia Políglota Complutense *es la primera Biblia Políglota* propiamente dicha<sup>7</sup>. Realizada en la Universidad de Alcalá y compuesta en los talleres de Arnao Guillén de Brocar, Alcalá de Henares (complutum) de 1514 a 1517, y fue puesta en circulación hasta 1520, fecha en que fue autorizada motu Proprio de León X. El cardenal Francisco Jiménez de Cisneros fue el promotor, patrocinador y quien concibió la idea, en el verano de 1502.

Las lenguas usadas fueron hebreo, griego, latín y arameo.

El criterio de Cisneros para que los filólogos realizaran la obra era: no enmendar los textos cuando estuvieran apoyados por el testimonio de manuscritos antiguos.

El Cardenal agrupó a humanistas, seculares y hebraístas conversos<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> CASCIARO RAMÍREZ J.M., “Versiones de la Biblia”, en *Gran Enciclopedia Rialp IV*, Madrid, 1991, 185-193.

<sup>6</sup> “Muchas son las razones que nos han impulsado a imprimir el texto original de la Sagrada Escritura. En primer lugar, porque ninguna versión puede trasladar fielmente toda la fuerza y propiedad del original, principalmente cuando se trata de la lengua en que Dios mismo ha hablado, cuyas palabras están, por decirlo así, preñadas de sentidos y llenas de misterios que sólo pueden vislumbrarse o conocerse a través del original en que las Sagradas Escrituras fueron escritas. Añádase a esto que los manuscritos latinos de la Biblia con mucha frecuencia disienten entre sí, o hay motivos suficientes para creer que se hallan corrompidos por la ignorancia y negligencia de los copistas; por lo cual debe recurrirse, como lo advierte San Jerónimo, San Agustín y otros autores eclesiásticos, a las fuentes de la Sagrada escritura, para corregir los libros del Antiguo Testamento según el texto hebreo y los del Nuevo Testamento según el texto griego. Así pues... hemos mandado imprimir el texto original de ambos Testamentos juntamente con sus principales y autorizadas versiones”. Cfr. *Gran Enciclopedia Rialp IV*, Madrid, 1991, 180.

<sup>7</sup> Otra Biblia políglota española fue la de Amberes, “Regia”, impresa por Cristóbal Plantino Amberes 1568-72. Patrocinada por el rey Felipe II con la colaboración de Benito Arias Montano, Guy Le fèvre de la Boderie, Santos Pagnino, Andreas Massius, F. Raphalengius, etc. Con ocho volúmenes en cada folio y en las lenguas hebreo, latín, griego, arameo, siríaco. Otras Biblias Políglotas menores; de Heidelberg de Bertram o de Vatablo (Heridelberg 1587); Hamburgo (1596); Leipzig (1713-51); Bagster (Londres 1831); de Stier y Theile (Bielfeld 1846-55); de Levante (Londres 1876); La Sainte Bible Polyglotte de F. Vigouroux (París 1898).

<sup>8</sup> Los principales *colaboradores* fueron; Pablo Coronel, Alfonso de Zamora, Alfonso de Alcalá, para el texto hebreo, tárgum arameo de Onqelos del Pentateuco y traducción latina de éste, además de la Gramática hebrea y los diccionarios publicados en el vol. VI. Diego López de Zúñiga, Hernán Núñez de Guzmán (el comendador griego) y Demetrio Ducas fueron encargados de la LXX, del texto griego del N.T., del diccionario greco-latino de éste (vol.V) y del texto griego del A.T. al latín, con la colaboración en ella de Juan de Vergara (también Pedro Ciruelo, Hortola y Cipriano de la Huerga). A Antonio de

El *contenido* de los seis volúmenes en folio de que consta la Políglota Complutense se distribuye así: 1-4 contienen el A.T. según el texto hebreo masorético (T.M. aunque con variantes al de Ben Asher s.X-XI), el texto griego de los LXX con traducción interlineal latina, la Vulgata latina y el Targum arameo de Onquelos también con traducción latina. Los libros deuterocanónicos del A.T. aparecen en el texto griego de los LXX, con versión latina interlineal, y en el texto de la vulgata, Vol.V contiene el texto griego y Vulgata del N.T., seguidos de: Interpretaciones de los nombres hebreos, arameos y griegos del N.T.; Nociones de gramática griega; Diccionario greco-latino del N.T. y de los libros del Eclesiástico y Sabiduría. El Vol.VI contiene: Diccionario hebreo y arameo del A.T.; Vocabulario latino-hebreo; Interpretaciones de los nombres hebreos, arameos y griegos del A.T. y N.T.; Relación de nombres y Gramática hebrea.

Algunos *manuscritos usados* fueron textos hebreos, LXX, Targum arameo de Onquelos, Vg, N.T. el Vaticanus. Los manuscritos hebreos y arameos (del Targum) procedieron de Toledo, Maqueda y Tarazona<sup>9</sup>; los códices griegos fueron prestados unos por León X de la Biblioteca Vaticana, otros llegaron de Venecia, Florencia y Rodas; los códices latinos eran producto de la escuela sevillana del s.VIII, posteriormente trasladada a Toledo, de la que derivan los códices góticos o longobardos, como el Toletano y el Cavense.

Las dificultades para la edición de la Políglota Complutense fueron debidas a *presiones externas*, porque representaba un esfuerzo por corregir la versión de la Vulgata considerada como sagrada e intocable. Otra razón era por el riesgo de heretizar y cambiar el texto sagrado, debido a la colaboración de seculares y cristianos recién convertidos de orientación humanista.

Ante estos riesgos los teólogos escolásticos inician una defensa mediante acusaciones de herejes a los colaboradores en la elaboración de la Políglota, como a Nebrija quien se vio obligado a abandonar su labor tras su famosa disputa con Deza y los dominicos burgaleses. Nebrija tuvo que dar testimonio en descargo propio en su famosa *Apología*<sup>10</sup>.

---

Nebrija se le confió la edición de la Vulgata, trabajo que inició, pero no continuó. También intervinieron en el N.T. pero en muy pequeña medida el M. Gonzalo Gil, catedrático Complutense de Teología y Bartolomé de Castro, profesor de Artes en Alcalá. Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “*La Teología II...*”, 1977, 63-71; id. “*Pensamiento teológico...*”, 294-296.

<sup>9</sup> Los códices utilizados son los de la Biblioteca de la Universidad de Madrid; Ms 115-Z-7, del s.VIII-IX; Ms. 115-Z-6 del s.IX-X; y Ms 115-Z-4 y 5 dos vols. S.XII-XIII

<sup>10</sup> “Escribí esta apología cuando se me acusaba de impío ante el Inquisidor General, diciendo que, no sabiendo yo Sagrada Escritura, me atrevía con la sola gramática a hablar de lo que no conocía [...] Me llaman temerario, sacrílego y falsario, y no falta nada para que me consideren como reo de impiedad y me hagan comparecer ante los jueces cargados de cadenas”. Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “*La Teología II...*”, 1977, 55; cfr. 54-58.

Martín Martínez Cantalapiedra escribe una metodología bíblica<sup>11</sup>. Peor suerte corrió el converso Alfonso de Zamora, cuando exclamaba en 1520, cuatro años después de la muerte del cardenal Cisneros, que se sentía desfallecido<sup>12</sup>.

Santa Teresa no estuvo directamente involucrada en este mundo de estudio académico de la Biblia sino a través de las consultas a letrados, los cuales participaron de este contexto cultural sea a favor o en contra de la labor de la Políglota Complutense.

### C. LAS EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LA BIBLIA AL ESPAÑOL

En el s.XVI tanto católicos, judíos como protestantes mostraron interés por las traducciones al español de la Biblia.

*Los judíos*, porque estaban obligados por su religión a leer el texto sagrado. Empezaban a los cuatro años el estudio de la Biblia. Se traducen los libros de los salmos, el libro de Ester, el Pentateuco. Los judíos deben conocer la Biblia y es aspiración de las clases más pudientes disponer del tiempo y del prestigio para ser admitidos en la sinagoga a estudiar bajo la dirección de rabinos.

*Los protestantes* estaban interesados en traducir la Biblia para fundamentar en ella sus doctrinas, sin el ligamen a la tradición católica.

Dentro de *los católicos* un grupo interesado en las traducciones de la Biblia es el de *los nobles*, como documento para sustentar los propios actos, como en los alfonsíes, o Ayala, o para hacer remontar los propios orígenes a la historia narrada en la Biblia (Alfonso X o Lope García de Salazar)<sup>13</sup>. Los nobles que pedían traducciones exigían un alto nivel de conocimientos lingüísticos y exegéticos, como el Maestre de Calatrava solicita a Rabi Mose Arragel de Guadalajara.

*Los clérigos* también estaban interesados en la traducción de la Biblia para la vida de fe cristiana en especial los textos neotestamentarios y en sus comentarios. Pero el laico no estaba obligado a leer toda la Biblia, sino las partes de la liturgia vinculadas a la oración (Salmos, pasajes neotestamentarios de la pasión, y fragmentos de la liturgia de las horas). La lengua latina con valor sagrado hacía que el rezo del Padrenuestro no fuese en castellano.

<sup>11</sup> «A mí, que, a juicio de todo el mundo, he dado forma cómo se entienda la divina Escritura, el premio ha sido destruir mi vida, honra, salud y hacienda». Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “Pensamiento teológico...”, 1980, 304; cfr. *id.* “La Teología II...”, 1977, 634-635.

<sup>12</sup> “falto de fuerzas, deprimido de espíritu [...] olvidado y odiado de todos mis amigos, los cuales se me han convertido en enemigos, sin hallar descanso para mi espíritu y para mis pies”. Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “La Teología II...”, 1977, 70.

<sup>13</sup> Cfr. AVENOZA G., “Las traducciones de la Biblia en castellano en la edad media y sus comentarios”, en OLMO LETE G., “La Biblia en...”, 2008, 13.

Las traducciones de la Biblia al español tienen una larga e ininterrumpida existencia desde la Prealfonsina del s.XIII<sup>14</sup> y la Alfonsina o General Estoria.

La Biblia prealfonsina fue una traducción que mezcla los textos originales con la Vg. Los códices I.i.8 (=E8) y I.i.6 (=E6) de la Biblioteca del Monasterio del Escorial contienen la casi totalidad de la Biblia en español traducida de un original latino de mediados del s.XIII. El ms E6 está compuesto de 358 folios en pergamino con el texto dispuesto en dos columnas. Parece haber sido copiado en el 1250. El corpus incluye los siguientes libros: *Proverbios, Eclesiastés, Cantar, Sabiduría, Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc* (con la *Epístola de Jeremías*), *Ezequiel, Daniel* (con la *Oración de Azarías*, el *Himno de los tres jóvenes*, la *Historia de Susana* y la *Historia de Bel y el Dragón*), Doce Profetas y *Macabeos 1-2*. Continúa con el NT con los siguientes libros: los evangelios, *Hechos de los Apóstoles, Epístolas de san Pablo, Epístola de Santiago Apóstol, Epístola de san Pedro Apóstol, Epístola de san Juan, Epístola de san Judas* y *Apocalipsis*. El manuscrito E8 consta de 236 folios en papel, con una disposición del texto a dos columnas. Se supone que la traducción al español fue también en el s. XIII hacia el año 1400. El código contiene los siguientes libros del A.T.: *Levítico* (7,1 en adelante), *Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, Samuel 1-2, Reyes 1-2, Crónicas 1-2, Esdras, Nehemías, Esdras 3, Tobías, Judit, Ester, Job, Salmos* (hasta 70,18). La parte correspondiente a *Levítico 1-6* ha sido completada a partir del texto conservado en el código Escorial I.Y.6, un manuscrito tardío que reproduce *Levítico, Números* y *Deuteronomio* según la versión de E8 a continuación de las partes correspondientes al *Génesis* y el *Éxodo* de la *General estoria*.

La *Biblia Alfonsina* fue la segunda versión, llamada así por haberse incluido en la *Grande e General Historia de Alfonso X el Sabio* (1221-1284)<sup>15</sup>: incluía todos los escritos de la Biblia unos íntegros, otros extractados. En el A.T. coincide con la prealfonsina, aunque más ceñida a la Vulgata.

La Primera Parte de la *General Estoria* (=GE1) fue compuesta hacia 1270 y contiene la paráfrasis comentada del *Pentateuco* (*Génesis, Éxodo, Levítico, Números* y *Deuteronomio*). Se conserva en el código conocido como A, original de la cámara regia

<sup>14</sup> Los principales códices de esta versión son los I-i-6 y I-i-8 del Escorial, del s.XIII. Los códices que se conservan son copias del siglo XV, de las diversas tradiciones textuales que se remontan a los siglos pasados. Hay por tanto una distancia grande entre el original y la copia, con todas las alteraciones en el texto que esto implica. Cfr. AVENOZA G., “*Las traducciones de la Biblia...*”, 2008,24.

<sup>15</sup> Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “*La Teología II...*”, 1977, c.XII., 63-71. AVENOZA, G., “*Las traducciones de la Biblia...*”, 2008, 13-76.

(Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 816), compuesto de 342 folios en pergamino con el texto dispuesto a dos columnas.

La Segunda Parte (=GE2), compuesta probablemente también en la década de 1270, abarca los libros de *Josué*, *Jueces* (con el libro de *Rut* insertado en el mandato de Helí), *Samuel I-II* y el primer capítulo de *Reyes I* (hasta la muerte de David). Esta parte se contiene en copias. El manuscrito K de la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura 10.237) es uno de los más antiguos (s. XIV) y cercanos al estado elaborado por los compiladores alfonsíes pero solo contiene el libro de *Josué* y *Jueces* hasta el juzgado de Jefé en el capítulo 11. El códice tiene 345 folios en pergamino con el texto a dos columnas. La Segunda Parte es tomada del códice conocido como R (Biblioteca Pública de Évora ms. CXXV/2-3) que recoge solo las partes bíblicas de GE2 y GE3. Se trata de una copia realizada hacia el año 1300 que incluye 261 folios en pergamino con el texto a dos columnas. También se incluye el libro de *Rut* según la transcripción facilitada por Belén Almeida (el capítulo 1 sigue el códice R y el resto el códice del Escorial O-I-11 conocido como N).

La Tercera Parte de la *General Estoria* (=GE3) fue realizada en fecha cercana a las anteriores. Incluye las partes bíblicas de *Salmos*, *Reyes I* a partir del segundo capítulo, los libros de Salomón (*Cantar*, *Proverbios*, *Sabiduría*, *Eclesiastés*), *Reyes II*, *Joel*, *Isaías*, *Oseas*, *Amos*, *Jonás*, *Naúm*, *Miqueas*, *Tobías*, *Job*, *Ezequiel*, y *Crónicas I-II*. El códice más antiguo y podemos suponer más cercano a los usos lingüísticos alfonsíes es el R, que recoge solo las partes bíblicas de GE2 y GE3. También se ha empleado un códice más tardío, Escorial Y.I.8, para suplir secciones que se hallaban incompletas en R.

En la Cuarta Parte de la *General Estoria* (=GE4) hallamos los textos romanceados de *Daniel*, *Abdías*, *Sofonías*, *Jeremías*, *Carta de Jeremías*, *Baruc*, *Habacuc*, *Judit*, *Esdras*, *Nehemías*, *Ageo*, *Zacarías*, *Malaquías*, *Ester* y *Eclesiástico*, todos ellos incluidos en el corpus. El manuscrito empleado, conocido como U, pertenece a la Biblioteca Apostólica Vaticana con la signatura Urb. Lat. 539 y comprende 278 folios en pergamino con el texto también en dos columnas. Se trata de un códice original de la cámara regia fechado en 1280, tal como refleja el colofón.

Por último, de la Quinta Parte de la *General Estoria* incluimos los libros de los *Macabeos* a partir del códice Escorial I.I.2. Este códice transmite también una versión algo más tardía de las partes neotestamentarias de E6 que no incluimos en el corpus.

Fue extendida tanto en los conventos y entre los seculares, como en las sinagogas y entre los conversos. A finales del siglo XV casi todas las regiones la tenían traducida a su propia

lengua: castellano, catalán, valenciano. Y ya en el siglo XVI coexistían numerosas traducciones de la Vulgata y de los originales hebreo-griegos tanto católicas, judías y protestantes.

### **a. Traducciones judías de la Biblia**

La cuestión de las traducciones tiene que ver con la comunidad eclesial que los promueve y que crea un entorno para su comprensión y estudio. Las comunidades judías mostraban un mayor interés para que el pueblo leyera la Biblia, creando para ellos las sinagogas, rabinos y traducciones bíblicas y sus comentarios.

En España los judíos medievales realizaron una labor de traducción desde el siglo XIV.

Hay una versión *postalfonsina* del s.XIV, que comprendía sólo los libros protocanónicos del A.T.; manuscritos representantes de ella son los escurialenses I-i-5 y I-i-7.

En el s.XIV se escribió una versión *postalfonsina* designada como la *Biblia judeo-cristiana*, del A.T. se conserva en el ms. escurialense I-i-4.

La “*Biblia ladinada*” Ms Esc I-i-3 (=E3), cuyo original era del s.XIV y su copia 1425-1450 e incluye 530 folios en papel y pergamino con texto dispuesto a doble columna. Es texto base de la “*Biblia ferrara*” (BF 1553) y de “*Ajuda*” y luego adaptada para canon cristiano. Contiene los libros; Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Jos, Jue, 1-2*Sam*, 1-2, *Re*, *Is*, Jr, *Lm*, *Ez*, *Doce Profetas*, 1-2 Cr, Sl, Pr, Job, Rud, Ct, Qo, Lm, Est, Dn, Esd, Neh. Y toma de la Vg 1-2Mac.

La “*Biblia Escorial*” códices I.i.7 e I.i.5 (E7/ E5) ambos códices se consideran dos volúmenes complementarios de una misma Biblia que perteneció a la reina Isabel la Católica presentes en su inventario de 1545. La copia de E7 es del 1400-1430, abarca los textos de Gn 8,11, Ex, Lv, Nm, Dt, Jos, Jue, 1-2*Sam*, 1-2*Re*. La copia de E5 es del 1420-1445, abarca los textos de; *Is*, Jr, *Ez*, doce profetas, Rut, Sl, Job, Pr, Qo, Ct, Dn, Est, Esd, 1-2Cr.

La *Biblia del Manuscrito I.i.4* (=E4) del Monasterio de El Escorial y Fundo Notarial de Évora, 836 (Ev<sub>2</sub>). La copia 1400-1430 dispuesto a dos columnas, se conserva en 468 folios en pergamino. Contiene el A.T. entero.

La “*Biblia de Ajuda* (ms. 52-XIII-1) (=Aj) conservada por una copia de 1420-1430 en Portugal. Consta de 164 folios en papel, con el texto dispuesto a dos columnas. Su



tradición textual es afin a E3. El rey Alfonso V fue el primer poseedor del códice, abarca; Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Jos, Jue y Megil-lat o Rollo de Antiochus (=versión anómala de Mac).

La “*Biblia Escorial J.ii.19*” (=E19), cuyo original hoy perdido del s.XIII. L copia es del 1420 y ocupa 411 folios en papel, con el texto dispuesto en dos columnas, comprende; Gn 25,17, Ex, Lv, Nm, Dt, Jos, Jue, Rut,1-2Sam,1-2Re 23,4.

La “*Biblia de Évora*” de la Biblioteca Pública, ms cxxiv/1-2 (=Ev), es conservada en una copia del 1429. El Copista fue Manuel de Sevilla por mandato de Pedro Alfonso de Toledo, abarca; Sl, Job, Pr, Qo, Ct, Lam, Dn, Est, Esd, Neh, 1-2Cr.

Biblia de la Biblioteca Nacional de Madrid 10.288 (=BNM). Contiene los libros bíblicos traducidos de un manuscrito hebreo; Is, Ez, doce profetas, Lm 1-2Cr, Sl, Pr, Job, Ct, Qo y Dn, así como otras traducciones de la Vg (*Sab, Eclo*). La fecha de composición del original debió de ser cercana a la de la copia que data de la primera mitad del siglo XV.

La “*Biblia de la Real Academia de la Historia*” (RAH) se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (ms. 87). Su procedencia no es clara. Es una “Biblia moralizada” contiene 351 folios el texto castellano aparece en la columna de la derecha junto al texto latino que ocupa la columna izquierda. La copia datada entre los años 1450-1475.

La Biblia de Arragel (Arragel) o Biblia de Alba (=Alba) es del 1422 y 1433. Contiene todo el A.T. El autor es el rabino Mosé Arragel de Guadalajara, por encargo de Luis de Guzmán, Maestre de Calatrava. Contiene abundantes glosas exégesis rabínica. Es una traducción destinada a cristianos. El texto del A.T. contiene los protocanónicos y “Las Postillae” de Nicolás de Lyra OFM. El manuscrito es propiedad de la Casa del Duque de Alba (Palacio de Liria, Madrid)<sup>16</sup>. El orden de los libros es de acuerdo al canon hebreo: Gn, Ex, Nm, Lv, Dt, Jos, Jue, 1-2Sam, 1-2Re, Is, Jr, Ez, doce profetas, Sl, Job, Pr, Rut, Ct, Qo, Lm, Est, Dn, Esd, Neh, 1-2Cr. Del latín traduce los Sl.

Los Salmos de *El alemán* (=E8), es un escrito previo al 1272 afín a “*psalterium iuxta hebraeos jerominiano*”. El autor fue Herman el alemán obispo de Astorga (m.1272).

Otras traducciones parciales del A.T. son: El “Libro de Job”, (ms. BNM 10.138) de Pedro López de Ayala, quien usa un ms hebreo. Libro del rey Hasueros ms 2015 en la UPSalamanca. 100 folios Mandado por Don Álvaro de Luna Libro de Ester. El “Salterio bilingüe” latín y español escrito en Toledo es anterior a E6. Contiene parte de los Salmos. El “libro de los macabeos”, (BNM 1518) del s.XV de Pedro Núñez de Osma, dedicado a

<sup>16</sup> SAVANY G.M., Una joya bíblica española, La Biblia de la Casa de Alba, “Revista Española de estudios Bíblicos.” 2, 1927,139-148.

Lope de Acuña. Para los caballeros nobles. Utiliza como fuentes la Vg y escritos de Flavio Josefo. Salmos SI 65,6-68,3 y 106,37-109,12 (Fragmento de Córdoba. ms 167) escrito en 1573. Es un texto afín a E3

La actividad traductora de los judíos españoles después de la imprenta (1440) y de la expulsión de España (1492) continuó.

En 1492 se editó una Biblia en Salamanca, que fue quemada por la inquisición por considerarla contaminada de judaísmo<sup>17</sup>.

En 1497 se publicó el Pentateuco en Venecia, revisado en Constantinopla en 1547.

En 1553 tenemos la Biblia de Ferrara(BF)<sup>18</sup> o Ferrariense, por haber sido editada en Ferrara, que contenía todo el A.T. realizada por Duarte Pinel y Abraham Usque, bajo el patrocinio de Jerónimo de Vargas y Tom Tob Athias<sup>19</sup>. Como era usual en las traducciones hechas por judíos, es liberalísima del Texto Masorético (T.M.) hebreo. Se reimprimió muchas veces, pero la edición bilingüe hebreo-castellana de 1762, patrocinada por Abraham Méndez de Castro, fue la que tuvo especial interés, por su valor lingüístico. La Biblia de Ferrara ha sido la base de las varias traducciones posteriores del A.T., totales o parciales, hechas por judíos de habla española<sup>20</sup>.

En resumen tenemos que la mayoría de las traducciones del A.T. medievales al castellano están hechas a partir de la Biblia hebrea. Las versiones contenidas en la *Fazienda de Ultramar*, en el libro de Ester (Salamanca, Biblioteca Universitaria Ms. 2015) y en los códices E3, E4, E5, E7, E19, Biblia de Alba, RAH, BNM, Évora, y Ajuda están hechas a partir del hebreo. La excepción son los libros deuterocanónicos presentes en algunos de los códices: los libros de *Tobit* y *Judit* en E4, *Macabeos* 1-2 en E3, E4 y RAH, y *Sabiduría* y *Eclesiástico* en E4 y BNM. Los *Salmos* de la Biblia de Alba y del código E4 son también traducción de la Vulgata.

<sup>17</sup> Cfr. VILLANUEVA J.L., *De la lección de la Sagrada escritura en lenguas vulgares*, Valencia, 1971,2.

<sup>18</sup> Biblia en lengua Española traducida palabra por palabra de la verdad Hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio de la inquisición. Con privilegio del yllustríssimo Señor Duque de Ferrara (1553).

<sup>19</sup> KRIZIK Z.I., "*Personaggi biblici...*", 1978, 13-14. Según Morel-Fatio existió sólo una versión bíblica en castellano en el año de 1553

<sup>20</sup> Dependientes de la Biblia de Ferrara tenemos varias versiones parciales de la Biblia en castellano tales como; El Salterio de David Abenatar Melo, Francfort 1626, amsterdam 1628, 1650. El salterio de Efraim Bueno y Jonás Abravanel, Amsterdam 165, 1723;etc. El cantar de los cantares de David Cohen Carlos, 1631, inédita. El Cantar de los Cantares de Moses Belmonte, Amsterdam 1724, 1764 y 1766.

### b. Traducciones protestantes de la Biblia

Las confesiones de fe cristiana de reforma de la iglesia católica centraron su teología en la Sagrada Escritura y por ello afrontaron la tarea de realizar traducciones al español, con especial atención al Nuevo Testamento.

En 1543 tenemos “*El Nuevo Testamento de nuestro Redentor y Salvador Jesucristo*” traducido del griego al español en Amberes por Francisco de Enzinas, protestante de Burgos.

En 1556 está la versión parcial española protestante de Juan de Valdés (m.1541) sobre los Salmos y Romanos y 1Corintios, con comentarios (ed. Por Juan Pérez de Pineda, Venecia 1556 y Usóz, Madrid 1856). Furio Ceriol por su parte defiende la traducción y lectura del N.T. en su obra “*Bonomia*” que es una traducción de los libros sagrados de 1556<sup>21</sup>.

Y en 1569 se edita la primera traducción protestante española completa de la Biblia de Casiodoro de Reina, granadino. Preparó su traducción durante doce años, y fue publicada en Basilea 1569; se le ha llamado *Biblia del Oso*, por el grabado de la portada. De ella afirma M. Menéndez Pelayo: “...sabía poco hebreo y se valió de la traducción latina de Santos Pagnino... de la Vulgata hizo poca cuenta, pero mucho de la Ferrariense...”<sup>22</sup>. Le reconoce sin rodeos el mérito literario y el esfuerzo de traductor. La versión de Casiodoro de Reina ha sido impresa multitud de veces.

Pero la clásica "Biblia del Oso" es la traducción protestante al castellano ha corrido bajo el nombre de Cipriano de Valera. Éste, según confesaba él mismo, siguió estrictamente la de Casiodoro de Reina, si bien corrigiendo algunas cosas tras cotejar en otras lenguas europeas y suprimiendo las adiciones procedentes de la versión griega de los Setenta o de la Vulgata, que no se encuentran en el texto hebreo. Fue publicada en Amsterdam 1602<sup>23</sup>, posteriormente ha tenido numerosas reediciones a cargo de sociedades bíblicas protestantes inglesas.

<sup>21</sup> Posteriormente será incluida en el índice de 1559. Cfr. ENCISO J., “Prohibiciones de las versiones bíblicas en romance”, *EstBib* 3, (1944), 523-560.

<sup>22</sup> Cfr. MENÉNDEZ PELAYO M., *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid, 2006, 115.

<sup>23</sup> Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “La Teología II...”, 1977, 631-633; GARCÍA-MORENO A., “La Biblia en el entorno de Trento”, en *STh* 15 (1983/2), 579-582.

### c. Traducciones católicas de la Biblia

En el ambiente católico tenemos distintas personas interesadas en las traducciones, como *los nobles* con fines culturales e históricos, principalmente aunque sin excluir el interés religioso. Otro grupo interesado en las traducciones son los clérigos con un interés humanista filológico para llegar al sentido literal del texto o con fines pastorales en la *predicación* y liturgia. La preocupación de traducción con fines pastorales por parte de los autores espirituales lleva a traducciones parciales en sus escritos. Un elemento que mina el interés por las traducciones católicas es el carácter sagrado que representa el latín, por lo que tanto en la liturgia de las horas como en la eucarística se conserva su uso.

Las traducciones de la Biblia al español sufrieron por parte del Concilio de Trento y de la corona española unas medidas de protección de la fe católica a través de revisiones de las traducciones y sus notas de los obispos quienes debían autorizar las impresiones. Estos controles nacieron como reacción a las traducciones protestantes y judaizantes. Los protestantes difundían sus *doctrinas heréticas* a través de la Biblia.

Estas circunstancias explican que durante los s.XVI-XVIII, *el uso de la Vulgata latina* en España *sustituyera* el empleo de las versiones en lengua española. Las traducciones que se hicieron fueron editadas en gran parte *fuera de España* y en épocas posteriores a su realización.

Las traducciones al español de la Biblia son generalmente parciales con preferencias por los textos litúrgicos Evangelios y Sapienciales.

En 1428-1495 tenemos “*Evangelios en romance*” que se encuentran en la BNM 9556. Fueron hechos por Martín de Lucena bajo orden del cardenal Pedro González de Mendoza. Utiliza como fuente la Vg y contiene los Evangelios y epístolas paulinas.

En 1450-1470, tenemos “*Evangelios moralizados*” de Fray Juan López de Salamanca. Realizados por petición de la duquesa de Plascencia. Utiliza como fuente la Vg. Contiene el Evangelio según el año litúrgico. Es más manual de sermón.

En 1485, están los *Evangelios y Epístolas*, de Micer Gonzalo García de Santa María, Zaragoza. Reeditado en Salamanca 1493, con sus exposiciones de la misa en romance<sup>24</sup>. Separa el texto bíblico o *thema*, de la glosa.

De principios del s.XVI son las dos notables versiones hechas por Fray Ambrosio de Montesinos, respectivamente de “*Evangelio y Epístolas para todo el año*”, Madrid, 1512 y

---

<sup>24</sup> Sólo se conserva un ejemplar en la Universidad de Upsala. Edición realizada “a fin que los que la lengua latina ignoran no se vean privados de tan excelente maravillosa doctrina”. Citada por LLAMAS R., “*La Biblia...*”, 2007, 22.

1544, Amberes y “*Epístolas, Evangelios, lecciones y profecías*”, 1601y 1608; ambas versiones tendían a facilitar la lectura en español de los textos bíblicos del Misal, aunque la segunda rebasando las lecturas litúrgicas.

El año de 1524 se edita las epístolas de san Pablo, en Alcalá.

En 1529 “Los Salmos” en Lisboa: Barcelona 1538: 1550 en León, y los comentados por Suon Gondano, en Amberes 1555.

En 1540 se edita el “*Arpa de David*” Benito Villa (varias ediciones) traducción de los Salmos.

El N.T. completo, traducido directamente del griego por Francisco de Encinas, fue editado en Amberes 1543, dedicado a Carlos V. Pero el autor fue sospechoso de influencia protestante y todos sus libros fueron prohibidos.

En 1543 tenemos el “*El Salterio*” de Fernando de Jarava en Amberes, con dos ediciones ulteriores en 1546 y 1556. También “*lecciones y Salmos del oficio de difuntos*”, Amberes, 1540 y 1550 y “*Salmos penitenciales, Cantar de los Cantares y Lamentaciones*”, Amberes 1543 y 1556.

En 1545 está la 2ª ed. De los Salmos, de Medina prohibida después por la inquisición.

En 1550 “Los Proverbios Eclesiastés y libro de Job<sup>25</sup>”.

También existieron otras traducciones parciales de la Biblia que circulaban en manuscritos pero fueron editados en fecha posterior al índice de Toledo de 1551.

Anterior al 1572 existió una traducción que no llegó a publicarse de Juan de Robles (m.1572) hizo una traducción bíblica castellana, sino hasta el 1902 por el p. Llaneza. Inéditas permanecieron también las traducciones de los Evangelios, de autor anónimo fechado en 1530 y de Mateo y Lucas del p. Sigüenza.

En 1629 en Madrid se edita la traducción del libro de “*Proverbios*” de Alfonso Ramón.

En 1678 también en Madrid tenemos la traducción del “*Apocalipsis*” de Gregorio López.

El salterio de Fray Luis de Granada, tuvo que esperar su edición hasta 1801.

Tal es el caso también de las excelentes traducciones de Fray Luis de León<sup>26</sup> del libro de Job (ed. Salamanca 1799) y del Cantar de los Cantares (ed. Salamanca 1798); o de los

<sup>25</sup> Cfr. PABLO MAROTO D., “*Lecturas...*”,2009, 38.

<sup>26</sup> Fray Luis de León biblista entró en contacto con Teresa de Jesús, a través de sus escritos el año de 1584, y de sus Carmelos reformados. Es encargado de publicar las obras de Teresa de Jesús por parte del Consejo Real, siendo su primer editor en el 1588 con una Apología de los libros y una “vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa”. Entró en contacto con Ana de Jesús, carmelita descalza, a la que dedicará la *Exposición del libro de Job*, comenzada entre 1570-1572 y acabada en 1591. Y la apoyó para evitar la supresión de la naciente familia teresiana. cfr. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo*

Proverbios de Alfonso Ramón (ed. Madrid 1629), y del apocalipsis de Gregorio López (ed. Madrid 1678).

Las prohibiciones eclesiales y seculares de la lectura de la Biblia en lengua vulgar empezaron desde el 1229 en el concilio de Tolosa y en el de Tarragona del 1233. Pero el hecho de que se repitieran las prohibiciones indica que su éxito era limitado. Los nobles podían conseguir autorizaciones para tenerlas. Las prohibiciones de lectura de la Biblia por parte del pueblo era por temor primero al uso que hacían del A.T. los criptojudíos para sus ritos y luego por el uso de libre interpretación del N.T. que hacían los protestantes, quienes minaban la autoridad eclesiástica y la unidad nacional española.

Este es el entorno de estudios bíblicos con sus posibilidades y limitaciones donde se da el contacto de Santa Teresa con la Sagrada Escritura. Veamos con más detenimiento los argumentos a favor y en contra de una lectura directa de la Biblia y su valoración.

Es un hecho que Santa Teresa leyó la Biblia, la citó ampliamente en sus escritos y tuvo preferencia por el Evangelio (C 21,4), sin embargo no está claro si su acceso fue sólo indirecto o si tuvo acceso a una Biblia en español total o parcial, y en caso afirmativo qué versión usó.

## 2. POSIBILIDAD DE QUE TERESA HAYA LEÍDO UNA TRADUCCIÓN BÍBLICA

Santa Teresa pudo tener contacto directo con algún texto bíblico en español total o parcial sólo con anterioridad al tiempo de su prohibición en el 1551. La probabilidad es factible ya sea por el hecho de que en su tiempo existieron ediciones bíblicas en castellano, así como porque con anterioridad a la prohibición del “Index” hubo un tiempo de difusión de la lectura de las Sagradas Escrituras por parte del magisterio de la iglesia.

En efecto el momento previo al 1551 es representado por una *corriente eclesial a favor de la lectura de la Biblia*. El *renacimiento bíblico* fue propiciado por la paz y prosperidad material lograda por la unificación española, reconquista y por el renacimiento cultural humanista<sup>27</sup>. El concilio de Trento (1546) por su parte *no prohibió* las traducciones<sup>28</sup>, a

---

*en España, Portugal y América*, t. VI; Fr. Jerónimo Gracián (1545-1614) - Fr. Nicolás Doria (1539-1594), MC, Burgos 1937, 216-277.

<sup>27</sup> Fue un siglo de florecimiento de ilustres estudiosos de la Biblia que contribuyeron al impulso bíblico como el cardenal Cisneros, Antonio de Nebrija, Francisco de Vitoria, fray Luis de León, Cipriano de la Huerga, junto con la ayuda de estudiosos árabes y judíos.

<sup>28</sup> Los conciliares italianos y franceses en la sesión IV (1546) no apoyan la inclusión de la Biblia en el índice. Cfr. VILNET J., “*La Biblia en la ...*”, 1953, 18.

pesar de que teólogos españoles como Alfonso de Castro y el cardenal Pacheco de Jaén se declararon contra las ellas<sup>29</sup> e inclusive mandó *instituir cátedras* de Biblia y lenguas sacras en todas las Facultades de Teología.

Un sector importante del episcopado estaba a favor de *la lectura de la Biblia*. Entre ellos tenemos al obispo Hernando de Talavera Arzobispo de Granda, quien siendo obispo de Ávila (1485-1497) exhorta a las religiosas de san Bernardo del convento de Santa Ana, a leer la Biblia para provecho de su vida espiritual<sup>30</sup>.

Por su parte el cardenal Cisneros en las constituciones del colegio de san Ildefonso de Alcalá, dispuso que se leyese la Biblia durante el tiempo de la comida:

“Sea siempre la lección en romance porque la lección que no se entiende, ni se lee ni se oye como debe, ni aprovecha mucho leerse. Sea la lección de los santos evangelios, y aún de todo el Testamento Nuevo; sea de los cinco libros de Salomón, sea de Tobías, de Ester y de la Santa Judit; sea de la vida de los santos; sea de los Morales de san Gregorio y de sus diálogos; sea de la vida de nuestro Señor Jesucristo que compuso fray francisco Jiménez, santo fraile menor”<sup>31</sup>.

Juan de Robles OSB (1492-1572) de Valladolid en el s.XVI, afirmó que es un desatino pensar que la Biblia hace daño en lengua vulgar más que en griego o latín y que es necesaria su lectura para saber vivir la vida cristiana<sup>32</sup>. Hace una nueva traducción e interpretación de los cuatro evangelios. Se sirvió del texto griego y latino de la políglota (1517) de Alcalá de Henares.

Entre los religiosos a favor de la lectura de la Biblia estuvieron franciscanos<sup>33</sup>, dominicos y jesuitas. Algunos “*autores espirituales*” aprovechan que el índice de 1551 no les impide traducir al castellano citas bíblicas en sus obras, para hacer accesible la Biblia al pueblo<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. PABLO MAROTO D., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, 1978, 389.

<sup>30</sup> Citado por LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007,23. cfr. GONZÁLEZ O., “Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su espiritualidad” en *Hispania sacra* 13 (1960), 15.

<sup>31</sup> Cfr. Constituciones insignis Collegi Sancti Ildephonsi, AHN, Libro 674,f.7. Citado por LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007,24.

<sup>32</sup> “todos los embarazos del mundo se juntan para que no veamos el Evangelio, y quieren que naveguemos sin carta de marear y que seamos buenos oficiales en este ejército de la vida cristiana sin el libro y regla desta arte, que son los Evangelios”. Citado por LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007,25. GARCÍA M. COLOMBAS, “Benedictinos observantes españoles del siglo XVI” en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Trabajos del II Congreso de Espiritualidad, Barcelona, 1963, 149.

<sup>33</sup> Alfonso de Castro OFM (1495-1558), Miguel de Medina OFM (1489-1578).

<sup>34</sup> Fray Luis de Granada en 1556 en su obra *Guía de pecadores*, en apéndice presenta una antología del NT Fray Luis de León en su obra *Nombres de Cristo*, libro I, dedicatoria, página 383 pugnó por “el uso común de todas algunas cosas que, o como nacidas de las Sagradas Letras o como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible, con el común menester de los hombres”. VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 19.

Entre los laicos se dio un aprecio y práctica de lectura de la Biblia<sup>35</sup>.

Los centros de promoción del estudio bíblico del humanismo fueron las universidades de Alcalá (1499-1508)<sup>36</sup>, Salamanca (1381)<sup>37</sup>, Valencia (1534) y Valladolid (1542) con cátedras de Biblia y lenguas clásicas y orientales<sup>38</sup>.

Gran parte del impulso a favor de la cultura bíblica surgió de la *corriente humanista*, que toma como bandera de apertura, creatividad y verdad a San Pablo quien corrigió a san Pedro. “Los escrituristas” humanistas *pretenden* llevar a cabo la renovación bíblica a través de los siguientes temas de estudio de crítica textual, lenguas, estudio del sentido literal, metodología bíblica y obras de difusión bíblica a nivel popular.

En primer lugar por el estudio de *crítica textual* para reconstruir el texto original (con la corrección de la Vulgata y la Setenta) mediante la Biblia políglota complutense (1517) del cardenal Cisneros. No se atan a la versión de la Vulgata latina.

El estudio de las *lenguas bíblicas*, (Dionisio Vázquez, Cipriano de la Huerga catedráticos de Alcalá)<sup>39</sup> para un contacto con los textos originales.

La *búsqueda del sentido literal* ayudados por el conocimiento de la exégesis judía<sup>40</sup>, cristiana y renacentista (Fray Luis de León OSA 1527-1591, profesor de la Universidad de Salamanca escribe en 1561-1562 un comentario manuscrito al libro de Cantar de los Cantares que fue editada en 1580<sup>41</sup>). El estudio de hermenéutica bíblica pretende así no restringirse a sólo las cadenas de los autores pasados.

La elaboración de una *metodología bíblica moderna* (Martínez de Cantalapiedra<sup>42</sup>, Pedro Martínez de Osma catedrático en Salamanca<sup>43</sup>) para el estudio del sentido literal de la Biblia (Francisco de Vitoria y Gaspar Grajal<sup>44</sup>).

<sup>35</sup> “Se puso de moda la lectura en común de las epístolas de san Pablo y las mujeres no fueron las menos tocadas del piadoso contagio”, cfr. VILLANUEVA J.L., “El erasmismo y las corrientes espirituales afines”, *Revista de Filología española* 36 (1952), 51.

<sup>36</sup> Era la mejor Universidad renacentista de España. La Universidad de Alcalá había recibido del Cardenal Cisneros una orientación eminentemente "pastoral", de apertura a la cultura renacentista y había quedado inclinada desde sus comienzos hacia los estudios bíblicos y lingüísticos, fruto del empuje que le imprimieron los prestigiosos catedráticos que enseñaron en sus aulas; Nebrija, Dionisio Vázquez y Cipriano de la Huerga, llamado el "ave fénix" de España. cfr. MARTÍN ANDRÉS M., “*La Teología I...*”, 1976, 32-39. 43-46.

<sup>37</sup> En la universidad de Salamanca conviven dos acercamientos a los estudios bíblicos. El representado por los escolásticos partidarios de la fidelidad a la tradición bíblica de los Santos Padres y al uso de la Vulgata. Y las influencias humanistas procedentes de París y de la Universidad de Alcalá. Hacia el 1570 las universidades de Alcalá contaban con 2000 estudiantes y Salamanca con 6000.

<sup>38</sup> Cfr. ANDRÉS MARTÍN M., “*La Teología I...*”, 1976, 29 ss.

<sup>39</sup> VILNET J., “*La Biblia en la ...*”, 1953, 29.

<sup>40</sup> A través de los comentarios rabínicos y sus recursos lingüísticos de gramáticas y diccionarios hebreos.

<sup>41</sup> Es una obra de carácter científico, aplica la exégesis literal a la escena amorosa del Cantar, de la que hace un análisis gramatical e histórico. Fue una obra mal vista por Melchor Cano por haber sido escrita en castellano.

<sup>42</sup> Escribe una metodología de estudio bíblico. Recoge siete principios en torno a la Vulgata, su traducción y mejoras posibles, cfr. ANDRÉS MARTÍN M., *La Teología en el siglo XVI (1470-1580)*, en *Historia de la Teología española*, FUE, Madrid 1983, 642.



Y finalmente a través del impulso del amor a la Biblia entre el pueblo con la predicación y la producción de obras bíblicas; traducciones, publicaciones y estudios bíblicos.

El renacimiento bíblico humanista logró un período de plenitud del 1530 al 1570<sup>45</sup> con grandes autores como fray Luis de León, Benito Arias Montano y otros. Los frutos de la exégesis renacentista fueron la Publicación de la Políglota Complutense, la crítica textual, el contacto con el texto original y depurado, las cátedras de Biblia, la transmisión de la exégesis judía a la cristiana, la nueva exégesis renacentista, las modernas metodologías, el camino de vuelta a la Sagrada Escritura como fuente de la Revelación y de la Teología y el estudio de la Biblia incluso entre el pueblo.

El *segundo momento* eclesial (1551-1600) en relación con la promoción de la lectura y estudio de la Biblia fue *de temores, reservas y reacción* contra la promoción de los estudios y lectura de la Biblia de parte del pueblo. Las reservas nacieron *del temor* a la extensión del protestantismo, y del iluminismo, quienes tomaron como sustento de sus posturas la sola autoridad de la Biblia frente a la jerarquía eclesial.

El fenómeno del *iluminismo, alumbradismo, o dejados*<sup>46</sup> se originó en Castilla (1511)<sup>47</sup> en los movimientos eclesiales de reforma, en los conventos y entre las clases más bajas. Este movimiento había nacido de un auténtico deseo de renovación interior y búsqueda de un camino espiritual para lograrlo. El iluminismo buscaba una religiosidad subjetiva al margen de la jerarquía (en descrédito tras el Cisma de Occidente y la decadencia de las órdenes religiosas), se privilegian las inspiraciones divinas, un autodidactismo doctrinal y espiritual que llevo a la formación de una secta. En la década de 1580 el movimiento incorporó a su sistema posiciones erasmistas y luteranas reticentes a la doctrina católica (rechazo de toda autoridad jerárquica, dejamiento de la voluntad, insistencia en la experiencia personal en lo íntimo del alma), su ignorancia de la Escritura, inclinó el movimiento hacia dimensiones puramente afectivos (búsqueda de consuelos sensibles en la

<sup>43</sup> Intentó corregir la Vulgata de San Jerónimo de todas las variantes, pero la falta de sentido histórico y de metodología científica hicieron que sus logros fuesen nulos y perjudiciales, según refiere Nebrija; «Quitando aquí y poniendo allí, y siempre mal, alteró más de 600 pasajes [...] Si a todos los códices hiciéramos lo mismo, figúrate lo que pasaría», cit. ANDRÉS MARTÍN M., “*La Teología II...*”, 1977, 64.

<sup>44</sup> En 1560 enseña los Salmos con el método de exégesis traído de Alcalá y con ello le da carácter oficial. En 1567 fue profesor de Salmos de fray Juan de santo Matia. El siguiente curso (1567-1568) estará a cargo de Fr. Luis de León OSA. VILNET J., “*La Biblia en la ...*”, 1953, 30.

<sup>45</sup> El camino de renovación bíblica se abrió paso en medio de dudas, temores, silencios acusadores, denuncias abiertas de quienes buscaban salvaguardar la Tradición y la verdad de la fe.

<sup>46</sup> Cfr. ROMÁN DE LA INMACULADA, “El fenómeno de los alumbrados y su interpretación”, en *EphCarm* 9 (1958), 49-80.

<sup>47</sup> Adquiere plena identidad en 1525 con el edicto de Toledo. La segunda oleada del alumbradismo, localizada en Extremadura y Andalucía a partir del año 1570 y terminó con el Auto de Fe de LLerena de 1579 y los procesos de Sevilla de 1623.

oración) adoptando actitudes molares desviadas y espirituales, por exceso (supervaloración de los milagros, éxtasis, reliquias) o por defecto (menosprecio de la oración vocal, imágenes, etc.)<sup>48</sup>. Representando para la autoridad civil y eclesial un temor de introducción de la herejía, división social y desacato a la autoridad. Se les tacha de endemoniados y se les pena con la la muerte. El temor mayor es entre las mujeres y las personas sin instrucción de caer en herejías doctrinales, en ilusiones del demonio en sus prácticas de oración, y en interpretaciones erróneas del a Biblia que sustenten tales engaños.

El siguiente fenómeno religioso que suscita temor de división eclesial, herejía y falsa interpretación bíblica es la *reforma luterana*. Esta reforma tras un primer momento de ingreso en España a través de noticias vagas de Alemania y confusión inicial, hizo crecer el número de obras e influencia en la espiritualidad española y también las reacciones en contra. Se empezó a tachar de "luterano", cual hereje peligrosísimo, a todo disidente heterodoxo y el movimiento pasó a ser visto como un *peligro de división nacional y religiosa* del que había que defenderse. El nuevo Inquisidor General, Fernando de Valdés, aumentó el número de actuaciones de la Inquisición para pretender controlarlo, llevando a cabo un programa claro de persecución y prohibición de libros que culminó en el Índice de libros prohibidos del año de 1559.

La reacción de temor y de intento de control de representantes de la jerarquía católica y teólogos de la corriente escolástica<sup>49</sup> contra los alumbrados y contra la reforma luterana afectó también a *la teología humanista renacentista* y su movimiento bíblico, porque creían que *la raíz de estos dos movimientos era su mala interpretación de la Biblia*. Estas son las razones que están a la base de los índices de libros prohibidos, aducidas por Melchor Cano:

“En España que estaba limpia de esta cizaña (de herejías), por merced y gracia de nuestro Señor, proveyeron en vedar generalmente todas las traslaciones vulgares de la Escritura, por personas simples y sin letras; y también porque tenía y tienen experiencia de casos particulares y errores que comenzaban a nacer en España, y hallaban que la raíz era haber leído algunas partes de la Escritura sin las entender”<sup>50</sup>.

Según el mismo Melchor Cano quienes tenían más riesgo de caer en la herejía son las mujeres y la gente sin instrucción es por ello que en la censura del catecismo de Carranza

<sup>48</sup> Cfr. La crítica de Juan de la cruz a casos particulares de alumbrados (cfr. 2S 2,11; 11,1; 18-20.22.24; 27,4.6; 29,5; 3S 15,2; 24,4; 1N 6,3).

<sup>49</sup> Por ejemplo tenemos a autores como León de Castro, Juan Gallo, Bartolomé de Medina y el decano Francisco Sancho. Cfr. VILNET J., “*La Biblia en la ...*”, 1953, 31.

<sup>50</sup> Cfr. CARRANZA B., Comentarios sobre el catecismo cristiano, 111, tomado de PABLO MAROTO, “*Introducción...*”, 1978, 389. En la Censura al Catecismo de Carranza. ANDRÉS MARTÍN M., “*La Teología II...*”, 1977, 573.

llega a afirmar: “trasladarla en vulgar ha hecho mucho daño a las mujeres y a los idiotas...Por más que las mujeres reclamen con insaciable apetito comer de este fruto (leer las Sagradas Escrituras) es necesario vedarlo y poner cuchillo de fuego, para que el pueblo no llegue a él”<sup>51</sup>.

La reacción jerárquica y de teólogos escolásticos contra los promotores de la lectura y estudio de la Biblia es de acusaciones, cárcel, remoción de la docencia y los índices de libros prohibidos.

Las *acusaciones* a algunos estudiosos humanistas de la Biblia eran de innovación destructora de los valores de la antigüedad de traición por consiguiente a Dios y a la patria, de herejes y judaizantes por no usar la Vulgata ni aducir en sus clases y en sus libros los comentarios de las cadenas de los padres de la iglesia y autores medievales y acudir en cambio a la exégesis de los comentarios rabínicos.

Los *encarcelamientos* inician primero con inspecciones policiacas en 1569 a estudiosos de la Biblia y el 1 de Marzo de 1572, en que Grajal y Martín Martínez Cantalapiedra<sup>52</sup> fueron detenidos y encerrados. Fray Luis de León es encarcelado en Valladolid el 26 de marzo de 1572-1578<sup>53</sup> con una acusación de 17 proposiciones: negar el valor de la Vulgata, criticar textos de la Sagrada Escritura, traducir al romance el Cantar de los Cantares interpretándolo erróneamente<sup>54</sup>; delatar ideas heréticas<sup>55</sup>. Después de cuatro años de reclusión es restituido como profesor titular de la cátedra de Biblia.

*Los índices de libros prohibidos (1551,1559,1583) surgen como reacción por temor a la amenaza que representa el estudio de la Biblia para conservar la pureza de la fe y unidad social, ante el riesgo de caer en herejías, e interpretarla en forma subjetiva, e independiente del magisterio eclesial como los protestantes o iluminados.*

El *primer índice* es el de Toledo de 1551, publicado por el Inquisidor Valdés en que prohíbe la publicación y lectura de la Biblia en *lengua vulgar*, libros de devoción y espiritualidad<sup>56</sup>. Esta prohibición de 1551 de las traducciones al castellano afectó a quienes no conocían el latín. Los clérigos podían seguir leyendo la Biblia.

<sup>51</sup> STEGGINK O., *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1974,169.

<sup>52</sup> Cfr. GONZÁLEZ NOVALIN J.L., “La Inquisición española”, en GARCÍA, VILLOSLADA, R., DIR., *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1980, 261-265.

<sup>53</sup> VILNET J., “*La Biblia en la...*”, 1953, 32.

<sup>54</sup> Escrita en 1561 pero publicada 1577 y 1580 traduciendo del hebreo. Teresa (MC 1566) y fray Juan (CA 1584).

<sup>55</sup> Cfr. un resumen de las 17 proposiciones de 1572 en, *Dictionaire de Théologie Catholique*, l.c., t.IX, col 359.

<sup>56</sup> MOREL-FATIO, *Les lectures de sainte Thérèse*, Paris, 1908, 13.

Posteriormente *el índice de Valdés de 1559*, prohíbe todas las biblias totales o parciales en romance. Aporta una lista de 30 pequeños libros de liturgia de las horas en español<sup>57</sup>.

«todos y cualesquier sermones, cartas, tratados, oraciones o otra cualquier escritura, escrita de mano que hable o trate de la Sagrada Escritura»<sup>58</sup>.

El índice de libros prohibidos de 1583 y el *expurgatorio* (1584) de Gaspar de Quiroga<sup>59</sup> añade otros libros y hace una distinción a favor de los pequeños textos, porque son acompañados de comentarios piadosos. Este índice desencadenó nuevos procesos inquisitoriales<sup>60</sup>.

La *aplicación* de los índices de libros prohibidos fue de diverso rigor. Hubo mayor exigencia con los estudiosos de la Biblia y con la gente sencilla, creciendo la exclusión de las mujeres de toda actividad cultural y sospecha contra sus manifestaciones religiosas. Hubo más tolerancia con los monasterios y colegios y en la autorización de citas en castellano en los escritos de carácter espiritual.

El *efecto* de los índices que si bien pretendían evitar las malas interpretaciones de la Biblia, en cambio fue el de provocar ignorancia bíblica y una mayor necesidad de libros de piedad contra la práctica de la lectio divina.

La *reacción de Santa Teresa ante los índices de libros prohibidos* por una parte es de obediencia pues no incluye la Biblia entre los libros recomendados para las bibliotecas de los monasterios (Cst 13) y somete sus experiencias a la verificación eclesial. Y por otra parte ella no cree en que sea voluntad de Dios ni hace suyo el camino de la sospecha, acusación, exclusión de las mujeres y promoción de la ignorancia bíblica dado que se anima a escribir sobre el libro más controvertido en su tiempo, el Cantar de los Cantares, y en él afirma explícitamente el derecho de las mujeres a leer y discutir sobre la Biblia.

“que tampoco nos hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor” (MC 1,9).

Ella tampoco hace suyo el camino de la exclusión y sospecha de las manifestaciones religiosas de las mujeres, ya que el objetivo de los índices de libros prohibidos era el de defender la Iglesia, no estaban los tiempos como:

<sup>57</sup> Este Índice trajo como consecuencia que el movimiento bíblico fuese objeto de múltiples suspicacias y continuos acosos por parte de los más tradicionalistas defensores de la línea escolástica.

<sup>58</sup> GONZÁLEZ, NOVALIN J.L., “*La Inquisición...*”, 1980, 192; cfr. ANDRÉS MARTÍN, M., “*La Teología II...*”, 1977, 615-616.

<sup>59</sup> cfr. GONZÁLEZ, NOVALIN J. L., “*La Inquisición...*”, 1980, 193-196.

<sup>60</sup> P.e. a Francisco Sánchez de las Brozas, procesado dos veces, la primera en 1584 que vinieron a sumarse a los recientemente finalizados contra los escrituristas salmantinos Grajal, Cantalapiedra y fr. Luis de León.

“para desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres”, “que, como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa” (CE 4,1).

Teresa no considera que sea voluntad de Dios el prohibir la lectura de la Biblia porque precisamente esa lectura constituye la norma de perfección y camino para evitar todos los daños del mundo:

“porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad” (V 40,1; cfr. 6M3,4).

Y también porque ella considera que la defensa contra la herejía es la promoción del trato de amistad con Jesús y la ayuda a los defensores de la iglesia con la amistad y oración para fortalecer sus virtudes. Estas convicciones teresianas se convertirán en los móviles de su reforma de la orden del Carmen, el poner remedio a los “males” que causaban los “luteranos”.

Finalmente Teresa no desiste en *consultar a los letrados* sobre temas bíblicos, a pesar del ambiente de sospecha contra ellos originado por los índices de libros prohibidos, y de tensiones tanto entre luteranos y católicos, e inclusive entre escolásticos y renacentistas.

Tras haber visto el doble ambiente eclesial tanto de promoción como de prohibición de la lectura de la Biblia pasamos ahora a analizar los argumentos a favor y en contra de una posible lectura de la Sagrada Escritura de parte de Santa Teresa.

La argumentación la vamos a presentar partiendo de la crítica externa, y luego los datos de crítica interna, primero de quienes afirman el contacto sólo indirecto con la Biblia y luego los que afirman un contacto directo con un texto bíblico ya sea completo o parcial.

## A. ARGUMENTOS EN CONTRA

Morel-Fatio ya en el 1908 afirma que Santa Teresa no leyó la Biblia completa en una traducción española y aduce como argumento de crítica externa que no había una Biblia en español anterior al 1551 cuando la inquisición la prohibió. Según él no es sino hasta 1553 que tenemos una versión en romance completa<sup>61</sup>. Explica el contacto de Teresa con la Biblia a través de fuentes indirectas como la liturgia, los libros espirituales y las citas de predicadores<sup>62</sup>.

En 1922 Hoornaert por su parte aduce un argumento de crítica interna, que consiste en la *falta de indicios* de Teresa de un contacto directo con un texto bíblico en español.

<sup>61</sup> MOREL-FATIO, “*Les lectures*”, 1908, 13.

<sup>62</sup> MOREL-FATIO, “*Les lectures*”, 1908, 16.

Hoornaert distingue dos tiempos, el posterior al 1551 en que Teresa obedeció a la prohibición y el anterior en que pudo haberla leído pero “es poco probable... nada nos autoriza a creerlo”<sup>63</sup>. Explica igualmente la presencia bíblica en los escritos de Teresa por fuentes indirectas como los libros de oraciones; la Vita Christi de Ludolfo de Sajonia, y las Morales de Job de san Gregorio.

Pietro della Madre di Dio siguiendo a Hoornaert presenta su afirmación de “poco probable” como “casi una certeza” de que no tuvo acceso a Biblia Castellana completa o parcial.<sup>64</sup>

Es verdad que después del 1551 no es probable que Teresa haya leído ninguna Biblia total o parcial, sólo el tiempo anterior a esta fecha es cuando ella habría podido leerla.

## B. ARGUMENTOS A FAVOR

Veamos si efectivamente *nada nos autoriza a creer* con fundamento que Teresa haya tenido un contacto con la Biblia, en el tiempo del 1522-1550.

En primer lugar respecto a la *crítica externa* tenemos que si existieron ediciones bíblicas tanto totales como parciales<sup>65</sup>, en manuscritos y ediciones bíblicas<sup>66</sup>, conocidas en gran parte gracias a los enlistados que presentaron los índices de libros prohibidos.

Ediciones totales de la Biblia en español<sup>67</sup> existían desde 1284, (la “prealfonsina” “Alfonsina o general estoria” extendida a finales del s.XV en casi toda España), las Biblias quemadas por la inquisición; 1478 Valencia, 1492 Salamanca, 1512 Toledo, 1543 de Anversa<sup>68</sup>.

Hay traducciones parciales de los evangelios (1428 de Martín de Lucena; 1450 de Juan López; 1485 Mícer Gonzálo reeditado en 1493; 1512 Montesinos con al menos 15 reediciones; 1543 Francisco de Encinas, todo el N.T.). Traducciones de las cartas paulinas (1428 de Martín de Lucena; 1485 Mícer Gonzálo; 1512 Montesinos; 1524 edición de Alcalá.). Traducciones del A.T. los libros proféticos (1544 Montesinos) los salmos (1529 Lisboa; 1538 Barcelona, 1540 Benito Villa; 1543 Fernando de Jarava; 1545 en Medina;

<sup>63</sup> HOORNAERT R., “Thérèse...”, 1922, 314. Y cfr. PABLO MAROTO, “Introducción...”, 1978, 390.

<sup>64</sup> PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “La Sacra Scrittura...”, 1964, 41-42.

<sup>65</sup> Las ediciones de la Biblia completas nacidas por petición de personas de la nobleza capaces de afrontar su coste tenían una finalidad sobre todo histórica, mientras que las ediciones parciales fueron editadas con fines litúrgicos.

<sup>66</sup> El índice de Valdés de 1559 es evidencia de que existían porque las prohibió, además de que presenta un enlistado de ediciones y “escrita de mano”.

<sup>67</sup> En este enlistado presentamos sólo las ediciones católicas, aunque queda la posibilidad poco probable de que Teresa haya podido leer algunas ediciones que posteriormente fueron consideradas protestantes o judaizantes por el índice.

<sup>68</sup> Cfr. VILLANUEVA J.L., *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, Valencia, 1971, 2, citado por KRIZIK Z.I., “Personaggi biblici...”, 1978, 19-20.

1550 en León; Amberes 1555), Cantar de los Cantares (1540 Jarava; 1543 en Amberes), Lamentaciones (1540 Jarava), Proverbios, Eclesiastés y Job (1550).

El grado de difusión de estas ediciones lo podemos comprender gracias a la aplicación de la censura de libros prohibidos de 1554 en Sevilla, pues se recogieron 450 ejemplares de Biblia completas, además de 20 Nuevos Testamentos<sup>69</sup>.

Otro escrito de crítica externa importante es la Recla del Carmen por su valor de referencia de identidad carmelitana que ordena a los carmleitas a leer la Biblia. La orden de “*meditar día y noche en la ley del Señor*”, es elemento esencial para vivir la vida de oración carmelitana con el método de la lectio divina. Es por eso que en la orden del Carmen se destinaban momentos específicos de lectura de la Biblia, en la oración personal, comunitaria, en la misa y en la celda en los tiempos de lectura espiritual.

Respecto a argumentos de *crítica interna* efectivamente Teresa no da indicios explícitos de lectura bíblica ni sobre el texto que usó. Pero esta carencia puede ser comprendida como una medida de precaución debido al contexto histórico adverso en que escribe. En efecto ella empieza a escribir hacia el año de 1560 cuando la inquisición ya había publicado el primer índice de libros prohibidos de 1551, lo cual hace imprudente y riesgosa cualquier afirmación de leer una traducción castellana de la Biblia. Imprudente porque ella había sufrido ya sospecha en su estilo de oración, contradicción en su reforma y el libro de su “Vida” será entregado a la inquisición. En este contexto podríamos esperar sólo indicios sutiles, así como un uso preeminente de citas indirectas de la Biblia.

Teresa efectivamente ofrece los siguientes indicios velados de que leyó la Biblia.

En primer lugar en V 3,1 ella no presenta como novedad, la primera mención de su primer contacto con los evangelios (Mt 20, 16).

En segundo lugar afirma como un hecho del todo accesible el poder leer toda la pasión, “que, si leyera toda la Pasión”<sup>70</sup>.

Teresa menciona explícitamente que leyó la palabra de Dios, en casa de su tío “con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así *leídas como oídas*, y la buena compañía” (V 3,5). La mención de “las palabras de Dios” indica la Biblia, ya que en CE 35,4 la distingue de los “libros muy concertados” y en MC prol.1 de “libros muy devotos”.

<sup>69</sup> Cfr. TELLECHEA IDÍGORAS J.I., “La censura inquisitorial de 1554” *Anthologia Annu*, 10, Roma (1962), 89ss. Citado por LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007,26.

<sup>70</sup> V 3,1. Su etapa de estancia en su casa (7-15 años) y en Santa María de Gracia (16 a 20 años) pudo haber sido un tiempo de contacto con la Biblia, tras dejar las galas e iniciar un tiempo de oración de meditación bíblica (V 9,4). Le ayuda el testimonio y compañía de personas orantes que si se conmueven con la lectura de la Biblia.

Hay pasajes en los que *dice directamente que leía los evangelios* para su oración reglar, pues los *usaba para* recogerse en sus tiempos de oración más que otros libros<sup>71</sup> en forma cotidiana<sup>72</sup>, con el fin de dar fundamento a su oración, con contenidos verdaderos para la “lectio”<sup>73</sup> para la “meditatio, oratio y contemplatio”. Y cuando se prohíban para la oración entonces, la alternativa que propone: es seguir meditando en los misterios de Jesús y no cambiarlos por otros (C 21,3). Allegarse a Jesús como Maestro como el libro vivo, con la doble actitud “estudiosas, y teniendo humildad” (C 21,3). Y leer sus meditaciones bíblicas al Padrenuestro y al Cantar de los Cantares en los que comparte lo que Jesús le ha dado a entender, “Allegada, pues, a este Maestro de la sabiduría, quizá me enseñará alguna consideración que os contente.” (C 21,4). Tomando sus escritos como “consideraciones bíblicas”, para despertar amor y cercanía al divino Maestro (C 21,4).

Otro argumento de crítica interna de lectura de la Biblia es que ella tenía un discernimiento diverso al de la inquisición que ve en la lectura de la Biblia una fuente de posible males para la cristiandad, pues ella entendió que “todos los males del mundo vienen de no entender con clara verdad las palabras de la Biblia” (V 40,1), ya que Las Sagradas Escrituras no dejarán de cumplirse y por ello son “lo que le importaba más” (F 30). Teresa tuvo la convicción interior de que es voluntad de Dios el que se lea: “por cierto no le pesa que nos consolemos y deleitemos en sus palabras y obras” (MC 1,8). Ella no hizo suyo el camino de infundir temores<sup>74</sup> como pretendía la inquisición defender a la iglesia pues Dios obra siempre y no se le puedan atar las manos<sup>75</sup>.

Un argumento velado de lectura de la Biblia es puesto de relieve por Román Llamas quien percibe en la reacción de Teresa al índice de libros prohibidos una alusión expresa a su lectura. Román sustenta su interpretación en el comentario de Teresa “por dejarlos en latín” (V 26,5), ya que los que quedan en Latín y que estaban escritos en romance eran los libros de Erasmo y la traducción de “*Epístolas y Evangelios*” de Montesinos<sup>76</sup>. Este argumento junto con la cita de C 21,4 cuya mención de “los evangelios” tomado como una alusión a un título de libro, refuerza esta tesis<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> C 21,4; CE 35,4. El recogimiento es necesario para la oración como “lectio divina”. Cfr. KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 15.

<sup>72</sup> Teresa lee con frecuencia el “Cantar de los cantares” (MC prol.1) y el pasaje de Jesús en el huerto (V 9,4).

<sup>73</sup> Ella no renuncia a la oración con “lección” “y no os podrán quitar libros” (C 21,3).

<sup>74</sup> “que es cosa dañosa ir con miedo este camino.” (CE 37,3). “ni sé de qué han miedo... si con miedos me hace no piense en lo que he ofendido a Dios y en lo mucho que le debo (autoconocimiento) y en que hay infierno y hay gloria y en los grandes trabajos y dolores que pasó por mí.” (meditación bíblica) (V 8,6-7).

<sup>75</sup> “jamás aconsejaría...que cuando una buena inspiración acomete muchas veces, se deje, por miedo, de poner por obra; que si va desnudamente por solo Dios, no hay que temer sucederá mal” (V 4,2; 13,3).

<sup>76</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007,37.

<sup>77</sup> En cambio la Santa no hace alusión alguna a una Biblia completa en español, e inclusive el único libro bíblico del que escribe una meditación que es el Cantar de los Cantares, es citado según el breviario.



Otro argumento de crítica interna es la presencia cualitativa de la Biblia la cual revela que ella tenía en alta estima la Biblia<sup>78</sup>, un *concepto* claro de ella<sup>79</sup>, con una *hermenéutica* definida<sup>80</sup>, desde un *lugar hermenéutico* específico, con una *metodología de lectura* de la Biblia y desde *claves* hermenéuticas propias<sup>81</sup>.

Finalmente tenemos el argumento de la presencia cuantitativa de la Biblia en los escritos de Teresa, la cual es difícilmente explicable por un contacto únicamente con textos indirectos de la Biblia. La presencia cuantitativa abarca un total de 902 citas, con un *uso* conscientemente intencionado<sup>82</sup>, y además con una *técnica de citado* que tiene rasgos propios<sup>83</sup>.

Pasamos ahora al punto de valoración de los argumentos a favor y en contra de la lectura de la Biblia en español por Santa Teresa sea en un texto total o parcial.

### C. VALORACIÓN

Hemos visto que el tiempo de probable lectura de Santa Teresa de la Biblia es del 1522 al 1550.

Los argumentos de *crítica externa* han puesto de relieve que existían Biblias totales y parciales en ese tiempo. Sin embargo en las *bibliotecas* a las que tuvo acceso la Santa, tanto familiares como de los monasterios no consta que hubiese alguna edición de la Biblia total o parcial. En el libro de *los procesos da canonización* de Teresa no hay testimonios de personas cercanas a ella que hallan afirmado que ella leyó una edición de la Biblia total o parcial.

<sup>78</sup> Un argumento a favor de su uso contacto con una edición bíblica es su gran valoración de la Sagrada Escritura en sí misma, reconociéndole un carácter de “Sagrado”, capaz de comunicar la presencia de Cristo, que contiene sus mismas palabras, según fueron pronunciadas por el Maestro. Es un texto que le comunica la norma principal de vida cristiana, la Palabra viva de Dios, es un texto que nutre su vida como alimento cotidiano, haciendo que su trato de amistad tenga fundamento. Este tipo de valoración de la Biblia que se evidencia también en el dolor que le dio su prohibición es difícilmente alcanzable si no hay experiencia de trato con el texto bíblico al menos de los evangelios.

<sup>79</sup> Como verdadera, inspirada y normativa.

<sup>80</sup> Con dos rasgos atención a la disposición de acogida de la Palabra de Dios y la búsqueda que aproveche al crecimiento en la vida teologal.

<sup>81</sup> Soteriológica, pneumatológica, e interpretación de las palabras a la luz de las obras. La habilidad de Teresa de evocar pasajes bíblicos para argumentar en V 22,1; 6M 7,14, sobre la necesidad de la humanidad de Cristo, es prueba de que conocía bien la Biblia.

<sup>82</sup> En una triple dirección; cultural, cristológico y orante. El uso *cristológico* de la Biblia lo había leído en los libros espirituales como el libro de Luis de Granada, “*La oración y la consideración*” dice en p.II, cap.II, par.5 “Es por este motivo que san Jerónimo en sus cartas recomienda tanto la lectura de la Sagrada Escritura, notablemente en su carta a la virgen Demetrias; Yo quisiera aconsejarte oh virgen de Cristo, y repetirte varias veces; lo que te entretiene sin cesar a tu corazón en el amor y el estudio de las Sagradas Escrituras...”. Citado por HOORNAERT, “*Thérèse...*”, 1922, 314.

<sup>83</sup> De familiaridad (citas de memoria y en forma conglomerada) y libertad (cita actualizando, y en forma coloquial)

Si bien la *Regla del Carmen* pide hacer una oración sustentada en la lectio de la Biblia, lo cual hace inverosímil que en una comunidad carmelita no haya ediciones bíblicas, sin embargo en el tiempo de Santa Teresa el ejercicio de “lectio” ya no se hacía sólo con la Biblia sino también con libros espirituales. Por lo que Teresa pudo cumplir la regla a través de fuentes indirectas<sup>84</sup> en especial textos litúrgicos sobre las lecturas de la misa del día siguiente.

Con esto tenemos que los datos que nos aporta la crítica externa son de probabilidad, pues no hay argumentos contundentes en ninguna de las dos direcciones.

Los datos de *crítica interna* son tanto velados como algunos más claros.

Son varios los *indicios velados* de lectura de la Palabra de Dios por parte de Santa Teresa tenemos, desde la mención de naturalidad de poder leer los evangelios, la pasión completa (V 3,1), la lectura de la palabra de Dios (V 3,5), en especial la mención de “los evangelios” (C 21,4; CE 35,4; MC prol.1), o el pasaje del huerto (V 9,4), la convicción de que es voluntad de Dios que se lea su palabra (MC 1,8), la mención del dolor causado porque la inquisición dejó en latín libros que usaba en su oración (V 26,5) y la posibilidad de que en C 21,4 sea un título la mención de “los evangelios” y la fuerte presencia cuantitativa y cualitativa de la Biblia en sus escritos. Si bien varios de estos datos pueden ser explicados como procedentes de sus lecturas de libros de vida espiritual que presentan citas dentro de un marco de reflexión sobre temas de la vida espiritual, sin embargo ella aportó su propia contribución.

Los indicios menos velados de Santa Teresa se encuentran en sus citas directas literales de la Vulgata, diseminada en varias fuentes indirectas de la tradición cristiana.

- La *Vulgata*, misma citada literalmente en latín 25 veces<sup>85</sup>.
- La liturgia de las horas, “un verso que decimos a Prima” (4M 1,5, cita Sl 119,32); “el Oficio que rezamos de nuestra Señora cada semana”. (MC 6,8, cita Ct 2,4).
- Los libros espirituales; “haber leído la historia de Job en los Morales de San Gregorio” (V 5,8, cita Job 2,10), “leí en un libro” (V 23,15, cita 1Cor 10,13).
- La *Regla del Carmen*; “manda la Regla”, (Cs 24; De las enfermas VIII,1. Cita de 2Te 3,8-11.21 y 3M 2,13 que cita en forma directa a Is 30,15).
- Las consultas; “Topé con una letra donde dice mi buen Padre que dice San Pablo” (R 58,1, Sevilla, 8 de noviembre de 1575, cita directa de 1Cor 10,13).

<sup>84</sup> Como fuentes indirectas también se puede incluir el arte, como el cuadro de la Samaritana y Jesús en el pozo de Jacob con un letrado “domine da mihi aquam” que le servía de meditación frecuente a Teresa (V 30,19).

<sup>85</sup> Citas directas literales A.T; 35 (11x en latín, 24x en español); N.T. 31x (14 en latín y 17 español).

- y los libros de oraciones; cfr. la cita de Lc 1,33 “Cuando en el Credo se dice” (C 22,1)

Respecto a la posibilidad de la lectura de una de las *versiones parciales* de la Biblia sobre los evangelios que se usaban para la liturgia eucarística, y en concreto por el argumento de Román de que se trate de la versión de Montesinos, tenemos que si es factible por la presencia de 17 citas directas en español del N.T., y 24 del A.T., además de las citas indirectas ciertas<sup>86</sup>.

Respecto a *una edición de la Biblia completa en español* tenemos que no es una posibilidad factible, ya que de haberla tenido sus citas directas hubiesen sido precisas en cuanto a afinidad textual, a lugar de la cita y a su extensión. Pero tenemos que el análisis de las citas directas si pone en evidencia, la presencia de fórmulas de introducción de las citas generales por medio de frases breves.

---

<sup>86</sup> 14 Citas indirectas ciertas; 9 del A.T. (3x Sl; 6x Ct), 5 del N.T. (4x de Mt y 1x de Flp).



### CAPÍTULO III: PRESENCIA CUANTITATIVA DE LA BIBLIA EN LA OBRA TERESIANA

La presencia cuantitativa de la Biblia en los escritos de Teresa es un tema importante porque sirve para aportar datos de crítica interna para sustentar temas centrales de la relación de Teresa con la Biblia. Tales como: los *textos y libros bíblicos más leídos* por Teresa gracias a la elaboración de un *índice bíblico-teresiano*. Este índice nos puede dar una idea sobre la intensidad de nutrimento que tuvo la Biblia, en la oración Teresiana<sup>1</sup>.

La intensidad de presencia bíblica, en cuanto a fuerza y diversificación, puede obtener luz en un análisis *estadístico* de dicha frecuencia cuantitativa. Con el análisis estadístico podemos tener una idea de la influencia de la Biblia en la experiencia y pensamiento que sobre la mística pudo tener Teresa<sup>2</sup>.

El contacto a nivel de *vocabulario, temas y el uso* que hace Teresa de la Biblia puede ser analizado gracias a una *antología bíblica* que fije el texto bíblico y el teresiano. El tema de la presencia bíblica en la expresión de la experiencia mística de Teresa puede encontrar luz identificando las ideas, categorías, personajes, expresiones bíblicas que utilizó.

El tema que nos ocupa, el talante bíblico de la experiencia mística de Teresa<sup>3</sup>, puede obtener una idea más precisa con un análisis sobre la cantidad de citas, el grado de familiaridad, los pasajes y temas preferidos así como la repetición de citas en diversos contextos de la vida de Teresa.

La comprensión de frecuencia cuantitativa que aquí usamos indica la cantidad de las citas bíblicas en los escritos teresianos, los cuales serán presentados en un *índice bíblico teresiano*, en un resumen estadístico de las citas y en una *antología bíblica teresiana*. Con estos temas pretendemos obtener una visión global de los libros bíblicos en la totalidad de los escritos teresianos.

La presencia cuantitativa también abarca temas particulares como la forma de citar la Biblia por parte de Teresa, así como la clasificación y análisis de las citas directas e

---

<sup>1</sup> Teresa buscó nutrir su oración con la Biblia para que ésta no fuese “devoción a bobas” (V 13,16).

<sup>2</sup> Ya que no es lo mismo una profundización de un texto del que se tiene poco contacto, a uno que se le presta atención desde diversos ángulos y en diversos momentos de la vida. La calidad y la profundidad de su comprensión del texto bíblico no es puntual, sino de una relación frecuente.

<sup>3</sup> Entendemos por talante bíblico de la experiencia mística de Teresa el grado de conformidad entre ambas, en un doble sentido, conformidad como nutrimento de su experiencia orante y actitudinal tanto en su etapa ascética como mística.

indirectas. Estos temas serán abordados en los capítulos en que se analizará la presencia de la Biblia en las obras teresianas.

Ya *ha habido estudios sobre estos temas*, aunque son pocos, quizá en parte por la dificultad que representa la identificación misma de las citas indirectas, su clasificación y valoración<sup>4</sup>.

Las principales investigaciones sobre la presencia cuantitativa de la Biblia en las obras de Teresa son tres. La primera fue la de Emmanuel Renault<sup>5</sup> en 1982. Posteriormente en el año 2000 se dispone de las concordancias de Juan Luis Astigarraga<sup>6</sup>. Por último disponemos del índice de Román Llamas<sup>7</sup> que aparece en el año de 2007.

Los logros que han conseguido estos estudios han sido sobre los tres temas que dan cuenta del análisis de la presencia cuantitativa de la Biblia en Teresa: índices bíblicos, análisis estadísticos y antologías bíblicas.

El primer estudio, el de Renault, toma como texto teresiano la edición hecha por la BAC<sup>8</sup>. Su estudio se cifra en un índice, estadísticas y antología bíblica. Su índice *bíblico* teresiano es recortado y preciso, debido en gran parte a que elaboró una antología bíblica. Descartó el libro de Camino de Perfección en su redacción primera, la del códice del Escorial. Igualmente deja fuera las frecuencias bíblicas presentes en los encabezados de los escritos teresianos. La traducción italiana incluye además un índice litúrgico muy útil<sup>9</sup>. *La antología bíblica* por él realizada permite la visualización del contacto verbal entre los textos bíblico y teresianos. El resultado de su análisis estadístico es el siguiente: 572x; (x=frecuencias) A.T. 213x; NT 359x<sup>10</sup>.

El trabajo de Astigarraga toma como texto teresiano la edición hecha por la editorial Monte Carmelo<sup>11</sup>. Su principal contribución es una antología bíblica teresiana presentada por orden de los libros del A.T. y N.T. El texto teresiano abarca un poco de su contexto inmediato junto con anotaciones entre paréntesis como ayuda adicional para comprender el sentido que Teresa quiere comunicar. Del texto bíblico presenta sólo la referencia, pero no el contenido, lo cual hace que en ocasiones la referencia pierda en precisión. Las referencias bíblicas dentro de los títulos de las obras teresianas son incluidas en su registro.

<sup>4</sup> Hay autores que alegan que la cantidad de veces que Teresa cita la Biblia es irrelevante; “no hace falta recurrir a defender un abundante y copioso número de textos bíblicos”.cfr. HERRÁIZ M., “*La palabra de ...*”, 1979, 38. Y busca dicho talante en la experiencia de las “locuciones divinas” de Teresa.

<sup>5</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 207-239.

<sup>6</sup> ASTIGARRAGA J.L.-BORRELL A., “*Concordancias...*”, 2000, 2923-2950.

<sup>7</sup> LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 237-247.

<sup>8</sup> SANTA TERESA, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid,1951, Vols.I-III.

<sup>9</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 220-239.

<sup>10</sup> Por libros Teresianos; “*Vida*” 119x; “*Camino de Perfección*” 106x; F 34x; M 133x; R 26x; MC 46x; E 45x; Cst 2x; P 4x; ES 9x; Cta 43x . Incluye los Avisos 3x. CE -0-; Vej -0-; RD -0-.

<sup>11</sup> SANTA TERESA, *Obras completas*, Edición de Álvarez Tomás, Monte Carmelo (MC), Burgos,1999.

Del mismo modo incluye las dos redacciones, del libro de Camino de Perfección. No contiene índice por obras teresianas. En su recuento estadístico refiere 652x citas bíblicas de las obras teresianas (A.T. 211x; NT 441x).

En su trabajo Llamas usa la edición de la Editorial de Espiritualidad de las obras de Santa Teresa<sup>12</sup>. Su trabajo presenta índices y estadísticas. En cambio no hace una antología ni bíblica ni teresiana. En su índice registra las frecuencias bíblicas en el libro de Camino de Perfección tanto del código de Valladolid como del Escorial pero evitando repeticiones con el código de Valladolid. Incluye en su registro las frecuencias en los títulos de los encabezados teresianos. Su recuento estadístico incluye 781x citas<sup>13</sup>.

Podemos constatar que estos trabajos han usado diversas ediciones de la Biblia, que el recuento es diverso y con tendencia al crecimiento. El uso de diversas ediciones presenta la ventaja de que se han tomado en cuenta las citas bíblicas presentes en las ediciones de las obras utilizadas y la desventaja de la dificultad para cotejarlas por la diferente numeración del texto teresiano. El crecimiento del registro total es de 572x en Renault; 652x en Astigarraga; 781x en Llamas. Tal diversidad es debida a factores como: la inclusión o no de las dos versiones de Camino de Perfección (CV y CE); al registro único o múltiple de los pasajes paralelos de los evangelios; a la inclusión en el recuento o no de las citas bíblicas en los subtítulos; y al uso de criterios estrictos o amplios para incluir las *citas indirectas*.

Sin la pretensión de ser definitivo, dadas las posibilidades de opción aludidas, pero atendiendo a los criterios que se vienen insinuando ofreceremos a continuación un índice bíblico-teresiano, mediciones estadísticas que creemos imprescindibles y una antología bíblica, más cálida que los recuentos que la preceden.

## 1. ÍNDICE BÍBLICO TERESIANO

Para la elaboración del índice bíblico teresiano vamos a completar los anteriores mediante el cotejar las citas teresianas de las tres ediciones utilizadas, verificar su precisión y evitar repeticiones por pasajes paralelos.

El trabajo de Astigarraga no presenta un recuento por libros teresianos, pero sí los de Renault y Llamas.

<sup>12</sup> SANTA TERESA, *Obras completas*, Editorial de espiritualidad (EDE), Madrid, 1984.

<sup>13</sup> Total de; A.T. 282x; NT 499x. Y por libros teresianos; "V" 185 x; "CV" 164x "CE" 7x; F 49x; M 201x; R 37x; MC 57x; E 62x; Cst 4x; P 27x; Vej 5x; MA 6x ; RD 8x ; Cta 64x.

El primer recuento de Renault registra para el libro de la “Vida” 119x<sup>14</sup>; “C” 106x<sup>15</sup>; F 34x<sup>16</sup>; M 133x<sup>17</sup>; R 26x<sup>18</sup>; MC 46x<sup>19</sup>; E 45x<sup>20</sup>; Cst 2x; P 4x<sup>21</sup>; ES 9x<sup>22</sup>; Cta 43x<sup>23</sup>. Incluye los Avisos 3x. CE -0-; Vej -0-; RD -0-.

Román Llamas registra para el libro de la “V” 185 x<sup>24</sup>; “CV” 164x<sup>25</sup> “CE” 7x<sup>26</sup>; F 49x<sup>27</sup>; M 201x<sup>28</sup>; R 37x<sup>29</sup>; MC 57x<sup>30</sup>; E 62x<sup>31</sup>; Cst 4x; P 27x<sup>32</sup>; Vej 5x<sup>33</sup>; MA 6x; RD 8x ; Cta 64x<sup>34</sup>.

- <sup>14</sup> *Omitimos*; V 22,2 (Jn14,2); *Cambio*; V 20,10 (Sl 102,8/por ,7); V 20,19,28; V35,14 (de MI 3,20 a MI 4,2). *Cambiamos*; V 22,12 (Lc 10, 38-42) a (Lc 10,39).
- <sup>15</sup> No analiza CE. De CV *omitimos* por ser repetición; C 38,2. (Mt 6,7-13); C 32,6 (Mt 6,7-13); C 34,4 (Mt 6,7-13). *Cambiamos*; C 16,2 (Lc 1,26-38) a (Lc 37-38); C 18,1 (Lc 10,38-42) a (Lc 10,42); C 20,2 (Jn 7,37-39) a (Jn 7,37); C 27,2 (Lc 15,11-32) a (Lc 15,20); C 27,2 (Mt 6,7-13) por (Mt 6,7-8); C 28,2 (Mt 6,7-13) a (Mt 6,9); C 30,1-2 a C 30,1 (Lc 22,42); C 31,5 (Lc 10,38-42) a (Lc 10,38-39); C 40,3 (He 9,1-19) a (He 9,15-17); C 42,3 (MI 3,20) a (MI 4,2).
- <sup>16</sup> *Omitimos* por contacto verbal débil; F 4,4 (Mt 20,18); F 10,11 (Mt 27,50). Por ser error F 28,5 (Gn 1,12). Debería ser (Jon 1,12). Por ser inapropiada F 31,43 (Lc 23,12). Por falta de correspondencia; F 20,12 (Gn 1-2). Integramos como pasaje paralelo; F 17,10 (Sb 17,1; par. de Sl 36,7); F 27,20 (2Sam 6,5; par. de 1Cro 13,8; 15,2a). *Cambiamos* F 27,27 (1Re 19,4) a F 27,17 (1Re 19,3-4).
- <sup>17</sup> *Omitimos*; Por estar equivocado; no 5M 2,18,sino 5 M 2,12. (Ct 2,4); Por conexión verbal débil; 1M 1,1 (Gn 9,6); 6M 7,3 (Ex 33,20). *Cambiamos*; 2M 1,11 (Sant 2,14-26) por (Sant 2,14-17); 5M 1,11-12 por 5M 1,12 (Ct 1,4b); 5M 1,12 (Mt 28,1-8) por (Mt 28,2-6); 7M 2,6-7 por 7M 2,7 (Lc 7,50). Integramos como pasaje paralelo; 6M 5,3 (Pr 8,29) par. de (Job 38,8.10-11); Abreviamos; 7M 2,6-7 por 7M 2,6 (Jn 20,19-21); 7M 4,12-13 por 7M 4,12 (Lc 10,38-42).
- <sup>18</sup> Correspondencias con la edición de Monte Carmelo; R 1,2 por (R 1,3) (Ex 33,20); R 1,8 por (R 1,14) (Mt 6,25); R 2,4 por (R 2,5) (Sl 73,20); R 3,9 por (R 3,10) (Ga 2,20); R 6,7 por (R 6,9) (Jn 14,23); R 24,1 (Ct 4,16) por (Ct 5,1); R 36; Jn 13,16 por (R 36,2) (Mt 10,24 par. Jn 13,16); (R 37,1) Ex 5-14 por (Ex 14,15-18); R 40 por (R 39,4) (Sl 147,14); R 37 Ex5,14 por (R 37) (Ex 14,15-18); R 44 (Ct 5,1) por (R 44,2). (Ct 4,16).
- <sup>19</sup> Eliminamos; Por error MC 8 por (P8) (Ct 2,3); *Cambiamos*; MC 4,6 por (MC 4,7) (Ro 8,18); MC 4,6 por (MC 4,8) (Ct 2,16;6,2); MC 4,9 por (MC 4,10) (Ct 2,16); MC 7,9 por (MC 7,8). (Ct 8,5). (MC 2,5) Mt 25,1-13, por (Mt 25,10-13); (MC 7,3) Lc 10,38-42, por (Lc 10,38-39).
- <sup>20</sup> *Cambiamos*; (E 3,1), Sl 4,3 por (Sl 4,2); (E 8,2) Jn 9,1-7 por (Jn 9,6-7); (E 8,3) Mt 26, por (Mt 26,28); (E 9,2) Jn 7,37-39 por (Jn 7,37-38); E 12,4-5, por (E 12,4) (Mt 25,41); E 17,6 por (E 17,5) (2Pe 1,4); (E 17,6) Sl 42,6 por (Sl 42,5); (E 17,6) Sl 30,13 por (Sl 30,12); (E 17,6) Sl 31,2 por (Sl 31,1).
- <sup>21</sup> *Cambiamos* para compaginar la edición de BAC con la de Monte Carmelo; P 8 por (P 19) (Ct 2,3). Corrección. P 2 por (P 3). (Ct 2,16).
- <sup>22</sup> Eliminada por falta de contacto verbal (MA 5). (1Cor 10,13). Equivalencias de BAC (Escritos Suetos = ES) con la edición de Monte Carmelo; ES 14 por (MA 1) (Mt 11,29); ES 14 por (MA 3) (1Cor 10,13); ES 14 por (MA 4) (2Mac 9); ES 14 por (MA 4) (Gn 37,5-11); ES 14 por (MA 4) (Ap 4,10); ES 14 por (MA 4). (Gn 20); ES 14 por (MA 5). (Ap 8,3). ES 8 por (Ve 3) (Sl 85,9).
- <sup>23</sup> Correspondencia con la edición de Monte Carmelo; Cta 34 por (Cta 36, 10.07.71). (Sl 127,2); Cta 35 por (Cta 38, 7.11.71). (Mc 10,38); Cta 38 por (Cta 41, *MMen* 7.03.72). (Flp 4,13); Cta 56 por (Cta 58, principios.01.74). (Mt 19,27); Cta 100 por (Cta 106). (Jr 17,5); Cta 123 por (Cta 128,4 5.10.76) (Ex 7,8—11,10); Cta 135 por Cta 149,1 *JGra* 0.11.76). (Sl 119,137); Cta 136 por (Cta 143,8 *MBau* 2.11.76). (1Cor 10,13); Cta 137,1 por (Cta 144,1 *AMar* 3.11.76). (He 9,1-9); Cta 138,4 por (Cta 145,3 *JGra* 4.11.76). (He 9,1-9); Cta 142 por (Cta 147,3 *JGra* 11.11.76). (Dn 5,57ss.); Cta 165 por (Cta 172,11 *LCep* 02.01.77). (Gn 30,32ss.); Cta 175 por (Cta 181,3 *AMar* 6.02.77). (Ro 8,31); Cta 180 por (Cta 185,6 *LCep* 27.02.77). (1Sam 15,22); Cta 214 por (Cta 230 16.02.78). (Gn 1,12); Cta 217 por (Cta 230, 11.03.78). (Pr 3,12); Cta 219 por (Cta 236,326.03.78). Sb 21,9 por (Sb 17,1); Cta 204 por (Cta 37,2 *GPar* 22.20.71). (Pr 3,12); Cta 212 por (Cta 228,6 *JSua* 10.02.78). (Ap 21,27); Cta 231 por (Cta 248 *MsJo* 4.06.78). (Pr 3,12); Cta 246 por (Cta 265,2 *IOso* mediados.09.78). (Mt 5,10); Cta 264 por (Cta 284,2 31.01.79). (1Cor 10,13); Cta 264 por (Cta 284 *CDSev* 31.01.79). (Mt 8,23-27); Cta 264 por (Cta 284 *CDSev* 31.01.79). (Ex 14,28); Cta 264 por (Cta 284 *CDSev* 31.01.79). (Sl 91,15); Cta 273 por (Cta 294 *IsJ-MsJo* 3.05.79). (Mc 10,29-30); Cta 273 por (Cta 294 *IsJ-MsJo* 3.05.79). (Heb 12,4); Cta 283 por (Cta 304 22.07.79). (Mt 26,ss.); Cta 289 por (Cta 310 17.09.79). (Sb 17,1); Cta 312 por (Cta 337,3 *LCep* 10.4.80). (1Cor 10,13); Cta 312 por (Cta 337,3 *LCep* 10.4.80). (Gn 42,ss.); Cta 317 por (Cta 342, *MENr* 8.05.80). (Qo 1,2); Cta 357 por (Cta 385, fines.05.81). (Lc 2,29); Cta 358 por (Cta 386, *AGay* 28.03.81). (Ro 14,10); Cta 363 por (Cta 393, 0.05.81). (Ro 8,35); Cta 378 por (Cta 408, 17.09.81 *JGra* 17.09.81). (Sb 17,1); Cta 417 por (Cta 449 *LMis* mediados.05.82). (Pr 3,12); Cta 432 por (Cta 465 1.09.82). (Ex 18,25-26); Cta 446 por (Cta 279 *JGra* 0sin fecha). (2Cor 11,25); Cta 446 por (Cta 279 *JGra* 0sin fecha). (Ga 6,14).
- <sup>24</sup> Libro de la vida “V”; *Omitimos* por contacto verbal débil aunque hay conexión por contenido; V 11,6 (Pr 8,11); V 14,10 (Pr 8,10); V 14,11 (1Cor 6,20); V 16,5 (Mt 11,19); V 16,5 (Lc 3,11); V 19,19 (Lc 22,61);



En Santa Teresa la mayor parte de sus citas son indirectas, lo cual representa un reto mayor para la precisión de las citas bíblicas presentes en sus escritos. Se podría esperar por ello más variación en los índices que las registran. Pero a pesar de ello no son tan grandes las diferencias de registros de frecuencias.

Nuestro interés por evidenciar la relación a nivel de vocabulario nos llevó a realizar, omisiones y breves cambios.

Incluimos las frecuencias que mostraban tal relación semántica.

En cambio discriminamos las frecuencias que representaban repeticiones por la doble edición de CV y CE (distinta referencia pero misma cita), las repeticiones por pasajes paralelos bíblicos y las citas indirectas que mostraban una conexión de vocabulario débil.

Los cambios se han realizado para conformar con la edición de Monte Carmelo de las obras de Santa Teresa o para recortar pasajes bíblicos más pertinentes al comentario teresiano.

El índice bíblico teresiano será presentado por orden de los libros del A.T. y del N.T. en sus respectivos géneros literarios.

- 
- V 28,15 (1Cor 10,13); V 29,4 (Mt 27,31-32); V 30,19 (Jn 3,16); V 31,5 (Mc 9,17-20); V 34,12 (1Cor 10,13); V 35,13 (Mt 19,27); V 38,32 (1Cor 9,5); V 39,11 (He 9,9); V 39,12 (1Cor 10,13).  
 Cambio; V 20,24 (Sl 55,7) a (Sl 55,6); V 22,12 (Os 2,14 por 16); V 27,19 por 27,20 (Jn 14,14).
- <sup>25</sup> “C” Omitimos por contacto verbal débil; C 2,9 (Lc 2,9; 23,33); C 7,10 (Mt 21,14-16); C 35,2 (Lc 19,3-6); C 32,7 (Prov 3,12); C 42,4 (Mt 6,13b). *Error*; C 42,1 (Mt 36,29 cambiar a Mt 26,29). *Cambiamos*; C 12,8 (Job 2) a (Job 2,9); C 15,7 (Lc 7, 40-47) a (Lc 44-47).
- <sup>26</sup> CE; La cita de Flp 4,13 está en CE 72,4 no en C 42,2.
- <sup>27</sup> Omitimos por contacto verbal débil; F 5,9 (Jn 9,17); F 28,26 (Mt 5,16). *Cambiamos*; por mayor contacto verbal (F 5,4). (Sl 34,8) a (Sl 34,8); F 17,9 (Mt 4,6) a (1Re 18,37).
- <sup>28</sup> Omitimos; Por conexión verbal débil; 1M 2,5 (Jn 5,5); 6M 1,9 (Jn 1,12); 7M 1,3 (Mt 10,22); 2M 1,4 (He 17,28); 2M 1,6 (Lc 7,5-6); 2M 1,9 (Mt 12,35); 2M 1,11 (Mt 10,17); 3M 2,5 (Flp 1,9); 4M 3,2 (Jr 12,15); 5M 2,4 (Jn 10,30); 5M 2,8 (Ct 2,4); 5M 3,11 (1Pe 4,8); 6M 6,4 (Gn 8,9); 6M 7,4 (Jn 20,20-27); 7M 2,9 (Sl 1,1); 7M 2,9 (1Cor 2,17); 7M 4,8 (2Cor 1,12;Ef 1,13-14); M epil. (Gn 2-3); M epil. (Pr 8,31). Abreviamos; 6M 11,12 (Lc 7, 36-50 .43) por (Lc 7,44-47); 6M 1,13 (Sl 33,18-22) por (Sl 33,22). Integramos como pasaje paralelo; 7M 1,1 (Sir 18,4-6) par. de (Sl 89,2).
- <sup>29</sup> Correspondencias con la edición de Monte Carmelo; R 54,5 por (R 5,5) (Lc 10,39); R 66,9 por (R 6,8) (Ct 8,1); R 66,10 por (R 6,9) (Jn 14,23); R 6,1 a (R 9,1) (Mt 27,29); R 6,2 a (R 9,2) (Job 2,11-13;4,1ss.); R 12,2 a (R 26,2) (Mt 21,17); R 13,10 a (R 15,6) (Jn 20,20,27); R 14,1 a (R 16,1) (Jn 14,23); R 14,5 a (R 17) (Lc 3,22); R 20 a (R 23) (1Sam 15,22); R 21 a (R 24) (Ct 5,1); R 12,3 Mt 26,26, por (R 26,2). (Lc 24,30);R 26,1 a (R 36,1) (Mt 17,1ss.); R 26,1 a (R 36,2) (2Cor 12,2-4); R 26,4 a (R 36, 1-2) (Jn 13,16); R 27; Ex 14,5ss por (R 37). (Ex 14,15-18); R 65 por (R 29,2) (Lc 1,47); R 29 Sl 148,14 por (R 40) (Sl 147, 14); R 41,1 por (R 54,1) (Mt 16,16); R 41,2 por ( R 54,1) (Gn 1,26); R 42 por (R 56,1) (Ga 2,20); R 44,2 por (R 58,1) (1Cor 10,13); R 44,3 (R 58,2) (1Tim 4,10); R 46 por (R 60,1) (Mt 8,23-27); R 47 por (R 61,1) (Lc 1,47); R 56 por (R 64) (Mt 27,35); R 2,5; Sl 145,13.18.20 por (R 2,5) (Sl 33,4).
- <sup>30</sup> Eliminamos; por conexión verbal débil; (MC 4,6). (Ct 1,6). Resumimos; (MC 2,12) Jn 1,19-28 por (Jn 1,20); Integramos; (MC 2,13) Lc 22,48, par. de (Mt 26,49); (MC 5,3), He 9,3-11 (He 9,3-6; 2Cor 12,2).
- <sup>31</sup> Eliminamos por contacto verbal débil; (E 4,2). (Ef 5,10); (E 8,1). (Jn 6,64). *Cambiamos*; (E 1,2), Sl 59,18;Vg 58,18, por (Sl 59,17); (E 3,2), Sl 4,3 por (Sl 4,2); (E 4,1), Sl 59,18; 58,18 Vg por (Sl 59,17); (E 14,3) Ez 18,22 por (Lc 7,47).
- <sup>32</sup> *Cambiamos* para compaginar la edición de EDE con la de Monte Carmelo; P 2 por (P 3) (Ct 2,16); P 27 por (P 10) (1Re 19,10); P 27 por (P 10) (2Re 2,9-10); P 21 por (P 25). (Lc 12,35-40); P 21 por (P 25) (Mt 25,1-13); (P 1) Sl 119,5 por (Sl 120,5); P 4 por (P 8) (Jn 14,23; Ap 3,20); P 5 por (P 2). (Jn 19,17; Mt 17,1-2); P 5 por (P 2). (Job 1-2; Jn 21,20); (P 2) Job 1-2 por (Job 2,13); P 27 por (P 10). (2Cor 8,9); P 27 por (P 10). (Lc 2,6-7). (P 2). Gn 41,37-44, por Gn 41,40. Eliminamos por contacto verbal débil; (P 11). (1Sam 18,9ss.); (P 11). (Is 5,1ss.); (P 11). (2Sam 2,1ss.; Jon 2,1.11).
- <sup>33</sup> Cambio; (Ve 3) Sl 85,9 por (Sl 85,8).
- <sup>34</sup> Eliminamos por contacto verbal débil; (Cta 444 *SDav* 12.08.82) (2Cor 11,25); (Cta 444 *SDav* 12.08.82) (Ga 6,14); (Cta 287,1 *JGra*, 10 de junio de 1579) (Ex 10,1).

## Antiguo Testamento

## Pentateuco

<p>Génesis (Gn)  Gn 1,1. C 16,10.  Gn 1,26. 6M 9,3-4.  Gn 1,26-27. 1M 1,1.  Gn 1,26-27. 7M 1,1.  Gn 1,26-27. M epil,3.  Gn 1,26-27. R 54,1.  Gn 2,7 1M 1,1.  Gn 2,9 1M 2,1  Gn 8,11. 7M 3,13.  Gn 13,2. Cta 172,11 <i>LCep</i> 02.01.77.  Gn 19,26. 1M 1,6.  Gn 20,2-3. MA 4.  Gn 28,12. 6M 4,6.  Gn 29,15-30. V 17,7.  Gn 30,31-32. Cta 172,11 <i>LCep</i>  02.01.77.  Gn 37, 5-8. MA 4.  Gn 37,26-27 Cta 230,6 <i>JGra</i> 16.02.78.  Gn 37,36. V 21,6.  Gn 39,20;41,40. P 2.  Gn 42,24-25. Cta 337,3 <i>LCep</i> 10.4.80.  Gn 50,20. Cta 294,8 <i>IsJ-MSJo</i> 3.05.79.</p>	<p>Éxodo (Ex)  Ex 3,1-3 6M 4,7.  Ex 3,9. Cta 278,3 <i>MEnr</i>  02.12.78  Ex 7,15;7,8—11,10. Cta  128,4 <i>JGra</i> 5.10.76.  Ex 14,15-18. R 37,1.  Ex 14,21-22; Jos 3,15-17.  6M 6,4.  Ex 14,28. Cta 284,4 <i>CDSev</i>  31.01.79.  Ex 16,3. V 15,3.  Ex 16,10. V 20,2.  Ex 16,15. 2M 1,7.  Ex 16,31. C 34,2.  Ex 16,35. MC 5,2.  Ex 18,25-26. Cta 465,4 <i>JGra</i>  01.09.82.  Ex 19,4. V 20,3.  Ex 19,4. V 39,12.  Ex 33,20. 6M 7,3.  Ex 33,20. R 1,3.  Ex 33,20. R 1,4.</p>	<p>Números (Nm)  Nm 13,17-33.  6M 5,9.   Levítico (Lv)  Lv 11,19-33. 1M  1,6.   Deuteronomio  (Dt)  Dt 32,4. E 1,2.</p>
--	--	---

## Libros históricos

<p>Josué (Jos)  Jos 10,12-13. 6M 3,18.   Jueces (Jue)  Jue 7,5-6. 2M 1,6.   1 Samuel (1 Sam)  1Sam 10,1. 5M 3,2.  1Sam 15,10-11. 5M 3,2.  1Sam 15,10-11. 6M 9,15.  1Sam 15,22. F 6,22.  1Sam 15,22. R 23.  1Sam 15,22. Cta 185,6 <i>LCep</i>  27.02.77.</p>	<p>2 Samuel (2 Sam)  2Sam 6,5 V 16,3  2Sam 6,5 F 27,20   1 Reyes (1Re)  1Re 6,7. 7M 3,11.  1Re 11,97M 4,3  1Re 18,37. F 17,9.  1Re 18,38. 6M 7,8.  1Re 18,38. F 5,12.  1Re 19,3-4. F 27,17.  1Re 19,9. F 28,20.  1Re 19,10. 7M 4,11.  1Re 19,10. P 10.</p>	<p>2 Reyes (2 Re)  2Re 2,9. P 10.  2Re 2,12. MA 3.   2 Crónicas (2Cr)  2Cr 20,12. V 28,18.   2 Macabeos (2 Mac)  2Mac 9,12. MA 4.</p>
---	--	---

## Libros sapienciales

<p>Salmos (Sl)  Sl 1,3. 1M 2,1.  Sl 1,3. 1M 2,2.  Sl 1,3. 1M 2,5.  Sl 4,2. E 3,1.  Sl 4,2. E 3,2.  Sl 4,3. V 39,24.  Sl 8,6. CE 31,2  Sl 18,5. E 10,1.  Sl 18,25. Cta 359,6 <i>JGra</i>  20.11.80.  Sl 18,26. 7M 4,10.  Sl 26,2. 3M 1,9.  Sl 30,12. E 17,6.</p>	<p>Sl 37,28. F 18,1.  Sl 41,10;145,3. V 19,15.  Sl 42,2. V 29,11.  Sl 42,2. 7M 3,13.  Sl 42,4. V 20,11.  Sl 42,5; E 17,6.  Sl 51,1. V 4,3.  Sl 55,6. V 20,24.  Sl 59,17. E 1,2.  Sl 59,17. E 4,1.  Sl 64,5. V 2,7.  Sl 72,17. C 32,4.  Sl 73,20. R 2,5.  Sl 84,2. 7M 3,13.</p>	<p>Sl 119,137. V 19,9.  Sl 119,137. 3M 2,11.  Sl 119,137. Cta 149,1 <i>JGra</i>  0.11.76.  Sl 120,5; E 15,1.  Sl 120,5. E 17,4.  Sl 120,5. P 1.  Sl 122,1. V 27,18.  Sl 123,1. V 39,19.  Sl 123,2. V 36,9.  Sl 127,1. 1M 2,5.  Sl 127,2. Cta 36,1 <i>CBal</i>  3.10.71.  Sl 138,8; Sl 103,14. E 8,3.</p>
---	--	--

<p>SI 31,1. E 17,6.                  SI 33,4 R 2,5                  SI 33,9. V 25,3.                  SI 33,9. V 25,7.                  SI 33,9. V 25,18.                  SI 33,9. C 16,10.                  SI 33,9. C 22,7.                  SI 33,9. 6M 3,5.                  SI 33,9. 7M 2,7.                  SI 33,22. 6M 1,13.                  SI 34,8. F 5,4.                  SI 34,8. E 14,1.                  SI 34,8.Cta 6,2, <i>GDaz</i>                  24.3.68.                  SI 34,18.Cta 284,2 <i>CDSev</i>                  31.01.79.                  SI 34,19. C 29,2.                  SI 37,6.F 17,9-10                  SI 37,25. CE 49,1.                  SI 37,25.28. F 1,2.</p>	<p>SI 85,8; Ve 3.                  SI 89,1. V 14,10-11.                  SI 89,1; E 17,6.                  SI 89,2; 7M 1,1.                  SI 89,47. E 6,1.                  SI 89,50. C 40,5.                  SI 91,15. C 29,2.                  SI 92,6. V 18,3.                  SI 94,20. V 35,13.                  SI 102,7. V 20,10.                  SI 103,14. E 7,1.                  SI 103,15. E 3,2.                  SI 107,14.CE 72,4.                  SI 112,1. 3M 1,1.                  SI 112,1. 3M 1,4.                  SI 112,1. 7M 4,3.                  SI 116,11. 6M 10,5.                  SI 116,11. V 40,1                  SI 119,32. 4M 1,5.                  SI 119,32. 4M 2,5.</p>	<p>SI 139,2-3. C 18,3.                  SI 139,5-7. V 24,2.                  SI 143,2. V 20,28.                  SI 145,3 E 4,1                  SI 145,3-4.7M 1,1.                  SI 145,3.9. 1M 1,3.                  SI 145,13. V 25,17.                  SI 145,18-20. E 3,2.                  SI 146,3.5-6. V 39,19.                  SI 147,14. R 39<sup>a</sup>,4.                  SI 147,14. R 39b,5.                  SI 150,2. V 16,4.                  SI 150,2. 7M 1,1.</p>
--	--	--

<p>JOB (Job)                  Job 1,2. V 30,10.                  Job 2,9. C 12,8.                  Job 2,10. V 5,8.                  Job 2,11. C 12,9.                  Job 2,13. P 2.                  Job 6,24-25. R 9,2.                  Job 9,10. E 8,1.                  Job 9,10. F 22,7.                  Job 38,8.10-11 par. SI 104,9;                  Pr 8,29. 6M 5,3.                   Proverbios (Pr)                  Pr 3,12. C 18,1.                  Pr 3,12.Cta 37,2 <i>GPar</i>                  22.10.71.</p>	<p>Pr 3,12.Cta 233,3 <i>JGra</i>                  10.03.78.                  Pr 3,12.Cta 248,7 <i>MsJo</i>                  4.06.78.                  Pr 3,12. Cta 449,3 <i>LMis</i>                  med.05.82.                  Pr 8,17. E 8,3.                  Pr 8,31. V 14,10.                  Pr 8,31. V 35,12.                  Pr 8,31. 1M 1,1.                  Pr 8,31. R 54.                  Pr 8,31. E 7,1.                  Pr 20,24.Cta 401,8 <i>JRei</i>                  13.07.81.                  Pr 21,1. F 29,20.                  Pr 24,16. C 15,4.</p>	<p>QOHELET (Qo Ecl)                  Qo 1,2. V 3,5.                  Qo 1,2. V 8,3.                  Qo 1,2. V 21,5.                  Qo 1,2. V 38,18.                  Qo 1,2. V 40,4.                  Qo 1,2. C 10,2.                  Qo 1,2. R 3,2.                  Qo 1,2.Cta 265,1 <i>IOso</i>                  mediados.09.78.                  Qo 1,2.Cta 342,3 <i>MEnr</i>                  8.05.80.</p>
--	---	---

<p>Cantar de los cantares                  Ct 1,2. 7M 3,13.                  Ct 1,2. MC 1,tít.                  Ct 1,2. MC 1,1.                  Ct 1,2. MC 1,10.                  Ct 1,2. MC 1,11.                  Ct 1,2. MC 1,12.                  Ct 1,2. MC 2,5.                  Ct 1,2. MC 2,16.                  Ct 1,2. MC 3,1.                  Ct 1,2. MC 3,2.                  Ct 1,2. MC 3,9.                  Ct 1,2. MC 3,15.                  Ct 1,2. MC 4,3.                  Ct 1,2. MC 4,4.                  Ct 1,2. MC 4,5-6.                  Ct 1,2. MC 4,8.                  Ct 1,2-3. MC 4,1.</p>	<p>Ct 2,4.MC 6,11.                  Ct 2,4. MC 6,13.                  Ct 2,5. MC 5,5.                  Ct 2,5. MC 6,13.                  Ct 2,5. MC 7,tít.                  Ct 2,5. MC 7,1.                  Ct 2,5. MC 7,3.                  Ct 2,5. MC 7,5.                  Ct 2,5. MC 7,8.                  Ct 2,14; 4,9. C 26,3.                  Ct 2,16; 6,2. E 16,2.                  Ct 2,16; 6,2. E 16,4.                  Ct 2,16; 6,2. P 3.                  Ct 2,16; 6,2. MC 4,8.                  Ct 2,16; 6,2. MC 4,10.                  Ct 2,16; 6,2. MC 4,11-12.                  Ct 3,2. 5M 1,12.</p>	<p>Sabiduría (Sb)                  Sb 3,5-6. V 30,14.                  Sb 3,6. V 20,16.                  Sb 7,11. V 22,4.                  Sb 7,11. V 22,7.                  Sb 9,14. E 17,3.                  Sb 16,17C 19,3.                  Sb 16,20. C 10,4.                  Sb 16,20. C 34,2.                  Sb 16,20. MC 5,2.                  Sb 17,1. 7M 3,12.                  Sb 17,1. F 17,17.                  Sb 17,1. F 22,7.                  Sb 17,1. Cta 58,4 <i>DBañ</i>                  principios.01.74.                  Sb 17,1. Cta 105,6 <i>MBau</i>                  29.04.76.                  Sb 17,1. Cta 236,3 <i>MMen</i></p>
--	---	--

<p>Ct 1,3MC 4,tít.  Ct 1,4. MC 6,11.  Ct 1,4a. 5M 4,10.  Ct 1,4b. 5M 1,12.  Ct 1,16. MC 2,5.  Ct 2,3. MC 5,tít.  Ct 2,3. MC 5,4.  Ct 2,3. MC 6,1.  Ct 2,3. P 19.  Ct 2,3-4. MC 5,1-2.  Ct 2,4. MC 6,tít.  Ct 2,4. 5M 2,12.  Ct 2,4. 7M 4,11.  Ct 2,4. MC 6,2.  Ct 2,4. MC 6,3.  Ct 2,4. MC 6,4.  Ct 2,4. MC 6,8.</p>	<p>Ct 3,2. 6M 4,10.  Ct 3,2. 6M 7,9.  Ct 3,2. E 16,3.  Ct 4,7. MC 6,9.  Ct 4,9. V 27,10.  Ct 4,9. C 16,2.  Ct 5,1. R 24.  Ct 5,1; 4,16 R 44,2.  Ct 5,8. E 16,3.  Ct 6,10. MC 6,11.  Ct 8,1. 4M 1,12.  Ct 8,1. R 6,8.  Ct 8,5. MC 7,8.  Ct 8,6. 5M 2,12.  Ct 8,6. E 17,3.  Ct 8,7. C 19,4.</p>	<p>26.03.78.  Sb 17,1. Cta 310,1 <i>INie</i>  17.09.79.  Sb 17,1. Cta 359,2 <i>JGra</i>  20.11.80.  Sb 17,1. Cta 408,1 <i>JGra</i>  17.09.81.</p> <p>SIRÁCIDES (Sir Ecl)  Sir 3,26. 2M 1,11.</p>
--	---	--

## Libros Proféticos

<p>Isaías (Is)  Is 30,15. 3M 2,13.  Is 30,15. E 17,6.  Is 50,6. C 32,10  Is 55,8. F 5,6.  Is 66,11.7M 2,6.</p> <p>Jeremías (Jr)  Jr 17,5 Cta 102,4 <i>AMar</i>,  9.5.1576.</p> <p>Ezequiel (Ez)  Ez 11,19. V 25,19.  Ez 33,11. V 19,15.</p>	<p>Daniel (Dn)  Dn 5,57.Cta 147,3 <i>JGra</i>  11.11.76.  Dn 9,18-19. C 3,9.  Dn 13,58. F 17,7.</p> <p>Oseas (Os)  Os 2,14. V 22,12.  Os 2,16. C 24,5.</p> <p>JONÁS (Jon)  Jon 1,1-3. F 20,12.  Jon 1,12. F 28,5.</p>	<p>Jon 1,12-16.Cta 230,10  <i>JGra</i> 16.02.78.  Jon 1,15;2,10. P 2.  Jon 3,1-3. 6M 3,9.  Jon 4,6-7. 5M 3,6.</p> <p>Malaquías (MI)  MI 4,2. V 20,19.  MI 4,2. V 20,28.  MI 4,2. V 35,14.  MI 4,2. C 42,3.  MI 4,2. 6M 5,9.  MI 4,2. 7M 1,3.</p>
---	---	--

## Nuevo Testamento

## Evangelios

<p>MATEO (Mt)  Mt 2,4-5. P 17.  Mt 2,9-10. P 17.  Mt 2,13-15. V 6,8.  Mt 2,14.Cta 8,9, <i>LCer</i>  27.05.68.  Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22.  V 22,6.  Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22.  C 33,2.  Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22.  E 7,1.  Mt 4,1-4;Lc 4,1-13. C 27,4.  Mt 4,5 ; Lc 4,9. C 16,7.  Mt 5,10.Cta 265,2 <i>IOso</i>  mediados.09.78.  Mt 5,11-12. 7M 3,5.  Mt 5,16. 3M 2,11.  Mt 5,16. 7M 1,1.  Mt 5,18. V 40,1.  Mt 5,48. 5M 3,7.</p>	<p>Mt 6,10. C 32,tít.  Mt 6,10C 32,7  Mt 6,10b. C 32,2.  Mt 6,10b. C 32,10.  Mt 6,10b. C 32,14.  Mt 6,10b. C 33,1.  Mt 6,10b. C 33,3.  Mt 6,11. C 33,tít.  Mt 6,11. C 33,1.  Mt 6,11. C 33,4.  Mt 6,11. C 33,5.  Mt 6,11. C 34,1.  Mt 6,11. C 34,2.  Mt 6,12. C 36,tít.  Mt 6,12. C 36,1-2.  Mt 6,12. C 36,7.  Mt 6,12. C 36,8.  Mt 6,12. C 36,13.  Mt 6,13. C 38,tít.  Mt 6,13. C 37,5.</p>	<p>Mt 7,7; Lc 11,9. C 23,6.  Mt 7,7; Lc 11,9. E 5,1.  Mt 7,12.Cta 294,10 <i>IsJ-MSJo</i>  3.05.79.  Mt 7,14. V 35,13.  Mt 7,26-27; Lc 6,49. 2M 1,7.  Mt 8,2E 4,2.  Mt 8,20. V 33,3.  Mt 8,20; Lc 9,58. V 33,12.  Mt 8,20; Lc 9,58. C 1,2.  Mt 8,20; Lc 9,58. C 3,8.  Mt 8,20. F 19,12.  Mt 8,23-27;Mc 4,35-41; Lc  8,22-25. V 25,18-19.  Mt 8,23-27;Mc 4,35-41; Lc  8,22-25. C 35,5.  Mt 8,23-27. R 60,1.  Mt 8,24-26;Mc 4,35-41; Lc  8,22-25.Cta 284,3 <i>CDSev</i>  31.01.79.</p>
--	--	---

Mt 6,6. C 29,4. Mt 6,7. C 29,5-6. Mt 6,7-8.32. C 27,2. Mt 6,9. C 30,tít. Mt 6,9. C 27,1. Mt 6,9. C 28,1. Mt 6,9. C 28,2. Mt 6,9. C 28,12-13. Mt 6,9b-10 <sup>a</sup> . C 30,4. Mt 6,9b-10 <sup>a</sup> .Cta 172,8 <i>LCep</i> 02.01.77.	Mt 6,13. C 38,2. Mt 6,13. C 38,5. Mt 6,13. C 41,9. Mt 6,13. C 42,4 Mt 6,13b. C 42,tít. Mt 6,21 ; Lc 12,34. 1M 1,8. Mt 6,25; Lc 12,22. R 1,14. Mt 6,25-26. C 34,4. Mt 6,32. C 27,2. Mt 7,1. C 41,6. Mt 7,2. V 6,3.	Mt 9,13; Mc 2,17; Lc 5,32. E 3,3. Mt 9,13; Mc 2,17; Lc 5,32. E 8,3. Mt 9,20-22 ;Mc 5,27; Lc 8,44. C 34,8. Mt 10,3-4 ;Mc 3,19; Lc 6,16. C 27,6. Mt 10,4 ;Mc 3,19; Lc 6,16. 5M 3,2.
---	---	--

Mt 10,4; 26,14-16;Mc 3,19; Lc 6,16. 5M 4,7. Mt 10,19-20 3M 1,6. Mt 10,24;Jn 13,16. 2M 1,11. Mt 10,24;Jn 13,16. R 36,1-2. Mt 11,12. C 21,5. Mt 11,25.V 40,1. Mt 11,27; Lc 10, 22. E 7,2. Mt 11,28. C 19,15. Mt 11,28. E 8,2. Mt 11,29.MA 1. Mt 11,30. V 11,16. Mt 13,25; 16,41. C 7,6. Mt 13,44. 5M 1,2. Mt 13,44. F 5,13. Mt 14,10;Mc 6,27. MC 2,12. Mt 14,23; Lc 5,16;6,12. C 24,4. Mt 14,28-31. V 13,3. Mt 14,29. MC 2,29. Mt 15,27; Mc 7,28. F 8,4. Mt 16,16. R 54,1. Mt 16,18;4,18. C 27,6. Mt 16,19. F 6,23. Mt 16,24. V 11,5. Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23. V 15,13. Mt 16,27. V 21,7. Mt 17,1-13;Lc 9,28-36. R 36,1. Mt 17,1-13. R 36,2. Mt 17,4;Mc 9,5; Lc 9,33. V 15,1. Mt 17,4. C 31,3. Mt 17,5-7. 7M 4,4. Mt 18,15-16.Cs 29; De la comida, recreación y humildad IX,10. Mt 18,35. 6M 10,4. Mt 19,19.Cta 294,13 <i>IsJ-</i> <i>MsJo</i> 3.05.79. Mt 19,21. V 16,8. Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22. 3M 1,6. Mt 19,21. 3M 2,4.	Mt 19,26; Mc 10,27; Lc 18,27. E 4,2. Mt 19,26.Cta 75,3 <i>AGay</i> finales.74. Mt 19,26.Cta 193,9 <i>MsJo</i> 06.05.77. Mt 19,26.Cta 300,6 <i>MBau</i> 21.06.79. Mt 19,27; Mc 10,28. V 3,1. Mt 19,27.V 24,3. Mt 19,27; Mc 10,28. V 27,14. Mt 19,27.V 34,16. Mt 19,27. C 4,10. Mt 19,27. C 9,2. Mt 19,27. C 36,7. Mt 19,27-28;Mc 10,28-30V 35,13 Mt 19,27; Mc 10,28. 3M 1,8. Mt 19,27. MC 2,26. Mt 19,27 ; Mc 10,28.Cta 58,4 <i>DBañ</i> princip.01.74. Mt 19,29; Mc 10,30. V 22,15. Mt 19,29; Mc 10,30. V 35,12. Mt 19,29. C 9,4. Mt 20,8-9. C 17,2. Mt 20,10. V 39,16. Mt 20,13. 4M 1,2. Mt 20,16.V 3,1 Mt 20,22; Mc 10,38. C 18,6. Mt 20,22 ; Mc 10,38. 2M 1,8. Mt 20,22; Mc 10,38. 6M 11,11. Mt 20,22-23.Ve 1. Mt 20,28. 3M 1,8. Mt 21,9; Mc 11,9; Lc 19,38. MC 2,12. Mt 21,17. R 26,2. Mt 21,33; Mc 12,1; Lc 20,9. C 16,9. Mt 22,11-12. E 4,2. Mt 22,14. V 3,1. Mt 22,14. 5M 1,2. Mt 22,37-40; Lc 10,27. C 33,1. Mt 22,37-40; Lc 10,27. 1M 2,17. Mt 22,37-40; Lc 10,27. 5M 3,7.	Mt 24,35; Mc 12,30-31; Lc 21,33. C 27,2. Mt 24,35; Mc 12,30-31; Lc 21,33. 7M 2,8. Mt 24,35. E 9,1. Mt 24,43-44 ; Lc 12,39- 40. P 25. Mt 25,1-13. C 18,4. Mt 25,1-13. P 25. Mt 25,10-13. 5M 4,10. Mt 25,10-13. MC 2,5. Mt 25,13. E 15,3. Mt 25,14-30. V 15,5. Mt 25,14-30. V 18,4. Mt 25,31. E 14,1. Mt 25,40. F 5,3. Mt 25,41. V 28,9. Mt 25,41. C 36,2. Mt 25,41. 6M 9,6. Mt 25,41. E 3,2. Mt 25,41. E 12,4. Mt 25,41. E 14,2. Mt 26,1-2. V 11,5. Mt 26,1-4 ; Mc 14-15; Lc 22-23. C 26,4-5. Mt 26,14-16. C 7,10. Mt 26,14-16. C 27,6. Mt 26,14-16. 5M 3,2. Mt 26,15. C 33,5. Mt 26,28V 39,16. Mt 26,28. E 8,3. Mt 26,36 ; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46. 6M 7,10. Mt 26,36-39; Mc 14,32- 42; Lc 22,39-46. V 9,4. Mt 26,36-39; Mc 14,32- 42; Lc 22,39-46. V 29,4. Mt 26,36-39; Mc 14,32- 42; Lc 22,39-46. C 26,5. Mt 26,36-39; Mc 14,32- 42; Lc 22,39-46. C 28,4. Mt 26,36-39; Mc 14,32- 42; Lc 22,39-46. C 32,6. Mt 26,38; Mc 14,34. MC 3,11.
--	---	---

Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22. Cta 30, 3 <i>IJim</i> fines.70. Mt 19,22; Mc 10,22; Lc 18,23. 3M 1,7. Mt 19,26; Mc 10,27; Lc 18,27. V 34,12.	Mt 24,35. V 8,5. Mt 24,35; Mc 12,30-31; Lc 21,33. C 2,2.	Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42. C 30,2. Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42. C 32,6. Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42. Cta 304,2 <i>MsJo</i> 22.07.79.
--	---	---

Mt 26,40; Mc 14,37; Lc 22,45-46. MC 3,11. Mt 26,41; Mc 14,38. C 7,6. Mt 26,41; Mc 14,38. 2M 1,11. Mt 26,41; Mc 14,38. MC 3,10. Mt 26,41; Mc 14,38. Cta 390,1 <i>JGra</i> 23.05.81. Mt 26,42. V 11,12. Mt 26,49-50; Mc 14,43-52; Lc 22,47-53. 6M 7,10. Mt 26,49; Mc 14,45; Lc 22,48. MC 2,13. Mt 26,54-56. V 36,12. Mt 26,59. C 1,5. Mt 26, 67-68. V 29,6. Mt 26,69-71; Mc 14,66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18,25-27. V 19,10. Mt 26,73-75; Mc 14,66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18,25-27. F 5,15.	Mt 27, 5; He 1,18. V 19,11. Mt 27,12 ; Mc 15,5; Lc 23,9. C 15,1. Mt 27,12;23,63 RD 28. Mt 27,26; Mc 15,15. V 13,12. Mt 27,26. V 13,13. Mt 27,26 ; Mc 15,15. V 13,22. Mt 27,26 ; Mc 15,15. V 39,3. Mt 27,26 ; Mc 15,15. C 3,8. Mt 27,26 ; Mc 15,15. C 26,5. Mt 27,26 ; Mc 15,15. MC 4,10. Mt 27,26 ; Mc 15,15. E 3,3. Mt 27,26; Mc 15,15. E 12,3. Mt 27,26; Mc 15,15. P 13. Mt 27,29 ; Mc 15,17; Jn 19,2. V 29,4. Mt 27,29. V 31,22. Mt 27,29 ; Mc 15,17; Jn 19,2. R 9,1.	Mt 27,29 ; Mc 15,17; Jn 19,2. E 3,3. Mt 27,29-30. C 32,8. Mt 27,32. V 11,12. Mt 27,32. V 27,13. Mt 27,32. C 26,7. Mt 27,33; Mc 15,22; Lc 23,33; Jn 19,17. C 28,4. Mt 27,35. V 35,3. Mt 27,35. R 64. Mt 27,45. 51-52; Mc 15,33; Lc 23,14. V 21,3. Mt 27,46. V 22,10. Mt 27,46. Cta 284,1 <i>CDSev</i> 31.01.79. Mt 27,50. 5M 3,12. Mt 27,50. R 3,1. Mt 27,50. E 13,3. Mt 27,56; Mt 15,40; Lc 23,44; Jn 19, 25. C 26,8. Mt 28,6. C 26,4. Mt 28,2-6. 5M 1,12.
--	---	--

## Marcos (Mc)

Mc 3,13-19. V 32,13. Mc 5,9. 1M 2,12. Mc 6,7. F 3,18. Mc 10,29-30. C 23,6.	Mc 10,29-30. Cta 294,13 <i>IsJ-MsJo</i> 3.05.79. Mc 10,38; Mt 19,29. V 11,11. Mc 10,38; Mt 20,22-23. C 34,10.	Mc 10,38. Cta 38,1 <i>LCer</i> 7.11.71. Mc 13,35. P 25. Mc 14, 65; Mt 26,67-68. E 3,3.
---	---	--

## Lucas (Lc)

Lc 1,33. C 22,1. Lc 1,34-35. MC 6,7. Lc 1,35. MC 5,2. Lc 1,37-38. C 16,2. Lc 1,46. E 7,3. Lc 1,47. R 29,1. Lc 1,47. R 61,1. Lc 2,6-7. P 10. Lc 2,6-7. P 12. Lc 2,6-7. P 13. Lc 2,7. C 2,9. Lc 2,7. F 3,13. Lc 2,7. F 14,6. Lc 2,8. P 11. Lc 2,21. P 15.	Lc 2,35. R 15,6. Lc 2,51. V 6,6. Lc 3,15. MC 2,12. Lc 3,22. R 17. Lc 5,8. V 22,11. Lc 7,36-39. V 9,2. Lc 7,36-39. C 34,7. Lc 7,36-39. C 34,10. Lc 7,36-39. 7M 4,13. Lc 7,37. C 40,3. Lc 7,37; Jn 4,15; Mt 15,22. Ve 6. Lc 7,38. V 22,12. Lc 7,43. V 14,12. Lc 7,44-47. C 15,7.	Lc 10,2. V 22,15. Lc 10,16. V 24,2. Lc 10,16. 6M 3,11. Lc 10,16. F 2,2. Lc 10,16. F 5,12. Lc 10,16. F 27,19. Lc 10,16. MC 2,2. Lc 10,38-39. C 31,5. Lc 10,38-39. MC 7,3. Lc 10,38-42. V 17,4. Lc 10,38-42. V 22,9. Lc 10,38-42. C 15,7. Lc 10,38-42. C 17,5-6. Lc 10,38-42. 7M 1,10. Lc 10,38-42. 7M 4,12.
---	---	--

Lc 2,21. P 16. Lc 2,28-29. C 31,2. Lc 2,29-32. Cta 385,1 <i>MsJo</i> finales.03.81. Lc 2,34-35. R 36,1.	Lc 7,44-47. 6M 11,12. Lc 7,47; Ez 18,22. E 14,3. Lc 7,50. 7M 2,7. Lc 8,2. C 3,7.	Lc 10,38-42. R 5,5. Lc 10,40-42. E 5,2. Lc 10,42. C 18,1. Lc 11,1-4. C 24,2. Lc 11,5-13. C 35,5.
---	---	--

Lc 11,9-13. V 39,5. Lc 11,9-13. F 5,5. Lc 12,20. MC 2,8. Lc 12,35. P 25. Lc 12,37. C 16,9. Lc 12,48. 3M 1,8. Lc 12,48. 6M 5,4. Lc 14,10; 22,24-27. V 22,12. Lc 14,10; 22,24-27. C 17,1. Lc 14,11. V 22,11. Lc 14,11. V 39,12. Lc 14,11. C 13,3. Lc 15,9. V 16,3.	Lc 15,16. 2M 1,4. Lc 15,20. C 27,2. Lc 15,22. 6M 6,10. Lc 17,10. V 22,11. Lc 17,10. C 17,6. Lc 17,10. 3M 1,8. Lc 18,13. V 15,9. Lc 18,13. C 31,6. Lc 18,13. 7M 3,14. Lc 19,20. E 14,2. Lc 22,15. C 42,1. Lc 22,15. 5M 2,13. Lc 22,33. C 26,6.	Lc 22,33. C 36,7. Lc 22,42. 3M 2,6. Lc 22,44. V 9,4. Lc 22,44. 6M 7,11. Lc 22,44. MC 3,10. Lc 22,44. C 30,7. Lc 23,11; Mt 27,31 V 16,6. Lc 23,11. V 27,14. Lc 23,27-31. V 27,13. Lc 23,34. E 11,3. Lc 23,39-43. C 15,7.
---	---	--

Juan (Jn)

Jn 1,11. C 7,10 Jn 1,18. V 38,17. Jn 1,20. MC 2,12. Jn 1,36. C 33,4. Jn 3,16. V 22,14. Jn 3,16. E 13,3. Jn 4,10. 6M 11,5. Jn 4,10. F 31,46. Jn 4,1-42. V 30,19. Jn 4,14. C 19,2. Jn 4,28-42. MC 7,6. Jn 5,5-9. 1M 1,8. Jn 5,17. C 32,12. Jn 6,35.48. V 22,16. Jn 6,68. E 8,1. Jn 7,37. C 20,2. Jn 7,37. E 9,1. Jn 7,37-38. E 9,2. Jn 7,37-39. C 19,15. Jn 8,12; 11,10. V 35,14. Jn 8,12. 6M 7,6. Jn 8,12. MC 2,14. Jn 8,44. V 15,10. Jn 8,44. V 25,21. Jn 8,46. C 15,4 Jn 9,2. F 22,7. Jn 9,2-3. 1M 1,3. Jn 9,6. F 29,24. Jn 9,6-7. 6M 4,11. Jn 9,6-7. E 8,2. Jn 10,1-5. 4M 3,2. Jn 10,9. V 22,6. Jn 10,30;5,18.30. C 27,4.	Jn 11,35. 5M 3,4. Jn 11,35. E 10,2-3. Jn 13,1. V 22,14. Jn 13,1. C 33,1. Jn 13,1. C 40,7. Jn 13,2. V 19,11. Jn 13,14;15,12. 5M 3,11. Jn 13,16. R 43. Jn 13,25. P 2. Jn 13,34. C 4,5. Jn 13,34; 15,12. C 4,11. Jn 13,34. C 36,7. Jn 13,34; Jn 15,12. Cs 28; De la comida, recreación y humildad IX,8. Jn 13,34. Cta 326,5 <i>DSev</i> 13.01.80. Jn 14,2. V 13,13. Jn 14,2. C 17,2. Jn 14,2. C 20,1. Jn 14,2. 1M 1,1. Jn 14,2. M epil., Jn 14,6. V 40,3 Jn 14,6. C 16,11. Jn 14,6. 6M 10,7. Jn 14,6; Jn 9,5 P 20. Jn 14,6.9. 2M 1,11. Jn 14,6.9. 6M 7,6. Jn 14,10. C 27,4. Jn 14,14. V 27,20 Jn 14,23. 7M 1,6. Jn 14,23. R 6,9. Jn 14,23. R 16,1.	Jn 14,27. MC 2,11. Jn 14,27. MC 2,13. Jn 15,5. V 10,3. Jn 15,5. V 11,9. Jn 15,5. V 14,11. Jn 15,5. V 20,7. Jn 15,5. C 16,10. Jn 15,5. C 29,4. Jn 15,5. 2M 1,6. Jn 15,5. 4M 1,4. Jn 15,15. V 40,1. Jn 15,15. C 1,3. Jn 16,7;14,2. V 22,1. Jn 16,7. 6M 7,14. Jn 17,12. V 32,11. Jn 17,20-23. 7M 2,7. Jn 17,22. 5M 3,7. Jn 18,36. C 29,1. Jn 18,37. C 22,1. Jn 18,38. 6M 10,5. Jn 19,17; Mt 17,1-2. P 2. Jn 19,19. F 22,5. Jn 19,25. C 26,8. Jn 19,25-27. V 22,5. Jn 19,30. C 3,8. Jn 20,19.21.26. 2M 1,9. Jn 20,19.21.26. 5M 1,12. Jn 20,19.21.26. 7M 2,3. Jn 20,19-21. 7M 2,6. Jn 20,20.27. R 15,6. Jn 21,15. 6M 7,4. Jn 21,22. V 19,9.
---	---	---

Jn 10,30. C 33,2. Jn 11,16. 3M 1,2.	Jn 14,23; Ap 3,20. P 8. Jn 14,27. MC 2,7.	
--	--	--

## Hechos de los Apóstoles (He)

He 4,13. Cta 408,2 <i>JGra</i> 17.09.81. He 4,32. F 29,27. He 5,39. Cta 413,2 <i>MAlo</i> 13.11.81. He 5,41. V 16,7.	He 5,41. V 36,11. He 5,41. V 36,12. He 9,3. 6M 9,10. He 9,3-6; 2Cor 12,2. MC 5,3. He 9,8. 7M 1,5.	He 9,8.18. 7M 1,6. He 9,15-17. C 40,3. He 20,34. Cs 9; De lo temporal III,1. He 22,10. V 15,6. He 22,10. 7M 3,9.
---	--	---

## Cartas Paulinas

Romanos (Ro) Ro 2,6.6M 8,10. Ro 2,11. V 27,12. Ro 2,11. C 16,12. Ro 5,12. 4M 1,11. Ro 5,12. R 5,18. Ro 2,6.6M 8,10 Ro 7,24. V 21,6. Ro 8,17. C 27,2. Ro 8,17.Cta 367,1 <i>JAhu</i> 13.01.81. Ro 8,18. MC 4,7. Ro 8,26-27.Cta 342,3 <i>MEnr</i> 8.05.80. Ro 8,31.Cta 181,8 <i>AMar</i> 6.02.77. Ro 8,35.Cta 393,3 <i>Rel</i> .05.81. Ro 9,15-16. V 21,9. Ro 11,33. 3M 2,11. Ro 12,21. F 30,10. Ro 12,21. Cta 106,2 <i>AMar</i> 9.05.76. Ro 14,10.Cta 386, <i>AGay</i> 28.03.81.	1 Corintios (1 Cor) 1Cor 4,7. C 32,13. 1Cor 4,7. C 38,7. 1Cor 4,7. 6M 5,6. 1Cor 6,17. 7M 2,5. 1Cor 6,19. 4M 3,3. 1Cor 10,12. V 15,12. 1Cor 10,13. V 12,7. 1Cor 10,13. V 23,15. 1Cor 10,13. V 25,20. 1Cor 10,13. C 19,13. 1Cor 10,13. C 38,4. 1Cor 10,13. CE 69,4. 1Cor 10,13. C 41,1. 1Cor 10,13. F 24,11. 1Cor 10,13. 6M 1,6. 1Cor 10,13. 6M 3,17. 1Cor 10,13. 6M 8,7. 1Cor 10,13. R 28. 1Cor 10,13. R 58,1. 1Cor 10,13. MA 3. 1Cor 10,13. Cta 143,8 <i>MBau</i> 2.11.76. 1Cor 10,13;Sl 91,15 Cta 284,2 <i>CDSev</i> 31.01.79. 1Cor 10,13.Cta 337,3 <i>LCep</i> 10.4.80. 1Cor 14,34. C 15,6. 1Cor 14,34. R 19,1. 1Cor 15,41;9,5. V 38,32.	2 Corintios (2Cor) 2Cor 4,7. V 18,4. 2Cor 6,10. F 5,7. 2Cor 8,9. P 10. 2Cor 11,14V 14,8. 2Cor 11,14. C 38,2. 2Cor 11,14. 1M 2,15. 2Cor 11,14. 5M 1,1. 2Cor 11,14. 5M 1,5. 2Cor 11,23-27. 7M 4,5. 2Cor 11,26. Cta 279,1 <i>JGra</i> -.12.78. 2Cor 12,2-4. V 25,12. 2Cor 12,2-4 V 38,1. 2Cor 12,2-4. 6M 5,8. 2Cor 12,2-4. R 36,1. 2Cor 12,2-4 R 36,2. 2Cor 12,8. V 21,6. 2Cor 12,9 Cta 178,6 <i>AMar</i> , 6 de febrero de 1577
--	---	--

Gálatas (Ga). Ga 1,8. F 8,5. Ga 1,13-16; He 9,1-9. Cta 144,1 <i>AMar</i> 3.11.76. Ga 1,13-16; He 9,1-9. Cta 145,3 <i>JGra</i> 4.11.76. Ga 2,20. V 6,9. Ga 2,20. V 18,14. Ga 2,20. V 23,1.	Ga 2,20. 7M 3,1. Ga 2,20. R 3,10. Ga 2,20. R 56,1. Ga 2,20. E 17,3. Ga 6,14. V 20,11. Ga 6,14.Cta 279,1 <i>JGra</i> - .12.78.	Efesios (Ef). Ef 1,18. C 27,2. Ef 3,17. C 20,4. Ef 3,20. 5M 1,8. Ef 4,8-9. V 28,9.
---	---	--

Filipenses (Flp)	Flp 3,8. 4M 3,9.	1 Tesalonicenses (1 Te)
------------------	------------------	-------------------------



Flp 1,21. V 22,7. Flp 1,21. 5M 2,8. Flp 1,21. 7M 2,5. Flp 1,21-23. C 19,11. Flp 1,21-23. 7M 3,14. Flp 1,22. V 39,20. Flp 2,6-8. 7M 4,8. Flp 2,7. F 5,17. Flp 2,8. C 36,5. Flp 2,8. F 5,3. Flp 2,8.RD 28. Flp 2,8.5M 3,12. Flp 2,12. V 14,8 Flp 2,12. V 15,14. Flp 3,8. V 27,12.	Flp 3,8. 6M 4,10. Flp 3,13-14.5M 4,10. Flp 4,13. V 13,3. Flp 4,13. V 36,10. Flp 4,13. CE 72,4 Flp 4,13.Cta 41,2 <i>MMen</i> 7.03.72.  Colosenses (Col) Col 2,3. 6M 4,10. Col 2,4-8. C 21,6. Col 3,3-4. 5M 2,4. Col 3,9. V 39,23.	1Te 2,9. 7M 4,5. 1Te 5,19. V 34,11.  2 Tesalonicenses (2 Te) 2Te 3,8-11.21; He 20,34. Cs 24; De las enfermas VIII,1.  1 Timoteo (1 Tim) 1Tim 4,10. R 58,2.
---	--	---

Epístolas Católicas

Hebreos (Heb) Heb 11,13-16;Flp 3,20. V 38,6. Heb 12,2. V 35,14. Heb 12,2. V 39,12. Heb 12,2. C 2,1. Heb 12,2. 1M 2,11. Heb 12,2. 7M 4,8. Heb 12,4. Cta 284,4 <i>CDS</i> 31.01.79. Heb 12,4. Cta 294,22 <i>IsJ-<i>MsJo</i></i> 3.05.79. Heb 4,15. C 15,4.  Santiago (Sant) Sant 1,17. 6M 1,4. Sant 1,17. Cta 317,1 <i>JGra</i> 18.12.79. Sant 2,14-17. 2M 1,11.	1 Pedro (1 Pe) 1Pe 1,18-19. C 4,8. 1Pe 1,18-19. 1M 2,4. 1Pe 1,18-19. F 10,11. 1Pe 1,18-19. MC 5,5. 1Pe 1,18-19.P 27. 1Pe 1,19. E 3,3. 1Pe 4,8. MC 3,7. 1Pe 5,5. 4M 2,9. 1Pe 5,8. V 35,15. 1Pe 5,8. C 19,13.  2 Pedro (2 Pe) 2Pe 1,4. E 17,5. 2Pe 3,9. 2M 1,3.	1 Juan (1 Jn) 1Jn 1,5-6. 1M 2,1. 1Jn 1,8-10. C 15,4. 1Jn 1,8-10. CE 72,4. 1Jn 3,1.Cta 294,8 <i>IsJ-<i>MsJo</i></i> 3.05.79. 1Jn 4,16. MC 6,5. 1Jn 4,18. V 15,14. 1Jn 4,20. 5M 3,8. 1Jn 4,20. E 2,2.  2 Juan (2 Jn) 2Jn 1,4. V 26,1. 2Jn 1,4. V 40,3.
--	---	--

Apocalipsis (Ap)

Ap 3,5; 21,27. E 17,6. Ap 4,6-7. V 39,22. Ap 4,10. MA 4. Ap 8,3. MA 5. Ap 12,9. V 14,11. Ap 12,9. E 12,2.	Ap 21,3 par. Sl 84,2; Ez 37,27-28. 7M 3,13. Ap 21,10. F 4,4. Ap 21,23. 1M 2,8. Ap 21,23. 1M 2,14. Ap 21,27.Cta 228,6 <i>JSua</i> 10.02.78. Ap 22,1-2. 1M 2,1.
--	--

Con la identificación de las citas bíblicas en las obras de Teresa podemos pasar ahora a un resumen estadístico de estas frecuencias.

## 2. ESTADÍSTICA DE LAS CITAS BÍBLICAS EN LAS OBRAS TERESIANAS

Las frecuencias *por libros bíblicos* es de un total de 902x [A.T. (296x) N.T. (606x)], cuyo orden descendente es el siguiente;

236x Mt; 99x Jn; 94x Lc; 89x Sl; 67x Ct; 26x 1 Cor; 22x Flp; 22x Gn; 18x Sb; 18x Ro; 17x Ex; 17x 2Cor; 14x He; 14x Pr; 12x Ga; 12x Ap; 10x 1 Pe; 10x Mc; 9x Heb; 9x Job; 9x Qo; 9x 1Re; 8x 1 Jn; 6x Jon; 6x Ml; 6x 1 Sam; 5x Is; 2x 2 Sam; 2x 2Re; 4x Ef; 4x Col; 3x Sant; 3x Dn; 2x 2 Pe; 2x 2 Jn; 2x 1Te; 2x Ez; 2x Os; 1x 2 Te; 1x 1 Tim; 1x Dt; 1x Nm; 1x Lv; 1x Jue; 1x Jos; 1x 2 Cr; 1x 2 Mac; 1x Jr; 1x Sir;

Las frecuencias *por obras teresianas* por orden de importancia descendente es el siguiente:

Libro de la Vida 187x; Libro de las Moradas 185x; Camino de Perfección 179x; Meditación al Cantar de los Cantares 73x; Cartas 71x; Exclamaciones 67x; Relaciones 45x; Libro de las Fundaciones 44x; Poesías 27x; Memoriales y apuntes 8x; Camino de Perfección código del Escorial 7x; Constituciones 4x; Vejamen 3x; Respuesta a un desafío 2x.

De estas frecuencias podemos constatar que los libros bíblicos preferentes son las siguientes:

Evangelios sinópticos 340x; Escritos Joánicos (123x); Cartas Paulinas (107x); Salmos 89x; Ct 67x; Epístolas católicas 34x; Gn 21x; 18x Sb; Ex 17x; 14x He; 14x Pr; 12x Ap; 10x 1 Pe; 9x Heb; 9x Job; 9x Qo.

La presencia de los libros de la Biblia es diversificada pues de libros bíblicos citados, tenemos que de los 46 libros del A.T. cita 35 libros<sup>35</sup>; de los 27 del N.T. cita 22<sup>36</sup>.

Los libros teresianos que tienen más citas: Libro de la Vida 187x; Moradas 185x; Camino de Perfección 179x (CE 7x); Meditación al Cantar 73x; Cartas 71x; Exclamaciones 67x; Relaciones 45x; Libro de las Fundaciones 44x y Poesías 27x.

No tienen citas bíblicas el libro del “Modo de visitar los conventos”. Los “Avisos” son descartados por su carácter pseudoteresianos.

Estos datos indican que Teresa conoció los textos en cantidad y variedad.

### 3. LAS CITAS BÍBLICAS DE LOS ESCRITOS TERESIANOS

*La necesidad de hacer citas bíblicas* surge normalmente cuando se quiere fundamentar un pensamiento, para que éste tenga autoridad. Es un recurso muy utilizado por las personas con conocimientos teológicos y que disponen de técnicas para citar la Biblia. Es

<sup>35</sup> Los libros del A.T. no citados; Lm; Ba; Jl; Am; Ab; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za.

<sup>36</sup> Los libros del N.T. no citados; Tit, Flm, 2 Tim, 3 Jn, Jds.

perfectamente explicable la preferencia por las versiones bíblicas más autorizadas y por las citas directas antes que por las indirectas.

La necesidad de recurrir a las citas bíblicas por parte de Teresa es doble; primero para evidenciar que su experiencia mística no va contra ninguna verdad de la Sagrada Escritura, y segundo, para comprender y expresar sus experiencias místicas.

Para satisfacer estas necesidades de citas bíblicas ella no necesita -ni estaba a su alcance- recurrir a la versión que tuviera más autoridad, ni tampoco el hacer citas directas. Teresa muestra una preferencia por las citas indirectas porque son éstas las que mejor le sirven para comprender y expresar su experiencia mística, pero también porque le permiten, además del contacto literal, un contacto con escenas, temas, personajes, símbolos y categorías bíblicos. Tal preferencia por las citas indirectas de la Biblia de parte de Teresa, aunque éstas tengan menos peso en cuanto a carácter académico, sin embargo permiten descubrir cierta técnica de citado, criterios de identificación de las citas indirectas y un uso acorde con la hermenéutica espiritual de la Biblia de su tiempo.

Antes de abordar estos temas nos parece importante tener en cuenta las posibilidades y limitaciones que le ofreció su contexto histórico para hacer citas bíblicas.

### **A. CONDICIONAMIENTOS HISTÓRICOS DE TERESA PARA CITAR LA BIBLIA**

Es preciso aludir a las *limitaciones históricas* porque cuando ella empieza a escribir en el año de 1560, ya se habían promulgado los índices de 1551, 1554 y 1559 que prohibían la lectura de las versiones bíblicas en castellano y por otro lado no contaba con comentarios bíblicos para suplir esa carencia. Este contexto hará materialmente difícil el acceso a una Biblia para precisar las citas que recuerde de memoria. En este mismo contexto le sería imprudente que sus escritos espirituales de carácter experiencial tengan citas bíblicas numerosas y precisas, ya que podrían dar la impresión de un escrito de carácter académico diverso a quien escribe por experiencia. Teresa como escritora cuenta con permiso para redactar un escrito “de experiencia” y aunque tenga una valoración grande de la Sagrada Escritura e inclusive un deseo de conformar su vida y doctrina con ella, le es más conveniente no hacer citas directas y precisas de la Biblia en castellano.

Sin embargo su contexto histórico también le ofrece *posibilidades para su hermenéutica espiritual* y para hacer citas indirectas de la Biblia, ya que las citas bíblicas que hace Teresa, las hace en un tiempo de madurez en cuanto a experiencia mística.

Cuando Teresa contaba ya con una larga relación orante con la Biblia: ella ya había leído, meditado, orado y contemplado la palabra de Dios por espacio de 20 años en su oración de meditación<sup>37</sup>, 3 de oración de recogimiento<sup>38</sup>, 4 de quietud<sup>39</sup>. En ese tiempo de oración Teresa prestó atención al texto bíblico en la “*lectio*” (lectura), y posteriormente en la “*meditatio*” (meditación) realizó una reconstrucción de escenas bíblicas en su interior para apropiárselas. A continuación tales escenas le servían para la “*oratio*” (oración) y dejar que esas escenas tocasen sus comprensiones de Dios de sí misma y de su misión eclesial. El último paso era el de encontrarle ejercicios a esos deseos y a esas intuiciones obtenidas en su oración. Este proceso es importante porque nos presenta el contexto vital de su encuentro con los textos bíblicos. De tal manera, que cuando ella comenta un pasaje bíblico está comentando no un texto sino una escena con muchos elementos vitales entretejidos con su vida y con el contexto eclesial. Teresa presenta por tanto no sólo citas de textos bíblicos, sino también de *escenas bíblicas vitales*.

Teresa cuando se dedica a la labor de escritora tendrá dificultad para verificar las citas bíblicas con una versión castellana, sin embargo tendrá facilidad para que le vengan a su memoria escenas, personajes, símbolos y categorías bíblicas que largamente ha meditado<sup>40</sup>. Ello se explica porque, como hemos dicho, Teresa empieza a escribir en un tiempo en que ha ya pasado más de 20 años de oración de meditación del texto bíblico y a través de los libros espirituales. Sus citas directas o indirectas están sustentadas en una práctica de meditación bíblica que le dará el poder de usarlas en contextos diversos. Podemos decir que su contacto bíblico es propicio para la hermenéutica espiritual de la Biblia pero no para la exégesis bíblica.

Habría que notar una *diversa valoración de las citas bíblicas* por parte de la teología de su tiempo y la teología bíblica actual. Es decir, en la actualidad una cita bíblica tiene más autoridad por el texto bíblico usado, por el contacto literal y por un uso similar al pretendido por el texto bíblico, a no ser así se sospecha de que sea una simple instrumentalización. En cambio, en el s. XVI con anterioridad a la publicación de los índices de la Inquisición, el texto bíblico citado gozaba de un reconocimiento reverencial por su carácter sagrado, por el texto material en sí mismo, no había esa sospecha ni espíritu crítico como ahora. El valorar como suficiente una cita bíblica que muestra un contacto

---

<sup>37</sup> Cfr. V 17,2 “con trabajo por ventura de veinte años de cansar el entendimiento”.

<sup>38</sup> Inicia la oración de recogimiento tras su conversión de 1554 a sus 39 años (V 14-15; C 30-31; MC 4-5; 4M).

<sup>39</sup> Cfr. V 16,2.

<sup>40</sup> Vamos a encontrar con frecuencia que Teresa al citar un pasaje bíblico dirá que recuerda “qué de veces recuerdo”, “infinitas veces”, etc.

material estaba presente en los comentarios bíblicos de las cadenas exegéticas, que se realizaban por medio de glosas, con adaptaciones más o menos libres<sup>41</sup>.

## B. EL USO TERESIANO DE LAS CITAS BÍBLICAS

El tema del uso de las citas de la Biblia de Teresa está en relación con el de la finalidad hermenéutica, pues son dos acercamientos a la misma temática, la de ahora más específica mientras que la segunda es más general pues tiene que ver con el rol de la Biblia en la espiritualidad teresiana.

La cuestión del uso teresiano de las citas bíblicas *es importante* porque sirve como indicio para identificar las citas bíblicas indirectas. Ya que cuando una cita indirecta aparece fragmentada e indiferenciable, tiene menos garantía de ser considerada como tal<sup>42</sup>.

Podemos identificar tres usos de la Biblia en los escritos teresianos: uso orante, cristológico y cultural.

El *uso orante* de las citas bíblicas es para nutrir<sup>43</sup> y conformar su modo de oración con el de la Biblia<sup>44</sup>. Este uso orante de la Biblia<sup>45</sup> es apto, también para insertar oraciones en la narrativa de sus escritos. Esta ambientación orante de los escritos teresianos en forma coloquial sirve para hacer presente a Jesús y preparar así a su auditorio para recibirlo y hacer una verdadera experiencia de trato de amistad. Este uso se puede constatar en gran cantidad de citas, en general del salterio, directas y en latín<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> LIPINSKI É., “Citas en la Biblia”, en GALLART, M., ET.AL., *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, 323-324. El material exegético se presenta en “cadenas”, que consistían en elecciones de comentarios patrísticos. V.gr. la Cadena Aurea de Santo Tomás, sobre evangelios. Los preferidos eran; los latinos (San Agustín) y los griegos.

<sup>42</sup> Fekkes escribe; “Una cita indirecta debe ser diferenciable en alguna medida del texto en que se inserta y no ser diluido por las añadiduras o modificaciones del autor”, cfr. FEKKES J., *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development*, JSOTSS 93, Sheffield, JSOT Press, 1994, 65. Citado por OMBRETTA P., *La radice e la stirpe de davide. Salmi davidici nel libro del apocalisse*, Tesis, Universidad Gregoriana, Roma, 2002, 78.

<sup>43</sup> “díjele entonces todas las visiones y modo de oración... y me dijese si había algo contra la Sagrada Escritura” (V 33,5).

<sup>44</sup> El uso orante es para buscar respuestas a cómo reconocer y corresponder a los dones de Dios, ya que; “la oración que es adonde el Señor da luz para entender las verdades” (F 10,13).

<sup>45</sup> El uso para declarar la ortopraxis de prácticas y acontecimientos está presente en el N.T. (los escritos narrativos llamados “*haggadah*”); El cumplimiento histórico en la persona de Jesús, con la “fórmula de cumplimiento” “para que se cumpliera” “[na plhrwqh/ to. r`hqe.n” o “se cumplió” 12x en Mt (Mt 1,22; 2,15.17.18.23; 4,14.15-16; 8,17; 12,17.18-21; 13,14.35; 21,4.5; 26,56; 27,9-10). Por ejemplo Mt 21,2-7 cita Zac 9,9, el cual habla de un rey mesiánico de paz, que cabalga manso en un asno, y establece un paralelo de los elementos, para mostrar que en Jesús se ha cumplido hasta en los mínimos detalles. Cfr. GRABNER-HAIDER A., “Cita reflexiva”, en *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1975, 219.

<sup>46</sup> En este uso es más difícil encontrar indicios gramaticales que lo pongan en evidencia, porque a este uso le es inherente la connaturalidad nutrida por su meditación frecuente en la oración, por lo que basta aludir a ellos sin mayores precisiones. Por ejemplo la conciencia de citar la Biblia está en la frase “estos dos mandamientos” (1M 2,17) que aluden a los dados por el Señor Jesús, como mandamiento principal (Mt 22,37). Como quiera que sea un indicio gramatical lo presentan los recursos teresianos de apropiación de las citas bíblicas (cfr. “nos comprasteis” (E 3,3). Este uso para nutrir la oración está también muy presente

Teresa afirma en el contexto orante la dimensión de la lucha contra el mal para *llegar a la meta*. La “guerra” es “tema coexistente” del pensamiento de “combate” contra los enemigos –por el constante clima de confrontación que opone a los orantes contra hostilidad del mundo, demonios y el yo-, que significa la participación en los sufrimientos victoriosos de Cristo.

El uso *cristológico*<sup>47</sup> de las citas bíblicas no lo es para probar una doctrina sino para buscar hacer la voluntad de Dios “agradarle”<sup>48</sup> teniendo como parámetro de ortodoxia<sup>49</sup> la persona y obras de Jesús<sup>50</sup>. El uso cristológico tiene por finalidad probar la conformidad del designio salvífico<sup>51</sup> de Dios en la historia que se da en la palabra-escrita en el pasado y en la palabra-obra en el presente. Jesús es la Palabra de Dios, el libro vivo que la Santa Abulense entiende por experiencia que la humanidad de Jesús es el lugar de acceso a la Trinidad y para comprender su voluntad operante en su historia. Por eso acude a la Biblia, para buscar probar la conformidad del designio salvífico de Dios en el pasado y en su presente<sup>52</sup>. Teresa de Jesús reconoce con humildad que se puede establecer esa relación de conformidad cuando Jesús el Maestro, el libro vivo, regala el comprender por experiencia. Jesús Maestro es quien quita el velo para poder entender por experiencia el desarrollo operante de la voluntad salvífica de Dios en la historia. La Santa al citar la Biblia lo hace desde una conciencia de que está aludiendo a las palabras materialmente pronunciadas por Jesús<sup>53</sup>. Este uso cristológico de la Biblia lo encontramos principalmente en las citas directas<sup>54</sup>.

---

en el N.T. en especial en las citas de los Salmos, que abarcan un tercio de citas del A.T., cfr. LIPINSKI, É., “Citas en la Biblia”, en GALLART M., ET. ALL., “Diccionario...”, 1993, 323.

<sup>47</sup> Teresa afirma el uso cristológico; “tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer” (V 26,5).

<sup>48</sup> Jesús cita la Biblia para señalar la voluntad de Dios “lo que está escrito”, para indicar la conformidad con los autores pasados, para obtener luz sobre el significado de acontecimientos y de discursos.

<sup>49</sup> El uso para argumentar la ortodoxia de las propias reflexiones es frecuente en los autores del N.T. y es introducido por la fórmula “h` grafh. le,gei” “la Escritura dice”, la cual señala que la cita tiene valor de prueba. Tenemos como ejemplos Ro 4,3,23; Ga3,5; Sant 2,23 que citan Gn 15,6. Por su parte Ro 10,5; Ga 3,12 citan Lv 18,5. Y finalmente Ro 1,17; Ga 3,11; Heb 10,38 citan Ab 2,4.

<sup>50</sup> Jesucristo es el “lugar teológico” desde el cual Teresa cita la Biblia.

<sup>51</sup> El uso cristológico es el más frecuente en los autores del N.T. Lucas habla de un “designio de Dios” (Lc 7,30; He 2,23; He 20,27). La escuela paulina habla de un “misterio escondido desde los siglos y ahora revelado” (Ro 16,25-26). Y a lo largo del N.T. aparece la idea de un final de los tiempos, un *eschaton*, realizado parcialmente en la historia. En el evangelio de Juan, Jesús afirma que las Escrituras dan testimonio de Él (Jn 5,39).

<sup>52</sup> Citar la Biblia sin relacionarla con el poder de Dios operante en el presente equivale para ella a pretender atarle las manos a Dios (R 19, Medina del Campo, julio de 1571).

<sup>53</sup> Este uso se puede ver en las fórmulas con que Teresa introduce una cita bíblica como aludiendo a las palabras que Jesús ha dicho.

<sup>54</sup> Indicios gramaticales del uso *cristológico*, para afirmar la ortodoxia de una idea, están las partículas previas a la cita; cfr. “que como” de Mt 6,21 (1M 1,8); “que así” (MA 4.); “era como” (R 9,2, Malagón, febrero de 1570); “como dijo” “Y así acaece” (1M 1,3); “mas cuando veo” 5M 4,7, evoca la traición de Judas Mt 10,4; “porque traía muy delante cómo” (V 6,3); “ya sabéis que” (C 23,6); “Aquí viene bien el acordarnos cómo lo hizo con la Virgen nuestra Señora ...”. (MC 6,7); “Que es verdad, cierto”, (V 4,3), “comenzar con algún fundamento” (1M 1,1), pues para Teresa lo que da fundamento son las verdades contenidas en la Biblia (cfr. V 13,16).

El *uso cultural y pedagógico de las citas bíblicas* es el más frecuente de parte de la Santa Abulense. Consiste en buscar la Biblia para entender ella misma y expresar pedagógicamente<sup>55</sup> una experiencia difícil de narrar<sup>56</sup> y acude a las categorías bíblicas que le son a ella y a sus lectoras más familiares<sup>57</sup>. La mayor parte del uso de las *citas indirectas* tiene esta finalidad cultural y pedagógica<sup>58</sup>. Buscar este uso cultural y pedagógico de las citas no es paralelomanía porque hay “conformidad” cultural entre ella y sus destinatarias<sup>59</sup> y también de experiencias narradas en la Biblia y en la experiencia mística de Teresa.<sup>60</sup>

En Teresa de Jesús no tenemos otro uso de las citas que con frecuencia encontramos en otros autores inclusive en los del N.T. y es *el uso jurídico*, para defender o condenar<sup>61</sup>. Cuando ella tuvo que dar razón ante la inquisición apeló no la Biblia ni a la sublimidad de sus experiencias, sino a los autores y confesores, directores espirituales que tuvo.

### C. LA FORMA TERESIANA DE CITAR LA BIBLIA

La forma como Teresa cita la Biblia es un tema importante porque nos permite valorar la validez de su uso de la Biblia. Su forma de citar la Biblia responde a su finalidad de uso de la Biblia en sus escritos. Ella usa la Biblia *en la línea de los escritores de espiritualidad* de su tiempo que escriben desde la propia experiencia. Esto significa para el uso de la Biblia dos cosas, primero que se aleja de un uso intelectual de quienes hacen comentarios bíblicos sobre el sentido literal. Lo que para Teresa sería dar la impresión de ser “curiosa” o bachillera y por ello *evita citar la Biblia en forma precisa y en latín o con una abundancia de citas directas*. Y la segunda implicación es que usa la Biblia para mostrar que no hay nada contrario al contenido de lo que ella comunica de su experiencia

<sup>55</sup> En este contexto de uso de la Biblia desde la experiencia para suscitar experiencia mística hay que ubicar el uso de Teresa de los símbolos bíblicos. El lector es involucrado en el símbolo e inducido a interpretarlo para que sea aplicable a la nueva situación que vive.

<sup>56</sup> Teresa afirma este uso cultural de la Biblia cuando exclama; “quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!” (7M 3,13). Este uso cultural que aporta categorías bíblicas familiares para expresar una experiencia, puede servir, también para leer desde ellas una vivencia espiritual en el sentido de marco de significación cultural que predisponen para acoger y reconocer una experiencia mística. Son los casos en que una cita bíblica es traída a la memoria por parte de Jesús el Maestro a Teresa para designar el sentido de una vivencia mística.

<sup>57</sup> Este uso cultural está muy presente en los autores del N.T. (Mc 14,62 y He 10,36), especialmente en el autor del Apocalipsis.

<sup>58</sup> Este uso cultural se va a notar en la preferencia de Teresa por las citas indirectas y hechas de memoria, ya que su finalidad no es buscar pruebas mediante citas directas, sino palabras familiares para expresar experiencias que quiere comunicar.

<sup>59</sup> La finalidad de las citas depende además del conocimiento que tenga el autor de la Biblia del conocimiento bíblico de su auditorio.

<sup>60</sup> Su cultura bíblica está conformada principalmente por Evangelio, cartas Paulinas, Salmos y Cantar de los Cantares.

<sup>61</sup> Por ejemplo, los casos en que se busca condenar a una persona citando sus propias palabras. Los profetas en sus mensajes de condena, toman palabras de los acusados para poner al descubierto su culpa ante Dios.

espiritual, sino que hay conformidad<sup>62</sup>, por ello cita la Biblia en forma general e incompleta<sup>63</sup> con una marcada preferencia por las citas indirectas y las pocas veces que cita en forma específica no lo hace con precisión<sup>64</sup>.

Esta doble finalidad está presente en su forma de citar la Biblia, que por su opción por evitar citar con precisión (cosa que materialmente no podía hacer aunque quisiese) puede dar la impresión de que carece de técnica de citado de la Biblia<sup>65</sup>. Sin embargo tales imprecisiones no indican que su técnica de citado sea caótica, pues encontramos en ella una escucha, respeto, atención y obediencia a diversos contextos que orientan y hacen que sus citas bíblicas no sean arbitrarias ni sólo pretextos o recursos utilitarios.

Nos podemos preguntar por ¿cuáles son los rasgos de la forma de citar de Teresa?

Podemos agrupar la técnica de citado de la Biblia de Teresa en dos rasgos principales: el de la *libertad y familiaridad*.

Teresa cita la Biblia con libertad, porque *cita actualizando* (es la atención a la relación entre las palabras-obras) y porque *cita en forma coloquial*.

La capacidad de Teresa para *citar con libertad* la Biblia, le viene de dos fuentes: por un lado, del trato frecuente con el texto bíblico en la oración diaria que le permitió conocer el obrar de Dios en el pasado (la palabra escrita), y, por otra parte, de la atención al obrar de Dios en su vida (la palabra-obra). Y desde el diálogo entre estos dos polos ella cita con libertad la Biblia para actualizar su sentido. Se trata de una libertad enmarcada dentro de estos dos parámetros o contextos<sup>66</sup>.

Teresa *cita actualizando* el sentido de la Biblia<sup>67</sup> para darle uno que ilumine el obrar de Dios en el presente<sup>68</sup>. La libertad al citar tiene como marco de referencia la atención al

<sup>62</sup> Dos principios en la técnica de su citado; necesidad de una base bíblica, y sobriedad en las citas explícitas. Cfr. HERRANZ MARCO M., “*Santa Teresa...*”, 1982, 117.

<sup>63</sup> “he leído en un libro” (R 58,2), debido a que le falla la memoria (V 10,7).

<sup>64</sup> Contentándose con mencionar sólo el título del libro; “hallé en uno que se llama Subida del Monte” (V 23,12), y cita sin revisar la exactitud del libro; “como dice San Agustín, creo, en sus Meditaciones o Confesiones” (6M 7,9).

<sup>65</sup> Zdenko afirma; “Su forma de citar es “ad sensum”, es decir según los recuerda. No da indicios de citar, ni anotaciones, no tiene una técnica de interpretación y ni siquiera una dirección de espiritualidad bíblica.” KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 29.

<sup>66</sup> Este uso libre sustentado en la familiaridad con la Palabra escrita y operante, es importante para no confundir uso libre con arbitrario o caprichoso. Teresa usa la cita bíblica con libertad para poder poner por obra las normatividad de la Biblia. La libertad en la aplicación es lo que posibilita la apropiación, la comprensión por experiencia de la Biblia y puesta en práctica de la verdad bíblica comprendida. La designación de esta forma de citar la Biblia con libertad, cuando no hay un proyecto e intención de ejercitarla se designa como citas por sentido, con adaptaciones y contaminaciones, cfr. GHIBERTI G., “*La Bibbia di...*”, 1982, 126.

<sup>67</sup> Citar cambiando sentido es una expresión de la libertad para citar que comparten también los autores del N.T., por ejemplo san Pablo; Ga 4,30 cita libremente Gn 21,30 o las paráfrasis mediante las cuales combina la cita con el nuevo contexto y el uso que hace de las palabras citadas (cfr. 2Tim 3,16), cfr. HAAG, H., “citas del A.T. en el N.T.” en, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1963,335.

<sup>68</sup> Juan, el autor del Apocalipsis, conoció un uso libre de las citas indirectas de la Biblia “no se siente mínimamente ligado a la obra del profeta escritos pasado; sino que el texto y contexto son continuamente



obrar de Dios en su vida. Teresa realiza esta relación porque tiene la convicción de que es legítima ya que ambas acciones tienen a Dios por autor, y Dios siempre habla y obra conforme a sus propios atributos personales<sup>69</sup>. Por ejemplo, tenemos casos en los que reconoce a la Palabra obrando en ella:

“¡Oh, cuántas veces me acuerdo, cuando así estoy, de aquel verso de David: Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum que me parece lo veo al pie de la letra en mí!” (V 29,11)<sup>70</sup>.

La libertad con que ella cita la Biblia se puede notar en el hecho de que la inserta en *los títulos y subtítulos* de sus escritos, porque expresa su convencimiento de que la palabra de Dios hay que leerla a la luz de sus obras en el presente. Esta inserción contiene la convicción de que la Palabra de Dios conviene leerla a la luz de sus obras. Esta intencionalidad es evidente en la titulación o subtitulación de Vida, Fundaciones, Moradas, por aludir a alguno de estos casos<sup>71</sup>.

La técnica de citado libre de Teresa es *coloquial* como lo es también su forma de escribir. Teresa escribe como habla, y cita la Biblia como cuando ora con ella. La experiencia de trato de amistad con Dios es la base de su referencia a su palabra escrita.

Cita la biblia en forma <i>coloquial</i> :	Ejemplo.
1. Parte de su experiencia: <i>herida de amor</i> . 2. Evocación bíblica con origen en su memoria o infusa: “me los había traído el Señor a la memoria sin procurarlo yo.” (V 20,11). 3. Cita directa e imprecisa. Con formula de introducción <sup>72</sup> “aquel verso de David” (Sl Vg). 4. Reconocimiento de la cita en sí: “me parece lo veo al pie de la letra en mí”. 5. Continúa con la descripción de su experiencia como una experiencia que está en sintonía con la Biblia.	“¡Oh, qué es ver un alma herida! ... ¡Oh, cuántas veces me acuerdo, cuando así estoy, de aquel verso de David: Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum que me parece lo veo al pie de la letra en mí!... Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor ” (V 29,11.13).

transformados” Cfr. VANHOYE, A., “L’Utilisation du livre d’Ézéchiél dans L’Apocalypse” en; *Biblica* 43 (1962), 463. Otros ejemplos son; Ap 5,1 e 10,1-11 / Ez 2,8s; y la mención de la copa, Ap 17,4 e 18,6.

<sup>69</sup> “Dirán que soy una necia, ... que no habíamos de decir esta palabra a Dios, ... ¡Válgame Dios! ¿Qué nos espanta? ¿No es de admirar más la obra? ¿No nos llegamos al Santísimo Sacramento?” (MC 1,10).

<sup>70</sup> RENAULT E., “*Comment Thérèse...*”, 1963, 107.

<sup>71</sup> “V”, Sl 89 “Y así intitulé ese libro de las misericordias de Dios” (Cta 415,2 *PeCyN*, 19-11-1581; “F” alaba al Dios de “mano poderosa y brazo extendido” (Sl 136,12); Con la certeza de que “estas casas en parte no las han fundado los hombres las más de ellas, sino la mano poderosa de Dios” (F 27,11); “C” es glosa al Padre nuestro (Mt 6,7-13), el cual “encierra en sí todo el camino espiritual” (C 42,5); “M” es la expresión de cómo “Dios se deleita con los hijos de los hombres” (Pr 8,31; 1M 1,1), el cumplimiento de “aquellas palabras que dice el Evangelio que vendría él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos”(Jn 14,23;7 M 1,6). Cfr., el prólogo de Ros, del libro de LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 11.

<sup>72</sup> Fórmulas de introducción general; “me parece debía sentir...” (V 16,3). “Bien viene aquí decir...” (V 35,13).

Teresa recurre a la Biblia con cierta *familiaridad* (atención a los contenidos y contextos bíblicos) que se manifiesta en las *citas de memoria* de textos y *citas de escenas bíblicas* y *citas en forma conglomerada*.

Las *citas de memoria*, las cuales presuponen una atención larga y repetida al texto bíblico<sup>73</sup>. La “familiaridad” con los textos sagrados radica en la conciencia del contenido original que frases, palabras, imágenes, evocan instintivamente en ella como oyente. Teresa encuentra una conexión connatural con el texto bíblico a nivel de experiencias, de presupuestos, de contacto con el mismo Autor, el Espíritu Santo, de las mismas luchas de liberación de esclavitudes, que vienen de vivir una vida de seguimiento de Cristo. Las citas de memoria, *por evocación*, son producto de lo que ha quedado de un proceso de lectura, meditación y oración de la Biblia por mucho tiempo. De tal manera que al reflexionar sobre un tema de los dones recibidos por Dios en su presente, éstos *le evocan* textos bíblicos que presentan personajes, situaciones y experiencias similares. Las citas son la expresión de lo que ha quedado grabado en su memoria y entrelazado en sus experiencias más significativas. Teresa afirma que prestó una atención frecuente a la Biblia para nutrir su memoria<sup>74</sup>. La atención repetida a la Biblia la influenció en sus deseos, afectos, en su forma de ver a Dios y de verse a sí misma. Una evidencia de que *cita de memoria* puede constarse en las imprecisiones al citarla<sup>75</sup>. Ghiberti menciona ejemplos del citado de memoria de Teresa en el libro del Castillo Interior<sup>76</sup>.

Evaristo Martín Nieto subraya como las citas de memoria en los escritos teresianos tienen dos rasgos, uno es que los textos citados tienen una *extensión breve* y los cita en forma *repetida*<sup>77</sup>.

Las citas teresianas de la Biblia hechas de memoria, remiten a textos pero también *evocan escenas* previamente meditadas en la oración. Gran parte del contacto de Teresa

<sup>73</sup> El citar de memoria indica familiaridad y se expresa en la concatenación de varias citas, así como en la aplicación precisa que da una conformidad de sentido bíblico y teresiano.

<sup>74</sup> Por ejemplo; “Traía muy ordinario estas palabras de Job en el pensamiento y decíalas” (V 5,8); “¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!” (V 30,19).

<sup>75</sup> El citar de memoria también era un rasgo utilizado por los autores del N.T., cfr. Jn 10,34; 15,25 en que se atribuye al Pentateuco las citas del Sl 82,6; 69,5. Y en Mt 27,9ss, se atribuye al profeta Jeremías la cita de Zc 11,12<sup>a</sup>.

<sup>76</sup> No sabe a ciencia cierta si lo dijo San Pablo o Cristo (3M 1,8); no se acuerda del nombre de Gedeón (2M 1,6); cita un texto de san Juan y dice; “No sé si dice así, creo que sí” (2M 1,11); no sabe si lo de los siervos inútiles es de Pablo o de Cristo (3M 1,8), ni dónde dice Cristo que rogó por sus discípulos (7M 2,7), ni si la vida está escondida en Cristo o en Dios (5M 2,4). Cfr. GIBERTI G., “*La Bibbia di...*”, 1982, 125. La razón de la imprecisión de las citas según Llamas se debe a que el libro de las Moradas lo escribe en espacio de seis meses, 2 junio al 20 noviembre de 1577, sin tiempo para compulsar las citas, cfr. LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 157.

<sup>77</sup> Cita de memoria inclusive los pasajes del latín, transcritos en forma incorrecta; «“Letatun sun yn iis que dita sun miqui.” » (V 27, 18), que debería ser, “laetatus sum in his quae dicta sunt mihi”. (Vg 121,1). Algunas citas breves las repite como por ejemplo la cita de He sobre la conversión de san Pablo, cfr. MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa...*”, 1982, 23-25.

con la Biblia fue por la meditación orante, en la cual los textos bíblicos eran tomados como punto de partida para representarse escenas, en las que ella se insertaba y se dejaba impactar en sus sentimientos, deseos y aspiraciones. La cita de escenas bíblicas se evidencia en el hecho de que *fusiona relatos* de los evangelios de Mc, Mt, Lc y Jn con mucha frecuencia. Por ejemplo:

“¡Mas qué desatino os pregunto, Señor mío! Parece que tengo olvidadas vuestras grandezas y misericordias y cómo vinisteis al mundo por los pecadores (Mt 9,13 par. Mc 2,17: Lc 5,32), y nos comprasteis por tan gran precio (1Pe 1,19), y pagasteis nuestros falsos contentos con sufrir tan crueles tormentos y azotes (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Remediasteis mi ceguedad con que tapasen vuestros divinos ojos (Mc 14, 65 par. Mt 26,67-68), y mi vanidad con tan cruel corona de espinas (Mt 27,29 par. Mc 15,17: Jn 19,2).” (E 3,3).

El siguiente rasgo de la familiaridad en la forma de citado teresiano de la Biblia, se muestra en la capacidad de *aglutinar varias citas* indirectas en un párrafo<sup>78</sup>. Un ejemplo de *conglomeración de citas indirectas*<sup>79</sup> lo tenemos en su descripción de la paz que se goza cuando se llega a las séptimas moradas:

“Estos efectos, con todos los demás que hemos dicho que sean buenos en los grados de oración que quedan dichos, da Dios cuando llega el alma a Sí, con este ósculo que pedía la Esposa (Ct 1,2), que yo entiendo aquí se le cumple esta petición. Aquí se dan las aguas a esta cierva, que va herida (Sl 42,2), en abundancia. Aquí se deleita en el tabernáculo de Dios (Ap 21,3: Sl 84,2: Ez 37,27-28). Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo (Gn 8,8). ¡Oh Jesús! Y ¡quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!” (7M 3,13).

Tras esta presentación de la forma de citar la Biblia de Santa Teresa pasamos ahora a la descripción de los tipos de citas que hace Teresa.

<sup>78</sup> Está técnica era usada en la Biblia por san Pablo y era conocida como “collar de perlas” (Rm 3.4.9-11).

<sup>79</sup> La forma de citar que consiste en condensar varios textos bíblicos, enganchados por afinidades verbales pero con sentido diverso es una técnica que combina la fidelidad al contexto con construcciones libres, v.gr., Ap 6,15 / Is 34,12; ampliaciones más significativas; Ap 14,10 / Is 51,17; Ap 11,8 / Is 1,9; Ap 19,15 / Is 11,4. MARCONCINI B., "L'utilizzazione del T.M. nelle citazioni isaiane dell'Apocalisse", *RivBib* 24 (1976), 113-136.

#### D. CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE LAS CITAS BÍBLICAS DIRECTAS

Teresa tiene principalmente *dos tipos de citas bíblicas*, directas e indirectas. Es necesario tener en cuenta esta división para el estudio más detallado de la presencia de la Biblia en Santa Teresa, aunque reconocemos que dividir las citas es un poco artificial.

Es una división artificial porque ella no la hizo, sino que se trata de una clasificación moderna. Tampoco en el interior de los escritores del N.T. existía tal clasificación<sup>80</sup>. Bastaba con una fórmula de introducción de las citas ya sea más general con preposiciones u conjunciones, y otra más específica en que se hacía mención a “la Escritura”. Teresa tampoco distingue entre citas directas e indirectas de la Biblia y también en ella se descubre la presencia de fórmulas generales y específicas de introducción de las citas<sup>81</sup>.

El sentido de dividir las citas en directas e indirectas nos es útil para acercarnos lo más posible a identificar el contacto de los escritos teresianos con la Biblia, para estudiar su uso e influencia en su experiencia y pensamiento.

Las *citas directas* cuentan con una nomenclatura variada. Por ejemplo, las tenemos mencionadas como citas: ad litteram, exactas, fieles, ciertas, explícitas y formales.

Fekkes<sup>82</sup> define las citas directas como “cualquier porción de texto acompañada por cualquier palabra o frase añadida que el autor usa para introducir un texto”. Se trata de una definición amplia que tiene como elementos decisivos el aspecto de reproducción literal, palabra o frase bíblica añadida y una fórmula de introducción de la inserción. Esta descripción, más general, es hecha por Fekkes con el fin de evitar una descripción demasiado detallada y artificial que sea inaplicable a los autores del N.T. Vamos ahora a prestar más atención a las características que permiten identificar las citas directas.

Un indicador de una cita directa es la presencia de una *fórmula de introducción*<sup>83</sup>, i.e., si dice que cita el libro, texto, autor bíblico, el autor divino<sup>84</sup>. El empleo de tales fórmulas revela que el autor tiene conciencia de que está citando la Biblia<sup>85</sup>.

<sup>80</sup> Fekkes constata la artificialidad de la clasificación de citas formales e informales en la Biblia dada la libertad de los autores en su uso de las Escrituras y dada la falta de reglas precisas para su clasificación al interior de la Biblia misma. Sólo se cuenta con ciertas fórmulas fijas para introducir las citas. Él considera que se han de incluir como “fórmulas introductorias de citas” los indicios generales que abren y cierran referencias al A.T. “la Escritura” “h` graph,” por parte del N.T. como las conjunciones “ga.r” “pues” (Ro 10,11), “de.” “pero” como en el caso de 1Pe 3,10-12 y 2Cor 10,17, así como; “avll,” “pero” (Ga 4,30) “o[ti],” “pues,” “dio,” “por tanto,” “dio,ti” “porque” (1Pe 2,6). Citado por OMBRETTA P., “*La radice...*”, 2002, 79; FEKKES J., “*Isaiah and...*”, 1994, 64 y nn. 11 y 12.

<sup>81</sup> Fórmulas de introducción de la cita específicas son tres; MC 5,tít., “(Cant 2, 3)”; MC 6,tít., “(Cant 2, 4)”; MC 7,tít., “(Cant. 2, 5)”. En un libro que ella no editó. Por lo que estrictamente hablando las obras teresianas sólo tienen fórmulas de introducción generales.

<sup>82</sup> Citado por OMBRETTA P., “*La radice ...*”, 2002, 78.

<sup>83</sup> En las citas directas de Teresa tenemos por ejemplo la frase “vos decís” (E 9,1).

<sup>84</sup> En las citas al interior de la Biblia se hace referencia a los libros (He 8,32) o a lo que “está escrito” (Mc 14,27), a Moisés (He 3,22), profetas (He 7,42; Mt 21,4; He 7,49; 2Pe 2,22), David (He 4,25), a Dios

Otro es la presencia de indicios contextuales de *intención* de citar. Tal intención puede estar presente mediante señales del autor de que va a hacer una aplicación a un nuevo contexto, con lo cual reconoce la evocación del texto bíblico.

Un tercer criterio es el *contacto verbal* con algunos contextos bíblicos<sup>86</sup>. Este contacto literal es importante.

Hay autores que se contentan con que haya un elemento de los tres señalados anteriormente para considerarlas como citas directas.

### E. IDENTIFICACIÓN Y RECUENTO DE LAS CITAS BÍBLICAS DIRECTAS

Para la identificación de las citas directas tanto literales como formales de la Biblia en los escritos teresianos las hemos confrontando con la versión de la Vulgata<sup>87</sup>, prestando atención a la presencia de una fórmula de introducción de la cita para clasificarlas como citas directas, al grado de afinidad textual para determinar si es cita directa literal o formal, a la intención de la cita ya sea cultural para expresar una experiencia, cristológica para sustentar ya sea una ortopraxis u ortodoxia y la intención orante para nutrir la vida espiritual. El análisis de las citas estará en documento anexo a la tesis, aquí presentamos sólo la síntesis en la siguiente clasificación.

Hay cuatro citas directas formales *del pentateuco*, tres del libro del Génesis<sup>88</sup> y una del Éxodo<sup>89</sup>.

Los *libros históricos* bíblicos del A.T. cuentan con un total de ocho citas directas formales, en el siguiente orden; el libro de Josué una cita<sup>90</sup>, una el libro de los Jueces<sup>91</sup>, una el libro primero de Samuel<sup>92</sup>, cuatro el primer libro de los Reyes<sup>93</sup> y una el segundo libro de los Reyes<sup>94</sup>.

---

mismo (He 3,25). Santa Teresa hace referencia a Jesús, al sentido dado por el Espíritu Santo, y a lo que dice o quiere Dios.

<sup>85</sup> En el caso de la Santa Abulense es clara su intención de citar la Biblia (7M 3,13).

<sup>86</sup> Cfr. SWETE H.B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, KTAV Publishing House, New York, 1968, 382.

<sup>87</sup> El texto base para clasificar las citas es el de la Vulgata (tanto en latín como en español, traducción de Felipe Scio), porque era la versión oficial de ese tiempo, y estaba al alcance del monasterio, a través de la liturgia, libros de devoción, de espiritualidad y consultas a clérigos, quienes conocían el latín y con facilidad le ofrecerían traducciones y comentarios. Esta clasificación es aporte nuevo, ello significa que se trata de una contribución abierta a ulteriores precisiones, mediante una confrontación con otras fuentes que no sean la Vulgata.

<sup>88</sup> Gn 1,26-27 (1M 1,1); Gn 2,7 (1M 1,1); Gn 28,12 (6M 4,6).

<sup>89</sup> Ex 7,15;7,8—11,10 (Cta 128,4 *JGra* 5.10.76).

<sup>90</sup> Jos 10,12-13 (6M 3,18).

<sup>91</sup> Jue 7,5-6 (2M 1,6).

<sup>92</sup> 1Sam 15,22 (Cta 185,6 *LCep* 27.02.77).

<sup>93</sup> 1Re 18,38 (6M 7,8); 1Re 6,7 (7M 3,11); 1Re 11,9 (7M 4,3); 1Re 19,3-4 (F 27,17).

<sup>94</sup> 2Re 2,12 (MA 3).

Hay dos citas directas formales de *los libros proféticos*, una del profeta Isaías<sup>95</sup>. y una del profeta Jonás<sup>96</sup>.

Los *libros sapienciales* son los libros más citados del A.T., con un total de sesenta y seis citas directas. Del libro de Job hay una cita directa formal<sup>97</sup>, de libro de los Salmos registramos dieciséis citas directas literales<sup>98</sup> y seis citas directas formales<sup>99</sup>. Del libro de los Proverbios hay tres citas directas formales<sup>100</sup>. El libro del Qohélet o Eclesiastés una cita directa formal<sup>101</sup>. El Cantar de los Cantares tiene diecinueve citas directas literales<sup>102</sup> e igualmente diecinueve citas directas formales<sup>103</sup>. Finalmente el libro del Sirácides o Eclesiástico una cita directa formal<sup>104</sup>.

En resumen tenemos un total de 80 citas directas del A.T.<sup>105</sup>; el pentateuco 4x, los libros históricos 8x, los libros proféticos 2x, y los libros sapienciales 66x. Del total de 80 citas directas 35 son literales (11x en latín, 24x en español) y 45 son formales.

*Los Evangelios* contienen 103 citas directas de la Biblia<sup>106</sup>. El evangelio de Mateo contiene 56 citas directas, de las cuales 20 son literales<sup>107</sup> y 36 son formales<sup>108</sup>. El evangelio de Lucas tiene 21x citas directas, 4x son literales<sup>109</sup> y 17x formales<sup>110</sup>.

<sup>95</sup> Is 30,15 (3M 2,13).

<sup>96</sup> Jon 3,1-3 (6M 3,9).

<sup>97</sup> Job 2,10 (V 5,8).

<sup>98</sup> *En español*; Sl 112,1 (3M 1,1); Sl 116,11 (6M 10,5); Sl 112,1; 1Re 11,9 (7M 4,3); Sl 8,6 (CE 31,2); Sl 37,25 (CE 49,1); Sl 42,3 (V 20,11); Sl 85,8; Vg 84,9 (Ve 3). *En latín*; Sl 112,1 (3M 1,4); Sl 119,32 (4M 1,5); Sl 119,32 (4M 2,5); Sl 42,2 (V 29,11); Sl 102,7 (V 20,10); Sl 119,137 (V 19,9); Sl 122,1 (V 27,18); Sl 147,14 (R 39ª,4, Beas, 1575); Sl 147,14 (R 39b,5, Beas, 1575).

<sup>99</sup> Sl 33,9 (7M 2,7); Sl 18,26 (7M 4,10); Sl 34,18 (C 29,2); Sl 55,6 (V 20,24); Sl 94,20 (V 35,13); Sl 143,2 (V 20,28).

<sup>100</sup> Pr 8,31 (1M 1,1); Pr 8,31 (V 14,10); Pr 8,31 (E 7,1).

<sup>101</sup> Qo 1,2 (V 3,5).

<sup>102</sup> *En latín*; Ct 5,1 (R 24, Lugar incierto, 1571); Ct 5,1; 4,16 (R 44,2, Sevilla, 9 de agosto de 1575). *En español*; Ct 1,2 (MC 1,tít.); Ct 1,2 (MC 1,1); Ct 1,2 (MC 1,10); Ct 1,2 (MC 2,16); Ct 1,2 (MC 3,1); Ct 1,3 (MC 4,tít.); Ct 2,3 (MC 5,tít.); Ct 2,3-4 (MC 5,1-2); Ct 2,4 (MC 6,tít.); Ct 2,4 (MC 6,3); Ct 2,4 (MC 6,8); Ct 2,4 (MC 6,11); Ct 2,5 (MC 7,tít.); Ct 2,5 (MC 7,1); Ct 2,5 (MC 7,3); Ct 2,16; 6,2 (MC 4,11-12); Ct 4,7 (MC 6,9).

<sup>103</sup> Ct 8,1 (4M 1,12); Ct 1,4b (5M 1,12); Ct 3,2 (5M 1,12); Ct 2,4 (5M 2,12); Ct 3,2 (6M 4,10); Ct 1,2 (MC 1,11); Ct 1,2 (MC 1,12); Ct 1,2 (MC 2,5); Ct 1,2 (MC 3,9); Ct 1,2 (MC 4,3); Ct 2,3 (MC 5,4); Ct 2,4 (MC 6,2); Ct 2,5 (MC 7,5); Ct 2,5 (MC 7,8); Ct 2,14 par. 4,9 (C 26,3); Ct 2,16 par. 6,2 (E 16,2); Ct 2,16; 6,2 (MC 4,10); Ct 4,9 (V 27,10); Ct 8,5 (MC 7,8).

<sup>104</sup> Sir 3,26 (2M 1,11).

<sup>105</sup> Las citas directas constituyen casi una cuarta parte de las citas totales (297x), de 15 libros de 46 del A.T.

<sup>106</sup> El evangelio de Marcos no contiene citas directas.

<sup>107</sup> De las cuales en latín (8x); Mt 6,9 (C 30,tít.); Mt 6,9b-10ª (Cta 172,8 *LCep* 02.01.77); Mt 6,10 (C 32,tít.); Mt 6,10b (C 33,1); Mt 6,10b (C 33,3); Mt 6,12 (C 36,tít.); Mt 6,13 (C 38,tít.); Mt 6,13b (C 42,tít.). *En español* (12x); Mt 22,14 [Par. Mt 20,16. Vg.] (V 3,1). Mt 10,24 par. Jn 13,16 (2M 1,11); Mt 19,21 par. Mc 10,21; Lc 18,22 (3M 1,6); Mt 6,9 (C 27,1); Mt 6,9 (C 28,1); Mt 6,9 (C 28,12-13); Mt 6,12 (C 36,1-2); Mt 6,12 (C 36,7); Mt 6,12 (C 36,13); Mt 16,16 (R 54,1, Sevilla, 1575); Mt 26,38 par. Mc 14,34 (MC 3,11); Mt 26,41 par. Mc 14,38 (MC 3,10).

<sup>108</sup> Mt 20,22, par. Mc 10,38 (2M 1,8); Mt 19,27 par. Mc 10,28 (V 3,1); Mt 26,41 par. Mc 14,38 (2M 1,11); Mt 19,22 par. Mc 10,22; Lc 18,23 (3M 1,7); Mt 20,13 (4M 1,2); Mt 5,48 (5M 3,7); Mt 22,37-40 par. Lc 10,27 (5M 3,7); Mt 20,22 par. Mc 10,38 (6M 11,11); Mt 3,17 par. Mc 1,11; Lc 3,22 (V 22,6); Mt 3,17 par. Mc 1,11; Lc 3,22 (E 7,1); Mt 6,9b-10ª (C 30,4); Mt 6,10b (C 32,2); Mt 6,11 (C 33,tít.); Mt 6,11 (C 33,1); Mt 6,11 (C 33,5); Mt 6,11 (C 34,1); Mt 6,12 (C 36,8); Mt 6,13 (C 37,5); Mt 6,13 (C 38,2); Mt 6,13 (C 38,5); Mt 6,13 (C 41,9); Mt 7,7 par. Lc 11,9 (C 23,6); Mt 7,7 par. Lc 11,9 (E 5,1); Mt 8,23-27 par. Mc 4,35-41; Lc 8,22-25 (V 25,18-19); Mt 9,13 par. Mc 2,17; Lc 5,32 (E 8,3); Mt 11,12 (C 21,5); Mt 11,28 (E 8,2); Mt 14,23 par. Lc 5,16; Lc 6,12 (C 24,4); Mt 16,24 par. Mc 8,34; Lc 9,23 (V 15,13); Mt 17,4 par. Mc

El evangelio según san Juan tiene veintiséis citas directas, de las cuales 4x son literales<sup>111</sup> y 22x son formales<sup>112</sup>.

El libro de los Hechos de los apóstoles cuenta con tres citas directas formales<sup>113</sup>.

Las cartas paulinas por su parte contienen dieciocho citas directas. La carta a los romanos con dos citas formales<sup>114</sup>. La primera a los Corintios una cita directa literal<sup>115</sup> y cuatro formales<sup>116</sup>. La carta a los Gálatas registra cinco citas directas formales<sup>117</sup>. La carta a los filipenses contiene una cita directa literal<sup>118</sup> y tres formales<sup>119</sup>. La carta a los Colosenses tiene una cita directa formal<sup>120</sup> en los escritos teresianos. Y la primera carta a Timoteo también tiene una cita directa formal<sup>121</sup>.

Finalmente el libro del Apocalipsis presenta dos directas formales<sup>122</sup>.

En resumen del N.T. tenemos un total de 126 citas directas<sup>123</sup>; los evangelios 103, los hechos de los Apóstoles 3, las cartas paulinas 18, y el libro del Apocalipsis 2x. Del total de 126 citas directas 31 son literales (14 en latín, 17 en español) y 95 son formales<sup>124</sup>.

9,5; Lc 9,33 (V 15,1); Mt 17,4 par. Mc 9,5; Lc 9,33 (C 31,3); Mt 19,21 par. Mc 10,21; Lc 18,22 (Cta 30, 3 *IJim* fines.70); Mt 25,40 (F 5,3); Mt 26,39 par. Mc 14,36; Lc 22,42 (C 30,2). En una locución divina; Mt 10,24 par. Jn 13,16. (R 36,1-2, Ávila, 1572). En latín (1x); Mt 26,39 par. Mc 14,36; Lc 22,42 (Cta 304,2 *MsJo* 22.07.79).

<sup>109</sup> Lc 22,15 (5M 2,13); Lc 10,16 (F 5,12).2 en latín; Lc 1,47 (R 29,1, Fecha y lugar inciertos); Lc 1,47 (R 61,1, Sevilla, 1576).

<sup>110</sup> Lc 15,16 (2M 1,4); Lc 17,10 (3M 1,8); Lc 10,38-42 (7M 1,10); Lc 7,50 (7M 2,7); Lc 10,16 (6M 3,11); Lc 1,33 (C 22,1); Lc 1,35 (MC 5,2); Lc 1,34-35 (MC 6,7); Lc 5,8 (V 22,11); Lc 7,36-39 (V 9,2); Lc 7,47; Ez 18,22 (E 14,3); Lc 14,10 par. Lc 22,24-27 (C 17,1); Lc 14,11 (C 13,3); Lc 15,9 (V 16,3); Lc 22,15 (C 42,1); Lc 22,44 (V 9,4); Lc 22,44 (MC 3,10).

<sup>111</sup> Jn 14,6.9 (2M 1,11). En latín; Jn 20,19.21.26 (5M 1,12); Jn 20,19.21.26 (7M 2,3); Jn 4,14-15 (V 30,19).

<sup>112</sup> Jn 14,2 (1M 1,1); Jn 9,2-3 (1M 1,3); Jn 5,5-9 (1M 1,8); Jn 20,19.21.26 (2M 1,9); Jn 11,16 (3M 1,2); Jn 17,22 (5M 3,7); Jn 8,12 (6M 7,6); Jn 14,6.9 (6M 7,6); Jn 16,7. 6M 7,14); Jn 18,38 (6M 10,5); Jn 14,23 (7M 1,6); Jn 17,20-23 (7M 2,7); Jn 4,10 (6M 11,5); Jn 4,14 (C 19,2); Jn 4,28-42 (MC 7,6); Jn 7,37 (E 9,1); Jn 7,37-39 (C 19,15); Jn 9,2 (F 22,7); Jn 13,34; Jn 15,12 (Cs 28; De la comida, recreación y humildad IX,8); Jn 13,34 (C 4,5); Jn 14,23 (R 6,9, Palencia, mayo de 1581); Jn 14,23 (R 16,1, Ávila, 29 de mayo de 1571).

<sup>113</sup> He 22,10 (7M 3,9); He 4,32 (F 29,27); He 5,41 (V 16,7).

<sup>114</sup> Ro 7,24 (V 21,6); Ro 8,18 (MC 4,7).

<sup>115</sup> 1Cor 6,17 (7M 2,5).

<sup>116</sup> 1Cor 6,19 (4M 3,3); 1Cor 10,13 (V 23,15); 1Cor 14,34 (C 15,6); 1Cor 14,34 (R 19,1, Medina del Campo, o Ávila, julio de 1571).

<sup>117</sup> Ga 2,20 (V 6,9); Ga 2,20 (R 3,10 Ávila, 1563); Ga 2,20 (R 56,1, Sevilla, 1575); Ga 6,14 (V 20,11); Ga 6,14 (Cta 279,1 *JGra* -12.78);

En latín Flp 1,21 (7M 2,5).

<sup>119</sup> Flp 4,13 (V 13,3); Flp 4,13 (CE 72,4); Flp 4,13 (Cta 41,2 *MMen* 7.03.72).

<sup>120</sup> Col 3,3-4 (5M 2,4).

<sup>121</sup> 1Tim 4,10 (R 58,2, Sevilla, 8 de noviembre de 1575).

<sup>122</sup> Ap 4,10 (MA 4); Ap 8,3 (MA 5).

<sup>123</sup> Estas citas constituyen una cuarta parte del total de citas del N.T. que consta de 607x; Evangelios 440x; Hechos 14x; cartas paulinas 107x; epístolas católicas 34x; Apocalipsis 12x.

<sup>124</sup> Sumadas las citas directas del A.T. y N.T. tenemos un total de 206 de las cuales 140x son formales y 66 literales (25 en latín, y en español 41).

## F. LOS CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE LAS CITAS BÍBLICAS INDIRECTAS

El tema de las citas indirectas de la Biblia en Santa Teresa es importante porque nos puede aportar información sobre el lugar de la Biblia en la experiencia, pedagogía y en el itinerario teresiano, analizando la frecuencia y usos de las citas en los sus escritos. Otro valor de las citas indirectas se cifra en el potencial que tienen para configurar un marco de referencia bíblico de lectura de la propia experiencia espiritual. Para la vida espiritual es fundamental tener categorías de lectura y significación de las vivencias para poder interpretarlas de acuerdo con la voluntad salvífica de Dios expresada en la historia de salvación.

Este tema de las citas indirectas en los escritos de Santa Teresa implica la tarea de aducir criterios que permitan identificarlas y valorar su uso en los escritos teresianos<sup>125</sup>.

Las citas indirectas de la Biblia son más frecuentes que las directas, tanto por el contexto eclesial que veía como un riesgo de caer en falsas interpretaciones de la Biblia, como por el estilo de escrito que hace Teresa, escritos experienciales “no científicos”, y la finalidad cultural y pedagógica de Teresa.

Las *citas indirectas* son aquellas en las que hay una reproducción más o menos fiel del texto bíblico; hay también indicios de una intención de citar la Biblia pero no hay una fórmula de introducción de la misma.

Las citas indirectas han conocido una nomenclatura variada<sup>126</sup>: implícitas, alusiones, ecos, casi ad litteram, casi exactas, reminiscencias, similitudes, libres.

La *clasificación* de las citas indirectas ha sido también diversa. Nuestra clasificación partirá de la que hace la Biblia misma de su material en narrativo (los hechos o hebreo *haggada* “la narración”) y discursivo (los dichos o hebreo *halakah* “para caminar”)<sup>127</sup>.

Las *alusiones* son las citas indirectas que remiten al material discursivo y abarcan: palabras, frases, figuras de discurso, paráfrasis, ideas, categorías y símbolos<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Además el uso del autor es para expresar una experiencia que siente ser inenarrable. Es un contexto vital cercano al de Teresa. En la actualidad este es un tema novedoso en los estudios de la Biblia en Santa Teresa.

<sup>126</sup> La razón de la heterogeneidad reside en la dificultad que representa el identificar con certidumbre y en el uso de criterios a través de los cuales fijar las referencias bíblicas indirectas al interior de la Biblia misma.

<sup>127</sup> Cfr. SWETE H.B., “*An Introduction...*”, 1968, 382.

<sup>128</sup> Semejanzas con Dn 10,6 y Ez 43,2 en la descripción del Resucitado de la visión inicial del Apocalipsis de paráfrasis tenemos ejemplos en; Ap 17,16 / Ez 23,29; Ap 18,7 / Is 47,8; Ap 21,4 / Is 25,8, cfr. VOS L.A., “The Apocalyptic's manner of using pre-existent material as illustrated from his employment of the OT” en; *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen, 1965, 16-53.



Las *evocaciones* son las citas indirectas que remiten al material narrativo con contacto por experiencias o acontecimientos, lugares o personas mencionadas en la Biblia<sup>129</sup> y que son actualizados por Teresa en forma tipológica o simbólica.

Los criterios mencionados en la descripción de las citas indirectas han sido el de la intencionalidad y el de la afinidad textual.

El criterio de *intencionalidad* por parte del autor de citar la Biblia es un indicio de una cita indirecta y se puede ver mediante el uso que hace de ella<sup>130</sup>. La autoconciencia del autor de estar en continuidad con los autores bíblicos y de enraizarse en esa tradición<sup>131</sup> que tiene un dato revelado, es también un indicio de intención clara de citarlos<sup>132</sup>. Este criterio de intencionalidad, aunque es importante, sin embargo para algunos como Beale no es necesariamente el indicador principal de la validez de la identificación de una cita porque puede ser que una cita indirecta haya sido hecha de memoria y dentro de un contexto cultural bíblico del autor y de sus oyentes<sup>133</sup>.

El principal criterio de identificación de una cita es el de la *afinidad textual*, y tiene varios indicadores. Para la tarea de agrupación de los indicadores de esta afinidad vamos a acudir a los estudios de las citas indirectas en el libro del Apocalipsis por tratarse del libro bíblico que más tiene<sup>134</sup>.

Pisano agrupa en dos tipos los criterios de identificación de las citas indirectas<sup>135</sup>. Criterios internos y externos al texto. Los internos son, literales o estilísticos, inherentes al contexto temático y naturaleza del texto. Los criterios externos al texto son históricos e inherentes al sujeto del texto.

<sup>129</sup> Por ejemplo, las citas proféticas, para evidenciar que la palabra de Dios es potente incluso en medio de situaciones que parecen negar su efectividad. Las citas de “cumplimiento” 10 del A.T. con las que introduce o cierra una perícopa con la frase “para que se cumpliera”, o “se cumplió” (Mt 1,22; 2,15.18.23; 4,15-16; 8,17; 12,18-21; 13,35; 21,5; 27,9-10). Se basa en la convicción de que Jesús ha dado cumplimiento a las profecías, por ejemplo Mt 21,2-7 cita Zc 9,9, en que Mateo realiza un paralelo de los elementos, para mostrar que en Jesús se ha cumplido hasta en los mínimos detalles el mesianismo afirmado en Zc 9,9.

<sup>130</sup> Podemos notar la intencionalidad de Teresa de citar la Biblia mediante, su gran deseo de sustentar su vida de oración en la Sagrada Escritura (V 13,16); las citas reutilizadas en diversos escritos de ella y el gran disgusto que le causó la prohibición inquisitorial de las versiones bíblicas en castellano.

<sup>131</sup> El deseo de Teresa de conformar en todo su vida a la Biblia, es evidencia de que la Biblia fue la fuente de influencia mayor de su vida espiritual orante y ministerial.

<sup>132</sup> BEALE G. K., *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSOTSS 166, Sheffield, 1998, 67. Fundamento de las citas indirectas es la intencionalidad de Teresa. La conciencia de Teresa respecto a sí misma como objeto de las misericordias del Señor, de que tiene derecho a gozar de las verdades bíblicas, es indicio de su intencionalidad al citar el A.T., es decir, que las alusiones a la Biblia son intencionadas.

<sup>133</sup> Cfr. BEALE G.K., *The Use of Daniel in the Synoptic Eschatological Discourse and in the Book of Revelation*, Sheffield, 1985, 307.

<sup>134</sup> Un total aproximado de 814x citas indirectas, cfr. VANNI U., *Apocalisse e Antico Testamento; una sinossi*, Pro manuscrito, Roma, 1987. Además el uso del autor sirve para expresar una experiencia que siente ser inenarrable. Es un contexto vital cercano al de Teresa. El estudio que trata en forma más profunda este tema de los criterios de identificación de las citas indirecta y al cual nos vamos a remitir con más frecuencia es el de OMBRETTA P., “*La radice ...*”, 2002, I parte. Cuestiones introductorias, 19-107.

<sup>135</sup> OMBRETTA P., “*La radice ...*”, 2002, 125.

### **a. Criterios internos al texto. Literales o estilísticos**

*El criterio literal, estilístico*, es el fundamental para indicar una cita indirecta. Se trata de afinidad por alusiones, términos, frases, estilo y elementos poéticos propios de la Biblia que no están en otras fuentes<sup>136</sup>. Las citas indirectas conocen grados de afinidad literal y estilística ya que cuando se cita de memoria, como es el caso de Teresa de Jesús, podemos encontrarnos con el uso de términos y recursos estilísticos similares, pertenecientes al mismo campo semántico pero que conservan el sentido específico que les da el autor de las Sagradas Escrituras.

### **b. Criterios inherentes al contexto temático y naturaleza del texto**

*El criterio temático* indica la alusión a sinónimos, temas y secuencias temáticas que se encuentran en un texto bíblico y en otro. Por ejemplo, la idea teológica mesiánica, el tema del pequeño colegio de Cristo, el éxodo. Las alusiones temáticas son las citas indirectas preferidas de los autores del N.T. El contexto temático puede evidenciar cuándo una cita implícita tiene una función de elemento esencial en el escrito teresiano.

*El criterio de la naturaleza del texto* indica la afinidad por la naturaleza o forma literaria del texto con la del contexto del escrito que lo cita. Por ejemplo, tenemos la naturaleza litúrgica de un texto citado en una circunstancia litúrgica. Otra podría ser la naturaleza profética, citada en el contexto de una actividad profética.

### **c. Criterio externo al texto: la tradición**

*El criterio contextual* indica la tradición interpretativa desde la que se cita a la Biblia<sup>137</sup>. La tradición judía en relación con los textos veterotestamentarios, o la cristiana en relación con los textos del Nuevo Testamento, guardan una afinidad contextual en prácticas religiosas, litúrgicas, apostólicas, metodológicas, similares a las bíblicas. El criterio contextual pone de relieve la afinidad de textos, pasajes, temas, personajes y metodología de uso de la Biblia. La intersubjetividad eclesial puede estar detrás de usos

<sup>136</sup> Es decir evidenciar como el sentido del texto teresiano es mejor comprensible a la luz del trasfondo bíblico y no a partir de otras fuentes.

<sup>137</sup> El contacto de Teresa con la tradición de interpretación bíblica católica tuvo lugar gracias a; predicadores, libros espirituales, teológicos, dialogo con letrados. En estas personas hay un uso frecuente de la Biblia que le aporta textos, aplicaciones de los mismos e inclusive métodos de interpretación bíblica.

que aparentemente son sólo subjetivos del autor que hace una cita bíblica indirecta<sup>138</sup>. Por ejemplo, Santa Teresa como autora cristiana puede aludir a un texto bíblico y su cita puede ser legítimamente tal, justificada por la afinidad litúrgica entre ambos.

#### d. Criterios inherentes al sujeto del texto

*El criterio de la experiencia histórica del autor.* El autor que hace las citas indirectas es él mismo intérprete de la Biblia<sup>139</sup> y aporta las “gafas” a través de las cuales interpretar la cita bíblica y “las directivas” de acogida del mensaje<sup>140</sup>. El recurso a una cita bíblica puede ser justificado por el tenor de experiencia similar del pasaje de Teresa e interpretable a la luz de los datos bíblicos. Las experiencias históricas de Teresa que ella misma desea comprender y expresar dan *el contexto* de una cita. La Biblia no influye en forma unidireccional<sup>141</sup> (Biblia→ Teresa) ya que puede ser bidireccional (Biblia ↔ Teresa). Es decir, que es posible el caso de que una experiencia espiritual de Teresa requiera de ser sustentada con citas<sup>142</sup>. En este sentido es importante la experiencia espiritual del autor que acude a las citas indirectas para encontrar en ella un lenguaje que resulte familiar para sí y para sus oyentes y lectores.

*El criterio de la cultura bíblica del destinatario.* El hecho de que los destinatarios conozcan la Biblia es un criterio importante porque posibilita que las citas indirectas puedan tener un campo de significado<sup>143</sup> y poder así reconocer el poder evocador de las citas indirectas.

Estos cuatro criterios pueden estar presentes en una cita indirecta, pero cuantos más sean los criterios presentes, más certeza adquiere tal cita indirecta.

<sup>138</sup> En su conjunto hay una “conformidad de naturaleza” entre los escritos de los evangelios y Santa Teresa. i.e. pertenencia a una tradición, ubicación desde un mismo proyecto.

<sup>139</sup> La autoconciencia de la persona como quien está en continuidad con la corriente bíblica es importante para situar el uso que se hace de los materiales bíblicos precedentes. Para Fekkes, la autoconciencia de Juan como profeta cristiano forma el marco de su uso del material profético precedente. Cfr. FEKKES J., “*Isaiah and...*”, 1994, 58.

<sup>140</sup> Una de las directivas de Teresa es el perfil del orante, a través del cual quien escucha realiza una reflexión sobre el mensaje escuchado y extrae las consecuencias aplicativas,

<sup>141</sup> OMBRETTA P., “*La radice ...*”, 2002,120.

<sup>142</sup> Tenemos, por ejemplo, el género midráshico del N.T. que consiste en “investigar” (hebreo “*darash*”) las semejanzas de acontecimientos presentes con base en la Sagrada Escritura. Otro ejemplo es el autor del Apocalipsis, el cual para expresarse y hacer inteligible su experiencia recurre a las citas indirectas sacadas de la globalidad de la Escritura, que a su vez, reciben nuevas luces interpretativas.

<sup>143</sup> Fekkes afirma la necesidad de una investigación histórica de los destinatarios con el fin de situar el texto en su contexto, el cual puede ofrecer “un campo de significado” que permite valorar el uso de la cita indirecta. Cfr. FEKKES J., “*Isaiah and...*”, 1994,67, n.16. Por ejemplo, el contexto de convicción mesiánica de Jesús del auditorio de los autores del NT que hace que las alusiones del Ap 2,26-27 al Sl 2,8-9 con interpretación mesiánica sean no sólo alusiones sino evidencias innegables de citas indirectas intencionadamente hechas. FEKKES J., “*Isaiah and...*”, 1994,68.

Hay autores que dan diverso *grado de probabilidad* a las citas indirectas, con base en el grado de afinidad textual<sup>144</sup>. Cuanto más claro sea el contacto de palabras y frases de la Biblia tiene un mayor grado de certeza y cuando es más débil ese contacto la cita es más hipotética.

Se trata de tres grados de probabilidad<sup>145</sup> cierta, probable y posible:

La primera es la *cita indirecta cierta*, y se da cuando hay una gran afinidad textual, reproducción casi fiel del orden de términos y significado del texto Bíblico<sup>146</sup>, y aunque puede haber cambios de sujeto se conservan las mismas construcciones literales. También se les designa como claras, “*difícilmente discutibles*” y citas indirectas “*ad litteram*”.

La segunda es la *cita indirecta probable*, que se da cuando hay *menor afinidad textual*, es decir, semejanza de términos y de alusión a una idea común. Pueden ser fórmulas comunes<sup>147</sup>, contactos literales (más o menos probatorios), citas casi literales, citas por sentido (con más libertad, cambios de términos, de la estructura misma del texto, pero conservando la imagen de fondo).

La tercera es la *cita indirecta posible*<sup>148</sup>, que se registra cuando hay una afinidad de orden general, i.e., una semejanza más genérica que tiene que ver con el lenguaje. Un ejemplo lo tenemos en las analogías más generales<sup>149</sup>, influencias posibles y reminiscencias (temáticas más que literales)<sup>150</sup>. En el siguiente punto vamos a realizar una clasificación de las citas indirectas en los escritos teresianos y en él notaremos que las mayor parte de citas tienen una afinidad textual posible, debida a su estilo de escribir sin contar con notas previas, sin tener una Biblia a la mano para verificarlas, escribiendo en forma coloquial y citando de memoria. Por esto la mayoría de citas tendrán una extensión breve.

<sup>144</sup> No se toma directamente en cuenta el criterio de la *intencionalidad para citar* porque éste puede estar presente en todas las citas indirectas y se nota prestando atención al sentido y a la forma usada del autor para presentar la cita.

<sup>145</sup> BEALE G.K., “*John’s Use...*”, 1998, 62-63.

<sup>146</sup> Por ejemplo; Ap 10,1-11/Ez 2,8-10; 3,1-6.

<sup>147</sup> V.gr. Ap 6,8/Ez 33,27.

<sup>148</sup> Fekkes las designa improbables o dudosas, cfr. FEKKES J., “*Isaiah and...*”, 1994, 280-281.

<sup>149</sup> Ap 16,13/Ez 22,28, cfr. VANHOYE A., “L’Utilisation du livre d’Ézéchiél dans L’Apocalypse” en; *Biblica* 43 (1962), 439-440.

<sup>150</sup> GANGEMI A., “L’utilizzazione del Deutero-Isaia nell’Apocalisse di Giovanni”, *EuntDoc* 27 (1974), 311-339.

## G. IDENTIFICACIÓN Y RECuento DE LAS CITAS BÍBLICAS INDIRECTAS

El libro del pentateuco es citado treintaiocho veces. El libro del Génesis contiene cuatro citas indirectas probables<sup>151</sup> y catorce indirectas posibles<sup>152</sup>. El libro del Éxodo contiene diecisiete citas indirectas posibles<sup>153</sup>. El libro de los Números contiene una cita indirecta probable<sup>154</sup>. El libro del Levítico tiene una cita indirecta posible<sup>155</sup>. Y el libro del Deuteronomio es citado por Santa Teresa en forma indirecta probable en una ocasión<sup>156</sup>.

Los libros históricos cuentan con quince citas indirectas en los escritos Teresianos. El primer libro de Samuel tiene cinco citas indirectas posibles<sup>157</sup>. El segundo libro de Samuel tiene una cita indirecta probable<sup>158</sup> y una posible<sup>159</sup>. El primer libro de los Reyes registra dos citas indirectas probables<sup>160</sup> y tres posibles<sup>161</sup>. El segundo libro de los Reyes contiene una cita indirecta posible<sup>162</sup>. El segundo libro de las Crónicas tiene una cita indirecta posible<sup>163</sup>. Y el segundo libro de los Macabeos contiene una cita indirecta posible<sup>164</sup>.

Los libros proféticos son citados por Santa Teresa en forma indirecta por veintitrés ocasiones. El libro de Isaías contiene una cita indirecta probable<sup>165</sup> y tres posibles<sup>166</sup>. El libro de Jeremías tiene una cita indirecta probable<sup>167</sup>. El libro del profeta Ezequiel tiene dos citas indirectas posibles<sup>168</sup>. El libro de Daniel registra tres citas indirectas posibles<sup>169</sup>. El libro de Oseas tiene una cita indirecta probable<sup>170</sup> y una posible<sup>171</sup>. El libro de Jonás cuenta

<sup>151</sup> Gn 19,26. (1M 1,6); Gn 1,26-27 (7M 1,1); Gn 1,26-27 (M epil,3; R 54,1 Sevilla, 1575); Gn 1,26-27 (R 54,1 Sevilla, 1575).

<sup>152</sup> Gn 2,9 (1M 2,1); Gn 1,26-27 (6M 9,3-4; 7M 1,1; M epil,3; R 54,1. 6M 9,3-4); Gn 8,11 (7M 3,13); Gn 1,1 (C 16,10); Gn 13,2 (Cta 172,11 *LCep* 02.01.77); Gn 20,2-3 (MA 4); Gn 29,15-30 (V 17,7); Gn 30,31-32 (Cta 172,11 *LCep* 02.01.77); Gn 37, 5-8 (MA 4); Gn 37,26-27 (Cta 230,6 *JGra* 16.02.78); Gn 37,36 (V 21,6); Gn 39,20;41,40 (P 2); Gn 42,24-25 (Cta 337,3 *LCep* 10.4.80); Gn 50,20 (Cta 294,8 *IsJ-MsJo* 3.05.79).

<sup>153</sup> Ex 16,15 par.Sb 16,20 (2M 1,7); Ex 3,1-3 (6M 4,7); Ex 14,21-22; Jos 3,15-17 (6M 6,4); Ex 33,20 (6M 7,3); Ex 3,9 (Cta 278,3 *MEnr* 02.12.78); Ex 14,15-18 (R 37,1, 1573); Ex 14,28 (Cta 284,4 *CDSev* 31.01.79); Ex 16,3 (V 15,3); Ex 16,10 (V 20,2); Ex 16,15 par.Sb 16,20 (C 10,4); Ex 16,31 (C 34,2); Ex 16,35 (MC 5,2); Ex 18,25-26 (Cta 465,4 *JGra* 01.09.82); Ex 19,4 (V 20,3); Ex 19,4 (V 39,12); Ex 33,20 (R 1,3, Ávila, Octubre-diciembre de 1560); Ex 33,20 (R 1,4, Ávila, Octubre-diciembre de 1560).

<sup>154</sup> Nm 13,17-33 (6M 5,9).

<sup>155</sup> Lv 11,19-33 (1M 1,6).

<sup>156</sup> Dt 32,4 (E 1,2).

<sup>157</sup> 1Sam 15,10-11 (5M 3,2); 1Sam 10,1 (5M 3,2); 1Sam 15,10-11 (6M 9,15); 1Sam 15,22 (F 6,22); 1Sam 15,22 (R 23, ¿Ávila?, julio de 1571).

<sup>158</sup> 2Sam 6,5 (V 16,3).

<sup>159</sup> 2Sam 6,5 (F 27,20).

<sup>160</sup> 1Re 18,37 (F 17,9); 1Re 18,38 (F 5,12).

<sup>161</sup> 1Re 19,10 (7M 4,11; P 10); 1Re 19,9 (F 28,20); 1Re 19,10 (P 10).

<sup>162</sup> 2Re 2,9 (P 10).

<sup>163</sup> 2Cr 20,12 (V 28,18).

<sup>164</sup> 2Mac 9,12 (MA 4).

<sup>165</sup> Is 30,15 (E 17,6).

<sup>166</sup> Is 66,11 (7M 2,6); Is 50,6 (C 32,10); Is 55,8 (F 5,6).

<sup>167</sup> Jr 17,5 (Cta 102,4 *AMar*, 9.5.1576).

<sup>168</sup> Ez 11,19 (V 25,19); Ez 33,11 (V 19,15).

<sup>169</sup> Dn 3,57 (Cta 147,3 *JGra* 11.11.76); Dn 9,18-19 (C 3,9); Dn 13,58 (F 17,7).

<sup>170</sup> Os 2,14 (V 22,12).

con cinco citas indirectas posibles<sup>172</sup>. Y el libro del profeta Malaquías tiene seis citas indirectas posibles<sup>173</sup>.

Dentro de los *libros sapienciales* el libro de Job presenta una cita indirecta probable<sup>174</sup> y siete posibles<sup>175</sup>. El libro de los Salmos contiene tres citas indirectas ciertas<sup>176</sup> diecinueve probables<sup>177</sup> y cuarenta y cinco posibles<sup>178</sup>. El libro de los proverbios tiene una cita indirecta probable<sup>179</sup> y diez posibles<sup>180</sup>. El libro del Qohélet tiene ocho citas indirectas posibles<sup>181</sup>. El libro del Cantar de los Cantares tiene seis citas indirectas ciertas<sup>182</sup> diez probables<sup>183</sup> y trece posibles<sup>184</sup>. El libro de la Sabiduría cuenta con dos citas indirectas probables<sup>185</sup> y dieciséis posibles<sup>186</sup>.

En *resumen* tenemos un total de 217x citas directas del A.T. de un total de 297x; el pentateuco 38x, los libros históricos 15x, los libros proféticos 23 y los libros sapienciales 141x. De estas 217 citas indirectas, 9 son ciertas, 45 probables y 163 posibles.

<sup>171</sup> Os 2,16 (C 24,5).

<sup>172</sup> Jon 4,6-7 (5M 3,6); Jon 1,1-3 (F 20,12); Jon 1,12 (F 28,5); Jon 1,12-16 (Cta 230,10 *JGra* 16.02.78); Jon 1,15;2,10 (P 2).

<sup>173</sup> MI 4,2 (LXX MI 3,20) (6M 5,9); (7M 1,3);(V 20,19); (V 20,28); (V 35,14); (C 42,3).

<sup>174</sup> Job 9,10; Ro 11,33 (F 22,7).

<sup>175</sup> Job 38,8.10-11 par. Sl 104,9; Pr 8,29 (6M 5,3); Job 1,2 (V 30,10); Job 2,9 (C 12,8); Job 2,11 (C 12,9); Job 2,13 (P 2); Job 6,24-25 (R 9,2, Malagón, febrero de 1570); Job 9,10 (E 8,1).

<sup>176</sup> Sl 127,1 (1M 2,5); Sl 42,5 (E 17,6); Sl 59,17 (E 1,2).

<sup>177</sup> Sl 64,5 (V 2,7); Sl 51,1 (V 4,3); Sl 145,3.9 (1M 1,3); Sl 1,3 (1M 2,1); Sl 1,3 (1M 2,2); Sl 1,3 (1M 2,5); Sl 26,2 (3M 1,9); Sl 119,137 (3M 2,11); Sl 33,22 (6M 1,13); Sl 4,2 (E 3,2); Sl 18,5; Sl 116,3 (E 10,1); Sl 18,25; Vg 17,26. (Cta 359,6 *JGra* 20.11.80); Sl 30,12; Vg 29,13 (E 17,6); Sl 31,1; Vg 30,1 (E 17,6); Sl 33,9 (C 16,10); Sl 34,8 (F 5,4); Sl 59,17 (E 4,1); Sl 89,1 (V 14,10-11); Sl 89,50 (C 40,5); Sl 103,15 (E 3,2).

<sup>178</sup> Sl 33,9 (6M 3,5); Sl 89,2; Sl 145,3 Sir 18,4-6; Pr 8,3 (7M 1,1); Sl 150,2 (7M 1,1); Sl 145,3-4 (7M 1,1); Sl 145,3-4 (7M 1,1); Sl 42,2 (7M 3,13); Sl 84,2 (7M 3,13); Sl 4,2 (E 3,1); Sl 4,3 (V 39,24); Sl 33,4 (R 2,5, ¿Toledo?, Julio-agosto de 1562); Sl 33,9 (V 25,3); Sl 33,9 (V 25,7); Sl 33,9 (V 25,18); Sl 33,9 (C 22,7); Sl 34,8 (E 14,1); Sl 34,8; Vg 33,9 (Cta 6,2, *GDaz* 24.3.68); Sl 34,18; Vg 33,19; Sl 91,15 (Cta 284,2 *CDSev* 31.01.79); Sl 37,6; Vg 36,6; par. Sb 17,1 (F 17,9-10); Sl 37,25.28 (F 1,2); Sl 37,28 (F 18,1); Sl 41,10;145,3 (V 19,15); Sl 72,17 (C 32,4); Sl 73,20 (R 2,5, ¿Toledo?, Julio-agosto de 1562); Sl 89,1; Vg 88,1 (E 17,6); Sl 89,47 (E 6,1); Sl 91,15 (C 29,2); Sl 92,6 (V 18,3); Sl 103,14 (E 7,1); Sl 107,14 (CE 72,4); Sl 116,11 (V 40,1); Sl 119,137 (Cta 149,1 *JGra* 0.11.76); Sl 120,5; Vg 119,5 (E 15,1); Sl 120,5; Vg 119,5 (E 17,4); Sl 120,5; Vg 119,5 (P 1); Sl 123,1 (V 39,19); Sl 123,2 (V 36,9); Sl 127,2 (Cta 36,1 *CBal* 3.10.71); Sl 138,8; Sl 103,14 (E 8,3); Sl 139,2-3 (C 18,3); Sl 139,5-7 (V 24,2); Sl 145,3 (E 4,1); Sl 145,13 (V 25,17); Sl 145,18-20 (E 3,2); Sl 146,3.5-6 (V 39,19); Sl 150,2 (V 16,4).

<sup>179</sup> Pr 24,16 (C 15,4).

<sup>180</sup> Pr 3,12 (C 18,1); Pr 3,12 (Cta 37,2 *GPar* 22.10.71); Pr 3,12 (Cta 233,3 *JGra* 10.03.78); Pr 3,12 (Cta 248,7 *MsJo* 4.06.78); Pr 3,12 (Cta 449,3 *LMis* mediados.05.82); Pr 8,17 (E 8,3); Pr 8,31 (V 35,12); Pr 8,31 (R 54, Sevilla, 1575); Pr 20,24 (Cta 401,8 *JRei* 13.07.81); Pr 21,1 (F 29,20).

<sup>181</sup> Qo 1,2 (V 8,3); Qo 1,2 (V 21,5); Qo 1,2 (V 38,18); Qo 1,2 (V 40,4); Qo 1,2 (C 10,2); Qo 1,2 (R 3,2, Ávila, 1563); Qo 1,2 (Cta 265,1 *IOso* mediados.09.78); Qo 1,2 (Cta 342,3 *MEnr* 8.05.80).

<sup>182</sup> Ct 1,2 (MC 3,15); Ct 1,2 (MC 4,4); Ct 1,2 (MC 4,5-6); Ct 1,2 (MC 4,8); Ct 2,5 (MC 6,13); Ct 8,6 (E 17,3).

<sup>183</sup> Ct 1,2 (MC 3,2); Ct 2,4 (MC 6,13); Ct 2,16 par. 6,2 (E 16,4); Ct 2,16 par. 6,2 (P 3); Ct 2,16; 6,2 (MC 4,8); Ct 3,2 (E 16,3); Ct 5,8 (E 16,3); Ct 6,10 (MC 6,11); Ct 8,1 (R 6,8, Palencia, mayo de 1581); Ct 8,7 (C 19,4).

<sup>184</sup> Ct 8,6 (5M 2,12); Ct 1,4<sup>a</sup> (5M 4,10); Ct 3,2 (6M 7,9); Ct 1,2 (7M 3,13); Ct 2,4 (7M 4,11); Ct 1,2-3 (MC 4,1); Ct 1,4 (MC 6,11); Ct 1,16 (MC 2,5); Ct 2,3 (MC 6,1); Ct 2,3 (P 19); Ct 2,4 (MC 6,4); Ct 2,5 (MC 5,5); Ct 4,9 (C 16,2).

<sup>185</sup> Sb 17,1 (F 22,7); Sb 17,1 (Cta 58,4 *DBañ* principios.01.74).

<sup>186</sup> Sb 17,1 (7M 3,12); Sb 3,5-6 (V 30,14); Sb 3,6 (V 20,16); Sb 7,11 (V 22,4); Sb 7,11 (V 22,7); Sb 9,14 (E 17,3); Sb 16,17 (C 19,3); Sb 16,20 (C 10,4); Sb 16,20 (C 34,2); Sb 16,20 (MC 5,2); Sb 17,1 (F 17,17); Sb 17,1 (Cta 105,6 *MBau* 29.04.76); Sb 17,1 (Cta 236,3 *MMen* 26.03.78); Sb 17,1 (Cta 310,1 *INie* 17.09.79); Sb 17,1 (Cta 359,2 *JGra* 20.11.80); Sb 17,1 (Cta 408,1 *JGra* 17.09.81).

Las citas indirectas *del N.T.* en los escritos teresianos tienen una presencia cuantitativa fuerte de cuatrocientos ochentauna frecuencias. El evangelio de Mateo contiene tres citas indirectas ciertas<sup>187</sup>, ocho citas indirectas probables<sup>188</sup> y ciento sesentainueve posibles<sup>189</sup>.

El evangelio de Marcos presenta una cita indirecta probable<sup>190</sup> y nueve posibles<sup>191</sup>.

<sup>187</sup> Mt 22,14 (5M 1,2). En latín; Mt 6,10b (C 32,10); Mt 6,10b (C 32,14).

<sup>188</sup> Mt 6,21 par. Lc 12,34 (1M 1,8); Mt 22,37-40 par. Lc 10,27 (1M 2,17); Mt 5,11-12 (7M 3,5); Mt 6,11 (C 34,2); Mt 11,29 (MA 1); Mt 19,26 (Cta 75,3 *AGay* finales.74); Mt 19,26 (Cta 193,9 *MsJo* 06.05.77); Mt 26,41 par. Mc 14,38 (Cta 390,1 *JGra* 23.05.81).

<sup>189</sup> Mt 10,4; 26,14-16 par. Mc 3,19; Lc 6,16 (5M 4,7); Mt 19,27 par. Mc 10,28 (3M 1,8); Mt 19,21 (3M 2,4); Mt 24,35 par. Mc 12,30-31; Lc 21,33 (7M 2,8); Mt 7,26-27; Lc 6,49 (2M 1,7); Mt 10,19-20 (3M 1,6); Mt 20,28 (3M 1,8); Mt 5,16 (3M 2,11); Mt 13,44 (5M 1,2); Mt 28,2-6 (5M 1,12); Mt 10,4 par. Mc 3,19; Lc 6,16 (5M 3,2); Mt 26,14-16 (5M 3,2); Mt 27,50 (5M 3,12); Mt 25,10-13 (5M 4,10); Mt 26,36 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46 (6M 7,10); Mt 26,49-50 par. Mc 14,43-52; Lc 22,47-53 (6M 7,10); Mt 25,41 (6M 9,6); Mt 18,35 (6M 10,4); Mt 5,16 (7M 1,1); Mt 17,5-7 (7M 4,4); Mt 2,4-5 (P 17); Mt 2,9-10 (P 17); Mt 2,13-15 (V 6,8); Mt 2,14 (Cta 8,9, *LCer* 27.05.68); Mt 3,17 par. Mc 1,11; Lc 3,22 (C 33,2); Mt 4,1-4 par. Lc 4,1-13 (C 27,4); Mt 4,5 par. Lc 4,9 (C 16,7); Mt 5,10 (Cta 265,2 *IOso* mediados.09.78); Mt 5,18 (V 40,1); Mt 6,6 (C 29,4); Mt 6,7 (C 29,5-6); Mt 6,7-8.32 (C 27,2); Mt 6,9 (C 28,2); Mt 6,10 (C 32,7); Mt 6,11 (C 33,4); Mt 6,13 (C 42,4); Mt 6,25 par. Lc 12,22 (R 1,14, Ávila, Octubre-diciembre de 1560); Mt 6,25-26 (C 34,4); Mt 7,1 (C 41,6); Mt 7,2 (V 6,3); Mt 7,12 (Cta 294,10 *IsJ-MsJo* 3.05.79); Mt 7,14 (V 35,13); Mt 8,2 (E 4,2); Mt 8,20 (V 33,3); Mt 8,20 par. Lc 9,58 (V 33,12); Mt 8,20 par. Lc 9,58 (C 1,2); Mt 8,20 par. Lc 9,58 (C 3,8); Mt 8,20 (F 19,12); Mt 8,23-27 par. Mc 4,35-41; Lc 8,22-25 (C 35,5); Mt 8,23-27 (R 60,1, Sevilla, 21 de noviembre de 1575); Mt 8,24-26 par. Mc 4,35-41; Lc 8,22-25 (Cta 284,3 *CDSev* 31.01.79); Mt 9,13 par. Mc 2,17; Lc 5,32 (E 3,3); Mt 9,20-22 par. Mc 5,27; Lc 8,44 (C 34,8); Mt 10,3-4 par. Mc 3,19; Lc 6,16 (C 27,6); Mt 11,25 (V 40,1); Mt 11,27 par. Lc 10, 22 (E 7,2); Mt 11,28 (C 19,15); Mt 11,30 (V 11,16); Mt 13,25; 16,41 (C 7,6); Mt 13,44 (F 5,13); Mt 14,10 par. Mc 6,27 (MC 2,12); Mt 14,28-31 (V 13,3); Mt 14,29 (MC 2,29); Mt 15,27 par. Mc 7,28 (F 8,4); Mt 16,18;4,18 (C 27,6); Mt 16,19 (F 6,23); Mt 16,24 (V 11,5); Mt 16,27 (V 21,7); Mt 17,1-13 par. Lc 9,28-36 (R 36,1, Ávila, 1572); Mt 17,1-13 par. Lc 9,28-36 (R 36,2, Ávila, 1572); Mt 18,15-16 (Cs 29; De la comida, recreación y humildad IX,10); Mt 19,19 (Cta 294,13 *IsJ-MsJo* 3.05.79); Mt 19,21 (V 16,8); Mt 19,26 par. Mc 10,27; Lc 18,27 (V 34,12); Mt 19,26 par. Mc 10,27; Lc 18,27 (E 4,2); Mt 19,26 (Cta 300,6 *MBau* 21.06.79); Mt 19,27 (V 24,3); Mt 19,27 par. Mc 10,28 (V 27,14); Mt 19,27 (V 34,16); Mt 19,27-28 par. Mc 10,28-30 (V 35,13); Mt 19,27 (C 4,10); Mt 19,27 (C 9,2); Mt 19,27 (C 36,7); Mt 19,27 (MC 2,26); Mt 19,27 par. Mc 10,28 (Cta 58,4 *DBañ* principios.01.74); Mt 19,29 par. Mc 10,30 (V 22,15); Mt 19,29 par. Mc 10,30 (V 35,12); Mt 19,29 (C 9,4); Mt 20,8-9 (C 17,2); Mt 20,10 (V 39,16); Mt 20,22 par. Mc 10,38 (C 18,6); Mt 20,22-23 (Ve 1); Mt 21,9 par. Mc 11,9; Lc 19,38 (MC 2,12); Mt 21,17 (R 26,2, Salamanca, 8 de abril de 1571); Mt 21,33 par. Mc 12,1; Lc 20,9 (C 16,9); Mt 22,11-12 (E 4,2); Mt 22,37-40 par. Lc 10,27 (C 33,1); Mt 24,35 (V 8,5); Mt 24,35 par. Mc 12,30-31; Lc 21,33 (C 2,2); Mt 24,35 par. Mc 12,30-31; Lc 21,33 (C 27,2); Mt 24,35 (E 9,1); Mt 24,43-44 par. Lc 12,39-40 (P 25); Mt 25,1-13 (C 18,4); Mt 25,1-13 (P 25); Mt 25,10-13 (MC 2,5); Mt 25,13 (E 15,3); Mt 25,14-30 (V 15,5); Mt 25,14-30 (V 18,4); Mt 25,31 (E 14,1); Mt 25,41 (V 28,9); Mt 25,41 (C 36,2); Mt 25,41 (E 3,2); Mt 25,41 (E 12,4); Mt 25,41 (E 14,2); Mt 26,1-2 (V 11,5); Mt 26,1-4 par. Mc 14-15; Lc 22-23 (C 26,4-5); Mt 26,14-16 (C 7,10); Mt 26,14-16 (C 27,6); Mt 26,15 (C 33,5); Mt 26,26 (R 26,2, Salamanca, 8 de abril de 1571); Mt 26,28 (V 39,16); Mt 26,28 (E 8,3); Mt 26,36-39 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46 (V 9,4); Mt 26,36-39 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46 (V 29,4); Mt 26,36-39 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46 (C 26,5); Mt 26,36-39 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46 (C 28,4); Mt 26,36-39 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46 (C 32,6); Mt 26,39 par. Mc 14,36; Lc 22,42 (C 32,6); Mt 26,40 par. Mc 14,37; Lc 22,45-46 (MC 3,11); Mt 26,41 par. Mc 14,38 (C 7,6); Mt 26,42 (V 11,12); Mt 26,49 par. Mc 14,45; Lc 22,48 (MC 2,13); Mt 26,54-56 (V 36,12); Mt 26,59 (C 1,5); Mt 26, 67-68 (V 29,6); Mt 26,69-71 par. Mc 14,66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18,25-27 (V 19,10); Mt 26,73-75 par. Mc 14,66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18,25-27 (F 5,15); Mt 27,5 par. He 1,18 (V 19,11); Mt 27,12 par. Mc 15,5; Lc 23,9 (C 15,1); Mt 27,12;23,63 (RD 28); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (V 13,12); Mt 27,26 (V 13,13); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (V 13,22); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (V 39,3); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (C 3,8); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (C 26,5); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (MC 4,10); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (E 3,3); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (E 12,3); Mt 27,26 par. Mc 15,15 (P 13); Mt 27,29 par. Mc 15,17; Jn 19,2 (V 29,4); Mt 27,29 (V 31,22); Mt 27,29 par. Mc 15,17; Jn 19,2 (R 9,1, Malagón, febrero de 1570); Mt 27,29 par. Mc 15,17; Jn 19,2 (E 3,3); Mt 27,29-30 (C 32,8); Mt 27,31 (V 29,6); Mt 27,32 (V 11,12); Mt 27,32 (V 27,13); Mt 27,32 (C 26,7); Mt 27,33 par. Mc 15,22; Lc 23,33; Jn 19,17 (C 28,4); Mt 27,35 (V 35,3); Mt 27,35 (R 64, Toledo, 1576); Mt 27,46 (V 22,10); Mt 27,46 (Cta 284,1 *CDSev* 31.01.79); Mt 27,45. 51-52; par. Mc 15,33; Lc 23,14 (V 21,3); Mt 27,50 (R 3,1, Ávila, 1563); Mt 27,50 (E 13,3); Mt 27,56 par. Mt 15,40; Lc 23,44; Jn 19, 25 (C 26,8); Mt 28,6 (C 26,4).

<sup>190</sup> Mc 10,29-30 (C 23,6).

<sup>191</sup> Mc 5,9 (1M 2,12); Mc 3,13-19 (V 32,13); Mc 6,7 (F 3,18); Mc 10,29-30 (Cta 294,13 *IsJ-MsJo* 3.05.79); Mc 10,38; Mt 19,29 (V 11,11); Mc 10,38; Mt 20,22-23 (C 34,10); Mc 10,38 (Cta 38,1 *LCer* 7.11.71); Mc 13,35 (P 25); Mc 14, 65 par. Mt 26,67-68 (E 3,3).

El evangelio de Lucas por su parte registra cuatro probables<sup>192</sup> y sesenta y nueve posibles<sup>193</sup>.

El evangelio de Juan tiene cuatro citas indirectas probables<sup>194</sup> y sesentainueve posibles<sup>195</sup>.

El libro de los Hechos de los apóstoles contiene once citas indirectas posibles<sup>196</sup>.

Dentro de las cartas Paulinas Romanos contiene una cita indirecta cierta<sup>197</sup>, una probable<sup>198</sup> y catorce posibles<sup>199</sup>.

La primera a los Corintios tiene tres citas indirectas probables<sup>200</sup> y dieciocho posibles<sup>201</sup>. La segunda a los Corintios presenta tres citas indirectas probables<sup>202</sup> y catorce

<sup>192</sup> Lc 12,48 (3M 1,8); Lc 22,42; Mt 26,39; Mc 14,36 (3M 2,6); Lc 12,48 (6M 5,4); Lc 18,13 (7M 3,14).

<sup>193</sup> Lc 15,22 (6M 6,10); Lc 22,44 (6M 7,11); Lc 7,44-47 (6M 11,12); Lc 10,38-42 (7M 4,12); Lc 7,36-39 (7M 4,13); Lc 1,37-38 (C 16,2); Lc 1,46 (E 7,3); Lc 2,6-7 (P 10); Lc 2,6-7 (P 12); Lc 2,6-7 (P 13); Lc 2,7 (C 2,9); Lc 2,7 (F 3,13); Lc 2,7 (F 14,6); Lc 2,8 (P 11); Lc 2,21 (P 15); Lc 2,21 (P 16); Lc 2,28-29 (C 31,2.); Lc 2,29-32 (Cta 385,1 *MsJo* finales.03.81); Lc 2,34-35 (R 36,1, Ávila, 1572); Lc 2,35 (R 15,6, Salamanca, 15-16 de abril de 1571); Lc 2,51 (V 6,6); Lc 3,15 (MC 2,12); Lc 3,22 (R 17, Ávila, 29 de mayo de 1571); Lc 7,36-39 (C 34,7); Lc 7,36-39 (C 34,10); Lc 7,37 (C 40,3); Lc 7,37; Jn 4,15; Mt 15,22 (Ve 6); Lc 7,39 (V 22,12); Lc 7,43 (V 14,12); Lc 7,44-47 (C 15,7); Lc 8,2 (C 3,7); Lc 10,2 (V 22,15); Lc 10,16 (V 24,2); Lc 10,16 (F 2,2); Lc 10,16 (F 27,19); Lc 10,16 (MC 2,2); Lc 10,38-39 (C 31,5); Lc 10,38-39 (MC 7,3); Lc 10,38-42 (V 17,4); Lc 10,38-42 (V 22,9); Lc 10,38-42 (C 15,7); Lc 10,38-42 (C 17,5-6); Lc 10,38-42 (R 5,5, Sevilla, febrero-marzo de 1576); Lc 10,40-42 (E 5,2); Lc 10,42 (C 18,1); Lc 11,1-4 (C 24,2); Lc 11,5-13 (C 35,5); Lc 11,9-13 (V 39,5); Lc 11,9-13 (F 5,5); Lc 12,20 (MC 2,8); Lc 12,35 (P 25); Lc 12,37 (C 16,9); Lc 14,10 par. Lc 22,24-27 (V 22,12); Lc 14,11 (V 22,11); Lc 14,11 (V 39,12); Lc 15,20 (C 27,2); Lc 17,10 (V 22,11); Lc 17,10 (C 17,6); Lc 18,13 (V 15,9); Lc 18,13 (C 31,6); Lc 19,20 (E 14,2); Lc 22,33 (C 26,6); Lc 22,33 (C 36,7); Lc 22,44 (C 30,7); Lc 23,11; par Mt 27,31 (V 16,6); Lc 23,11 (V 27,14); Lc 23,27-31 (V 27,13); Lc 23,34 (E 11,3); Lc 23,39-43 (C 15,7).

<sup>194</sup> Jn 15,5 (2M 1,6); Jn 15,5 (4M 1,4); Jn 10,30 (C 33,2); Jn 13,34. Cta 326,5 *DSev* 13.01.80).

<sup>195</sup> Jn 13,14;15,12 (5M 3,11); Jn 10,1-5 (4M 3,2); Jn 11,35 (5M 3,4); Jn 9,6-7 (6M 4,11); Jn 21,15 (6M 7,4); Jn 14,6 (6M 10,7); Jn 20,19-21 (7M 2,6); Jn 14,2 (M epil.,2); Jn 1,11 (C 7,10); Jn 1,18 (V 38,17); Jn 1,20 (MC 2,12); Jn 1,36 (C 33,4); Jn 3,16 (V 22,14); Jn 3,16 (E 13,3); Jn 4,10 (F 31,46); Jn 5,17 (C 32,12); Jn 6,35.48 (V 22,16); Jn 6,68 (E 8,1); Jn 7,37 (C 20,2); Jn 7,37-38 (E 9,2); Jn 8,12; 11,10 (V 35,14); Jn 8,12 (MC 2,14); Jn 8,44 (V 15,10); Jn 8,44 (V 25,21); Jn 8,46 (C 15,4); Jn 9,6 (F 29,24); Jn 9,6-7 (E 8,2); Jn 10,9 (V 22,6); Jn 10,30; Jn 5,18.30 (C 27,4); Jn 11,35 (E 10,2-3); Jn 13,1 (V 22,14); Jn 13,1 (C 33,1); Jn 13,1 (C 40,7); Jn 13,2 (V 19,11); Jn 13,16 (R 43, Sevilla, 1575); Jn 13,25 (P 2); Jn 13,34; 15,12 (C 4,11); Jn 13,34 (C 36,7); Jn 14,2 (V 13,13); Jn 14,2 (C 17,2); Jn 14,2 (C 20,1); Jn 14,6 (V 40,3); Jn 14,6 (C 16,11); Jn 14,6; Jn 9,5 (P 20); Jn 14,10 (C 27,4); Jn 14,14 (V 27,20); Jn 14,23; Ap 3,20 (P 8); Jn 14,27 (MC 2,7); Jn 14,27 (MC 2,11); Jn 14,27 (MC 2,13); Jn 15,5 (V 10,3); Jn 15,5 (V 11,9); Jn 15,5 (V 14,11); Jn 15,5 (V 20,7); Jn 15,5 (C 16,10); Jn 15,5 (C 29,4); Jn 15,15 (V 40,1); Jn 15,15 (C 1,3); Jn 16,7;14,2 (V 22,1); Jn 17,12 (V 32,11); Jn 18,36 (C 29,1); Jn 18,37 (C 22,1); Jn 19,17; Mt 17,1-2 (P 2); Jn 19,19 (F 22,5); Jn 19,25 (C 26,8); Jn 19,25-27 (V 22,5); Jn 19,30 (C 3,8); Jn 20,20.27 (R 15,6, Salamanca, 15-16 de abril de 1571); Jn 21,22 (V 19,9).

<sup>196</sup> He 9,3 (6M 9,10); He 9,8 (7M 1,5); He 9,8.18 (7M 1,6); He 4,13 (Cta 408,2 *JGra* 17.09.81); He 5,39 (Cta 413,2 *MAla* 13.11.81); He 5,41 (V 36,11); He 5,41 (V 36,12); He 9,3-6; 2Cor 12,2 (MC 5,3); He 9,15-17 (C 40,3); He 20,34 (Cs 9; De lo temporal III,1); He 22,10 (V 15,6).

<sup>197</sup> Ro 8,31 (Cta 181,8 *AMar* 6.02.77).

<sup>198</sup> Ro 2,6 (6M 8,10).

<sup>199</sup> Ro 11,33 (3M 2,11); Ro 11,33; Job 9,10 (F 22,7); Ro 5,12 (4M 1,11); Ro 2,11 (V 27,12); Ro 2,11 (C 16,12); Ro 5,12 (R 5,18, Sevilla, febrero-marzo de 1576); Ro 8,17 (C 27,2); Ro 8,17 (Cta 367,1 *JAh* 13.01.81); Ro 8,26-27 (Cta 342,3 *ME* 8.05.80); Ro 8,35 (Cta 393,3 *Rel* .05.81); Ro 9,15-16 (V 21,9); Ro 12,21 (F 30,10); Ro 12,21 (Cta 102,2 *AMar* 9.05.76); Ro 14,10 (Cta 386, *AGay* 28.03.81).

<sup>200</sup> 1Cor 10,13 (6M 1,6); 1Cor 4,7 (6M 5,6); 1Cor 10,13 (Cta 337,3 *LCep* 10.4.80).

<sup>201</sup> 1Cor 10,13 (6M 3,17); 1Cor 10,13 (6M 8,7); 1Cor 4,7 (C 32,13); 1Cor 4,7 (C 38,7); 1Cor 10,12 (V 15,12); 1Cor 10,13 (V 12,7); 1Cor 10,13 (V 25,20); 1Cor 10,13 (C 19,13); 1Cor 10,13 (C 38,4); 1Cor 10,13 (C 41,1); 1Cor 10,13 (CE 69,4); 1Cor 10,13 (F 24,11); 1Cor 10,13 (R 28, Fecha y lugar inciertos); 1Cor 10,13 (R 58,1, Sevilla, 8 de noviembre de 1575); 1Cor 10,13 (MA 3); 1Cor 10,13 (Cta 143,8 *MBau* 2.11.76.); 1Cor 10,13;Sl 91,15 (Cta 284,2 *CDSev* 31.01.79); 1Cor 15,41;9,5 (V 38,32).

<sup>202</sup> 2Cor 11,14 (1M 2,15); 2Cor 11,14 (5M 1,1); 2Cor 12,2-4 (6M 5,8).



posibles<sup>203</sup>. La carta a los Gálatas contiene siete cita indirectas posibles<sup>204</sup>. La carta a los Efesios cuenta con cuatro citas indirectas posibles<sup>205</sup>. La carta a los Filipenses tiene una cita indirecta cierta<sup>206</sup>, tres probables<sup>207</sup> y catorce posibles<sup>208</sup>. La carta a los Colosenses registra 3 citas indirectas posibles<sup>209</sup>. La primera carta a los Tesalonicenses tiene dos citas indirectas posibles<sup>210</sup>. Y la segunda a los Tesalonicenses una cita indirecta posible<sup>211</sup>.

En las epístolas católicas tenemos que Hebreos tiene una cita indirecta probable<sup>212</sup> y ocho posibles<sup>213</sup>. La epístola a Santiago contiene una cita indirecta probable<sup>214</sup> y dos posibles<sup>215</sup>. La primera de Pedro tiene diez citas indirectas posibles<sup>216</sup>. La segunda de Pedro presenta una cita indirecta probable<sup>217</sup> y una posible<sup>218</sup>. La primera de Juan registra ocho citas indirectas posibles<sup>219</sup>. Y la segunda de Juan contiene dos citas indirectas posibles<sup>220</sup>.

Finalmente el libro del Apocalipsis tiene dos citas indirectas probables<sup>221</sup> y ocho posibles<sup>222</sup>.

En resumen del N.T. tenemos un total de 481x citas directas; los evangelios 337x, los hechos de los Apóstoles 11x, las cartas paulinas 89x, las epístolas católicas 34x y el libro del Apocalipsis 10x. De estas 483 citas indirectas, 5 son ciertas, 32 probables y 444 posibles.

De estos resultados aparece evidente una presencia desbordante de las *citas indirectas posibles* con un total de 444 y requiere de una valoración específica ya que no siempre

<sup>203</sup> 2Cor 11,14 (5M 1,5); 2Cor 11,23-27 (7M 4,5); 2Cor 4,7 (V 18,4); 2Cor 6,10 (F 5,7); 2Cor 8,9 (P 10); 2Cor 11,14 (V 14,8); 2Cor 11,14 (C 38,2); 2Cor 11,26 (Cta 279,1 *JGra* -12.78); 2Cor 12,2-4 (V 25,12); 2Cor 12,2-4 (V 38,1); 2Cor 12,2-4 (R 36,1, Ávila, 1572); 2Cor 12,2-4 (R 36,2, Ávila, 1572); 2Cor 12,8 (V 21,6); 2Cor 12,9 (Cta 178,6 *AMar*, 6 de febrero de 1577).

<sup>204</sup> Ga 2,20 (7M 3,1); Ga 1,8 (F 8,5); Ga 1,13-16; He 9,1-9 (Cta 144,1 *AMar* 3.11.76); Ga 1,13-16; He 9,1-9 (Cta 145,3 *JGra* 4.11.76); Ga 2,20 (V 18,14); Ga 2,20 (V 23,1); Ga 2,20 (E 17,3).

<sup>205</sup> Ef 3,20 (5M 1,8); Ef 1,18 (C 27,2); Ef 3,17 (C 20,4); Ef 4,8-9 (V 28,9).

<sup>206</sup> En latín Flp 2,8 (F 5,3).

<sup>207</sup> Flp 2,8 (5M 3,12); Flp 3,8 (6M 4,10); Flp 2,8 (RD 28).

<sup>208</sup> Flp 1,21-23 (7M 3,14); Flp 3,8 (4M 3,9); Flp 1,21 (5M 2,8); Flp 3,13-14 (5M 4,10); Flp 2,6-8 (7M 4,8); Flp 1,21 (V 22,7); Flp 1,21-23 (C 19,11); Flp 1,22 (V 39,20); Flp 2,7 (F 5,17); Flp 2,8 (C 36,5); Flp 2,12 (V 14,8); Flp 2,12 (V 15,14); Flp 3,8 (V 27,12); Flp 4,13 (V 36,10).

<sup>209</sup> Col 2,3 (6M 4,10); Col 2,4-8 (C 21,6); Col 3,9 (V 39,23).

<sup>210</sup> 1Te 2,9 (7M 4,5); 1Te 5,19 (V 34,11).

<sup>211</sup> 2Te 3,8-11.21 He 20,34 (Cs 24; De las enfermas VIII,1).

<sup>212</sup> Heb 12,2 (1M 2,11).

<sup>213</sup> Heb 12,2 (7M 4,8); Heb 4,15 (C 15,4); Heb 11,16; Flp 3,20 (V 38,6); Heb 12,2 (V 35,14); Heb 12,2 (V 39,12); Heb 12,2 (C 2,1); Heb 12,4 (Cta 284,4 *CDSev* 31.01.79); Heb 12,4 (Cta 294,22 *IsJ-MSJo* 3.05.79).

<sup>214</sup> Sant 2,14-17 (2M 1,11).

<sup>215</sup> Sant 1,17 (6M 1,4); Sant 1,17 (Cta 317,1 *JGra* 18.12.79).

<sup>216</sup> 1Pe 5,5 (4M 2,9); 1Pe 1,18-19 (1M 2,4); 1Pe 1,18-19 (C 4,8); 1Pe 1,18-19 (F 10,11); 1Pe 1,18-19 (MC 5,5); 1Pe 1,18-19 (P 27); 1Pe 1,19 (E 3,3); 1Pe 4,8 (MC 3,7); 1Pe 5,8 (V 35,15); 1Pe 5,8 (C 19,13).

<sup>217</sup> 2Pe 3,9 (2M 1,3).

<sup>218</sup> 2Pe 1,4 (E 17,5).

<sup>219</sup> 1Jn 1,5-6 (1M 2,1); 5M 3,8 (1Jn 4,20); 1Jn 1,8-10 (C 15,4); 1Jn 1,8-10 (CE 72,4); 1Jn 3,1 (Cta 294,8 *IsJ-MSJo* 3.05.79); 1Jn 4,16 (MC 6,5); 1Jn 4,18 (V 15,14); 1Jn 4,20 (E 2,2).

<sup>220</sup> 2Jn 1,4 (V 26,1); 2Jn 1,4 (V 40,3).

<sup>221</sup> Ap 22,1-2 (1M 2,1); Ap 3,5; 21,27 (E 17,6).

<sup>222</sup> Ap 21,23 (1M 2,8); Ap 21,23 (1M 2,14); Ap 21,3 par. Sl 84,2; Ez 37,27-28 (7M 3,13); Ap 4,6-7 (V 39,22); Ap 12,9 (V 14,11); Ap 12,9 (E 12,2); Ap 21,10 (F 4,4); Ap 21,27 (Cta 228,6 *JSua* 10.02.78).

puede indicar un contacto flojo con el texto bíblico, debido a una influencia cultural, sino que puede ser resultado de textos que Teresa ha meditado por mucho tiempo y en diversos momentos de su vida de tal manera que han nutrido su pensamiento y visión religiosa en forma honda. Es decir los cita en forma indirecta posible, porque ya están enraizados en su pensamiento teológico, como una verdad ya connatural y hecha vida. Por consiguiente para una valoración adecuada se tendrá que tomar en cuenta el uso que hace de ellos, las veces que los cita y la o las experiencias que subyacen a esas citas bíblicas.

La razón de que haya un número grande de citas indirectas posibles, es debida a que hemos tomado el criterio de afinidad textual con consideración, porque permite evidenciar la cercanía a la Biblia de la Vulgata, así como su técnica de citado de memoria y su forma de escribir a prisa, coloquial sin tener una Biblia a la mano. Sin embargo el contenido de las citas utilizado así como su inserción en su línea de pensamiento guardan una afinidad temática e inclusive en algunos casos subyace una afinidad experiencial con la expresada en la Biblia<sup>223</sup>.

#### **4. SENTIDO DE LA PRESENCIA CUANTITATIVA**

Nuestro objetivo al analizar la presencia cuantitativa de la Biblia en las obras de Teresa era el de constatar las frecuencias de las citas bíblicas en estos escritos para obtener así la base de crítica interna y cuantificar, dentro de lo posible, la relación proporcional de la Biblia con las obras teresianas. Esta búsqueda nos llevó a la elaboración de una antología de citas bíblicas en los escritos teresianos, de un índice bíblico teresiano, estadísticas, análisis del uso de las citas bíblicas, forma de citar la Biblia y análisis de las citas directas e indirectas.

La elaboración de una *antología bíblica teresiana* nos ha aportado el fijar los textos bíblicos y teresianos que permiten visualizar la afinidad literal entre ambos escritos. Para nuestro estudio sobre la conformidad de la Biblia con la mística teresiana esta antología nos ha fijado los textos en los cuales realizar el estudio de dicha conformidad en cuanto a identificación de las ideas, categorías, personajes, expresiones bíblicas que usó Teresa.

---

<sup>223</sup> El sustento bíblico de la experiencia mística de Santa Teresa no está en que las citas sean directas literales, pues ello sólo pondría en evidencia que tuvo a su disposición una Biblia para verificar y precisar sus citas bíblicas, sino en la sintonía de vida cristiana en cuanto a comprensión y vivencia.

La elaboración del *índice bíblico Teresiano* nos ha permitido ver *los textos y libros* más leídos por Santa Teresa. Llama la atención la gran variedad<sup>224</sup> de *libros bíblicos* que cita Teresa de la espiritualidad sobre todo sapiencial (Sl y Ct), del pentateuco, la histórica y profética<sup>225</sup>. Respecto al N.T. tenemos la preeminencia de los libros de los Evangelios, escritos joánicos y cartas paulinas, aunque hay presencia del resto de libros<sup>226</sup>. El índice bíblico teresiano nos ha permitido ver cómo hay *textos* con una sola presencia y otros con varias frecuencias en diversos contextos, los cuales nos dan una idea de los que más nutrieron su vida de oración y su pensamiento. Esta variedad de textos y libros bíblicos es lo suficientemente considerable como para evidenciar que la Biblia influenció en su experiencia, comprensión y expresión mística.

El análisis estadístico de la presencia de la Biblia en las obras de Santa Teresa nos ha dado luz sobre la gran cantidad y variedad de citas bíblicas<sup>227</sup> que permiten dar proporción a la fuerza y diversificación de su contacto con la Biblia. Si bien es cierto que tiene un valor relativo mientras agrupe referencias de diverso grado. El recuento de citas directas e indirectas se hará en los capítulos subsiguientes, en los que se abordará el estudio de la presencia bíblica en los principales escritos teresianos.

Podemos deducir de estas estadísticas que Teresa nutrió y buscó la conformidad de su experiencia con el misterioso plan salvífico de Dios presente en la Biblia.

Estos resultados estadísticos también implican que Teresa dedicó bastante tiempo a la lectura de la Biblia de manera que pudo grabarlas en su memoria e insertarlas en el lugar apropiado. Otra deducción que podemos sacar de los datos estadísticos es que tuvo contacto, directo o indirecto, con varias fuentes bíblicas.

Las constataciones sobre *el uso* de las citas bíblicas de Teresa para expresar experiencias inenarrables (uso cultural-pedagógico), para argumentar la conformidad de su doctrina con la vida de Jesús (uso cristológico) y para argumentar la ortopraxis de su estilo de oración<sup>228</sup> (uso orante), son importantes porque estos usos están en consonancia con lo que es el objeto de nuestro estudio sobre la conformidad entre la Biblia y la mística de la Santa. Lo es en especial el uso cultural-pedagógico, el cual marca una preferencia por las

<sup>224</sup> De los 46 libros del A.T. cita 35 libros y de los 27 del N.T. cita 22.

<sup>225</sup> En los libros proféticos hay mayor número de libros sin citar por Teresa; Lm, Ba, Jl, Am, Ab, Mi, Na, Ha, So, Ag, Za.

<sup>226</sup> Con excepción de Tit, Flm, 2 Tim, 3 Jn, Jds.

<sup>227</sup> Un total de 905x [A.T. (297x) N.T. (608x)].

<sup>228</sup> El uso de la Biblia para la oración, enmarca sus citas bíblicas, con preferencia por escenas bíblicas, más que textos, porque le ayudan a acoger los contenidos, mociones y evocaciones que la Palabra le nutre.

citas indirectas<sup>229</sup> como medios para obtener imágenes, símbolos, categorías bíblicas para comunicar su experiencia, mistagogía e itinerario místico expresado todo ello con un lenguaje familiar a sus destinatarias. El uso menos frecuente de las citas directas de Teresa se debe a que no tiene interés por citar la Biblia en forma académica. Ella misma rechaza esa imagen de sí como “curiosa o bachillera”, porque además sería exponerse a sospecha e investigación de parte de la Inquisición. Tampoco pretende escribir un comentario bíblico sino la narración de su experiencia. Teresa usa la Biblia para buscar la verdad, para no vivir engañada en su vida de oración, en su vocación mística (experiencias y obras) y para saber cómo acoger y poner en práctica los dones que Dios le daba.

Las constataciones sobre la forma de citar la Biblia en Santa Teresa nos han puesto de relieve dos rasgos, la familiaridad y libertad.

Familiar	Libre
- Citar de memoria textos y escenas. - Citar varios textos en forma conglomerada.	- Citar actualizando (es la atención a la relación entre las palabras-obras) - Citar en forma coloquial.

La forma de citar la Biblia en forma familiar y libre *nace* de una autoconciencia de Teresa sobre sí misma y sobre lo que es la Biblia. Teresa se reconoce como hija de la iglesia, miembro de la tradición de cristianos y por ello con derecho a leer la Biblia. Se reconoce también como una persona agraciada por el triple carisma de experimentar, entender y expresar las gracias recibidas. También agraciada con intuiciones y comprensiones de la Biblia que Jesús el Maestro le regala<sup>230</sup>. El espacio donde Teresa obtiene estos reconocimientos es en la oración y en la vida de seguimiento de Cristo. Teresa reconoce que la Biblia contiene las palabras de Dios que se pueden leer poniéndolas en relación con sus obras realizadas en su vida.

La familiaridad de Teresa con la Biblia es perceptible en la capacidad de *conglomerar citas*, de un lugar de la Sagrada Escritura a otro, creando un efecto de mosaico. La capacidad de conglomerar varias citas bíblicas, y hacerlo de forma pertinente, requiere un conocimiento y trato frecuente<sup>231</sup> con ella. Por otra parte, supone que los destinatarios

<sup>229</sup> Es de notar que su uso de la Biblia no sea para fundamentar ideas adquiridas al margen de su relación con los contenidos bíblicos.

<sup>230</sup> Esta inspiración profética-mística subjetiva le aporta originalidad a su comprensión de las citas. Aunque tenga citas bíblicas, pero las organiza de forma propia, con base más que en textos en temas que le son importantes. La autoconciencia de inspiración profética subjetiva está presente en la forma de citar la Biblia de Jesús y de los apóstoles. FEKKES J., “*Isaiah and...*”, 1994, 63.

<sup>231</sup> Ya que no es lo mismo una profundización de un texto del que se tiene poco contacto y de uno al que se le presta atención desde diversos ángulos y en diversos momentos de la vida. La calidad y la profundidad de su comprensión del texto bíblico no es puntual, sino de una relación frecuente.

tengan esa misma familiaridad con la Escritura de manera que puedan comprender el sentido aportado.

El uso familiar de las citas bíblicas le es heredado a Teresa. En efecto, tanto la regla del Carmen como la tradición carmelitana que de ella deriva tenía un uso familiar y libre de la Sagrada Escritura. Y esta tradición le aportó a Teresa para sus citas bíblica un contexto temático y una metodología para citar la Biblia.

El *uso libre* de las citas bíblicas con el fin de actualizar su sentido y expresadas en forma coloquial levanta sospechas de caer en lo arbitrario, sin respeto al texto bíblico. Para responder a estas sospechas vamos a constatar que este uso está presente en los autores del A.T. y del N.T. e indicar varios contextos que sirvan de marco para delimitarlo y legitimarlo.

La forma libre de *citar para actualizar* el sentido bíblico, es un uso presente en los autores de la Biblia y era designado con el nombre de “*Midrash*”, del hebreo “*darash*”<sup>232</sup>, que significa buscar la actualidad de la palabra-promesa de Dios a su pueblo. Es un método por el cual se busca en los libros inspirados su “actualidad”, o sea, las formas en que Dios está cumpliendo su palabra en la situación presente<sup>233</sup>. En Teresa también tenemos que su método de citar la Biblia comparte esa misma convicción de que Dios sigue obrando en su vida y que no tiene atadas las manos. Teresa por ello busca comprender las obras de Dios en su vida para confrontarlas con la Biblia. No se trata de dar “actualidad” a un texto bíblico con base en las novedades que vienen de la realidad presente en forma indiscriminada, sino de lo que hay en esa realidad presente de acciones de Dios<sup>234</sup>, de expresiones de cumplimiento de la promesa de Dios, de sus palabra operante en la historia<sup>235</sup>. Se trata por tanto de una “actualidad” de la palabra de Dios reconocida, más que del producto de la investigación académica.

El uso libre de las citas bíblicas teresianas se encuentra enmarcado y delimitado por diversos *contextos* que lo orientan y legitiman su ortodoxia.

---

<sup>232</sup> Para que una cita actualizante sea “*midrash*”, requiere de las características siguientes; la presencia de múltiples evocaciones (implícitas o explícitas) como una influencia dominante en un escritor; las ampliaciones o desarrollos interpretativos aportados por el escritor al mismo texto bíblico. Para profundizar sobre el *midrash* se puede consultar; BLOCH R., “Midrash” en DBS 5, coll. 1263-1281; LE DEAUT R., “A propos d’une définition du Midrash”, *Bib* 50 (1969) 395-413; NEUSNER, J., *Midrash in Context*, Philadelphia, Fortress Press, 1984; PORTON G., “Defining Midrash” en *The Study of the Ancient Judaism*, 1, New York, 1981.

<sup>233</sup> Otra expresión Bíblica para las citas que busca actualizar la Palabra de Dios son las llamadas “profecías interpretadas”, “*vaticina ex eventu*”, presentes en los escritores apocalípticos.

<sup>234</sup> Teresa usa la Biblia para comprender y explicar las gracias que le está dando en su vida en el camino de cumplir su voluntad. No es uso de las citas bíblicas sin dirección o arbitrario.

<sup>235</sup> La actualización por evocaciones bíblicas existe en la Biblia misma. El hecho de que se hagan no indica en sí misma una acomodación infiel al contexto original. Lo que hace errónea una “acomodación” son los presupuestos con los que se hace, la finalidad con que se evoca y el uso con que se aplica la cita.

Un contexto lo representa la concepción que tiene Teresa de la Biblia como *verdadera, inspirada y normativa*. Teresa al citar la Biblia tiene en cuenta que la inerrancia bíblica indica una verdad para la salvación. Tal respeto al *carácter verdadero* de la Biblia se percibe en su esfuerzo por buscar el sentido salvífico de las experiencias que vive y el de los textos bíblicos<sup>236</sup>. Respecto al *carácter inspirado* de la Biblia, lo vemos en su esfuerzo por darle primacía como criterio de verificación de las experiencias místicas, rechazando cualquier posible experiencia o interpretación de una experiencia mística que sea contraria a alguna verdad bíblica. El *carácter normativo* de la Biblia se notará en que varias de sus citas bíblicas han sido previamente contrastadas con “letrados”, estudiosos de la Biblia o inclusive ellos mismos son los que le han dado a ella el uso de esa cita.

El contexto de *la unidad de la Sagrada Escritura* es criterio fundamental para determinar la autenticidad del uso de una cita. La Biblia ha de ser leída en su conjunto para no sacar frases fuera de su contexto ni usarlas en contra de otros textos bíblicos. Teresa comprendió este criterio<sup>237</sup>, y por ello buscó la ayuda de letrados de la Biblia que le aclarasen si su comprensión de la Biblia iba de acuerdo con su unidad global. La unidad de la Biblia aporta una doctrina uniforme, ortodoxa, cuyos contenidos sirven de parámetro para verificar la consonancia o no con ellos.

Un contexto muy cuidado por Teresa en el uso libre de las citas bíblicas era el de la *ortopraxis*. La atención a la conformidad de los efectos que producía en ella su comprensión y uso de la Biblia que fuesen conformes con la Biblia<sup>238</sup>.

El contexto de *la intertextualidad* es importante como criterio de respeto al contexto histórico y teológico original de una cita bíblica. La intertextualidad delata el grado de conocimiento que tiene el autor de la Biblia para estar en grado de realizar una gran cantidad de resonancias bíblicas y ponerlas en diálogo con el contexto original de la cita bíblica<sup>239</sup>. La intertextualidad enmarca la relación que se ha de crear entre texto (con su contexto histórico y teológico) con el contexto nuevo y lleva a cabo un diálogo con los

<sup>236</sup> Teresa usa los vocablos de “aprovechar”, “hacer bien al alma” y presta atención a los signos positivos que dejan en su ejercicio de virtudes y servicios eclesiales.

<sup>237</sup> “Díjome; «Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura” (R 19 Medina del Campo, Julio de 1571).

<sup>238</sup> Este criterio es analizado en profundidad por el estudio de Ulrich Luz; cfr. LUZ U., *Matthew in History, Interpretation, influence and effects*, Fortress Press, Minneapolis, 1994.

<sup>239</sup> La intertextualidad es una hermenéutica del texto bíblico que toma en consideración el contexto histórico y teológico en que se escribe. La pregunta que se plantea desde la intertextualidad es en qué modo se integran el contexto del autor inspirado y el del autor que cita la Biblia. MOYISE S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSOTSS 115, Sheffield, Academic Press, 1995, 18-30.

sentidos evocados por él. El “diálogo”<sup>240</sup> entre el contexto antiguo y nuevo, sirve de clarificación<sup>241</sup>.

Un *ejemplo* de intertextualidad es la evocación del Sl 89 en Ap 1,5a. La evocación a elementos de poder y soberanía presentes en el salmo son transferidos a Cristo. La yuxtaposición de los textos tiene la finalidad de conferir un matiz netamente cristiano al Salmo, lo cual podría juzgarse como “desactivación” del contexto original, pero este contexto originario permanece esencial para el nuevo texto: las referencias al poder, a la estabilidad y a la soberanía presente en el Sl 89 se encuentran en otras partes del apocalipsis.

Además de estos dos criterios generales sobre el uso de citas libres, que es la conformidad metodológica con la técnica de citado de los autores del A.T. y N.T. y conformidad con contextos de la tradición cristiana, es necesario que cada uso libre de citas de Teresa sea *valorado individualmente* tanto desde la dimensión textual como desde la temática. La valoración *textual* mira si tales cambios conservan *los contextos originales* o si se alejan de ellos, y la valoración *temática* presta atención a la conservación de una conformidad del contenido de las aplicaciones de Teresa con el conjunto de la teología bíblica.

La forma de citar de Teresa tiene poco de exegética, pero mucha conformidad con la metodología de citado de los autores bíblicos. La palabra de Dios es para ella normativa no sólo en sus contenidos sino también en su técnica de citar la Biblia. La mística Carmelita forma parte de una tradición de uso espiritual de la Biblia que está presente en los autores de la Sagrada Escritura. Con los mismos recursos de: libertad, familiaridad, acumulación de citas, uso para actualizar la Biblia, uso como medio de expresión de experiencias inenarrables. Este uso espiritual de la Biblia por un lado aleja de un uso exegético científico, pero por otro acerca a un uso vital, sapiencial, orante, de actualización de la Palabra de Dios.

Las constataciones sobre *las citas directas* nos han llevado a ubicar como criterios de identificación la presencia de una fórmula de introducción de la cita, una intención de citar y una afinidad textual. Las citas directas de la Biblia por parte de Santa Teresa son las que

---

<sup>240</sup> Tal diálogo se da de la siguiente manera; “El autor asigna un significado a su propio contexto y una interacción con otros textos da forma a su texto. El lector, del mismo modo, asigna un significado al nuevo texto en interacción con otros textos conocidos (...), reacciona a la oferta y entra en diálogo con las posibilidades que el texto le ofrece”, A título de paralelo; Ap 1,1.2.4 / Sal 89,20; Ap 3,21 / Sal 89,29; Ap 5,6 / Sal 89,24; Ap 1,5; 3,14 / Sal 89,24; Ap 6,10 / Sal 89,46. cfr. VAN WOLDE E., "Trendy Intertextuality" in *Intertextuality in Biblical Writings. Fs. B. Van Iersel*, ed. S. Draisma, Kampen, Kok, 1989, 43-49.

<sup>241</sup> Cfr. MOYISE S., “*The Old Testament...*”, 1995, 135.

nos pueden servir para rastrear la fuente bíblica directa o indirecta que ella utilizó, ya que son éstas las que ofrecen mayor contacto textual<sup>242</sup>. Los datos que surjan de aquí tendrán valor de crítica interna que habrá que completar con la crítica externa. El estudio de las citas directas en las obras de Santa Teresa en los capítulos sucesivos también es importante para el recuento estadístico en relación con las indirectas, así como para evidenciar en forma más clara la intencionalidad de Teresa al citarlas.

Las constataciones sobre *las citas indirectas* nos han llevado a presentar una descripción de ellas, sus grados, clasificación y criterios de identificación.

Nombre.	Tipo: Alusiones y evocaciones	Criterios de identificación. Intencionalidad y afinidad textual.
Cita indirecta. No hay <i>fórmula introductoria</i> . Hay intención de citar y afinidad textual. <i>Grados de probabilidad</i> por la mayor o menor afinidad textual: cierta, (idéntica) Probable (menos semejante). Posible (más distante).	Cita <i>aludida</i> : Contacto por palabras, frases, discursos, normas, expresiones. Cita <i>evocada</i> . Contacto por hechos, obras, personajes, instituciones, geografía."	El criterio de la intencionalidad de usar la Biblia se evidencia en <i>el uso</i> (cultural, cristológico y orante) y en la autoconciencia de citarla. La afinidad Textual se nota en cuatro tipos de criterios. 1. <i>Criterios internos al texto, literales y estilísticos</i> . Afinidad literal por palabras, fraseología típicamente bíblica, estilo, recursos poéticos. 2. <i>Criterios inherentes al contexto temático y naturaleza del texto</i> : Afinidad temática, v.gr. "el Mesianismo", "el éxodo", etc. Afinidad por naturaleza del texto o forma literaria: profético, litúrgico, sapiencial, parenético, biográfico, etc. 3. <i>Criterios externos al texto: histórico contextual</i> . Afinidad por pertenencia a una tradición desde la que se cita. La cual aporta preferencias por textos, pasajes, temas, y metodología. 4. Criterios inherentes al sujeto del texto. El criterio de la experiencia histórica del autor da el contexto de la cita, "las gafas" y "las directivas" del mensaje. Desde una vida comprometida en el seguimiento de Cristo. El criterio de la cultura bíblica del destinatario posibilita que una cita tenga un poder evocador.

La búsqueda de citas indirectas tiene sustento en el contacto bíblico que tuvo Teresa en sus diez y nueve años de meditación bíblica en los tiempos de oración, en la valoración de la Sagrada Escritura como criterio de discernimiento de sus experiencias y en su intención de usarla para expresar sus experiencias.

Ahora nos preguntamos sobre el sentido que tiene el fijar criterios de identificación de las citas indirectas. Hay objeciones que cuestionan su utilidad. La primera es la afirmación de que las citas indirectas no son importantes para determinar el valor de la Biblia en los escritos Teresianos, sino que su valor se encuentra en la calidad de presencia. La segunda

<sup>242</sup> Especial atención merecen las citas directas que no están en latín y que se encuentran en contexto de las "hablas" por la gran atención y admiración que les prestó Santa Teresa.



objeción a la presentación de criterios de identificación de las citas indirectas es que no se pueden aplicar a los escritos teresianos, porque éstos no tienen un rigor de estudio bíblico. La tercera es la duda de que se puedan obtener resultados provechosos aplicando tales criterios a los escritos teresianos.

Si bien es cierto que Teresa tuvo deficiencias en su formación bíblica que la descalifican para realizar comentarios bíblicos, y que su aporte a los estudios bíblicos está en la hermenéutica espiritual, sin embargo las citas indirectas ofrecen un contacto textual con la Biblia. Las citas indirectas pueden darnos información sobre la relación de nutrimento que tuvo la Biblia en su experiencia mística y que le sirvió para configurar un marco de pensamiento y ambiente bíblico desde el cual interpretó su vida.

Aunque los criterios de identificación de las citas indirectas no sean del todo férreos, sin embargo los necesitamos para afrontar nuestro tema de la conformidad entre el dato bíblico y la mística teresiana. La aplicación de criterios a las citas indirectas nos puede ayudar a precisar lo más cerca posible dicho contacto partiendo del aspecto literal, formal, para integrarlo en el aspecto cualitativo. Los criterios pueden ayudarnos a focalizar nuestra atención en los tipos de afinidad, en los contextos que forman el marco de delimitación de las lecturas y usos de la Biblia de parte de Santa Teresa.

Sin criterios de identificación de las citas indirectas se puede caer en paralelomanía, en elaboraciones hermenéuticas de la Biblia en los escritos teresianos con base en citas que ella ni siquiera tenía intención de citar, o en afirmaciones generales sobre la calidad de la lectura de la Biblia de parte de Teresa pero sin dar cuenta de la afinidad entre la experiencia mística de la Santa carmelita y de la Sagrada Escritura.

Este estudio de los criterios de identificación de las citas indirectas hecho con base en aquellos que son aplicados a los autores de la Biblia, nos sirve como instrumento para focalizar la atención no sólo en la afinidad del contenido bíblico y teresiano, sino también en la afinidad metodológica con base en los criterios formales (intencionalidad y uso), y de contenido (afinidad literal, temática, contextual por la tradición, el autor y los destinatarios).

Lo que falta al estudio de la presencia cuantitativa de la Biblia en los escritos teresianos es la profundización y el análisis individual de las citas. Lo visto hasta ahora pretendía principalmente aportar una visión general de la Biblia en los escritos teresianos.

Unos temas de profundización pueden ser la clasificación y análisis de las citas directas e indirectas, las preferencias bíblicas de Teresa en textos, temas, libros, categorías. La versión bíblica que usó. Una tarea para el análisis de las citas es la de relacionarlas con

experiencias místicas de Teresa que fueron fundamentales para ella, ligadas a convicciones y a ideas centrales en su descripción de la mística.

## CAPÍTULO IV: PRESENCIA CUALITATIVA DE LA BIBLIA EN LA OBRA TERESIANA

El tema de la presencia cualitativa de la Biblia es muy importante porque es en él donde se encuentra el principal aporte de Teresa a la interpretación espiritual de la Biblia.

Algunos aportes de Teresa van en la línea de buscar respuestas a las preguntas por la forma de hacer de nuestra lectura bíblica un robustecimiento de nuestra vida teologal. Pregunta por la formación del lector de la Biblia necesaria para hacer de su lectura fuente de experiencia mística. La interpretación teresiana de la Sagrada Escritura busca descubrir el sentido salvífico que esconden los acontecimientos de nuestra vida y confirmarlo en la Biblia.

Pretendemos dar una visión general de la calidad de presencia de la Biblia en los escritos teresianos. Y para ello vamos a abordar los siguientes temas que nos permitan visualizar dicha presencia cualitativa: el concepto que tiene Teresa de la Biblia, su interpretación bíblica y su metodología de interpretación que es la *lectio divina*.

Primero tenemos el *concepto de la Biblia*, como inspirada, veraz y normativa de Teresa. Este alto concepto de la Sagrada Escritura ejerce una incidencia en su acercamiento a ella, con respeto y con una gran valoración de ella como luz y criterio de discernimiento de su vida. Esta atención a los rasgos de la Biblia cualifica su interpretación de ella porque le aportan una afinidad con el carácter mismo de la Biblia como escritura revelada. Es por ello importante detenernos a examinar la comprensión de Teresa de la Biblia como inspirada, el tipo de “verdad bíblica” y como entiende el carácter normativo de la Biblia.

El siguiente punto que abordaremos será su interpretación bíblica, en sus temas determinantes como su lugar hermenéutico, las finalidades de su interpretación<sup>1</sup>, los sentidos bíblicos que usa y los criterios de interpretación de la hermenéutica espiritual.

El *lugar hermenéutico* es importante porque orienta en forma decisiva el tipo de acercamiento y de hermenéutica que se haga de la Biblia. El lugar está conformado por las preguntas que guían la lectura de la Biblia, los presupuestos que se tiene<sup>2</sup>. Es por ello importante preguntarnos por el lugar hermenéutico desde el cual Teresa interpreta la Biblia. La importancia que le da Teresa a la preparación de la persona para que sea buena

---

<sup>1</sup> Las finalidades de su interpretación de la Biblia tocan de una forma más directa que el resto de temas el talante bíblico de su experiencia mística, el grado de conformidad entre ambas.

<sup>2</sup> En los estudios bíblicos se da cada vez más importancia al sujeto que la lee pues cuanto más claridad se tenga del lugar desde donde lee la Biblia tanto mejor se podrá comprender los intereses desde los que lee la Biblia.

tierra para acoger la semilla de la palabra, es un área de aportación teresiana a la interpretación bíblica. Una preparación que consiste en someter la propia existencia a las verdades de la Biblia, en poner ejercicios a las comprensiones bíblicas que se hayan obtenido; en acoger las mociones del Espíritu Santo (Autor de la Biblia) y sus dones; en colaborar con la obra de impresión de los rasgos de Cristo en el cristiano. Estos ejercicios de preparación serán el espacio vital desde el que surgirán experiencias, preguntas, luchas que serán base de afinidad con las experiencias y preguntas de la Biblia<sup>3</sup>.

Las *finalidades* que busca Teresa en su lectura de la Biblia son fundamentales para enmarcar su hermenéutica. Se trata principalmente de tres: el nutrimento (lectura de la vida desde la Biblia), la verificación de su experiencia mística orante (lectura de la Biblia desde la vida espiritual<sup>4</sup>) tanto en su etapa ascética como mística, y la conformación o síntesis entre su vida y la verdad salvífica de la Biblia<sup>5</sup>.

Los *sentidos bíblicos* que Teresa usa en su interpretación son los que había en su tiempo, el sentido literal<sup>6</sup> del texto y los sentidos supraliterales que son: el tipológico<sup>7</sup> y el alegórico<sup>8</sup>. Estos sentidos bíblicos son abordados desde una finalidad espiritual, para nutrir la vida espiritual o encarnación de la Palabra en su vida. La búsqueda del sentido espiritual<sup>9</sup> no equivale a prevalencia de los sentidos supraliterales, pues de hecho la Santa usa con más frecuencia el sentido literal, en cuanto material. Con esta finalidad y preferencia del sentido literal la Santa se aleja del uso excesivo del sentido alegórico. La hermenéutica espiritual de Santa Teresa lo es porque busca encarnar la vida de Cristo en la suya. Es espiritual no en el sentido neoplatónico con preferencia del uso del sentido alegórico, sino de contacto con el Espíritu de Jesús que abraza lo humano y lo redime, que implica para la hermenéutica espiritual una comprensión por experiencia de la Palabra de Dios para

<sup>3</sup> Teresa no es bíblica por un uso científico de ella, pero sí se puede notar que tiene la posibilidad de sintonizar con ella gracias a que nutre su vida con contenidos bíblicos y está disponible para ponerlos en práctica.

<sup>4</sup> Santa Teresa tuvo un contacto con la Biblia a *nivel experiencial* que le permitió reconocer su vida e historia reflejadas en la Biblia. Desde su vida, especialmente en la tensión pecado-gracia, reconoce en su micro historia la historia de salvación.

<sup>5</sup> La calidad de la presencia bíblica en los escritos teresianos y del sustento bíblico de su experiencia vienen de la sintonía del designio salvífico de Dios operante en la vida de Teresa y conforme con la voluntad de Dios según es expresada en la Biblia.

<sup>6</sup> El sentido literal comprendido como material o evidente en una primera lectura, muy utilizado por Santa Teresa le aportó la materia o contenidos para en la comprensión por experiencia de la Biblia, ya sea en forma ascética o mística, en las primeras tres moradas o en las moradas superiores.

<sup>7</sup> El sentido *tipológico* le permitió a Teresa afinidad con los personajes y acontecimientos similares a los suyos.

<sup>8</sup> El sentido *alegórico* en cambio le permitió afinidad con virtudes, valores y contenidos doctrinales.

<sup>9</sup> Por sentido "espiritual" nos referimos al *Sentido místico de la Biblia* o en términos teresianos al sentido "comprendido por experiencia". Es el sentido que el Maestro revela que implica una comprensión por amor, "Así que estas palabras verdaderamente pondrían temor en sí si estuviesen en sí quien las dice, tomada sola la letra; mas, a quien vuestro amor, Señor, ha sacado de sí" (MC 1,12).

imprimir los rasgos de Cristo Palabra viva en el cristiano. Y para ello toma en consideración el sentido literal y el tipológico con más frecuencia que el alegórico.

Los *criterios de validez* de la hermenéutica espiritual de Teresa es otro tema necesario para una visión general de la hermenéutica bíblica de Teresa, porque su interpretación está en gran parte guiada por su experiencia, y para valorarla adecuadamente son necesarios criterios que enmarquen la validez de esa interpretación. Son de especial ayuda los contextos dentro de los cuales ella interpreta la Biblia. Los principales contextos son el de la Biblia misma o también llamado unidad de la Escritura, el contexto de la analogía de la fe y de la tradición.

El tercer subtema será *su metodología* de interpretación, que lo constituye la lectio divina con especial atención a los aportes teresianos para cada una de sus cuatro etapas. Es verdad que Teresa recibió el método de la Lectio Divina de la tradición del Carmelo<sup>10</sup>, pero también es importante prestar atención a los rasgos que ella subrayó en la etapa de la “lección”, “meditación”, “oración” y “contemplación”.

## 1. EL CONCEPTO DE LA SAGRADA ESCRITURA DE TERESA DE JESÚS

“llegados a verdades (Verdad)  
de la Sagrada Escritura, (Inspiración)  
hacemos lo que debemos” (Canonicidad) (V 13,16).

El concepto que Santa Teresa tiene de la Sagrada Escritura es superior al de otros libros espirituales y culturales que leyó, porque la reconoce como un texto de carácter inspirado, inerrante y normativo. Estas tres notas de la palabra de Dios escrita son importantes porque enmarcan el uso que Teresa hace de las categorías, contenidos y personajes bíblicos para nutrir su experiencia y reflexión sobre la mística.

La carmelita reformadora *designa* a la Biblia siempre y solo como *Sagrada Escritura*<sup>11</sup>. Esta indicación nos revela la gran valoración en que la tiene como realidad “Sagrada”<sup>12</sup>,

<sup>10</sup> La regla del Carmen en su número 10 lo presenta como la ocupación central del Carmelo “Meditando día y noche la ley del Señor y velando en oración”. “Si alguno os los pusiere, declaradle con humildad el camino. Decid que Regla tenéis que os manda orar sin cesar -que así nos lo manda- y que la habéis de guardar.” (C, 21,10).

<sup>11</sup> Son 12 las frecuencias de la palabra “Sagrada Escritura”; V 13,16; V 13,18; V 25,13; V 32,17; V 33,5,5; V 34,11; F 30,1; CC 3,13; CC 4<sup>a</sup> 7; CC 4b 7; MC 1,7; MC tit.cap1.

*inspirada* por el Espíritu Santo<sup>13</sup>, que comunica las *verdades* de Dios para sustentar el vivir y orar<sup>14</sup>, para caminar sin temor a ser engañada<sup>15</sup>, y para verificar como *norma*, la autenticidad de sus experiencias oracionales<sup>16</sup>.

La Santa Carmelita hereda y hace suya la comprensión de la tradición cristiana eclesial que considera la Sagrada Escritura como inspirada, inerrante y canónica<sup>17</sup>. Su concepción es además nutrida por sus propias convicciones y comprensiones nacidas de su experiencia espiritual.

Vamos a analizar la comprensión de los tres rasgos de la Sagrada Escritura por parte de la tradición católica y los énfasis con que Santa Teresa los afirma.

## A. LA SAGRADA ESCRITURA ES INSPIRADA

“los grandes misterios  
que este lenguaje encierra en sí,  
dicho por el Espíritu Santo” (MC 1,4)

### a. Definición y naturaleza de la inspiración

La inspiración bíblica puede ser definida como la etapa última de una larga acción del Espíritu en la historia humana, después de haber preparado un plan divino-humano del cual Cristo es su vértice<sup>18</sup>.

La tradición de la Iglesia católica afirma como elemento necesario de la inspiración bíblica que es un *carisma* del Espíritu Santo concedido al hombre y que consiste en poner *por escrito* una experiencia de la historia de salvación divino-humana, *para la edificación* de la Iglesia y que da como resultado que *la obra literaria es palabra de Dios*.

La inspiración *es carisma* del Espíritu Santo, y, como tal, tiene dos marcos de referencia: primero, el de la revelación de Dios en la historia, y en segundo lugar tenemos

<sup>12</sup> El carácter de *realidad sagrada* de la palabra de Dios implica para Teresa leerla *con veneración* (MC 1 tit) por ser superior a nuestra comprensión y por contener grandes misterios que nos superan. Teresa sugiere afrontar con humildad los pasajes bíblicos difíciles de comprender, el pedir a luz a Jesús Maestro, meditar las palabras colocándolas en relación con las obras de Jesús y preguntar a letrados (MC 1,7).

<sup>13</sup> MC 1, 8.

<sup>14</sup> V 13, 16.

<sup>15</sup> V 30, 1; CC 4<sup>a</sup> 7; CC 4b7.

<sup>16</sup> V 25,13; 32,17; 33,5, a través del análisis de conformidad hecho por los letrados quienes reconocen el buen espíritu (V 13,18; 33,5; 34,11; CC 3,13).

<sup>17</sup> Esta convicción compartida será importante como criterio de discernimiento y convalidación de sus experiencias sobrenaturales, de su modo de oración, de su proyecto de reforma del Carmelo descalzo. Teresa acoge la dimensión eclesial de la Biblia tanto en su gran valoración de ella para la vida cristiana como en el lugar que tienen los letrados para su interpretación y verificación las experiencias místicas contemporáneas.

<sup>18</sup> Cfr. RAHNER K., “Sagrada Escritura y Teología”, en *Escritos de Teología* VI, Taurus, 1969, 108.

otras *acciones anteriores* del Espíritu<sup>19</sup>, las cuales sirven de *punto de referencia*, en especial el misterio de la encarnación<sup>20</sup> en la cual el Espíritu Santo abraza lo humano y lo lleva a plenitud.

El hombre no pierde la *plena posesión de sus facultades humanas*, ya que el influjo del Espíritu Santo en la inspiración bíblica no las anula (*Dei Verbum* num. 11).

La inspiración bíblica siempre hace referencia a un documento escrito que contiene la palabra de Dios.

Finalmente, la inspiración bíblica como todos los carismas se da dentro de la iglesia y para su edificación.

En el tiempo de Santa Teresa la inspiración bíblica era comprendida según una formulación proveniente de los padres de la iglesia y del Concilio de Trento (1545–1563)<sup>21</sup>.

Los *padres de la iglesia*, fieles a la tradición bíblica, afirman el origen divino de la Escritura por haber sido inspirada por Dios (*theopneustós*)<sup>22</sup>.

San Ambrosio resume toda la tradición bíblica y patrística con estas palabras: “Toda la Escritura es llamada theopneustos porque Dios inspira lo que ha dicho el Espíritu”<sup>23</sup>; o bien: “Los escritores sagrados no han escrito según el arte, sino según la gracia, que está por encima del arte; han escrito ciertamente lo que el Espíritu les permitía decir”<sup>24</sup>.

San Agustín escribe: “Como el único y verdadero Dios es el creador de los bienes temporales y de los bienes eternos, así Él mismo es el autor de los dos Testamentos, ya que el Nuevo está figurado en el Viejo y el Viejo está figurado en el Nuevo”<sup>25</sup>.

El concilio de Trento (1545-1563: XXV sesiones), se enmarca en un contexto en el que los reformadores protestantes Lutero y Calvino habían adoptado la tesis de la *inspiración literal o verbal* de la Sagrada Escritura. Por tanto, el concilio de Trento se limitó a

<sup>19</sup> Acciones en la creación; con un paso de caos al orden (Gn 1,2); y *en la historia*; con un paso de esclavitud a libertad (Ex 15,10), paso de muerte a vida (Ez 37,14), y el paso del temor a la predicación de la Palabra con franqueza, de manera que la comunidad es edificada en la comunión y al mundo se le ofrece la salvación, en pentecostés (He 2). La inspiración bíblica tiene como contexto la presencia y acción del Espíritu Santo que invade el mundo entero de la historia.

<sup>20</sup> Según Valerio Mannucci esto tiene como consecuencia, que nuestra comprensión de Inspiración bíblica debe ser amplia, para no dejar fuera la multitud de obras y manifestaciones del Espíritu porque no tenemos el derecho de trazarle fronteras. Cfr. MANNUCCI V., *La Biblia como palabra de Dios*, DDB, Bilbao, <sup>10</sup>1998,120-121.

<sup>21</sup> Ya que hasta el s. XII los teólogos medievales siguen la tradición bíblico patrística, repitiendo sin creatividad lo anteriormente planteado.

<sup>22</sup> Cfr. 2 Tim y 2 Pe. Sin compartir la concepción proveniente del ambiente helenístico, en el cual predomina la concepción mántica o extática que considera que los hagiógrafos (profetas, profetisas, videntes...) reciben la inspiración en estado de trance, estático, como médiums.

<sup>23</sup> PL 16, 803.

<sup>24</sup> PL 16, 912.

<sup>25</sup> Contra adversarium legis et prophet. [a. 420] 1,17, 35; PL 42, 623.

reafirmar el *hecho* de la inspiración bíblica en la línea del concilio de Florencia<sup>26</sup>. El énfasis del concilio de Trento, contra la asumida "Sola Scriptura" de los reformadores define la acción del Espíritu Santo, también "*en las tradiciones que versan sobre la fe y las costumbres, no escritas de Cristo y de los apóstoles*", a las cuales aplicó la fórmula "dictare", que no tenía el valor de un "dictado verbal", sino que era sinónimo de "inspirar", porque las retiene dictadas por el mismo Cristo oralmente o por el Espíritu Santo<sup>27</sup>.

La comprensión de inspiración bíblica en el tiempo de Santa Teresa por parte de la tradición eclesial *patrística y tridentina* subraya la convicción de que en la Escritura se contiene *lo dicho por el Espíritu Santo* y así Dios es el autor de la Sagrada Escritura. Además hay un énfasis en que la acción del Espíritu Santo "*dicta*" no verbal sino en el sentido de que inspira al magisterio eclesial en materia de fe y costumbres, y tal inspiración sirve de marco para la interpretación bíblica, y con ello evitar la actitud hereje de afirmar la sola Escritura como fuente de revelación. En los Padres de la Iglesia

Otro tema importante en la inspiración bíblica es la reflexión sobre su naturaleza, la forma en que acontece. *Los modelos de explicación* de la inspiración bíblica han conocido diversos términos, vocabulario y énfasis. Veamos algunos modelos ellos.

En la *cultura griega* tenemos el modelo "dictado verbal" o "inspiración mántica"<sup>28</sup>. Según este modelo de explicación, la acción del Espíritu es directa y *anula* la inteligencia del Hombre. En la inspiración se da una especie de investimento del Espíritu al hombre en un raptó extático, dejándolo fuera de sí<sup>29</sup>.

En el *judaísmo palestinese* hay un modelo del tipo *dictado verbal*. En este modelo hay una idea de la inspiración que acontece en forma milagrosa, en la cual Moisés es vaciado totalmente de sí para ser vehículo de la presencia divina. Es por ello que se afirma que la "*torah*" es preexistente.

En el *judaísmo helenista* tenemos a los escritores Filón de Alejandría y a Flavio Josefo. Filón afirma un modelo de inspiración bíblica mántica, del tipo *dictado verbal*. En su explicación de LXX, Dios toma posesión del espíritu de los escritores, quienes escriben

<sup>26</sup> El Concilio de Florencia (sesión IX -4 de febrero 1442) repite la fórmula tradicional de Dios "autor del AT y del NT" e introduce por primera vez en los documentos del Magisterio la categoría de la *inspiración* como fundamento del carácter divino de los libros (EB47; CE 500; Fc 57).

<sup>27</sup> Sesión IV, 8 abril 1546; EB 57; CE 524ss.; FC 59. Citado por MANNUCCI, "*La Biblia...*", 1998, 145.

<sup>28</sup> El *pneuma* de la mántica indicaba la fuerza del soplo divino que, invistiendo al sacerdote lo transfería a un estado de *raptus extatico* dejándole fuera de sí como un loco y por tanto capaz de proclamar en nombre de Dios un oráculo adivinatorio. El N.T., no utiliza "*theopneustos*" "inspiración" en este sentido, y más bien evita utilizar el vocabulario griego de fenómenos extáticos, como; *entheos, enthosusiasmos, epipnous, etc.*

<sup>29</sup> San Jerónimo, en pugna contra Montano; «No es verdad, como se imagina Montano con sus tontas mujeres, que los profetas hubieran hablado en éxtasis, de manera que no sabían lo que decían» (Prol. In Isaiam; PL 24,19).



bajo dictado de un espíritu invisible. *Flavio Josefo* subraya un modelo profético de inspiración bíblica y se limita a afirmar que la Biblia es inspirada.

En los escritos veterotestamentarios, tenemos el modelo de explicación de la inspiración *profético* “mensajero de la palabra”, “boca de Dios” (Jr 15,19) <sup>30</sup>. La inspiración bíblica hace al hombre un testigo de la revelación de Dios. No se separa la acción del Espíritu de la historia, del Hombre. La inspiración acontece en dos momentos, uno es el de la recolección del material por parte del escritor y otro es el de la reflexión de ese material según la verdad divina. El Espíritu Santo inspira tanto el momento de la recolección del material como el de la reflexión sobre la conformidad con una verdad sobre el ser u obrar de Dios. No es iluminación sólo especulativa. El profeta mensajero de la palabra permanece como una persona comprometida con su historia, en posesión de sus facultades, no exento de sus trabajos y responsabilidades, sino que éstas son estimuladas, suscitadas y dirigidas por el Espíritu Santo.

En los Padres de la Iglesia encontramos el modelo de inspiración bíblica que presenta al hombre como “instrumento” del Espíritu Santo. La imagen es tomada del A.T. “boca de Dios”, “movido por el Espíritu”. La imagen no es una descripción técnica, que indicaría un instrumento inerte, sino un símbolo. La acción es conjunta del que obra y del instrumento.

El modelo de inspiración bíblica “Dios Autor” es afirmado por Ambrosio y san Agustín. No al mismo nivel del hombre, sino en cuanto Dios, que escribe por medio de otros. Dios es Autor de los dos testamentos. Este modelo de explicación de la naturaleza de la inspiración bíblica surge en un contexto de polémica contra los dualistas que consideraban a Dios como autor solo del N.T.

El “dictado divino” o “carta de Dios” es un modelo presente en san Jerónimo<sup>31</sup> y san Agustín<sup>32</sup>. El objetivo de la imagen es subrayar el aspecto divino de la Biblia. No se trata de un dictado verbal<sup>33</sup>, sino en el sentido de componer, enseñar o prescribir. Agustín usa la imagen de “Carta de Dios”, no como término técnico sino con fines pastorales, para poner en diálogo la fe del hombre con Dios en la lectura de la Sagrada Escritura.

<sup>30</sup> En Jr 36,27-31 la destrucción de los oráculos de Jeremías es interpretada como delito contra la palabra de Dios. Cfr. MANNUCCI, “*La Biblia...*”, 1998, 111.

<sup>31</sup> San Jerónimo escribe a propósito de la carta a los Romanos; “Es tan embrollada y oscura que para entenderla se requiere la ayuda del Espíritu Santo que tales cosas ha dictado por medio del Apóstol” (Epist 120, 10; PL 22, 997).

<sup>32</sup> San Agustín (finales s. IV) afirma que los miembros del Verbo hecho carne han escrito lo que han conocido por el dictado de la Cabeza (*De consensu Evangelistarum* [a. 400] 1, 35, 34; PL 34, 1070).

<sup>33</sup> Pero el concepto de “dictado” no puede entenderse en un sentido literal de “dictado verbal”; *San Agustín* (finales s. IV), indica que lo escrito es *lo que la Cabeza les ha mostrado y dicho* (*De consensu Evangelistarum* [a. 400] 1, 35, 34; PL 34, 1070).

En *la escolástica* tenemos el modelo “instrumental” presente en Santo Tomás. La inspiración acontece como una acción conjunta, entre el Espíritu Santo y el hombre pero cada uno colabora según su rango, el hombre como humano y el Espíritu Santo como Dios. Santo Tomás recogerá esta expresión de “autor”<sup>34</sup>, pero afirmando que el hombre es también plenamente autor. No obstante, a partir del Concilio de Trento adquirirá, por falta de perspectiva, el sentido estricto o restringido de “dictado *verbal*” que hace del hagiógrafo un simple transcriptor. El término, desapareció en las definiciones del Vaticano I.

El modelo “causa principal”, debido también a la escolástica, se basa en el “instrumental”, pero explicado con categorías filosóficas. La causa *principal* es el Espíritu Santo, el cual obra en virtud propia. Y el hombre es la causa *instrumental*, es el hombre quien es elevado por la causa principal. El resultado es una cooperación mutua pero en modo diverso y en el cual son distinguibles los rasgos de cada uno.

El modelo de inspiración “dictado verbal” es afirmado por los protestantes Lutero y Calvino. Según este modelo, el Espíritu Santo dicta en forma verbal las palabras anulando con ello la participación humana.

En la Iglesia católica actualmente prevalece el modelo “psicología del autor”<sup>35</sup> del Papa León XIII, según el cual el Espíritu Santo interviene en todo el proceso del escritor en la elaboración de la obra, en tres fases: en la intelectual (concepción mental de la obra, recolección del material), en la volitiva (la decisión de escribir) y en operativa (la ejecución del escrito)<sup>36</sup>. Este modelo se basa en la categoría de inspirar como “dictar” pero no en forma verbal, sino como una influencia que subraya la acción del Espíritu Santo como primaria y la humana como colaboración.

La DV conserva la idea de *instrumentalidad* aplicada a los escritores sagrados (obrando El en ellos y por medio de ellos) en su acepción bíblica, en el sentido de que Dios, para comunicar su mensaje de salvación a los hombres, se sirve de sus intermediarios que son los profetas y los escritores sagrados. Pero el Vaticano II no llama a los hagiógrafos “instrumentos”, sino “verdaderos autores”.

En los modelos de explicación de la inspiración bíblica por una parte se conservan convicciones claras de que la acción del Espíritu Santo es la fundamental, y al mismo tiempo de que las facultades humanas no son anuladas. Pero para expresar esta convicción

<sup>34</sup> “El autor principal de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo [...] y el hombre era el autor instrumental de la Sagrada Escritura”, Quodlibetum [*De cualquier cosa*] septimum (VII), quaestio VI (6), articulus 14, respuesta a la objeción 5 (= VII, 6, 14, 5).

<sup>35</sup> Providentissimus Deus 1893 Leon XIII (cfr. EB 89 y 124), S. Paraclitus 1920 (cfr. EB 448). Si bien el Vaticano II no ha querido retomar esta explicación, sino sólo afirmar el hecho de la inspiración y dejar a la investigación ulterior la forma de explicación de cómo acontece.

<sup>36</sup> Cfr. EB 125; FC 70.

no hay categorías que permitan afirmar simultáneamente que es acción divina y humana sin ir en detrimento de uno de los dos autores. Las categorías preferidas en la historia de las explicaciones han sido las del contexto semántico literario (“autor”, “dictado”, “carta”) y profética (“mensajero”, “boca de Dios”, “instrumento”).

Entre estas categorías de explicación de la naturaleza de la inspiración bíblica en el tiempo de Santa Teresa la usada era la de “*autor*” aplicada tanto a Dios como al hombre. Y el elemento de la fe de la inspiración bíblica más subrayado no era la intención del autor inspirado<sup>37</sup>, sino la conformidad con la ortodoxia indicada por el magisterio de la iglesia<sup>38</sup>.

### **b. La comprensión por experiencia de la inspiración bíblica**

Teresa comprende la inspiración bíblica con base en la tradición católica que afirma a Dios como *Autor* de la Sagrada Escritura, porque ha sido inspirada por el Espíritu Santo. En la Biblia habla el Espíritu Santo y es esta comprensión la que le permite tenerla en gran estima.

#### **i. La Sagrada Escritura es inspirada porque el Espíritu Santo es su Autor**

Teresa tiene una comprensión de *inspiración porque el Espíritu Santo es su autor*, tal como lo afirmaba el magisterio eclesial de su tiempo. Es por ello por lo que ella busca comprender en los textos sagrados “lo que quiere decir el Espíritu Santo” preguntando a los letrados:

“grandes cosas debe haber y misterios en estas palabras, pues cosa de tanto valor, que me han dicho letrados (rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos), dicen que los doctores escribieron muchas exposiciones y que aún no acaban de darle.” (MC 1,8).

Dios es autor de la Sagrada Escritura porque es Él quien la da por medio de su Espíritu, porque el contenido de la Biblia es su voluntad, narra sus eventos salvíficos y porque permite que el creyente se confronte con su nueva Alianza y nuevo mandamiento en Cristo.

<sup>37</sup> Aunque se tomaba en cuenta, si bien quizá no con la misma atención de la exégesis bíblica actual.

<sup>38</sup> Se reconocen tres tipos de personas; material, psíquica y espiritual. Una persona material comprende sólo el sentido material, una persona psíquica comprende el sentido moral, y una persona espiritual es capaz de apertura y disponibilidad a acoger la inspiración subjetiva del Espíritu Santo que permite ahondar en una comprensión del sentido espiritual del texto bíblico.

## ii. La Sagrada Escritura es inspirada porque el hombre colabora

La participación activa del *hagiógrafo* en el carisma de la inspiración bíblica es muy importante, ya que la influencia del Espíritu Santo es como un don que se acoge e invita a colaboración, no como una posesión que anula las facultades humanas<sup>39</sup>. La autoría del Espíritu Santo involucra al escritor humano de manera que en su escrito se vuelve palabra de Dios que no puede mentir.

“Pues sí, que el salmista no pudo mentir --que es dicho por el Espíritu Santo--, sino que me parece a mí (ya puede ser yo no lo entienda y sea disparate, que lo he leído) que es dicho por los perfectos que todas las cosas de la tierra señoreen.” (CE 31,2).

La colaboración humana es importante también *de parte del oyente* de la palabra de Dios para desplegar su eficacia. Para Santa Teresa, aunque la Biblia sea inspirada y veraz, sin embargo ello no significa que la comprensión del oyente quede exenta de posibles errores.

Por ejemplo, tenemos la dificultad de algunos oyentes de comprender la petición del Cantar de los Cantares “Bésemelo el Señor con el beso de su boca” del Ct 1,1, debida a la poca experiencia de acogida del amor de Dios. Como oyentes de la palabra de Dios, necesitamos según Santa Teresa ejercitarnos en el amor a Dios para estar en sintonía con las palabras dichas por el Espíritu Santo.

“como mal experimentados en amaros a Vos, tenemoslo en tan poco, que de mal ejercitados en esto vanse los pensamientos adonde están siempre y dejan de pensar los grandes misterios que este lenguaje encierra en sí, dicho por el Espíritu Santo.” (MC 1,4).

Esta precisión es importante porque evita el caer en lecturas fundamentalistas, que excluyen la necesidad de discernimiento de las interpretaciones que se hacen de la Biblia. La Santa para favorecer la colaboración del oyente en la eficacia de la palabra de Dios afirma la necesidad de poner ejercicios a las comprensiones de la Biblia que obtiene el oyente.

## iii. Cristo Palabra viva, cúlmen de la inspiración bíblica

Las imágenes que usa Teresa para indicar a Cristo como culmen de la inspiración bíblica son las de libro vivo, espejo, camino y Maestro.

<sup>39</sup> Esto es importante para evitar la tentación de pretender anular la participación del hombre con el fin de afirmar el carácter divino de la inspiración. Otra tentación frecuente es la de querer cosificar la inspiración, alejarla del marco del Espíritu, en ideas, principios, verdades eternas. La inspiración ha de ser ubicada dentro del marco de la revelación, de la acción de Dios a través de su espíritu.

Jesucristo es para la Santa la Palabra viva, el libro vivo y eficaz que enseña de muchas maneras las verdades y las imprime en su memoria y entendimiento<sup>40</sup>.

Jesucristo es la etapa última de salvación, y a través de su Palabra eficaz que imprime sus rasgos en Teresa como en un espejo<sup>41</sup>. En Jesucristo están todas las etapas de salvación y éstas son plasmadas en la Sagrada Escritura y por ello tienen carácter inspirado para la Santa abulense.

Jesús es culmen de la inspiración bíblica como Camino que muestra y conduce al Padre.

“Porque el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz, y que no puede ninguno ir al Padre sino por El; y “quien me ve a mí ve a mi Padre”.” (6M 7,6).

Jesús es un camino de luz, que es necesario conocer y recorrer por medio de una fe que realiza obras en su servicio<sup>42</sup>.

Jesús como *Maestro* es para la mística carmelita el como culmen de la inspiración bíblica, quien no sólo enseña sino que él mismo da cumplimiento a la palabra: enseñando y orando con nosotros el Padre nuestro<sup>43</sup>. Enseña como maestro cercano (C 24,5), en forma eficaz imprimiendo el contenido de lo que dice en la vida del discípulo (MC 4,4) y con amor (CE 43,4).

## B. LA SAGRADA ESCRITURA ES VERDADERA

El carácter de la “*verdad bíblica*” se refiere a una *verdad para nuestra salvación*<sup>44</sup>. Esta verdad salvífica acontece en la historia en forma *gradual* porque su realización es condescendiente con el ritmo de acogida y colaboración del hombre.

La pregunta de la lectura bíblica no ha de ser por tanto si los acontecimientos que está leyendo sucedieron o no en realidad, sino por el sentido salvífico que nos revelan esos acontecimientos sobre Dios y su voluntad para nuestra fe.

<sup>40</sup> “Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!” (V 26,5).

<sup>41</sup> “este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa.” (V 40,5).

<sup>42</sup> “El mismo Señor dice; Ninguno subirá a mi Padre, sino por Mí... y quien me ve a Mí, ve a mi Padre. Pues si nunca le miramos ni consideramos lo que le debemos y la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio” (2M,1,11).

<sup>43</sup> C 24,2; CE 40,3.

<sup>44</sup> La constitución conciliar *Dei Verbum*, cambia el termino tradicional de “inerrancia bíblica” por “verdad bíblica” y dice que es una verdad “*Nostrae salutis Causa*” *en vista de nuestra salvación* (*Dei Verbum* 11). La Biblia no contiene errores en cuanto que es palabra que invita a la fe y contiene la historia de la salvación.

La verdad bíblica deriva del carisma de la inspiración que tienen los libros sagrados dentro del marco de la salvación. Es por ello por lo que los acontecimientos salvíficos de Dios en la historia pasada son punto de referencia de la verdad bíblica. Del mismo modo merecen atención las obras salvíficas de Dios en el presente, el cual no es sólo un espacio para “aplicar” las verdades del pasado, sino un espacio en el cual Dios sigue obrando y pidiendo colaboración para que esta historia sea salvífica.

Los criterios de la verdad bíblica son: la *totalidad* del A.T. y N.T., la revelación de *Cristo*, el Señor como punto culminante de la verdad bíblica, la dimensión y práctica de la *fe*, la intención del *autor humano*, puesta de relieve a través de los diversos análisis de los métodos histórico-críticos.

### a. La comprensión por experiencia de la verdad bíblica

Santa Teresa comparte la convicción de fe de la Iglesia de su tiempo que subraya la cualidad de la palabra de Dios como *inerrante* y además ella acentúa algunas consecuencias de esta afirmación eclesial con base en su experiencia.

Hay una experiencia de Teresa que si bien se refiere a la palabra de Dios en una locución divina y no a la palabra de Dios en la Biblia, sin embargo logró marcar su comprensión del sentido de inerrancia de la Sagrada Escritura.

“Porque todo el daño que viene al mundo **es no conocer las verdades** de la Escritura con clara verdad. No faltará una tilde de ella. A mí me pareció que siempre yo había creído esto, y que todos los fieles lo creían. Díjome: ¡Ay, hija, qué pocos me aman de verdad! que si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes, en lo que aprovecha a tu alma.” (V 40,1).

En esta experiencia de locución divina queda claro para Teresa que la Sagrada Escritura es *palabra verdadera* en cuatro sentidos: primero, porque “no faltará una tilde” de cumplirse, por contener una fuerza eficaz de cumplimiento; segundo, porque es una verdad salvífica que libera de los daños que hay en el mundo; tercero es que verdad bíblica no significa que sea evidente para todos, porque su verdad puede ser “escondida por Dios” o el oyente con poca disponibilidad puede conocer en forma superficial o puede ser conocida “con clara verdad”<sup>45</sup>; y cuarto, es verdadera porque “aprovecha” al alma, es fundamento para la vida cristiana.

<sup>45</sup> “con clara verdad” lo podríamos traducir por un conocimiento con convicción, con amor a Dios y a la verdad expresado en obras, dejando que la palabra de Dios reordene la propia voluntad, preferencias,

Para Teresa de Jesús la palabra de Dios es inerrante porque *no puede faltar* porque es palabra pronunciada por *Jesús Rey*. La eficacia de la palabra de Jesús tiene un doble rasgo, por un lado es eficaz porque lleva en sí la fuerza necesaria para cumplir lo que dice y por otro es eficaz porque suscita la colaboración, no se impone al creyente, sino que se ofrece para ser acogida en la fe y en las obras<sup>46</sup>. Es palabra capaz de realizarse en la persona que la acoge y “lo ve por sí”, reconoce su cumplimiento en sí mismo estando en la oración.

La verdad bíblica es salvífica porque pone al descubierto “todo el daño que viene al mundo”<sup>47</sup>. Las verdades de la Sagrada Escritura al revelar quien es Dios y lo que es de su agrado al mismo tiempo bajo esa luz revelan lo que en las cosas hay de mentira, vanidad, caducidad, poco peso y trascendencia. La comprensión teresiana de verdad bíblica que libra de los daños del mundo implica el descubrimiento que hace el Padre del sublime conocimiento de Cristo capaz de transformar y cristificar al creyente bajo cuya luz se da un desplazamiento afectivo y de valoración de las cosas en lo que tienen de caducidad y poco peso en sí mismas pero valiosas cuando sirven para agradar a Dios a través de ellas.

La experiencia del conocimiento de Cristo satisface tanto a Teresa, que se da en ella un desplazamiento afectivo de las cosas buscadas no como fin en sí mismo sino en cuanto puedan ayudarla para agradar a Dios. Se trata de una experiencia que logra aportarle una búsqueda que da como resultado una integración de las cosas humanas con lo divino, de lo inmanente con lo trascendente, de lo natural con lo sobrenatural. No se trata de una experiencia de conocimiento de Cristo que resulte en una minusvaloración de lo humano como mentiroso, caduco y pasajero, sino de una experiencia que permite abrazar lo humano y liberarlo de lo que tiene de caducidad e intrascendencia para que transparente lo divino. El Espíritu de Jesús no se relaciona con lo humano anulándolo sino potenciándolo, dando vida, y vida en abundancia, porque la eficacia del mandamiento de Jesús que funda la nueva alianza obra abrazando lo humano para redimirlo de lo que tiene en sí de mentira, caducidad, inconsistencia, que son los daños del mundo.

---

elecciones y desplazando la valoración de las cosas del mundo por una mayor valoración por las cosas de Dios.

<sup>46</sup> “¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas!, y ¡cómo las entiende el alma, que en esta oración lo ve por sí! Y ¡cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa, pues las palabras de Jesucristo nuestro Rey y Señor no pueden faltar!” (7M 2,8).

<sup>47</sup> Los daños del mundo no se refiere a que el mundo sea malo en sí mismo y genere daños. Los daños del mundo pueden ser de dos tipos, por lo que en los bienes del mundo hay de caduco, pasajero, temporal y jamás logran saciar del todo a la persona humana y la exponen a desengaños y desilusiones. Otros daños pueden surgir por una manera de relacionarse con los bienes del mundo, en forma de un apego desordenado, o adicción y tal apego es fuente de males como adicciones, desengaños, envidia, etc., en cambio cuando la persona desplaza sus afectos hacia los bienes duraderos, trascendentes libera su afectividad de tales daños.

Tercero: “palabra verdadera” no significa que sea evidente para todos los oyentes. El oyente de la palabra se ha de disponer con una actitud de fe y confianza en la fuerza de la palabra de Dios, reconociéndose destinatario de los bienes y promesas que contiene y acogiendo la transformación a que ella lleva. La palabra de Dios es una palabra de comunión que va creando afinidad entre la persona del creyente y Jesucristo. En la medida que crece la amistad con Jesús, Dios Padre va revelando más sus secretos que permiten al creyente crecer en comprensión y vivencia de los mismos. Es desde la vivencia de trato de amistad que la persona va comprendiendo la verdad de la Biblia para su propia vida.

Cuarto: la palabra de Dios es *verdadera porque* “aprovecha” para el crecimiento en la vida cristiana, es por ello que Teresa tiene la convicción de que Dios quiere que el creyente lea la Biblia, porque es su voluntad salvarnos, desea que aprendamos, y evitarnos todo mal, pues los daños del mundo vienen por el desconocimiento de la Biblia. Jesús aprecia que pasemos tiempo con él para enseñarnos como nuestro Maestro<sup>48</sup>. Esta convicción hace que la Santa no pueda comulgar con la parte de jerarquía eclesiástica que siente temor a que gente sencilla caiga en engaño y herejía al leer la Biblia. Es por ello por lo que la carmelita en el monasterio de la Encarnación sintió tanta pena por la prohibición de la lectura de la Biblia en castellano<sup>49</sup>.

Teresa tiene la convicción de que la Biblia “aprovecha” porque *revela la verdad* de la naturaleza de la persona humana, la verdad del ser de Dios uno y Trino y la verdad de su designio salvífico que continúa ofreciendo a los hombres de todos los tiempos. La verdad bíblica aprovecha porque posibilita el entrar en sintonía con esas verdades e ingresar en una historia de salvación.

La mística abulense abraza el compromiso de *buscar la verdad*<sup>50</sup> *de la Sagrada Escritura*, especialmente en el evangelio pues éste le dejó impreso el camino de la verdad desde niña<sup>51</sup>. Como medios para acoger la verdad bíblica ejercita la autenticidad personal, el “examinar el corazón” para andar en verdad y comprender las verdades de la Biblia<sup>52</sup>. También toma como mediación una liberación de deseos desordenados que le permiten que el evangelio resuene con más fuerza en su corazón<sup>53</sup>. Un medio especialmente importante

<sup>48</sup> “Mirad las palabras que dice aquella boca divina, que en la primera entenderéis luego el amor que os tiene, que no es pequeño bien y regalo del discípulo ver que su maestro le ama.” (C 26,10).

<sup>49</sup> “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín” (V 26,5).

<sup>50</sup> 656 x de la palabra “verdad” en sus escritos.

<sup>51</sup> V 1,1.5.

<sup>52</sup> En este sentido la *Gaudium et spes* afirma, “Lo mismo que se nos da a conocer por la Revelación divina concuerda con nuestra propia experiencia”, algo que aparece “cuando el hombre examina su corazón” (GS 13). Citado por LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 12.

<sup>53</sup> V 3,5.



es la relación más estrecha con Jesús porque él es “la verdad plena” de la Biblia<sup>54</sup>. El otro medio es la consulta a los letrados, quienes entienden la verdad de la Sagrada Escritura<sup>55</sup> y además están en grado de decirle la conformidad de su experiencia con la Biblia<sup>56</sup>.

La verdad bíblica le deja luz y firmeza en la verdad<sup>57</sup>, determinación de cumplirla y liberación de los daños del mundo<sup>58</sup>.

La Santa busca además la síntesis entre la verdad bíblica con su propia verdad personal. Tal conformidad equivale para ella a una verdad experimentada místicamente. Síntesis expresada por ella de la siguiente manera:

“Digo que si no viere en sí esta fortaleza grande, y que ayude a ella la devoción o visión, que no la tenga por segura. Porque, aunque no se sienta luego el daño, poco a poco podría hacerse grande; que a lo que yo veo y sé de experiencia, de tal manera queda el crédito de que es Dios, que vaya conforme a la Sagrada Escritura” (V 25,13).

#### **b. Cristo es la Verdad bíblica plena y es quien la revela**

Cristo es la verdad plena de la Biblia para Teresa porque es quien revela con más claridad la voluntad de Dios, como camino, verdad y vida<sup>59</sup>. Jesús es de quien hablan las Sagradas Escrituras porque es él quien les da plenitud. Esta convicción de fe la expresa Teresa en su lectura cristológica del A.T. <sup>60</sup> .

Cristo además de ser plenitud de la Verdad bíblica es quien descubre su sentido salvífico y Teresa le busca como Maestro para que le regale el comprender por experiencia dicho sentido soteriológico para ella, con el fin de ponerlo por obra en su vida. La Biblia es para Teresa libro que comunica a Cristo palabra de Dios, encarnado por amor y para dar vida<sup>61</sup>.

---

<sup>54</sup> V 40,4.

<sup>55</sup> V 13,18.

<sup>56</sup> R 4b,7 Sevilla, febrero-marzo de 1576.

<sup>57</sup> V 40,3; 6M 10,7.

<sup>58</sup> V 40,2.

<sup>59</sup> Esta verdad la defiende con convicción en el caso de la conveniencia o no de la representación de la humanidad de Cristo en la oración de contemplación (6M 7,6).

<sup>60</sup> Por ejemplo, Cristo sustituye al esposo del *Cantar de los Cantares*; “por qué de modos nos mostráis el amor! Con trabajos, con muerte tan áspera con tormentos, sufriendo cada día injurias y perdonando. Y no sólo con esto, sino con unas palabras tan heridoras para el alma que os ama, que la decís en estos Cánticos” (MC 3,14).

<sup>61</sup> RENAULT E., “*Comment Thérèse...*”, 1963, 106-110.

### c. La verdad bíblica llega a su cumplimiento histórico por etapas

Por verdad bíblica no se indican sólo argumentos que afecten a nuestra inteligencia<sup>62</sup> sino palabras que contienen promesas que satisfacen nuestra esperanza, bellezas que llenan nuestro mundo afectivo, liberaciones de nuestras esclavitudes. La verdad bíblica conoce grados de cumplimiento en el oyente en cuanto a una progresiva profundización en su comprensión y vivencia.

Hay una gradualidad en cuanto a una *comprensión* progresiva de la verdad bíblica. Podemos conocer la verdad bíblica por tradición o involucrando sólo la inteligencia, y la podemos conocer por experiencia “con clara verdad” involucrando nuestra memoria y voluntad, con la confianza de que su cumplimiento llegará a ser total en nosotros<sup>63</sup>.

Hay también una gradualidad en cuanto a *vivencia* y apropiación de la verdad bíblica. Teresa llega a tener la experiencia de que la palabra de Dios se realiza en ella<sup>64</sup>, y que para ello es importante poner ejercicios a las comprensiones que tenemos de la Biblia a través de los cuales apropiarnos de la eficacia transformadora de la palabra de Dios. Gran parte de la gradualidad del proceso consiste en la tarea de desplazar los afectos de las cosas hacia Dios, de crear silencio interior, vacío para que la disponibilidad sea total al cumplimiento de la palabra de Dios en nuestra vida. El principal ejercicio para Teresa es el de rechazar lo que entendemos que no agrada a Dios, lo que es inconsistente, de condición pasajera.

Teresa coloca la verdad bíblica no en un contexto de especulación intelectual buscando argumentos para justificar una postura previamente asumida, sino en contexto de oración para entender y poner en práctica la palabra de Dios. La Santa somete su vida, sus afectos e intenciones al cumplimiento de la palabra de Dios en ella, en un proceso de asimiliación gradual.

## C. LA SAGRADA ESCRITURA ES CANÓNICA

La canonicidad de la Biblia indica los libros reconocidos como inspirados y propuestos como *norma* (canon) para la fe y vida de la iglesia. El carácter canónico de la Biblia es fuente de identidad de fe cristiana, que nutre la vida litúrgica, orante y apostólica<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> No es una verdad especulativa que satisface nuestra necesidad de “objetivar” o poseer las cosas.

<sup>63</sup> Cfr. V 40,1

<sup>64</sup> Cfr. “veo al pie de la letra en mí” V 20,10-11. HERRÁIZ M., “La palabra de Dios en la vida y pensamiento de Santa Teresa”, en *TeolEsp* 23 (1979), 37.

<sup>65</sup> La canonicidad tiene un aspecto fuertemente pasivo (reconocimiento) de parte de la iglesia, de acogida y conservación sin disminuirlos, ampliarlos o modificarlos.

Como *criterios internos* de canonicidad tenemos la ortopraxis con base en la *práctica de Cristo* y de los apóstoles, y la ortodoxia, la conformidad con el conjunto total de los libros bíblicos y con la regla apostólica de la fe. Como *criterios externos* tenemos el origen apostólico del escrito, la acogida y uso consensual de la Iglesia universal<sup>66</sup>, en su doctrina, apostolado y vida litúrgica<sup>67</sup>.

El magisterio eclesial goza de infalibilidad<sup>68</sup> en el reconocer la autenticidad de un libro Sagrado, conservarlo y proponerlo a la comunidad cristiana, pero no para modificarlo o ampliarlo o explicarlo.

La necesidad del canon es para *indicar* los textos normativos para la Iglesia, preservarlos de cualquier alteración y proponerlos como normativos para la vida y fe de la Iglesia. El canon bíblico le da a la comunidad la posibilidad de *definirse* en su identidad cristiana y de *expresar* su praxis, desde el hecho religioso que la funda y delante de la historia cambiante que va viviendo.

#### **a. La comprensión por experiencia de la canonicidad bíblica**

Teresa de Jesús expresa quizá como ningún otro cristiano su gran convicción y reconocimiento de la normatividad de la Biblia:

“sabía bien de mí que en cosa de la fe contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, por ella o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría yo a morir mil muertes.” (V 33,5).

La convicción con que afirma la canonicidad de la Biblia, nace tanto de la tradición eclesial que la presentaba como normativa para la vida cristiana, y sobre todo de su experiencia personal de que la palabra de Dios es palabra y obra eficaz que continua realizándose en cada cristiano y en la iglesia.

La *tradición eclesial* configura la comprensión de Teresa de la canonicidad bíblica en cuanto al listado de libros del *canon largo*<sup>69</sup> presente en la versión bíblica de la Vulgata

<sup>66</sup> "Es la misma Tradición que nos permite conocer a la Iglesia el entero canon de los libros sagrados y en ellos hace comprender más profundamente y vuelve ininterrumpidamente obrantes las mismas Sagradas Letras" (DV 8).

<sup>67</sup> Estos criterios fueron importantes para definirse frente a Marción, quien por su filosofía dualista niega el origen divino del A.T. y del N.T. sólo admite Lc y algunas cartas de Pablo. Y frente a Montano y los suyos, quienes pretendían introducir en las Escrituras sus propias revelaciones.

<sup>68</sup> El concilio de Trento afirmó que los *libros* eran canónicos en su totalidad, *con todas sus partes* (DS 1504).

<sup>69</sup> En los Concilios provinciales de Hipona (393) y de Cartago (397) la Iglesia occidental acepta en el Canon a los deuterocanónicos. El Concilio de Florencia, en el "Decreto para los jacobitas" (1441), enumera el canon largo (EB 47) que en seguida será definido en Trento. (EB 57-60; CE 525-526; FC 59-60). Los deuterocanónicos del A.T. son Tb, Jdt, 1-2 Mac, Ba y la carta de Jr (=Bar 6), Sir, (eclesiástico) Sb, algunas partes de Dn 13-14 y de Est 10,4-16,24. Y del N.T. son; Heb (por incertidumbre del autor), Sant (por doctrina, fe sin obras está muerta), 2 Pe (por incertidumbre del autor), 2-3 Jn (por ser poco

usada en la liturgia y libros espirituales. Y en cuanto al *carácter normativo* de la Biblia para su vida cristiana y orante que va alimentar su experiencia mística<sup>70</sup>.

La *comprensión por experiencia* de la normatividad de la Biblia le aporta a nuestra carmelita descalza una fuerza y pasión por la canonicidad-normatividad de la Biblia. La raíz de donde brota su convicción por el carácter normativo de la palabra de Dios no le viene primeramente por la aceptación de un dictado exterior del magisterio eclesial, aunque lo acoge de buen grado, ni tampoco le viene por un voluntarismo personal, sino por la constatación en su vida de la eficacia de la palabra de Dios misma. La afirmación del carácter normativo de la Biblia es el reconocimiento de una persona que es testigo de la eficacia de la palabra de Dios.

Teresa experimentó la fuerza de la palabra de Dios en sí misma porque reconoció que es pronunciada por Jesús mismo con Señorío. Tal Señorío lo percibió desde que era joven como una “fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas”(V 3,5), y posteriormente lo siente en las locuciones divinas: “habla el Señor es palabras y obras; y aunque las palabras no sean de devoción, sino de reprensión, a la primera disponen un alma, y la habilita y entenece y da luz y regala y quieta; y si estaba con sequedad o alboroto y desasosiego de alma, como con la mano se le quita, y aun mejor, que parece quiere el Señor se entienda que es poderoso y que sus palabras son obras.” (V 25,3).

Esta comprensión por experiencia de la palabra de Dios en las locuciones divinas, le sirve para afirmar que la palabra de Dios es Palabra-obra, que sigue obrando en la historia<sup>71</sup>.

### **b. Cristo es la norma principal, el mayor dechado**

La canonicidad bíblica para Teresa no consiste sólo en reconocer un enlistado de libros como inspirados y veraces, ni sólo en reconocerlos como normativos para guiar la vida y práctica eclesial, sino que es colocar a Cristo en su persona y en su obra como la norma de las normas, como *el principal dechado*. Cristo es la palabra de Dios hecha carne que da plenitud a la revelación. Es por ello por lo que la Santa tendrá siempre como clave de interpretación bíblica la dimensión cristológica, como culmen de la ortodoxia y ortopraxis. Para ella el tipo de “modelo” o dechado que es Cristo no es un modelo a imitar inerte,

---

conocidos), Jds (porque cita a Henoc Jds 14,15, como profeta), Ap (por doctrina, que puede dar pie a interpretaciones milenaristas).

<sup>70</sup> “llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos” (V 13,16).

<sup>71</sup> “el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando.” (6M 3,5).

abandonado a las solas fuerzas humanas, sino un modelo vivo, el cual acompaña infundiendo fuerza cuando se siente debilidad para cumplir su palabra, haciendo la labor fácil y dando luz para sacar adelante las tareas<sup>72</sup>. Cristo es dechado que da fortaleza cuando el camino se vuelve de cruz<sup>73</sup>, infunde luz cuando se siente la oscuridad<sup>74</sup>. Jesús es modelo de servicio generoso como peregrinos de bienes eternos<sup>75</sup>.

### c. La Biblia es canónica porque orienta el pensar y el obrar

La Sagrada Escritura es canónica, por ser *norma que rige el pensar de Teresa*. Ella la usa como norma para verificar sus reflexiones nacidas de sus experiencias o de los libros que lee. En caso de que no hubiese conformidad entre estas fuentes de conocimiento, por ciencia o experiencia ella le concede primacía a la Sagrada Escritura<sup>76</sup>. Ella vive la normatividad como garantía de sus experiencias espirituales<sup>77</sup>, de sus ideas sobre Dios y de su *reflexión doctrinal*.

La Sagrada Escritura es normativa para toda *la conducta* de Teresa; “llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos” (V 13,16). Como bien lo expresa Maximiliano Herráiz:

“la Escritura la experimenta y busca como fuente que contiene la revelación de Dios y, por ende, como "norma" a la que acoplar su comportamiento. Hacia la Biblia mira siempre Teresa como a la Palabra que le da la seguridad definitiva y la luz que disipa toda oscuridad de su vida”<sup>78</sup>.

La *consulta a los letrados*, de quienes espera luz sobre la Biblia<sup>79</sup>, es una expresión de la normatividad de la Biblia para la conducta de Teresa. Ya que en dicha consulta Teresa

<sup>72</sup> “cuando el Señor da espíritu, pónese con facilidad y mejor; parece como quien tiene un dechado delante, que está sacando aquella labor” (V 14,8).

<sup>73</sup> V 15,13. “hemos menester mirar a nuestro dechado Cristo, cómo los pasó, y aun a sus apóstoles y Santos, para llevarlos con perfección.” (6M 7,13). “¿Sois Vos nuestro dechado y maestro? Sí, por cierto. ¿Pues en qué estuvo vuestra honra, honrador nuestro? ¿No la perdisteis, por cierto, en ser humillado hasta la muerte? No, Señor, sino que la ganasteis para todos.” (C 36,5).

<sup>74</sup> “no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación; por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. Él le enseñará. Mirando su vida, es el mejor dechado. ¿Qué más queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones” (V 22,7).

<sup>75</sup> “¿Por ventura merece el cuerpo sacratísimo de nuestro dechado y luz menos regalo que los nuestros?” (MC 2,14), “¿sois Vos nuestro dechado y Maestro? Sí, por cierto. Pues ¿en qué estuvo vuestra honra, Rey mío? ¿Por ventura, perdisteisla en ser humillado hasta la muerte? No, Señor, sino que la ganasteis” (CE 64,2).

<sup>76</sup> “quedé de una suerte que tampoco sé decir, con grandísima fortaleza, y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina. Páreceme que ninguna cosa se me pondría delante que no pasase por esto.” (V 40, 2; V 25,13). “De este modo la Escritura se convierte en “norma” y canon de la vida de Teresa, lugar de encuentro y comunión en el que se realiza la entrega mutua de Dios al hombre y del hombre a Dios”. HERRÁIZ M., “*La palabra de Dios ...*”, 1979, 25. En el tiempo de Teresa varios libros espirituales subrayaban el rasgo de “garantía” del carácter canónico de la Biblia.

<sup>77</sup> Sobre todo es luz en las experiencias sobrenaturales; V 34,11.

<sup>78</sup> HERRÁIZ M., “*La palabra de Dios ...*”, 1979, 39.

<sup>79</sup> Los letrados, estudiosos de la Biblia, “no aborrecen al espíritu ni le ignoran; porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu”. (V 13,18). “nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz” (V 13,16), tienen un papel importante en la aplicación de la canonicidad para Teresa porque

concede valor de primacía a la Biblia sobre su propia conducta, exponiéndoselas para que la examinen. La consulta a los letrados es especialmente necesaria para verificar la autenticidad de sus *vivencias* sobrenaturales. Pues aunque la vivencia sobrenatural trae consigo una certeza moral interior, sin embargo para la Santa le es necesario verificar su conformidad con la Sagrada Escritura<sup>80</sup>.

De igual manera la Biblia es normativa para verificar su vida *de la oración*<sup>81</sup>. Es en la oración donde busca regir su vida interior, entendimiento, memoria y voluntad con base en la Biblia. En la oración ella busca “la conformidad” entre la Biblia y sus experiencias, proyectos, comprensiones de sí y de Dios. Porque de esa manera podrá satisfacer su necesidad de no andar engañada sino en la verdad. Es así como su proyecto de vida estará en sintonía con la palabra de Dios eficaz. El carácter normativo de la Biblia da respuesta a la búsqueda de Teresa de vivir una vida con sentido, hecha de colaboración con los proyectos que Dios le pide.

## 2. LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA TERESIANA

La *necesidad de interpretar* viene cuando estamos ante textos que nos resultan distantes sea por tiempo, lengua o cultura y mentalidades. En especial la Biblia por su carácter antológico, escrito en un período aproximado de trece siglos, en tres lenguas, ha hecho surgir la necesidad de la mediación hermenéutica con el fin de acortar esa distancia y mantener su mensaje comprensible. En la Biblia la labor hermenéutica se hacía mediante transcripciones, inserciones de nuevo material oral o escrito, nuevas compilaciones redaccionales y reglas hermenéuticas según la escuela de pensamiento escribal judía, o cristiana en el caso del N.T. La hermenéutica no era sólo cuestión de elaboración textual sino que en el presente las nuevas obras de Dios y de los creyentes eran integradas en los escritos o se elaboraban nuevos escritos para consignarlas. El presente siempre seguía siendo espacio para nuevas acciones de Dios y de su pueblo. Es en el interior del desarrollo de una historia de salvación donde se van gestando los libros, releendo y escribiendo otros nuevos.

---

tienen el carisma de conocer el espíritu y la verdad de la Biblia, están en grado de examinar y reconocer la conformidad de su experiencia y obras que Dios realiza en su vida. Ayudan en la comprensión de la Biblia. Es por ello por lo que Teresa rechaza la tesis que niega valor a los letrados para guiar a los orantes; “Y no se engañe con decir que letrados sin oración no son para quien la tiene.” (V 13,18).

<sup>80</sup> Cfr. V 25,13.

<sup>81</sup> Cfr. V 13,16.

El tema de la hermenéutica bíblica en los escritos teresianos *es importante* porque la forma como se vive la religión depende en gran manera de los anteojos con los cuales se interpreta la Biblia. El rostro de Dios, su voluntad y la correcta forma de pensar y obrar son presentadas de diversa forma según sea el tipo de interpretación bíblica que se use.

Con el fin de ahondar en la comprensión de lo que está en juego en la interpretación vamos a presentar algunos casos de *conflictos hermenéuticos bíblicos* de Santa Teresa con diversos sectores eclesiales.

Un primer caso es respecto al *dictamen sobre la autenticidad de su oración* de quietud y de unión que el caballero santo y el clérigo afirman “a todo su parecer de entrambos, era demonio” (V 23,14), porque no podían conciliar la desproporción entre las faltas que decía Teresa en su relación con la grandeza de los regalos de Dios<sup>82</sup>. Este dictamen no tiene como base un texto bíblico sino el presupuesto del rostro de un Dios “justo”, quien no pueda obrar prodigios en personas pecadoras. Contra esta idea de Dios se alza la experiencia de Teresa de un Dios que no se deja atar las manos para dispensar sus dones con gratuidad. E inclusive consuela su temor, pena y llanto:

“Y estando en un oratorio muy afligida, no sabiendo qué había de ser de mí, leí en un libro –que parece el Señor me lo puso en las manos– que decía San Pablo (1Cor 10,13): Que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados.” (V 23,15).

El siguiente ejemplo de conflicto hermenéutico es respecto al texto de Ct 1,1 “Bésemelo el Señor con el beso de su boca” (MC 1,tit)<sup>83</sup>, porque un sector de la población considera el sentido literal como irreverente aplicado a Dios y por consiguiente afirma la necesidad de aplicarle sentidos supraliterales, mientras que la Santa afirma el sentido literal.

“Es cosa que espanta, y así espantará decir yo que la diga nadie. Dirán que soy una necia, que no quiere decir esto, que tiene muchas significaciones, que está claro que no habíamos de decir esta palabra a Dios, que por eso es bien estas cosas no las lean gente simple. Yo lo confieso, que tiene muchos entendimientos: mas el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno, sino decir estas palabras. Sí, que no se lo quita el Señor. ¡Válgame Dios! ¿Qué nos espanta? ¿No es de admirar más la obra? ¿No nos llegamos al Santísimo Sacramento?” (MC 1,10).

La razón a favor del uso del sentido supraliteral para el Cantar de los Cantares es que las categorías del amor humano no se deben aplicar a Dios. Y emiten un diagnóstico contra la interpretación de Teresa de necia, por ser mujer y afirmar el sentido literal, que no toma

<sup>82</sup> “díjome que no venía lo uno con lo otro, que aquellos regalos eran ya de personas que estaban muy aprovechadas y mortificadas, que no podía dejar de temer mucho, porque le parecía mal espíritu”(V 23,11).

<sup>83</sup> La numeración que presenta Teresa es la correspondiente a la versión de la Vg, porque el TM en Ct 1,1 contiene el título de la obra. La Santa más adelante cambia un poco la traducción por “Bésemelo con beso de su boca.” (MC 1,9).

en cuenta la capacidad de la palabra de Dios de contener muchos sentidos, y que la gente simple no debe leer la Biblia porque interpreta en forma literal.

Las razones que da Teresa son que efectivamente la palabra de Dios tiene muchas posibilidades de comprensión, que la persona oyente de la Sagrada Escritura que ama a Dios la entiende en sentido literal, que Dios no prohíbe ese sentido<sup>84</sup>, y que las personas que sacan miedo a pedir el beso de la boca de Dios, es porque no leen esas palabras en relación con las obras de Dios, pues en los hechos toman al Santísimo Sacramento en sus bocas. El temor a pedir el beso a Dios de palabra es infundado ya que en el hecho de comulgar el cuerpo de Cristo hay un contacto de comunión con él aún más profundo.

Desde el punto de vista de la hermenéutica bíblica este caso es muy interesante porque delata la postura de quienes no quieren que las personas sencillas lean la Biblia, con base en temores debidos a la idea de que la gente simple es inclinada a interpretar sólo el sentido literal o material<sup>85</sup> y puede caer en posturas necias o inclusive en herejías. Este caso también pone en evidencia de una manera no menos clara la postura de Teresa a favor de que la gente sencilla abrazada en el amor a Dios lea la Biblia, pues esa es su voluntad. Y como argumento hermenéutico afirma la necesidad de leer las palabras de Dios a la luz de sus obras, pues cuando son desligadas se puede caer en hermenéuticas que tienen detrás temores y prejuicios, que oscurecen una adecuada interpretación bíblica.

Otro caso de conflicto hermenéutico es en el caso del texto de Mt 6,9 “Vosotros pues, oraréis así: Padre nuestro”, porque algunas persona lo interpretan como argumento para afirmar que las *mujeres no deben hacer oración contemplativa* para no caer en engaños del demonio.

««hay peligros», «fulana por aquí se perdió», «el otro se engañó», «el otro, que rezaba mucho, cayó», «hacen daño a la virtud», «no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones», «mejor será que hilen», «no han menester esas delicadeces», «basta el Paternóster y Avemaría».”(C 21,2).

Es una interpretación que para la carmelita produce miedos e intento de alejar a las mujeres de la vida de oración. “¡Oh Señor mío!, tornad por Vos; mirad que entienden al revés vuestras palabras. No permitáis semejantes flaquezas en vuestros siervos.”<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Y nótese como lo enfatiza con la afirmación “sí”, lo cual evidencia que Teresa tiene una postura muy definida en este tema y que hay una experiencia de esta verdad, sin la cual sería imposible tener esa convicción tan fuerte.

<sup>85</sup> En cambio se creía que la gente culta es capaz de interpretar los sentidos supraliterales (analógico, tipológico, alegórico, escatológico).

<sup>86</sup> Cfr. C 21,8. La convicción de Teresa de que es voluntad de Dios que las personas oren, es muy fuerte al grado de poder afirmar con seguridad que la interpretación contraria es una que “entienden al revés”.



La interpretación de Teresa es precisamente “al revés” de ésta, es decir que la voluntad de Jesús es que los cristianos hagan oración<sup>87</sup>. Y ella responde aduciendo un texto bíblico a favor de la necesidad y conveniencia de que las mujeres practiquen la oración mental. “Pues cuando yéndole a ganar -o a robar, como dice el Señor que le ganan los esforzados<sup>88</sup>- y por camino real y por camino seguro, por el que fue nuestro Rey y por el que fueron todos sus escogidos y santos” (C 21,5).

El siguiente texto con conflicto hermenéutico es el tritopaulino: “a ser prudentes, puras, hacendosas en el hogar, amables, sujetas a sus maridos, para que la palabra de Dios no sea blasfemada”, (Tit 2,5), interpretado como argumento contra la actividad eclesial de fundadora de comunidades.

Ella en este caso inicialmente cree que esa es la interpretación correcta del pasaje y que esa es la voluntad de Dios para las mujeres<sup>89</sup>, pero es una locución divina la que le presenta una comprensión distinta, con base en dos criterios hermenéuticos: primero, la norma de la unidad de la Escritura: no “una sola parte de la Escritura”, y regla dos, interpretar la palabra de Dios a la luz de sus obras sin atarle las manos<sup>90</sup>.

Teresa podría por pretender guardar una fidelidad exterior a la palabra de Dios escrita en san Pablo, guardar el encerramiento de las mujeres y no fundar, pero eso sería ir contra de lo que ella reconoce como obrar de Dios en su historia personal y social. Ella ante este conflicto, en su deseo de andar en verdad ante la Verdad, que ella ve obrando en su vida, opta por no traicionar su experiencia y continuar la fundación de comunidades carmelitas reformados. Y resuelve el conflicto hermenéutico acogiendo la locución divina y consultando a los letrados.

El siguiente texto con interpretación diversa es el de 1Cor 14,34: “Las mujeres guarden silencio en las iglesias, porque no les es permitido hablar, antes bien, que se sujeten como dice también la ley”, interpretado como argumento para que las mujeres no pretendan dar el servicio en la iglesia de predicación.

La Santa creía que san Pablo impedía efectivamente a las mujeres la predicación “pues el Apóstol y nuestra inhabilidad nos quita que lo seamos en las palabras” (C 15,6) y que tal

<sup>87</sup> “el mismo maestro cuando enseña una cosa toma amor con el discípulo, y gusta de que le contente lo que le enseña, y le ayuda mucho a que lo deprenda, y así hará este Maestro celestial con nosotras. Por eso, ningún caso hagáis de los miedos que os pusieren” (C 21,4-5).

<sup>88</sup> “<sup>12</sup> Y desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo conquistan por la fuerza.”(Mt 11,12).

<sup>89</sup> “Parecíame a mí que, pues San Pablo dice del encerramiento de las mujeres -que me han dicho poco ha y aun antes lo había oído-, que ésta sería la voluntad de Dios.” (R 19,1 Ávila, julio de 1571).

<sup>90</sup> “Díjome; «Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos».” (R 19,1 Ávila, julio de 1571). Dios le está pidiendo a Teresa que lea la Biblia a la luz de las obras que está haciendo él en ella, pues no tiene las manos atadas sino que trabaja siempre.

fuese la voluntad de Dios para ellas. Sin embargo es la meditación del texto bíblico de la Samaritana el que le cambia la perspectiva, al ver que por medio de la predicación de ella el pueblo se acercó a Jesús: “y por solo su dicho salió gran gente de la ciudad al Señor.” (MC 7,6).

El último ejemplo de diversa interpretación es el texto de Jn 16,7 “Pero yo os digo la verdad: os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré.” Interpretado por algunos autores espirituales como argumento a favor de la no conveniencia de meditar en la *humanidad de Jesús* a personas que han superado la etapa de principiantes<sup>91</sup>.

Santa Teresa en cambio reacciona con gran convicción citando otros pasajes: “Porque el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz, y que no puede ninguno ir al Padre sino por El; y “quien me ve a mí ve a mi Padre” (Jn 14,6.9). (6M 7,6). Y a la respuesta contra ella de que no está leyendo el sentido correcto a estos textos ella responde con base en su experiencia que por los efectos que le ha dejado de provecho en su crecimiento espiritual ese sentido literal de Jesús como camino le ha ido muy bien.

¿Cómo es que Teresa llega a una interpretación alternativa a la de los autores espirituales a quienes tanto seguía?

Ella empieza por aceptar la interpretación de los libros espirituales creyendo que todo lo corpóreo es un estorbo una vez pasada la etapa de principiantes. El aceptar esta interpretación implica para Teresa el ponerlo por obra, y así empieza a ejercitarse en la oración de meditación por intentar prescindir de la humanidad de Jesús. Posteriormente evalúa los efectos que dejan en ella tal ejercicio y descubre que no le ayudan a crecer en la vida espiritual e inclusive se siente como alguien que ha traicionado a Jesús. Ante tales efectos empieza a separarse de esa interpretación y a buscar otras interpretaciones y otros textos bíblicos que afirmen la importancia de la humanidad de Cristo. Los textos que encuentra son los que afirman a Jesús como camino, verdad y vida. La interpretación a la que llega es que Jesús les pidió esa renuncia a lo corpóreo porque su fe no era fuerte, en cambio a la Virgen no se lo pidió, porque su fe y amor estaban firmes<sup>92</sup>.

La Santa carmelita no es ingenua ante la existencia de diversas hermenéuticas de la Biblia pues entendió por experiencia que aunque la Palabra sea de Dios sin embargo las

<sup>91</sup> “Alegan lo que el Señor dijo a sus discípulos, que convenía que El se fuese.” (6M 7,14); “Traen lo que dijo el Señor a los Apóstoles cuando la venida del Espíritu Santo –digo cuando subió a los cielos– para este propósito” (V 22,1). A las personas que llegan a oración contemplativa de quietud, según Bernardino de Laredo, las cosas corporales son un estorbo; “El Cristo mismo ha dicho a sus apóstoles; es necesario para vuestro progreso ser privados de mi presencia” (*Subida del Monte Sión*, III, 4).

<sup>92</sup> Y es que ella toma todo lo narrado como algo acontecido en la realidad Cfr. V 22,1; 6M 7,14.

personas pueden entenderla al revés, para afirmar que la voluntad de Dios es que las mujeres estén encerradas, sujetas a sus maridos sin posibilidad de predicar, para afirmar que Dios no puede dispensar sus dones a pecadores, y para afirmar que la humanidad de Jesús es un estorbo cuando se llega a la etapa de contemplación. En la hermenéutica bíblica está en juego la concepción de Dios y de su voluntad, así como la valoración divina o demoniaca de la autenticidad de su vida de oración y práctica de reforma eclesial. Con la hermenéutica bíblica está en juego la calidad evangélica de su experiencia orante, mística, de reformadora y fundadora de comunidades.

Es un dato interesante el hecho mismo de que en Santa Teresa existan casos de conflictos hermenéuticos, porque esto implica que, además de conocer la Biblia, tiene posturas de interpretación bien definidas, convicciones sobre el hecho de que Dios quiere que su pueblo lea la Biblia, así como argumentos contra otras interpretaciones bíblicas en textos específicos.

Teresa entiende que aunque en todas las hermenéuticas de la Biblia existe un deseo de fidelidad a la voluntad de Dios, sin embargo la calidad de vida cristiana, y en especial el amor a Dios y a su voluntad son determinantes, porque cuando el amor a Dios es pobre, se dan sentidos nacidos de temores y fácilmente se interpretan las palabras de Dios desligadas de sus obras<sup>93</sup>.

Ella deja en libertad a los creyentes para que elijan la hermenéutica bíblica que más deseen y por su parte también *elige una* comprensión del texto bíblico con base en los efectos que éste deja en su vida interior y en su práctica. El proceso que sigue Teresa para elegir una posible interpretación de un texto bíblico consiste primero en leerlo hasta familiarizarse con él, después consultar con los letrados sobre la diversidad de sentidos que puede tener, acto seguido le asigna ejercicios de aplicación en su vida, y cuando constata el buen efecto que esa ejercitación le deja es entonces cuando se adhiere a esa interpretación. La Santa con este procedimiento de selección de posibles interpretaciones bíblicas se coloca dentro de la *hermenéutica espiritual* de la Biblia.

La *hermenéutica espiritual* de la Biblia *es* la que centra su atención en el nutrimento para la vida de fe, esperanza y caridad. Hermenéutica espiritual *no es* cuestión de rechazar el sentido literal a favor de los sentidos supraliterales, pues en ocasiones el sentido literal es claro y lo es también su sentido para la fe. Sólo cuando no aparece evidente en una primera lectura es cuando se acude a los sentidos supraliterales o espirituales (tipológico y

<sup>93</sup> “Que como las cosas ponzoñosas, que cuanto comen se vuelve en ponzoña, así nos acaece, que de mercedes tan grandes como aquí nos hace el Señor... hemos de sacar miedos y dar sentidos conforme al poco sentido del amor de Dios que se tiene.” (MC 1,3).

alegórico)<sup>94</sup>. Hermenéutica espiritual tampoco es cuestión solamente de “aplicar” lo que se lee en la Biblia con base en un esfuerzo ascético ya que previo al esfuerzo personal el Señor Jesús está ya obrando a través de su palabra, la cual posibilita la colaboración humana para realizar obras de salvación. Esto implica que la forma de actualizar un sentido bíblico no sea sólo el de la aplicación, sino que adquiere rasgos de colaboración o pasividad teologal.

Dentro de la hermenéutica espiritual de la Biblia Santa Teresa subraya dos aspectos, que son la atención a las disposiciones como destinatarios de la palabra de Dios y a los mensajes de la Sagrada Escritura para el aprovechamiento en la vida cristiana.

Para la Santa lo que aumenta *la calidad de la disposición* para ser tierra buena para acoger la semilla de la Palabra es el silencio interior<sup>95</sup>, la confianza y amor<sup>96</sup> a Dios sobre todo otro afecto, la atención a los dones de Dios en la propia vida<sup>97</sup>, la dedicación a tiempos de oración en los que se busca andar en la verdad propia y de Jesús para igualar la propia condición con la suya<sup>98</sup>, y finalmente la atención a lo que sucede en su cuerpo místico que es la Iglesia<sup>99</sup>.

El siguiente aspecto es la búsqueda en la Biblia del *provecho para su crecimiento espiritual*<sup>100</sup>. Un ejemplo es su interpretación de Jesús Palabra viva como el espejo de su alma<sup>101</sup>, así como su capacidad de identificación con los personajes bíblicos<sup>102</sup>. Interpretación espiritual de la Biblia para Santa Teresa es sintonizar con los dones que

<sup>94</sup> Existe también el sentido supraliteral llamado *sensus plenior* pero de éste no he encontrado ningún caso en la hermenéutica espiritual de Santa Teresa. San Agustín en *Doctrina Cristiana* III, XXVII, 38 habla del llamado *sensus plenior*, que indica un sentido que aunque el autor humano lo pretendió sin embargo el Espíritu Santo sí. Y continúa diciendo que ante la dificultad de encontrar el sentido del autor, por contener dos o más interpretaciones diversas, no debemos turbarnos porque es posible que el autor humano no los haya previsto, pero el autor divino sí los ha previsto. En la historia de la iglesia sólo el magisterio Eclesial ha hecho uso de este sentido.

<sup>95</sup> Silencio interior entendido como disminuir la intensidad de los afectos o intereses que pudieran condicionar la calidad de atención y acogida activa a la palabra. Cfr. “como manda la Regla...se guarda el silencio cada una por sí, y acostumbrarse a soledad” (C 4,9). Este es el sentido que se la da en la regla del Carmen al silencio y soledad necesarios para “meditar día y noche en la ley del señor” (Regla, num. 10).

<sup>96</sup> Para no “dar sentidos conforme al poco sentido del amor de Dios que se tiene” (MC 1,3).

<sup>97</sup> “Válgame Dios! ¿Qué nos espanta? ¿No es de admirar más la obra? ¿No nos llegamos al Santísimo Sacramento?” (MC 1,10). La presencia de Jesús en la eucaristía es una obra que muestra una grandeza e intimidad de una gran trascendencia aunque pasa desapercibida por ser cotidiana.

<sup>98</sup> “porque, para ser verdadero el amor y que dure la amistad, hanse de encontrar las condiciones; la del Señor ya se sabe que no puede tener falta” (V 8,5).

<sup>99</sup> “Estáse ardiendo el mundo, quieren tornar a sentenciar a Cristo, como dicen, pues le levantan mil testimonios, quieren poner su Iglesia por el suelo”(C 1,5).

<sup>100</sup> “Dirán que se da otro sentido a estas palabras (Jn 14,6). Yo no sé esotros sentidos; con éste que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien.” (6M 7,6). Este texto teresiano nos muestra la búsqueda de interpretar la Biblia para el nutrimento de la vida espiritual.

<sup>101</sup> “Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa.” (V 40,5).

<sup>102</sup> V 30,19; CV 34,7.

concede el Espíritu Santo en la vida y buscar luz en la palabra de Dios para hacerlos crecer personalmente en cuanto a nutrimento de la vida teologal y eclesialmente.

Estos dos elementos de atención a lo que aprovecha para el crecimiento cristiano y a las actitudes de acogida de la Biblia permiten sintonizar con el Espíritu Santo inspirador de la Biblia.

### A. LUGAR HERMENÉUTICO

El lugar hermenéutico indica el ámbito vital, desde el cual se interpreta la Biblia, conformado por las necesidades, intereses, deseos, posturas ante la vida y búsquedas que aportan preguntas, orientación, calidad, originalidad y vitalidad a las lecturas bíblicas.

Santa Teresa expresa con claridad su distanciamiento explícito de un lugar hermenéutico que ella designa como el de “bachillera y curiosa”, que consiste en ir a la Biblia con intereses sólo especulativos que buscan por objetivar y analizar los datos bíblicos pero sin involucrar su propia vida en practicar las enseñanzas. Tal acercamiento si bien aporta cultura bíblica y con ello prestigio u “honra”<sup>103</sup> sin embargo no nutre la vida teologal.

Un rasgo importante del lugar hermenéutico de Santa Teresa es que no es estático, sino que *conoce una gradación* con base en los grados de amor a Dios que ha experimentado<sup>104</sup>, dividido básicamente dos grandes etapas, inicial (ascética o natural primeras tres moradas)<sup>105</sup> y superior (mística o sobrenatural que abarca las moradas cuartas a séptimas)<sup>106</sup>. La dirección hacia la que tiende el crecimiento del lugar hermenéutico de la Santa es hacia una mayor *integración y armonía*. *Integración* mayor porque Teresa busca

<sup>103</sup> La Santa era personalmente favorable al estudio tanto a nivel personal como el apoyo al estudio de otras monjas, pero no así a un acercamiento que fuera sólo por curiosidad. Resulta expresiva la anécdota de la joven toledana que busca entrar al convento con su Biblia y es rechazada por la Santa por “bachillera y curiosa”, cfr. LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007,17. Teresa en su encuentro inicial con ésta joven valoró su inteligencia viva como signo de vocación al Carmelo, cuando es vivido con la motivación de buscar dar contento a Dios.

<sup>104</sup> Cuando hay menos amor a Dios, en la interpretación bíblica se “sacan miedos” (MC 1,3), mientras que a medida que crece más la interpretación bíblica suscita mayor arrojo y valentía pues se experimenta que Dios no deja sólo en los trabajos, que se gana en ellos, y que Dios no da pruebas más allá de las propias fuerzas. “por su amor quiero vivir. Esto querría yo fuese con grandes trabajos y persecuciones... digo en cumplir más su voluntad.” (R 3,10 Ávila, 1563).

<sup>105</sup> CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, 7. Biblia y experiencia religiosa, 276-291. RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, 14-17. La Biblia en la vida de Teresa, 14-15. RENAULT E., “*La lectura...*”, 1982, Experiencia de la Palabra de Dios, 74-77. LLAMAS R., “*Santa Teresa...*”, 1982, III. Experiencia Bíblica, 468-500. LLAMAS R., “*Temas teresianos...*”, 1983, II. Experiencia bíblica, 24-26. GOEDT M., “*L’Écriture et...*”, 1983, II. La gracia de ser colocada en resonancia con la Palabra de la Escritura ,431-435, IV. La palabra y el deseo, 439-441. RUÍZ A., “*Biblia*”, 2000, d) Palabra de Dios experimentada, 177. LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, Experiencia bíblica a nivel de desarrollo ordinario de la gracia, 71-78. Experiencia bíblica del recuerdo, 79-83.

<sup>106</sup> HERRÁIZ M., “*La palabra de...*”, 1979, Vida 40,1-4, 22-25. Las “hablas” o locuciones divinas, 26-32; HERRÁIZ M., “*Biblia y...*”, 1980, Acceso místico a la Biblia, 314-328. LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, Experiencia de la palabra de Dios por vía sobrenatural, 85-116.

ser sierva del amor a Dios y a los hermanos y este proyecto abarca la vida contemplativa (María) y la vida de servicio (Martha)<sup>107</sup> la historia y la trascendencia, la dimensión personal y comunitaria, la vida interior y exterior, pues juntos es como pueden cumplir con su cometido salvífico. Es crecimiento hacia *la armonía* porque aporta sintonía entre el obrar de Dios en el pasado y en el presente, lo que permite a Teresa gozar el reconocimiento de que lo que está escrito en la Biblia ella lo ve en su vida de oración cumpliéndose “al pie de la letra”<sup>108</sup>.

El lugar hermenéutica de Santa Teresa desde el que interpreta la Biblia y que está en proceso de crecimiento permanente hacia una integración y armonía mayor es constituido por dos áreas, la vida de oración (María) y la vida de seguimiento de Cristo en virtudes y obras (María).

La *vida de oración* como lugar hermenéutico bíblico en Santa Teresa marca los grados de comprensión y vivencia de la Palabra de Dios y tiene como condicionantes históricos por un lado de promoción de la lectura bíblica por parte de la tradición del Carmelo a través de la lectio divina, y por otro el contexto eclesial del s.XVI de sospecha contra la práctica de la oración contemplativa y bíblica de parte de las mujeres.

La *vida de seguimiento de Cristo* en las virtudes y obras, como lugar hermenéutico indica el proyecto al que tiende su lectura bíblica teresiana que es la configuración con Cristo. Este proyecto aporta a su interpretación el objetivo hacia el que tiende su contacto bíblico. Este proyecto tiene como contenido el conformar su propia voluntad con la de Dios<sup>109</sup>.

### **a. La vida de oración contemplativa**

Santa Teresa asume el proyecto de *vivir una vida de oración* contemplativa al estilo del Carmelo que describe como un compromiso por crecer como *sierva del amor*<sup>110</sup> como vía

<sup>107</sup> “Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo” (7M 4,12).

<sup>108</sup> “aquel verso de David; Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum que me parece lo veo al pie de la letra en mí!” (V 29,11).

<sup>109</sup> Llamado por ella también como “el dar contento a Dios”, “vivir vida del Hijo”, “unión con Dios”. Estos términos, no indican desinterés por la vida terrena y sus tareas, como afirma Frassinetti en su presentación del ideal de la perfección; “nosotros debemos aspirar continuamente a despojarnos de todo afecto desordenado que podamos tener a las cosas del mundo y a nosotros mismos, como si fuésemos criaturas del cielo. Un corazón desnudo y desprendido está en la perfección de la vida espiritual. El arcángel San Rafael comía bebía, descansaba, pero no percibía gusto alguno de estas cosas.” FRASSINETTI, G., “*El Pater Noster...*”, 1879,146.

<sup>110</sup> En MC 1,11 si bien habla como crítica a un tipo de hermenéutica, sin embargo ofrece por contraste cuatro orientaciones hermenéuticas que parten de este lugar hermenéutico; 1ª Punto de partida, la experiencia del amor de Dios, que él regala sea mucho o poco; “y como no le tienen (amor de Dios)”; 2ª La lectura; “bien pueden leer los Cantares cada día”; 3ª El ejercicio de las comprensiones recibidas; “y no se ejercitar en

de acceso para llegar al conocimiento místico de Dios que es conocimiento por amor<sup>111</sup>, realidad que posteriormente confronta con el dato bíblico revelado también por amor<sup>112</sup>.

De este compromiso de trato de amistad con Jesús en la oración nacen en ella experiencias, deseos, búsquedas y preguntas que configuran grandemente su hermenéutica de la Biblia<sup>113</sup>. Veamos algunas de estas experiencias, deseos y búsquedas.

Una *experiencia* significativa que nace de la vida de oración es la de *dependencia de la palabra de Dios* en la línea profética, es decir, como medio para mantener la relación con Dios y con su voluntad salvífica en el presente histórico. Ella desea vivir una relación de familiaridad con Dios, de participar y hacer suya su voluntad salvífica Dios a través de la humanidad de Cristo<sup>114</sup>.

Algunos *deseos* fundamentales que nacen de su vida de oración es el de una relación de amistad con la humanidad de Cristo, en lo que implica de autenticidad personal, o andar en la propia verdad y examinar el propio corazón<sup>115</sup>. El deseo de acoger la persona y dones naturales y sobrenaturales de Jesús, pues éstos le suscitan *hambre* de comprenderlos, ejercitarlos y confirmarlos.

El valor para la hermenéutica bíblica de este lugar orante es muy reconocido tanto por la tradición espiritual<sup>116</sup> como por el magisterio de la iglesia<sup>117</sup>.

### **b. La vida de configuración con Cristo en virtudes y obras**

Santa Teresa afirma con convicción que la interpretación desde una vida de seguimiento de Cristo, desde un deseo de colaborar con su designio salvífico es agradable a Dios:

---

ellas”, y 4ª El decírselas a Jesús en la oración sin temores; “ni aun las osarán tomar en la boca; que verdaderamente aun oírlas hace temor”.

<sup>111</sup> “¡Oh válgame Dios, cuán diferente cosa es oír estas palabras y crearlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!” (7M 1,7); “es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve” (V 13,12).

<sup>112</sup> “Para las almas que con hirviente amor le aman” la palabra de Dios desvela todo su misterio, hace que “entiendan y vean que es posible humillarse Dios a tanto” (MC 1,5).

<sup>113</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, La Biblia y los grados de Oración, 263-264. BORRIELLO L., “*Santa Teresa...*”, 1994, II. Celebración de la Palabra como interiorización, 420-424. III. Anuncio; pedagogía sobre la oración o sobre la Palabra orada, 424-431.

<sup>114</sup> La oración es el espacio que le permite apropiarse del “Pathos” de Dios por la salvación de los hombres.

<sup>115</sup> Teresa leyó la Biblia como el espejo de su alma (V 40,5), identificada con sus personajes (V 30,19; CV 34,7).

<sup>116</sup> Lo decía Orígenes; “Si tengo necesidad de la Escritura para comprenderme, también comprendo la Escritura cuando la leo en mí mismo”. Cfr. De Lubac H., *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, 347-348. Citado por Ros en LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 12.

<sup>117</sup> “Lo mismo que se nos da a conocer por la Revelación divina concuerda con nuestra propia experiencia”, algo que aparece “cuando el hombre examina su corazón” (GS 13). Y esto es, en definitiva, “leer la Biblia con el mismo Espíritu con que fue escrita” (DV 12).

“tengo por cierto no le pesa que nos consolemos y deleitemos en sus palabras y obras... Que tampoco no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor”<sup>118</sup>.

Para llegar a esta convicción la Santa pasó por un proceso de desplazamiento del *centro de su vida religiosa* de ganar méritos para ir al cielo<sup>119</sup>, hacia el acoger los dones de Dios y compartirlos<sup>120</sup>. Posteriormente buscará la verificación de la sintonía entre la comprensión práctica que ejerce de esos dones con los dones de Dios según son presentados en la Biblia<sup>121</sup>. Este desplazamiento se debió gracias a que ella percibió que Dios le tenía pensado un misterioso designio salvífico y que los delitos humanos no minaban su empeño por salvarla<sup>122</sup>, aunque ella era libre para aprovecharlos o no. Logró comprender que su tarea no era ya la de ganar méritos sino como acoger esos dones y ejercitarlos en sus virtudes y en sus obras<sup>123</sup>, para nutrir así el seguimiento de Cristo expresado en actitudes y obras.

La vida de seguimiento de Cristo hace surgir deseos, preguntas e intereses que conformarán en la Santa su hambre de ir a la Biblia.

El *deseo* que surge en ella y que será elemento principal de este lugar hermenéutico<sup>124</sup> será el *de aprovechar* en cuanto a que se imprima en ella la imagen de Cristo en sus obras y actitudes, para acoger el futuro que Dios quiere para ella, y que percibe a partir de los dones que le regala. Lo que Santa Teresa tiene para “aprovechar” en la configuración con

<sup>118</sup> Cfr. MC 1,8. El “gozar las riquezas del Señor” es porque reconoce que el designio salvífico de Dios expresado en la Biblia sigue operante en su historia personal.

<sup>119</sup> La vida ascética mostró ser insuficiente para *unificar* su mundo interior y capacitarla para estar “toda entera” y libre para la atención activa a los dones de Dios. La tarea de Teresa en la vida mística es la de abrazar la “carne” con sus limitaciones de caducidad y colaborar con los dones de Dios, “por ser tan grandes mercedes del Señor, y que en medio de ellos entiende el alma que lo son y muy fuera de sus merecimientos” (6M 1,15).

<sup>120</sup> Cfr. V 13,16. La Biblia desde este proyecto se convierte para Teresa en luz para entender y resignificar su vida, y más aún se convierte en guía para la toma de decisiones. Como realidad capaz de introducirla en un proceso de transformación que afecta a su voluntad, esperanzas y decisiones.

<sup>121</sup> Ella tiene como objetivo de su vida mística el conformar su voluntad con la de Dios. En eso consiste la mayor perfección y todo su bien espiritual. “No penséis que hay aquí más algarabías ni cosas no sabidas y entendidas, que en esto consiste todo nuestro bien” (2M 1,8; C 22; 5M 3,3).

<sup>122</sup> “Con regalos grandes castigábais mis delitos.” (V 7,19). “para que se vea la misericordia de Dios y mi ingratitud... tengo por cierto la saca el Señor a puerto de salvación, como... me ha sacado a mí.” (V 8,4).

<sup>123</sup> Una causa de no entender por experiencia la Biblia no está en la falta de información bíblica sino en una falta de atención y respuesta teológica a los propios carismas suscitados por el Espíritu, porque en ese empeño surgen las preguntas y búsquedas, que permiten sintonizar con la Biblia. Este lugar hermenéutico “donado” es el que aporta originalidad a la vivencia y comprensión bíblica, pues no nace de una sumisión a las normas establecidas.

<sup>124</sup> RENAULT E., “*La lecture thérésienne...*”, 1982, 1. Fe viva e inquebrantable, 68-71. MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa...*”, 1982, Teresa de Jesús y don Quijote de la Mancha, la locura del amor 5-9. GOEDT M., “*L'Écriture et le...*”, 1983 IV. La palabra y el deseo, 439-441. V. “De la veneración con la cual se han de leer las Sagradas Escrituras”, 441-445. LLAMAS R., “*Temas teresianos...*”, 1983, III. Actitudes ante la Sagrada Escritura, 27-32. LLAMAS R., “*Santa Teresa enamorada...*”, 1992, Amor y veneración a la Sagrada Escritura, 10. BÁEZ S.J., “*Santa Teresa de...*”, 1997, Una Palabra de amor. Comprensión vital de las palabras bíblicas, 50-51. RUÍZ A., “*Biblia*”, 2000, b) La Biblia, un libro amado, 173. MCCAFFREY J., “*Captive Flames...*”, 2005, “Un compartir íntimo entre amigos”, 23-31. PAGLIARA C.,-MORICONI B., “*Bibbia nel...*”, 2008, Cumplir las enseñanzas de la Sagrada Escritura (Santa Teresa de Jesús), 98-99.



Cristo son *los dones que Dios le regala*. Crecerá en ella como necesidad apremiante el deseo de colaborar con esos dones y como consecuencia el desechar las interpretaciones moralistas, así como los falsos misticismos o aquellos centrados sólo en sentimentalismos, y también las relaciones y pasatiempos que no la ayudaban a “aprovechar”.

La búsqueda por “aprovechar” *no es en sentido ascético*, la cual consiste en analizar las experiencias y personajes bíblicos para imitarlos como modelos inertes sin necesidad de una mediación hermenéutica<sup>125</sup>. Esta búsqueda ascética de aprovechamiento en la interpretación bíblica tiene como objeción la consigna teresiana: “todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios” (V 8,12).

La búsqueda por aprovechar en la interpretación bíblica teresiana intenta *ser teologal*, la cual requiere desplazar la confianza en sí hacia Dios, focalizar la atención en los personajes y acontecimientos bíblicos poniéndolos en relación con los dones de Dios en el presente y ejercitarlos en virtudes y obras.

*Una búsqueda* constante de la Santa en su interpretación bíblica será la de encontrar luz para comprender y colaborar con los dones de Dios. En efecto la Santa intuyó a través de las misericordias del Señor, sobre todo del hecho de su insistencia a pesar de las resistencias de ella, que tenía para ella *un plan de salvación* y que su tarea era ahora la de buscar el “aprovecharlos” en virtudes y obras. La búsqueda por colaborar adecuadamente con ese designio salvífico<sup>126</sup> será una constante en su interpretación bíblica<sup>127</sup>.

*Varias preguntas* con las que la Santa se acercará a su lectura bíblica surgirán de su don-tarea de configurar comunidades cristianas carmelitanas reformadas. La forma de configurar, alentar, sostener, consolar, confirmar en la vida cristiana a las monjas y frailes de la reforma carmelitana descalza harán que la Santa acuda un sin fin de veces a la Biblia para encontrar la luz para el nutrimento de la vida comunitaria cristiana de sus comunidades. La vida de configuración con Cristo de la Santa fue efectivamente a través de una mediación de vida eclesial.

En efecto la Santa asumió el proyecto de configuración con Cristo en su cuerpo mística que es la iglesia insertándose en el movimiento eclesial de reforma. Este proyecto eclesial la llevó a interpretar la Biblia, con base en el “colegio de Cristo” presentado en el libro de los Hechos de los apóstoles. Ella recibió el carisma de reformadora y fundadora de

<sup>125</sup> Esta pretensión de “*aplicar*” *sin mediación hermenéutica* la experiencia de Dios presentada en la Biblia, que enfatiza un acercamiento racional y voluntarista, anulando con ello una acogida activa de los dones y acciones de Dios en el presente equivale a una interpretación fundamentalista.

<sup>126</sup> “cómo se ha de haber en ellas” (F 4, tit.). Los dones de Dios se pueden acoger en forma que hagan crecer las virtudes y buenas obras, o con temores y caminar por ello “como pollo trabado” (V 39,12).

<sup>127</sup> “Mas ¡cuántos debe haber que los llama el Señor al apostolado, como a Judas, comunicando con ellos, y los llama para hacer reyes, como a Saúl, y después por su culpa se pierden!” (5M 3,2).

monasterios de descalzas, a las cuales sostuvo desde la fundación misma, hasta su desarrollo inicial con cartas y visitas a lo largo de toda su vida. Teniendo como modelo las primitivas comunidades cristianas de vitalidad cristológica, orante y fraterna.

Este lugar hermenéutico de la Biblia de Santa Teresa tanto de la vida de oración como de configuración con la imagen de Cristo es importante porque es lo que contribuirá para que su interpretación adquiera una vitalidad y fisonomía propias, a pesar de que ella tomase textos bíblicos comunes a los que eran más leídos en sus tiempos.

## B. FINALIDADES HERMENÉUTICAS

“Porque una merced es dar el Señor la merced,  
y otra es entender qué merced es y qué gracia,  
otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (V 17,5).

Las finalidades hermenéuticas de la Biblia en Santa Teresa guardan una relación con el tema del rol de la Biblia en su espiritualidad, porque toda ella es conformada por la Sagrada Escritura<sup>128</sup>.

Previo a las finalidades hermenéuticas con que Teresa lee la Biblia está su disposición a *conformar* su vida por la Sagrada Escritura<sup>129</sup>. Teresa antes de usar la Biblia se deja “usar” por ella. La “vida espiritual” de Teresa consiste en encarnar o “conformar” la Palabra de Dios en su vida, como objetivo primordial<sup>130</sup>. Sobre este objetivo de conformidad de su vida con la Biblia hay que colocar las tres finalidades de su hermenéutica bíblica de *nutrir*, *confirmar* y *expresar* su vida espiritual.

La cuestión de *la espiritualidad teresiana* como “conformación” con la palabra de Dios implica que ella reconoce en la Biblia una autoridad no estática del pasado arsenal de argumentos, sino una autoridad como una fuente *viva*, por ser la palabra de Jesús que *sigue obrando* en su vida y a la cual ella quiere obedecer, *conformando* su modo de oración, actitudes y obras<sup>131</sup>. Esto se nota porque el uso que ella hace de la Biblia no es unidireccional. No se relaciona con la Biblia sólo como camino para obtener argumentos que legitimen sus ideas y posturas, o mucho menos para prevalecer sobre los demás

<sup>128</sup> Cfr. PHILIPPE DE JESUS-MARIE, “*Quand sainte...*”, 2008, L'utilisation thérésien des Saintes Écritures, 33-36.

<sup>129</sup> Cfr. GOEDT M., “*L'Écriture et...*”, 1983, VI. He aquí que se cumpla la Palabra..., 445-447. MCCAFFREY J., “*Captive Flames...*”, 2005, Cumplidora de la Palabra de Dios, 19-20.

<sup>130</sup> PAGLIARA C., “*Bibbia nel ...*”, 2008, Adempire gli insegnamenti della sacra scrittura 98-99.

<sup>131</sup> LLAMAS R., “*Teresa de Jesús...*”, 1999, ¿Cómo leía la Palabra de Dios?, 139-142.

miembros de la iglesia, de la cual ella es hija, sino para verificar que su experiencia y pensamiento *es conforme* con las verdades de la Biblia.

*La espiritualidad teresiana* puede ser mejor comprendida desde su relación con la Biblia, como una vida que busca encarnarla. En efecto la espiritualidad teresiana consiste en “cantar las misericordias del Señor”, es decir en acoger sus dones en forma activa para imitar la vida de Cristo en bien de la Iglesia. Ella se encontró con que esta espiritualidad implica una triple tarea que consiste en recibir, entender y expresar los dones de Dios, y en cada una de estas tareas requiere de la ayuda de la Sagrada Escritura. La interpretación bíblica nutre una adecuada acogida de los dones de Dios desde su reconocimiento, comprensión y expresión, lo cual hace que la vida espiritual tenga sustento. Sin la Biblia la vida espiritual pierde la savia para alimentar la bondad y verdad<sup>132</sup>.

#### **a. Para nutrir su trato de amistad con Jesucristo**

La primer finalidad hermenéutica de la Biblia en Santa Teresa es la de buscar en ella *nutrimento* para su vida de oración y guarda relación con el uso orante de las citas bíblicas<sup>133</sup>. Consiste en meditar en los textos bíblicos buscando comprensiones que la ayuden a aprovechar en el conocimiento de Dios, de su ser y de su voluntad y en el propio conocimiento. Se espera que esta finalidad de nutrimento aporte un sustento válido al trato con Dios en la oración y a las actitudes y acciones personales de servicio eclesial.

La finalidad interpretativa de la Biblia de nutrimento guarda relación con *la primera de las tres mercedes* que conforman su espiritualidad que es la de “recibir la gracia”, porque *la preparó como disposición* para “recibir las gracias de Dios”. Ya que *la “prepara” para interpretarlos* como “dones de Dios”, ya que éstos se encuentran presentes en las experiencias ordinarias y pueden ser interpretados desde diversas categorías, pero para interpretarlos desde la fe<sup>134</sup> se requieren las categorías<sup>135</sup> que otorga la Biblia y poder así poner de relieve la que hay de presencia y don de Dios en las vivencias humanas. La

<sup>132</sup> V 40,1.

<sup>133</sup> Cfr., RENAULT E., “*Comment...*”, 1963, 106-110. CIPRIANI S., “*La Parola ...*”, 1982, La Bibbia come fonte di vita e dottrina di santa Teresa, 25-27. LLAMAS R., “*Santa Teresa...*”, 1992, La Escritura fuente de vida espiritual, 12. RUIZ A., “Biblia”, 2000, c) La Biblia, palabra viva, actual, de Dios, 174-176 e) La Biblia, fuente de su espiritualidad, 179. LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 4. fuente de vida espiritual, 57-64. BÁEZ S.J., “*La Sacra Scrittura...*”, 2006, Una lectura motivada por dos dimensiones; la interioridad y la comunidad, 121-123.

<sup>134</sup> La Biblia es fuente de información sobre las obras que hace el Señor en el pasado que ayuda a reconocer el obrar de Dios en el presente.

<sup>135</sup> La experiencia del obrar de Dios en ella la hace recordar, textos bíblicos de contenido o afirmación similar. V.gr. La experiencia de la verdad y santidad de Dios le evoca Sl 143,2 “¿Quién será justo delante de Ti?” (V 20,28).

“prepara” también para acoger los “dones de Dios” activamente y así tener experiencias similares a las narradas en la Escritura.

Como *sustento* de esta finalidad de nutrimento en los escritos teresianos tenemos los *indicios textuales* generales, en que afirma de la Biblia como Palabra veraz, salvífica, inspirada y canónica. Tenemos también como indicios específicos de esta finalidad sus afirmaciones sobre la certidumbre que le conceden las experiencias que son conformes con la verdad Bíblica. Y es sólo cuando se establece con claridad esta relación cuando Teresa afirma haber llegado a una certeza<sup>136</sup>.

La Santa carmelita *recibió de la tradición* carmelita y de los autores espirituales, la convicción de que la Biblia nutre la vida espiritual, aportándole contenidos sobre el misterio de la persona y obra de Dios<sup>137</sup>, sobre el conocimiento propio<sup>138</sup>.

El *tiempo* en que ella practica más esta finalidad de nutrimento es en sus etapas iniciales de oración ascética y lectura espiritual, anteriores a la prohibición de la lectura de la Biblia en castellano. Nos confiesa que ejercitó esta *finalidad de nutrir su oración* diaria por espacio de 14 años. Era un tiempo en que la lectura bíblica era favorecida por la Regla del Carmen, por los autores espirituales.

La finalidad hermenéutica bíblica de nutrir su vida *lo realiza* Teresa a lo largo de todo su proceso de crecimiento espiritual. En la etapa ascética o los tres primeros tipos de oración ella la realiza por la lectura, meditación, la repetición frecuente, la asimilación de oraciones de petición, y por su esfuerzo de ponerle ejercicios de apropiación a las luces recibidas. Ella se deja afectar en su vida de oración, actitudes, pensamientos y decisiones por la Biblia. En un segundo momento cuando inicie su etapa de escritora también ejercitará la finalidad de nutrir la oración no sólo propia sino la de sus oyentes, y para darle tono orante a sus escritos recurrirá especialmente a los textos bíblicos de los salmos.

Esta finalidad hermenéutica de nutrimento, *es justificada* porque *no es finalidad que la lleve a instrumentalizar* la Biblia<sup>139</sup>, sino al contrario implica atención y respeto al texto bíblico, porque es ella quien se somete en su actitudes, acciones y comprensiones a los contenidos bíblicos que va descubriendo de lo que es el verdadero ser de Dios y de sí

<sup>136</sup> En el contexto inmediato de las citas directas de Santa Teresa es frecuente encontrar palabras como “basta decir Su Majestad que...” (1M 1,1), “para comenzar con algún fundamento” (1M 1,1), “Tengo por cierto que” (1M 1,3).

<sup>137</sup> La Biblia le permite ingresar en el misterio de Dios porque la nutre con categorías, imágenes, realidades que serán la base sobre la cual acogerá y confirmará las experiencias místicas (V 25,13; 32,17; 6M 3,4).

<sup>138</sup> Cfr. KRIZIK Z. I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 13.

<sup>139</sup> Ya que ella está dispuesta a transformar su vida según la Palabra de Dios, cfr. LLAMAS R., “*Santa Teresa...*”, 1982, II. La Biblia, fuente de vida espiritual, 463-468. Teresa verifica la verdad de su interpretación según el provecho eclesial que comporta, cfr., ABIVEN J., “*Quand Thérèse...*”, 1984, II se nourrit de l'écriture. Dans quel esprit? 109-112.

misma. Esta finalidad hermenéutica de nutrimento es un testimonio de que Teresa le reconoce a la Biblia un lugar de *primacía en su vida cristiana*, porque busca someter su experiencia vital y reflexión doctrinal a las comprensiones que adquiere de lo que es hacer la voluntad de Dios. En efecto interpretar la Biblia para nutrirse de ella, o “aprovechar” implica un esfuerzo por transformar la propia vida en dirección a las comprensiones bíblicas que adquiere.

### **b. Para confirmar la sintonía de los dones divinos con los de la Biblia**

La finalidad hermenéutica *para confirmar* la experiencia corresponde al uso cristológico de las citas bíblicas, teniendo como criterio de ortodoxia y ortopraxis la vida de Jesucristo. La Biblia interpretada con la finalidad de confirmación le permite a la Santa leerla desde el obrar de Dios en su presente. Ella busca intensamente la sintonía entre la forma en que interpreta los dones de Dios en su vida con la Biblia, pues sólo así logra la certeza de que “anda en verdad”, que su edificio de vida espiritual está bien fundamentado<sup>140</sup>.

Esta finalidad hermenéutica de *confirmar* la vida espiritual, guarda relación con la segunda merced que consiste en entender la gracia de Dios recibida<sup>141</sup> tanto en su naturaleza como sus implicaciones prácticas<sup>142</sup>.

Como *indicios gramaticales* de esta finalidad de verificación que le da a su interpretación bíblica tenemos en especial su evocación de *los personajes bíblicos*<sup>143</sup> los cuales dan luz sobre la manera adecuada de entender y corresponder a los dones de Dios. El uso de adverbios de comparación “así como” (1M 1,1; Jn 14,2) “Y así acaece” y más adelante “como vemos en San Pablo” (1M 1,3), “que como adonde está su tesoro” (1M1, 8).

La *f fuente*, de dónde aprendió esta finalidad cristológica de los autores de libros de espiritualidad principalmente pero además era un uso corriente en la interpretación de la Biblia de la teología escolástica y en la dirección espiritual los padres Jesuitas concedían

<sup>140</sup> CASTRO S., “*Ser cristiano...*”, 1981, La Escritura el libro básico de Teresa, 249-252.

<sup>141</sup> Ya que la Biblia le aporta vida y ciencia, cfr. RENAULT E., “*Comment...*”, 1963, 106-110.

<sup>142</sup> Santa Teresa acogió la convicción de la tradición cristiana que valora la Biblia como guía de la vida espiritual por su carácter canónico y a los letrados como personas calificadas para interpretar y aplicar las verdades bíblicas en la vida eclesial.

<sup>143</sup> Este descubrimiento de conformidad con personajes bíblicos, de sus estados de ánimo, sentimientos y deseos, le aporta reconciliación y valoración de su propia historia de salvación y le va creando la convicción de que Dios está comprometido en llevar dicha historia a su pleno cumplimiento; “y consuélame ver que han sentido otras personas tan gran extremo de soledad” (V 20,10). Estos efectos de reconciliación y valoración sustentarán su clave hermenéutica soteriológica de la Biblia.

gran importancia a que la oración tuviese fundamento en la Biblia<sup>144</sup>. Es en este contexto eclesial cristiano en que la Santa aprende esta finalidad hermenéutica bíblica de confirmación de la vida espiritual.

El *tiempo* en que Santa Teresa ejerció la interpretación cristológica fue en especial en los momentos de diálogo con los letrados, confesores y directores espirituales, en forma más constante en la segunda etapa de su vida en la que le fue más difícil el acceso a la lectura de la Biblia. La Santa busca confirmar en la Biblia su experiencia porque le concede valor de verificación de sus experiencias y reflexiones. El momento histórico en que le surge a la Santa mayor necesidad de una interpretación bíblica para confirmar sus experiencias fue en la etapa de oración mística<sup>145</sup>, en los estados de su alma<sup>146</sup>, mediación de la humanidad de Cristo<sup>147</sup>, en el examen de sus escritos<sup>148</sup> y en la fundación de san José<sup>149</sup>.

La forma como la Santa realiza la finalidad hermenéutica bíblica de confirmación, es precedida por un diálogo con “los letrados” concedores de la Sagrada Escritura y luego lo integra en sus escritos<sup>150</sup>. Con esto tenemos que ella después de consultar a los letrados da un paso adelante y en sus escritos la Santa misma usa la Biblia como fuente de confirmación inclusive contra el parecer de algunos directores espirituales<sup>151</sup>.

La finalidad de la hermenéutica bíblica de confirmar de Teresa es justificada, porque no es instrumentalista ya que no indica sólo aprobación positiva de una experiencia sino también su verificación<sup>152</sup> o corrección<sup>153</sup>. Además ella se cuida mucho de no vivir engañada, busca andar en la verdad y para ello confronta sus interpretaciones a los letrados letrados<sup>154</sup> de manera que la confirmación no sea de un autoengaño<sup>155</sup>. Muestra de ello es

<sup>144</sup> Ya que la Biblia es regla de fe para la Santa, cfr. LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 4. La Biblia, regla de fe, 57-64.

<sup>145</sup> V 25,13;32,17; 34,11;6M 3,4. Cfr. KRIZIK Z. I., “*Personaggi...*”, 1978, 13.

<sup>146</sup> V 33,5.

<sup>147</sup> V 13,14.

<sup>148</sup> “Ninguna han hallado que no sea muy conforme a la Sagrada Escritura. Esto me hace ya estar sosegada... no me fiar de mí en nada” (R 4ª quizá 1563 o 1564).

<sup>149</sup> R 4b 6-7 Sevilla, febrero-marzo de 1576.

<sup>150</sup> Cfr. RENAULT E., “*Comment Thérèse...*”, 1963. Este deseo literario de evidenciar la conformidad entre su experiencia y la Biblia se ve en la elección del título a sus escritos

<sup>151</sup> Por ejemplo tenemos el caso en que subraya la importancia de la humanidad de Cristo en 6M 7,6 con las citas de Jn 14,6,9; 8,12.

<sup>152</sup> Ver; RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, Rol de la experiencia espiritual, 29-32.

<sup>153</sup> Como es esta confidencia; “Y como estaba espantada de ver tanta majestad en cosa tan baja como mi alma, entendí; «No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen.»” (R 54,1 Sevilla, 1575). Gn 1,26-27; 9,6.

<sup>154</sup> “porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu.” (V 13,18).

<sup>155</sup> V 25,12; V 32,17; 34,11.

la disponibilidad de Teresa de renunciar a posturas personales cuando se lo piden los mediadores eclesiales<sup>156</sup>.

### c. Para expresar los dones divinos con términos bíblicos

La finalidad hermenéutica bíblica para expresar la experiencia espiritual corresponde al tercer don que consiste en transmitir pedagógicamente la gracia de Dios recibida con un lenguaje comprensible y familiar que encontró en la Biblia<sup>157</sup>.

La finalidad interpretativa de la Biblia *de expresar* en forma comprensible los dones de Dios, corresponde al *uso cultural* de las citas bíblicas. Teresa ejerció especialmente esta finalidad en su etapa de escritora a partir del año de 1560 (V 12,6). En efecto ella nos confiesa que sus escritos son para para engolosinar a las personas de los bienes altos<sup>158</sup>.

Como sustento de este uso en los escritos teresianos tenemos la afirmación expresa de la Santa quien deseaba ejercer esta finalidad hermenéutica para expresar mejor sus experiencias espirituales<sup>159</sup>.

Teresa de Jesús aprendió el uso de esta finalidad de expresión de la experiencia, en los autores de libros espirituales<sup>160</sup>, los cuales le proporcionaron tanto los textos bíblicos como este tipo de interpretación. Santa Teresa entenderá su tipo de literatura en continuidad con los autores espirituales que escriben desde la experiencia.

La forma en que Teresa practica este tipo de interpretación para expresar su experiencia y doctrina, fue inicialmente muy limitado, reduciéndose a subrayar en un libro lo que expresaba su experiencia. Posteriormente gracias a sus lecturas de libros espirituales y a que algunas personas cuestionaban la autenticidad de sus experiencias espirituales, modo de oración y fundaciones ella creció en introspección y en expresión de su experiencia espiritual. Y será en su etapa de madurez cuando comience a expresar a las descalzas su

<sup>156</sup> Por ejemplo cuando obedece al confesor para hacer señales de alejamiento a las visiones de Jesús, o cuando acepta fundar conventos de renta, o cuando acepta fundar monjas en Pastrana, o en Alba de Tormes.

<sup>157</sup> La Biblia es una fuente rica para la expresión escrita de la experiencia mística en formas literarias, (narrativas históricas, discursos, poéticos, sermones, oraciones, sapiencial, etc.), lenguaje, palabras, categorías y símbolos. Para la expresión narrativa ver GOEDT M., “*L'Écriture et le...*”, 1983, Un type de récit communes à Teresa et à l'écriture, 435-438.

<sup>158</sup> Cfr. BÁEZ S.J., “*Santa Teresa de...*”, 1997, 3.5. La interpretación de la Biblia está al servicio de la evangelización, 63-64. BÁEZ S.J., “*La Sacra Scrittura...*”, 2006, Leen e interpretan la Biblia a partir de la vida, 113-115. Explican y describen la experiencia espiritual con categorías, símbolos, personajes y textos de la Biblia, 117-118.

<sup>159</sup> Como indicios gramaticales de uso cultural tenemos los siguientes; para poder expresarse; “¡Oh Jesús! Y ¡quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!” (7M 3,13); “Yo pienso que fue éste” (6M 7,4). Y para establecer comparaciones; “son...como” Gn 19,26 (1M 1,6) o también, “como lo quedó”. (7M 1,5); o “cuan verdaderamente se puede dar aquí este sentido a estas palabras que dice la Esposa”. (MC 5,4).

<sup>160</sup> Uso para nutrir y enseñar en la línea de los autores espirituales, cfr. HERRANZ MARCO M., “*Santa Teresa y...*”, 1982, 2. Gracia y acierto de Santa Teresa en el uso de la Sagrada Escritura, 120-129.

forma de oración que ejercitará este tipo de interpretación en forma oral al inicio y luego en forma escrita<sup>161</sup>. En un tercer momento ella reconocerá que el Maestro Jesús la ayudará mediante la evocación de textos bíblicos a la memoria, con el fin de expresar su experiencia de oración.

Esta finalidad de expresión en la interpretación bíblica es el que corre el riesgo de ser instrumentalista, pero encuentra justificación, en la Santa porque las categorías bíblicas que usa nutrieron primero su experiencia, antes que su expresión escrita<sup>162</sup>, y porque ella no las expresa con valor de exégesis sino como meditación bíblica, lo cual podemos notar en las varias expresiones de ponderación con que presenta sus comparaciones.

### C. SENTIDOS BÍBLICOS USADOS POR TERESA DE JESÚS

Los sentidos reconocidos de la Biblia son dos, el sentido literal y el supraliteral. El sentido literal del texto bíblico se refiere al pretendido por el autor inspirado y expresado a través de su vocabulario, de metáforas, estilo y género literario<sup>163</sup>. Los sentidos supraliterales son aquellos que van más allá del sentido literal.

En el A.T., dado que el proceso de escritura bíblica estaba abierto, la interpretación de un sentido literal acontecía en el interior de la reescritura de los libros bíblicos<sup>164</sup> y por medio de exégesis guiadas por reglas según el grupo judío correspondiente<sup>7</sup>.

En el tiempo del intertestamento tenemos la exégesis rabínica literal o *peshat*, más adherida a *la letra*, y la exégesis teológica o *derash*, la cual busca un sentido actual al texto guiado por reglas puestas por cada escuela teológica y entre las más renombradas se encuentran las *siete reglas de Hillel*<sup>165</sup>.

Los esenios en qumran buscan además del sentido literal el sentido “*peshet*”, el cual es una aplicación de acontecimientos y personajes del A.T. al grupo, introduciendo la explicación por la palabra “*pishro*” (= *el significado de este versículo es...*, de ahí el nombre de *peshet*).

<sup>161</sup> MORICONI B., “*Ruolo “mistagogico” ...*”, 2009, Biblia, Evangelio y Cristo, 154-157.

<sup>162</sup> Cfr. HERRÁIZ M., “*Biblia y...*”, 1980, Vehículo de experiencia propia, 329-333.

<sup>163</sup> El *sentido literalista* es aquel que toma en cuenta sólo las palabras, pero no el uso de metáforas, ni símbolos, ni estilo, ni la intención del autor inspirado.

<sup>164</sup> Por medio de; glosas, cambios de palabras, yuxtaposiciones redaccionales, relación entre oráculos que originalmente eran distintos se usan para explicarse el uno por el otro (Is 14,24-26 *originalmente* era un oráculo contra Asiria. Después de dos siglos viene adoptado *contra Babilonia*), agrupamiento en un solo “libro” de autores diversos (como en Is y Zc) o también con referencias explícitas, como por ejemplo Daniel interpreta los 70 años de Jeremías como 70 semanas (cfr. Dn 9,24ss; Jer 25,12;29,10).

<sup>165</sup> 1 Prueba *a fortiori* (*qal wachomer*), 2. Analogía de expresiones, 3. A partir de un pasaje, 4. A partir de dos pasajes, 5. De general a particular y viceversa, 6. Analogía a partir de otro pasaje, 7. A partir del contexto.



En el mundo judío del A.T. y en sus diversos grupos encontramos en general el uso del sentido literal y tipológico (acontecimientos y personajes del presente evocan a otros del pasado).

En el mundo helenista se da un cambio de énfasis histórico por el simbólico, con el surgimiento del *sentido alegórico*. Este sentido es aplicado a la Biblia por parte de Filón de Alejandría, quien convierte en *símbolos* a los personajes y acontecimientos del A.T.

En el N.T. están los casos en los que se afirma la presencia de Jesús en escenas del A.T., y así en Mt se afirma que Is 7,14 *preanunció* el nacimiento virginal de Jesús

*Jesucristo*, no usó la alegoría, sino la tipología, sigue los métodos *formalmente* usados en su tiempo: *midrash peshet*<sup>166</sup>, los *middoth* de Hillel (“*qal wachomer*” “liviano pesado”<sup>167</sup>) y la *halaka peshat* cuando expone sus mandamientos<sup>168</sup>.

*Los autores del N.T.* también usan los sentidos literal, tipológico y alegórico<sup>169</sup>, desde un principio hermenéutico nuevo, que es la divinidad de Jesús.

En la época patrística vamos a tener dos escuelas fundamentales que van a subrayar el sentido tipológico o el alegórico.

La escuela de antioquena va a subrayar el sentido tipológico

La escuela alejandrina enfatizará el sentido alegórico. Entre sus exponentes Orígenes hará la siguiente clasificación tripartita de los sentidos bíblicos.

Antropología	Sentidos bíblicos	Oyentes
Cuerpo	Material	Rudos. Ven sólo narración. No siempre hace sentido
Alma	Psíquico	Aprovechados. Comprenden el sentido moral <sup>170</sup> .
Espíritu	Espiritual	Espirituales. Comprenden el sentido alegórico <sup>171</sup> .

<sup>166</sup> Hoy se ha cumplido; “<sup>20</sup> Cerrando el libro, lo devolvió al asistente y se sentó; y los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en Él. <sup>21</sup> Y comenzó a decirles; Hoy se ha cumplido esta Escritura que habéis oído.” (Lc 4,16-21)

<sup>167</sup> Lo que vale para una cosa menos importante vale para otra que es más importante; “<sup>25</sup> ¿Nunca habéis leído lo que David hizo cuando tuvo necesidad y sintió hambre, él y sus compañeros, <sup>26</sup> cómo entró en la casa de Dios en tiempos de Abiatar, el sumo sacerdote, y comió los panes consagrados que no es lícito a nadie comer, sino a los sacerdotes, ...<sup>28</sup> Por tanto, el Hijo del Hombre es Señor aun del día de reposo.” (Mc 2,25-28).

<sup>168</sup> Pero Jesús (materialmente) *no deduce sus enseñanzas* de la Biblia al modo de los rabinos, afirma traer una nueva revelación, habla con autoridad propia, reinterpreta los antiguos preceptos en las seis "antítesis" de Mt 5,21-48. Su relación con el A.T. es de cumplimiento profético y perfeccionamiento moral (doble sentido de “*plerosai*” Mt 5,17). Aplica a sí mismo el Sl 110, Is 61, Is 53 y diversos pasajes de Zc, además de Dn 7. Contrariamente al uno rabínico contemporáneo. Por tanto, mientras Jesús mantiene el método exegético, parte de un principio nuevo para llegar a conclusiones exegéticas originales.

<sup>169</sup> Por ejemplo Pablo usa la alegoría en Ga 4,21-31 en los cuales Sara y Agar son símbolos de las dos alianzas. Usa el sentido actualizante al hoy o “*midrash peshet*” cuando explica que Jesús es la piedra angular en 1Cor 10,3ss., o cuando habla del misterio escondido y ahora revelado a él mismo (Rm 16,25-27; Col 1,26s; Ef 3,1-11).

<sup>170</sup> 1Cor 9,9.

<sup>171</sup> Es deducido de pasajes como; Hb 10,1; Cor 2,2-8 (misterio para los espirituales); Ga 4,21-24; 1Cor 10,11.

En la edad media tenemos la división clásica de tres sentidos bíblicos en cuatro. Agustín de Dacia (1282) *codifica* los principios de los padres distinguiendo:

Littera gesta docet quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.	Literal Alegórico. Tropológico anagogía	Los hechos. Misterio de Cristo y la Iglesia. Doctrina para regular la vida. Realidades celestes objeto de esperanza.
---	--	--

### a. El sentido literal

Santa Teresa entiende el sentido literal como el querido por el Espíritu Santo, el cual es tarea de los letrados y del magisterio de la iglesia. Ella reconoce que la búsqueda del sentido literal la hacen “los doctores”, cuyos escritos tienen carácter de “exposiciones”, en las que presentan “declaraciones”. Y aunque conoce este ámbito de investigación, sin embargo ella afirma que el suyo no es ese, sino el de las meditaciones bíblicas, cuyo propósito es compartir el sentido contenido en las palabras leídas a la luz de sus obras de Jesús y el sentido que sirve a su propósito:

“los doctores escribieron muchas exposiciones y... Parecerá demasiada soberbia... quereros yo declarar algo; y no es mi intento, .... Lo que pretendo es, que así como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender cuando algo de ellos oigo, que deciroslo por ventura os consolará como a mí. Y si no fuere a propósito de lo que quiere decir<sup>172</sup>, tómololo yo a mi propósito<sup>173</sup>; que no saliendo de lo que tiene la Iglesia y los santos... licencia nos da el Señor... como nos la da para que pensando en la sagrada Pasión, ..., tengo por cierto no le pesa que nos consolemos y deleitemos en sus palabras y obras... Que tampoco no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor. De disputarlas y enseñarlas, ...sin que lo muestren a letrados, esto sí. Así que ni yo pienso acertar en lo que escribo..., sino... deciros mis meditaciones” (MC 1,8).

La Santa en sus escritos no pretende exponer el sentido literal ni que sus comentarios bíblicos tengan el valor de exégesis sino el de *meditaciones o consideraciones* bíblicas. Esto lo podemos notar en lo ponderada<sup>174</sup> que es en la presentación de sus meditaciones<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> La Santa reconoce que el sentido que busca de leer la Biblia a la luz de las obras de Dios y del mensaje para la vida de oración, puede alejarse del sentido literal del texto, en cuyo caso pretende que el sentido que ella entiende no se salga de la ortodoxia afirmada por el magisterio de la iglesia.

<sup>173</sup> Más adelante dice cuál es su propósito “mi intento es hablar en lo que me parece podemos aprovecharnos las que tratamos de oración; aunque todo aprovecha para animar y admirar un alma que con ardiente deseo ama al Señor.” “decir sino lo que el Señor me enseñare, y fuere a mi propósito”. (MC 1,9).

<sup>174</sup> Ella deja en libertad a sus lectores para buscar otras meditaciones; “Os quiero decir aquí lo que yo entiendo. Si no os contentare, pensad vosotras otras consideraciones, que licencia nos dará nuestro Maestro, como en todo nos sujetemos a lo que tiene la Iglesia, y así lo hago yo aquí.” (C 30,4).

<sup>175</sup> “No digo yo que sea esto así, que ya lo veo; mas paréceme que está así el alma, como...” (V 20,11).” PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, 51.

Esta ubicación de Teresa del ámbito de investigación del sentido literal y distancia del mismo como género de reflexión bíblica escrita, no significa que ella no valorase el sentido literal<sup>176</sup> dado que siempre le prestó atención en sus meditaciones ya fuera en el texto mismo o en las consultas a letrados por el sentido querido por el Espíritu Santo<sup>177</sup>.

La búsqueda del sentido de interpretación bíblica de las palabras de Jesús en relación con sus obras y del sentido que alimente la vida de oración *no es independiente del sentido literal*. Al contrario: es el que le da fundamento de manera que la oración no sea “a bobas”<sup>178</sup>. Es así como el sentido literal tiene siempre un valor de punto de partida para dar el contenido de la meditación, oración y contemplación. De tal manera, que cuando el sentido literal es suficientemente claro para nutrir la vida de oración y para dar luz sobre Dios y sus obras, ella lo asume y no busca otro sentido supraliteral, sea tipológico o alegórico. Por eso se explica que varias palabras, personajes, categorías, ideas, estados de ánimo, imágenes, géneros literarios y figuras de expresión, son puestas en relación directa con la vida espiritual.

En los libros espirituales que lee la Santa el sentido literal era valorado como el que contiene “la materia”, los hechos, personajes o doctrina que son punto de partida para llegar al espíritu hacia el que se pretende llegar. Aunque el énfasis esté en lo espiritual sin embargo siempre se considera el sentido literal. El sentido literal en Santa Teresa es comprendido según los autores espirituales como el *sentido material* que es la base que permite acceder al sentido espiritual. Es el sentido que puede ser comprendido en una primera lectura, por medio de las mediaciones gramaticales ofrecidas por la versión leída.

Santa Teresa también es crítica respecto a una pretensión de los letrados de poder sólo con el estudio académico comprender y explicar totalmente las grandezas de Dios y guiar a las personas manejando y controlando todo con su razón<sup>179</sup>. Es decir, que el *sentido literal es insuficiente* para llegar a una comprensión por experiencia de la Sagrada Escritura. El sentido literal es valioso como punto de partida para ser integrado en una meditación, oración y contemplación, que son las que aportan una comprensión por experiencia de la Sagrada Escritura.

---

<sup>176</sup> Una expresión de valoración del sentido literal es la forma humilde con que presenta sus reflexiones bíblicas como consideraciones del sentido espiritual o cuando introduce su consideración bíblica con “entiendo” CE 72,4.

<sup>177</sup> “rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ello” (MC 1,8).

<sup>178</sup> “y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz y, llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos; de devociones a bobas nos libre Dios.” (V 13,16).

<sup>179</sup> “No como algunos letrados..., que quieren llevar las cosas por tanta razón y tan medidas por sus entendimientos, que no parece sino que han ellos con sus letras de comprender todas las grandezas de Dios.” (MC 6,7). Menciona algunos medio letrados que hacen daño porque introducen ideas imprecisas para la autoevaluación (V 5,3.10).

## b. Los sentidos supraliterales

Dos son los principales sentidos que van más allá del literal: el tipológico y el alegórico. Los sentidos bíblicos tipológico y alegórico tienen validez de interpretación católica cuando se respetan los criterios hermenéuticos como son la unidad de la Escritura, la lectura cristológica y la lectura dentro de la tradición católica.

### i. El sentido bíblico tipológico

*El sentido bíblico tipológico toma como “tipo” a personajes y hechos del pasado y nos relaciona con su “antitipo” en personajes y hechos del presente. La relación de correspondencia se mantiene a nivel histórico, y en ese aspecto se trata de un sentido bíblico cercano al texto bíblico.*

Teresa toma a los *personajes bíblicos como “tipo”*<sup>180</sup>, no en el sentido de modelos a imitar en forma servil o moralista (ello equivaldría a favorecer la pérdida de libertad interior<sup>181</sup>), sino dentro del marco de una relación de amistad. El sentido tipológico en Teresa es comprendido en *contexto de oración*, de trato de amistad con Jesús vivido desde un deseo de autenticidad en esa relación. Y en este contexto los personajes bíblicos son modelos *vivos*, amigos<sup>182</sup>, con quienes ella se relaciona, pidiendo su intercesión y aprendiendo de sus vidas. Modelos que la ayudan a crecer en una relación de amistad hecha de autenticidad consigo misma<sup>183</sup>, con los dones que Dios le da, y con el amigo y modelo principal para ella que es Jesús, con quien tiene una amistad mayor que la lleva a un proceso de transformación de su condición actual hacia la conformación con las condiciones del Amigo<sup>184</sup>.

Los “tipos” bíblicos tienen para Teresa una *función mistagógica* de introducirla en el misterio salvífico de Dios en su vida, en casos prácticos y en diversas situaciones de vida, para las que obtiene pistas precisas sobre el grado de perfección con el cual acoger y

<sup>180</sup> RENAULT E., “*Comment Thérèse...*”, 1963, 107.

<sup>181</sup> “un alma apretada no puede servir bien a Dios” Cfr. Cta.360 *JGra* 21 Feb. 1581,4.

<sup>182</sup> El consejo de Teresa “procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo” (V 7,20) vale también para los personajes Bíblicos. Los personajes bíblicos van a nutrir también su doctrina, porque previamente han alimentado su experiencia, como amigos, intercesores, fuente de consuelo y modelos de un itinerario, de acercamiento y relación con Jesús.

<sup>183</sup> La Magdalena le enseña a llorar sus infidelidades. El salmista le enseña a gemir por la sed de agua viva (V 29,11), la Samaritana le enseña a desear y pedir el agua viva (V 30,19). Los personajes bíblicos la invitan a creer en la misericordia de Dios (V 9,7; prol 1; 19,5) y en que los dones de Dios en el pasado también pueden ser otorgados en el presente, así como concedió a Jacob visión divina así se la concede a Teresa (6M 4,6-7; Gn 28,12; Ex 3,21).

<sup>184</sup> Cfr. C 3,2. De Jesús aprende la humildad y mansedumbre para hablar en intimidad con Dios.

corresponder a los dones de Dios de parte de los personajes bíblicos<sup>185</sup>. La Santa compara los dones de Dios recibidos en su vida con los presentes en la Biblia<sup>186</sup> para aprender la forma del *obrar de Dios* en la vida de los creyentes. Los “tipos” bíblicos la ayudan a depurar su imagen de Dios a través de sus dones y de su obrar en los personajes del A.T. y del N.T., y a través de sus leyes e instrucciones. Es así como ella pasa de la imagen de un Dios castigador al Padre de Jesucristo.

Los “tipos” enseñan además a conocer la *naturaleza humana*, y en Teresa puede reconocer los mismos estados de ánimo<sup>187</sup>, enfermedades<sup>188</sup>, tentaciones, deseos<sup>189</sup> y luchas<sup>190</sup>. Son, además, “modelos” que dan orientaciones para el *obrar humano* y las *actitudes cristianas*. Los personajes enseñan a Teresa la forma de conducirse y las actitudes para agradar a Dios.

## ii. El sentido bíblico alegórico

El *sentido bíblico alegórico* indica “otra palabra”<sup>191</sup> de la literal, sea a nivel simbólico, moral o doctrinal. El sentido bíblico alegórico siempre toma como punto de partida el sentido literal, pero cuando éste no presenta en una primera lectura un significado para la fe es cuando se le busca la “otra palabra” que pueda tener significado doctrinal.

En la historia de la interpretación bíblica el sentido alegórico es el más utilizado por los autores espirituales porque se presta más a un uso simbólico y es más versátil para apuntar hacia las realidades espirituales. Aunque en ocasiones se ha abusado de su uso de manera que se aleja más del sentido literal que el sentido tipológico, el cual mantiene una correspondencia a nivel histórico.

Teresa aprendió a usar el sentido alegórico de los autores espirituales que leyó. Los cuales, aunque con técnica cuestionable, sin embargo tenían convicciones válidas sobre el ser y obrar de Dios. Por ejemplo, tenemos el sentido alegórico de Marta y María como

<sup>185</sup> Como, por ejemplo, la virgen María; ha correspondido al don del amor de una manera perfecta, ha sido la esposa que corresponde totalmente al esposo del Cantar de los Cantares (MC 6,8).

<sup>186</sup> Los indica con expresiones como “parecíame que es como la que dice el Evangelio...” “esto me parece debía sentir el admirable...” (V 16,3).

<sup>187</sup> A Teresa le es fuente de consuelo el ver que “los tipos bíblicos” han vivido lo mismo que ella, pues la confirman en la autenticidad de su vida espiritual; “así, se me representa este verso entonces que me parece lo veo yo en mí, y consuélame ver que han sentido otras personas tan gran extremo de soledad, cuánto más tales.” (V 20,10).

<sup>188</sup> Compara su experiencia de pérdida de salud con la de Job (V 5,8).

<sup>189</sup> “lo veo al pie de la letra en mí” (V 29,11) indicando el mismo deseo de Dios como el del salmista que habla de la búsqueda de la cierva de agua. O también a propósito de la experiencia de soledad “al pie de la letra me parece se puede entonces decir (y por ventura lo dijo el real Profeta estando en la misma soledad” (V 20,10).

<sup>190</sup> La Santa meditada con asiduidad en los “tipos” bíblicos “pensaba muchas veces” en Pedro (V 13,3), “infinitas veces” en Pablo (R 3,10).

<sup>191</sup> “*állos agoreúo*” “otra explicación”. “*agoreúo*” viene de hablar en asamblea “*agora*”, es decir explicar.

*símbolos* de la vida activa y contemplativa (7M 4,12-13). Ese uso alegórico de los personajes bíblicos de Marta y María era común para indicar la contemplación y acción entre los autores espirituales del tiempo de Teresa.

Otro ejemplo de uso alegórico es respecto a los dones de Dios en el pasado y presente, tienen el valor de remitir a los bienes del cielo, como los exploradores de Josué (6M 5,9; Jos 13,18-24).

Pasamos ahora al tema de las claves hermenéuticas teresianas con las que lee la Sagrada Escritura.

#### **D. CLAVES HERMENÉUTICAS BÍBLICAS DE SANTA TERESA**

La relación de Teresa con la Sagrada Escritura fue una relación vital, y como todas las realidades vitales ofrece resistencia a una sistematización, pues comprende varias claves de interpretación de la Biblia. Las diversas claves hermenéuticas pueden ser agrupadas en una sola que es la cristológica. Teresa de Jesús lee la Biblia desde el “Libro Vivo”, desde Jesús el Maestro, que la guía como discípula para apropiarse en una comprensión vital de la Biblia<sup>192</sup>.

Esta clave cristológica la podemos analizar dividiéndola en tres claves hermenéuticas en relación con las tres notas características de la Palabra de Dios, a saber una clave pneumatológica de una Biblia que es inspirada e inspiradora, una clave soteriológica de una Biblia que es veraz y que hace veraces a quien las leen, y una clave Palabra-obra de una Biblia que es normativa y operante. La presencia de Jesús como Maestro y como contenido vivo de la Biblia contribuye a que la interpretación Bíblica sea inspiradora, salvífica y acción eficaz en Teresa de Jesús.

##### **a. Clave pneumatológica, de la Biblia inspirada e inspiradora**

La clave de interpretación pneumatológica atiende el *carácter inspirador* de la Biblia con el cual pretende sintonizar con su carácter inspirado. La *Biblia es un escrito espiritual* porque goza de una inspiración objetiva, resultado de una acción del Espíritu Santo que involucra la colaboración humana.

<sup>192</sup> Cfr. CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, Lectura de la Biblia en clave cristológica, 236-239. MCCAFFREY J., “*Captive Flames...*”, 2005, Jesús el Libro Vivo, 20-29 y GHINI E., “*Teresa d’Avila...*”, 1985, *Ermeneutica Teresiana*, 23.

La lectura en clave pneumatológica supone la existencia de una acción del Espíritu de Dios en la Biblia o inspiración objetiva, y la existencia de una acción del mismo Espíritu en una inspiración subjetiva en el lector de la Biblia, que la vuelve inspiradora<sup>193</sup>.

La *inspiración objetiva* de la Biblia indica el origen divino de los textos bíblicos. La inspiración parte de Dios y convierte a Dios en autor de la Biblia. La Biblia no es sólo una palabra humana que habla de Dios, sino que es palabra dicha por Dios: independientemente de lo que el lector advierta dentro de sí, la realidad de la palabra de Dios existe por sí misma, y en este sentido es una inspiración *objetiva*<sup>194</sup>.

La *inspiración subjetiva* señala la acción del Espíritu Santo que comunica a Dios en el corazón del creyente a través de la lectura de la Biblia. Se dice subjetiva porque se refiere a un movimiento de influencia que parte de la Biblia y llega al lector haciendo que la palabra de Dios acogida con fe se vuelve tal en el sujeto. Es “subjetiva” no porque tenga su origen en la inteligencia del sujeto, ni mucho menos porque el sujeto “haga” que la Biblia sea palabra de Dios ya que nace de una influencia del Espíritu Santo<sup>195</sup>, sino porque el sujeto realiza un acto de fe para acoger esa influencia que *la descubre* como palabra de Dios que baja a su corazón<sup>196</sup>. Santa Teresa reconoce que sus experiencias de locuciones divinas o “hablas” no tienen el mismo valor que la palabra de Dios en la Biblia, sino que están subordinadas a ella, que aunque personalmente aportan una certeza moral de autenticidad sin embargo no se pueden autenticar en sí mismas, sino que necesitan la verificación de su conformidad con la palabra bíblica<sup>197</sup>.

Hay *relación* entre ambas influencias del Espíritu Santo. Las dimensiones objetiva y subjetiva de la inspiración no se han de plantear como “o...o”, sino como “y...y”. Las dimensiones objetiva (la palabra de Dios en la Biblia) y subjetiva (la palabra de Dios en las locuciones divinas a Santa Teresa), de la inspiración deben tenerse en cuenta las dos, como *distintas pero no separadas*, ya que la primera es fundamento de la segunda<sup>198</sup>.

<sup>193</sup> La inspiración subjetiva de la palabra de Dios, en el texto sagrado no puede oscurecer su trascendencia. La conexión entre los dos aspectos de este misterio (inmanencia y trascendencia) suele llamarse divina inspiración. La Palabra de Dios (Hijo de Dios) se encarna en una palabra humana (Palabra-escrita), en un lugar y contexto preciso y al hacerlo revela un rasgo de Dios, de su voluntad, un rasgo del hombre, de la historia de salvación y “redime”, salva en ese contexto. Al pasar el tiempo en otro contexto, se requiere una nueva inspiración subjetiva que se encarne y redima y tal comprensión y acción ha de estar en consonancia con la palabra-escrita en el texto bíblico.

<sup>194</sup> MANNUCI V, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998<sup>10</sup>, 171.

<sup>195</sup> “Pero, debiendo la Sagrada Escritura ser leída e interpretada con la ayuda del mismo Espíritu mediante el cual ha sido escrita, para recabar con exactitud el sentido de los textos sagrados...” (DV 12)

<sup>196</sup> MANNUCI V, “*La Biblia como...*”, 1998, 172.

<sup>197</sup> “Que, a lo que yo veo y sé de experiencia, de tal manera queda el crédito de que es Dios, que vaya conforme a la Sagrada Escritura, y como un tantico torciese de esto, mucha más firmeza sin comparación me parece tendría en que es demonio que ahora tengo de que es Dios, por grande que la tenga.” (V 25,13).

<sup>198</sup> La Biblia por ser “inspirada por Dios” es ya en sí misma Palabra de Dios en lenguaje humano (inspirada) y trata incesantemente de hacerse palabra de Dios viva y eficaz para la salvación de los hombres aquí y

*Los criterios* de la clave pneumatológica, se obtienen de las notas de la *inspiración objetiva* de la Biblia. Es por ello que la mayor o menor sintonía con la acción del Espíritu Santo en la Biblia sirve de marco de referencia de una interpretación que pretenda ser pneumatológica<sup>199</sup>.

La primer nota de la inspiración objetiva de la Biblia es que se trata de una *acción conjunta de lo divino y humano*. La acción primaria es la del Espíritu Santo quien ejerce influencia en el autor humano para *capacitar* su colaboración, de manera que el resultado es una obra escrita que es divina y humana a la vez. La acción principal *es la divina la cual posibilita la colaboración humana misma*, pues sólo siendo acción conjunta puede haber comunicación y comunión<sup>200</sup>. Por el contrario, la afirmación de un único autor significaría para la interpretación bíblica debilitaría la comunicación-comunión de lo divino y lo humano. Esta nota de la inspiración objetiva implica para la interpretación pneumatológica la afirmación de la comunicación humana y divina que parte de una acción conjunta entre el hombre y el Espíritu Santo.

Otra nota de la inspiración objetiva es que toma como *punto de partida acciones y/o carismas* del Espíritu Santo en la vida ordinaria cuyo sentido salvífico es posteriormente puesto por escrito. Esta característica implica para la interpretación pneumatológica que el lector focalice su atención en las acciones y/o carismas del Espíritu Santo en su vida personal y eclesial para tomarlos como punto de partida de su interpretación bíblica.

Otra nota de la influencia del Espíritu Santo en el autor humano es la dinámica *de encarnación* de lo divino en lo humano, teniendo como paradigma transformación la Palabra hecha carne, que no procede nulificando lo humano sino llevándolo a su plenitud. La acción del Espíritu Santo consiste en imprimir en el cristiano los rasgos de Jesús. Esto implica para la interpretación pneumatológica una focalización de la atención en las formas de actualizar la vida de Cristo en el presente.

Las *acciones* del Espíritu Santo presentes en la inspiración objetiva de la Biblia implican siempre una transformación de muerte a vida, de desánimo a ánimo, de

---

ahora, mediante la escucha y acogida de la fe (inspiración subjetiva). Para descubrir la palabra de Dios en la Biblia hay que colocarla no “fuera” sino “dentro” de la propia vida (Mc 4,11-12), mediante un acto de fe.

<sup>199</sup> La cuestión de los criterios es importante como marco que permita identificar lo que puede ser considerado espiritual o no. Ya que en ocasiones por “espiritual” se aluden a realidades etéreas, o se limitan a sólo cuestiones de temas espirituales que afectan sólo una concepción teórica o peor aún a estereotipos de rechazo de lo mundano.

<sup>200</sup> “Es verdad que la puesta por escrito de las palabras de Dios, gracias al carisma de la inspiración escriturística, fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios. En efecto, estas palabras escritas representaban un medio estable de comunicación y comunión entre el pueblo elegido y su único Señor”. Cfr. “Discurso de su santidad Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia”, en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC; Madrid 82007, 10.



enfermedad a salud, de tristeza en alegría y de esclavitud a libertad. Esta característica del obrar del Espíritu en la Biblia implica para la interpretación que las acciones a que conduzca estén en sintonía con este tipo de transformación vital.

Finalmente las actitudes que infunde el Espíritu Santo en el pasado bíblico son amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, humildad y dominio propio. Esto implica que la interpretación espiritual que lleve a transformar la psicología del lector según esas actitudes esté en más sintonía con la acción del Espíritu Santo expresada en la Biblia.

La clave hermenéutica pneumatológica *surge al interior de la Biblia misma* ante la constatación de que la Biblia puede ser leída de manera que no inspira, cuando es leída sin fe, sólo como un escrito cultural, y no se logra percibir en la Biblia la Palabra de Dios<sup>201</sup>. San Pablo en 1Cor 2,14-15 expresa esta diversa lectura de la siguiente manera:

“Pero el hombre natural<sup>202</sup> no acepta las cosas del Espíritu de Dios, porque para él son necedad; y no las puede entender, porque se disciernen espiritualmente. En cambio, el que es espiritual<sup>203</sup> juzga todas las cosas”.

La relación entre la “interpretación en el Espíritu” con la “interpretación literal” no constituye un segundo momento, sucesivo a ésta, sino su profundización. Ya que la exégesis, aun trabajando con un método científico<sup>204</sup>, trata de hallar el “sensus auctoris”, que es teológico, por ser el sentido de Dios oculto en la palabra humana y en el sentido pretendido por el autor humano. Con el “sensus auctoris” nos encontramos ya con un sentido espiritual, dentro de la “teología” con la revelación salvífica de Dios.

La interpretación pneumatológica implica una *docilidad intelectual y teologal a la dirección del Espíritu Santo*, como actitud que sintonía y superación de la dificultad de comprensión de su aspecto vital<sup>205</sup>. Es disposición teologal por implicar actos de fe, esperanza y amor puesto en obras para acoger activamente la palabra de Dios y llevarla a la

<sup>201</sup> Rahner escribe; “*La auto manifestación de Dios en la palabra humana de la revelación se anularía a sí misma si no estuviera unida a la luz interna de la gracia y de la fe estrictamente sobrenatural... Una palabra divina viva y propia tiene sentido solamente si va dirigida a un oído divino. Por lo tanto, a la declaración de la divina revelación va unido el Espíritu Santo como auto comunicación estrictamente sobrenatural de Dios... como objeto mismo de la declaración*” RAHNER, K., “Sobre el problema de la evolución del Dogma”, en *Escritos de Teología*, vol.I, Taurus, Madrid, 1969,88. Todo el capítulo final está dedicado al Espíritu y la gracia, 82-92.

<sup>202</sup> “*psychikós*” = el hombre abandonado a solos los recursos del espíritu humano.

<sup>203</sup> “*pneumatikós*” = el hombre animado por el Espíritu de Dios.

<sup>204</sup> La lectura de la Biblia sin fe, sin la moción e iluminación del Espíritu Santo es insuficiente (cfr. DV 5 y 12), pues la lectura pneumatológica se halla en el origen mismo de aquella palabra de Dios y que asimismo suscita la respuesta del creyente. La lectura pneumatológica crea sintonía con la acción del Espíritu Santo y hace surgir el potencial de luz y vida de la palabra de Dios.

<sup>205</sup> “*Como quiera que las palabras del Señor son inagotables, el alma las va comprendiendo en la medida que las va viviendo.*” CASTRO S., *Cristología teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 288.

vida<sup>206</sup>. El crecimiento de en estas disposiciones permite un crecimiento y profundización en la comprensión espiritual de la Biblia, gracias a una sintonía cada vez mayor con el Espíritu Santo autor de la Biblia. La corriente pneumática que ha dado lugar a los libros sagrados alcanza también al lector moderno en un proceso de sintonización creciente, ordenado a una comprensión cada vez más profunda.

El significado que busca la interpretación pneumatológica en los textos bíblicos es el nutrimento de la vida cristiana presente en la persona de Jesús y operante en la vida del lector y contenido ya sea en el sentido literal o supraliteral del texto bíblico<sup>207</sup>.

La influencia del Espíritu Santo en la inspiración subjetiva *actúa de diversa* manera en la iglesia. Su influencia en el *magisterio de la iglesia* es para “dictar” en materia de fe y costumbres. Su influencia en los *estudiosos de la Biblia* les capacita para estudiar el sentido literal del texto bíblico. En los *autores espirituales* la inspiración subjetiva se expresa en una comprensión del sentido de nutrimento de la vida teologal que tiene un texto bíblico. En los lectores les capacita para que las verdades de la Biblia *pasen de la cabeza al corazón*<sup>208</sup>.

Santa Teresa se refiere a la interpretación pneumatológica cuando habla de “entender por experiencia” la palabra de Dios<sup>209</sup>, o comprensión de la Biblia *padecida, enseñada y puesta en obras* es una comprensión *mística* porque en ella se dá un énfasis en la acción del Espíritu Santo, así como en la actitud de pasividad teologal de la persona y en el contenido soteriológico para la vida presente del lector<sup>210</sup>.

<sup>206</sup> San Agustín hace una oración que podría ser la de todo lector creyente; “*Haz que oiga y entienda cómo en el principio créate el cielo y la tierra. Así escribió Moisés, así lo escribió, para después marcharse, para pasar de este mundo, de ti a ti. Ahora no puedo preguntarle. Si así fuese trataría con él, le rogaría, le conjuraría en tu nombre que me explicara estas palabras... pero no le puedo preguntar; por eso me vuelvo hacia ti, Verdad, Dios mío, de quien estaba invadido cuando dijo cosas verdaderas; me vuelvo hacia ti; perdona mis pecados. Y tú, que concediste a tu Siervo escribir estas cosas verdaderas, concédeme también a mí el entenderlas*”, AGUSTÍN, *Le confessioni*, Citta Nuova, Roma, 1965,370. (Conf.XI 3,5). Citado en Nota 65 por MANNUCI V, “*La Biblia como...*”,172-173.

<sup>207</sup> Cfr. CIPRIANI S., “*La Parola di Dio...*”, 1982, Penetrar el “espíritu” de la Biblia, 27, Ejemplo de lectura “espiritual” el título de los Cantares, 29. FURIONI G., “*Teresa e la...*”, 1996, III. Nella ricerca del significato spirituale, 47-49. BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, 2.5. Una Palabra iluminadora. Interpretar la vida con la Biblia, 54-57.

<sup>208</sup> “Sin embargo, teniendo que ser leída e interpretada la Sagrada Escritura con la ayuda del mismo Espíritu mediante el cual ha sido escrita, para conocer con exactitud el sentido de los textos sagrados...” DV 12. Citado por MANNUCI V, “*La Biblia como...*”, 296.

<sup>209</sup> Este recurso de apropiación personal de la palabra de Dios encuentra en la tradición de los autores neotestamentarios muchos ejemplos, como en el caso de san Pablo quien transforma la formulación tradicional del Kerygma cristiano con términos más personales “vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí.” (Ga 2,20), de la formulación tradicional del kerygma “transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí; que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras” (1Cor 15,3).

<sup>210</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti...*”, 1982, Comprensión mística de la Sagrada Escritura, 17-20. HERRÁIZ M., “*La palabra de...*”, 1979, 1. Descubrimiento místico de la Biblia, 21-22. HERRÁIZ M., “*Biblia y...*”, 1980, 2. Acceso místico a la Biblia, 314-328. RENAULT E., “*La lecture ...*”, 1982, 4. Conocimiento místico, 77-80. BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, 2.2. La Palabra de la Verdad. El descubrimiento místico de la Biblia, 48-50.

### b. Clave soteriológica de la Biblia veraz y verificadora

“Una seguridad, con humildad y temor,  
de que ha de salvarse”. (V 15,14)

La interpretación soteriológica de la Biblia consiste en una comprensión de los textos bíblicos que focaliza su atención en *el deseo de Dios de salvarnos*, expresado en acciones que solicitan la colaboración para esa empresa y que tienen en la Biblia su clave de lectura.

En Santa Teresa tenemos textos que nos expresa esta clave hermenéutica salvífica, desde *la convicción* de que Dios la quiere salvar en este caso aplicada a la interpretación de su biografía:

“quien este discurso de mi vida leyere, que ha sido tan ruin que no he hallado santo de los que se tornaron a Dios con quien me consolar. Porque considero que, después que el Señor los llamaba, no le tornaban a ofender. Yo no sólo tornaba a ser peor, sino que parece traía estudio a resistir las mercedes que Su Majestad me hacía” (V prol.1).

En este texto aunque de forma velada tenemos expresada su *convicción de que Dios la va a salvar* y que sus resistencias no son obstáculo para la realización de ese proyecto. La Santa lo expresa colocando el “Yo” en paralelo y a la par de “santo”. Señala como medio no los méritos personales sino a través de la acogida activa de las “mercedes que Su Majestad me hacía”, las cuales prevalecerán sobre sus resistencias, “que parece traía estudio”<sup>211</sup>.

Un presupuesto y convicción importante de esta clave hermenéutica es la “determinación” de Dios de salvarla y si bien lo expresa en forma matizada con “pues parece”, sin embargo es enfatizada con la mención del don de “hacerme tantas mercedes”, y de sus obras, que no queda ninguna por hacer. En la Relación hecha en Palencia en mayo de 1581 afirma como una certeza:

“¡Oh, quién pudiera dar a entender bien a vuestra señoría la quietud y sosiego con que se halla mi alma!; porque de que ha de gozar de Dios tiene ya tanta certidumbre, que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión aunque no el gozo; como si uno hubiese dado una gran renta a otro con muy firmes escrituras para que la gozara de aquí a cierto tiempo y llevara los frutos” (R 6,1 en Palencia, mayo de 1581).

<sup>211</sup> Otro texto que muestra esta clave de lectura dice así: “¡Oh Señor mío!, pues parece tenéis determinado que me salve... y de hacerme tantas mercedes como me habéis hecho... sé que fue mía toda la culpa; porque no me parece os quedó a Vos nada por hacer para que desde esta edad no fuera toda vuestra.” (V 1,8).

La “tanta certidumbre” viene no por sus méritos personales, sino por la fuerza eficaz de la palabra de Dios que llegan a su cumplimiento a manera de una semilla en crecimiento, pues las promesas son “ya” validas porque “ya le ha dado la posesión” con “muy firmes escrituras”, “aunque no el gozo” “gozara de aquí a cierto tiempo”<sup>212</sup>.

La clave de interpretación soteriológica nace en la Biblia misma en los autores del N.T. gracias a la experiencia post-pascual de encuentro con el Cristo Resucitado (cfr. *Dei verbum*, n.19) vencedor de la muerte, quien les “abre las escrituras” para que comprendan todos los pasajes que a él se referían, y hace que “*les ardan los corazones*” (Lc 24,32) al constatar el cumplimiento de las promesas de Dios en los acontecimientos de la pasión, muerte y resurrección. El autor del libro del Apocalipsis pretende infundir esta clave de interpretación soteriológica mediante lo que llama la *mentalidad del vencedor*<sup>213</sup>.

La salvación para Santa Teresa implica atención a *las verdades* contenidas en la Biblia<sup>214</sup> sobre Dios, el autoconocimiento y la oportunidad de crecimiento que encierran los acontecimientos históricos. Tales verdades aportan un sustento a la oración, liberándola de caer en devociones a bobas<sup>215</sup>. La salvación para Santa Teresa es un don que va comprendiendo y viviendo en su relación con Cristo, la cual implica una atención al trasfondo pascual, de triunfo de Jesús sobre la muerte y cumplimiento de las promesas de triunfo sobre la muerte como transformación en cuerpo resucitado y supone la experiencia de salvación inicial “ya” en el presente y llamada a crecimiento pues “todavía no” se tiene la salvación total propia de los escritores del N.T.

Esta doble dimensión temporal de salvación, explica porque la certeza de salvación implica tanto la confianza en el poder de Dios así como el temor de ofenderle.

“Parece que quiero decir que llegando el alma a hacerla Dios esta merced, está segura de su salvación y de tornar a caer. No digo tal... no se tiene por segura, sino que anda con mucho más temor que antes en guardarse de cualquier pequeña ofensa de Dios y con tan grandes deseos de servirle” (7M 2,9).

---

<sup>212</sup> Esta es una apropiación experiencial expresada con términos mercantiles del tiempo verbal de “*’estin*” al presente de la bienaventuranza primera y octava de Mt 5,3.10 exegéticamente correcta porque las bienaventuranzas que se encuentran en el interior de esta estructura de inclusión están en el tiempo futuro Mt 5,4-9.

<sup>213</sup> Cfr. Ap 2,7.17.26; 3,12.21.

<sup>214</sup> Cfr. V 13,16.

<sup>215</sup> Las “devociones a bobas” indican un tipo de vida de oración contra la que reacciona Santa Teresa, por tener un fundamento débil, basado en prácticas devocionales, en la búsqueda de gozos espirituales, en sólo exigencias morales para ganar méritos. Sin que se involucre además de la devoción el resto de las áreas de la vida como lo es el ejercicio de las virtudes, el deseo de buscar la verdad, la disponibilidad para dejarse transformar en sus posturas, pensamientos, manejo de los bienes, tipo de relaciones con las personas, sin entregarse del todo a Dios.

La clave hermenéutica soteriológica aplicada a la Biblia implica la convicción de que *las promesas* de Jesús hechas en la Biblia son válidas también para ella<sup>216</sup> y para todos *en el presente*<sup>217</sup>. Como indicios en los escritos teresianos de esta atención en las misericordias de Dios tenemos las veces en que ella afirma que le sucede a ella *al pie de la letra*<sup>218</sup> lo mismo que a los personajes bíblicos.

La interpretación soteriológica lleva a centrar la atención en la *atención en las mercedes y obrar* de Dios en la Biblia y en su vida<sup>219</sup> para poner de relieve el triunfo de Jesús sobre la muerte y el pecado personal. Desde la perspectiva del triunfo pascual de Cristo sobre el pecado personal se interpretan las experiencias personales pasadas y presentes.

Nos podemos preguntar por las *etapas por las que pasa* Santa Teresa para llegar a tener esa clave de interpretación soteriológica. ¿Cómo le vino primero la intuición, luego la convicción y finalmente la clave de lectura soteriológica de la Biblia y de su vida?

Teresa hizo suya la interpretación soteriológica en primer lugar gracias a la tradición cristiana, a las lecturas de libros espirituales y a vivencias tanto naturales como sobrenaturales que la llevaron a comprender lo que es la salvación teórica y prácticamente.

En primer lugar tenemos que el concepto de salvación lo obtiene Teresa de la tradición cristiana y de los libros espirituales que vinculan la salvación a la persona de Jesús<sup>220</sup>.

En segundo lugar tenemos su comprensión de la salvación basada en sus propias experiencias. La primera vivencia decisiva fue la *constatación de que no podía salvarse* poniendo la confianza en sí misma: “Buscaba remedio; hacía diligencias; mas no debía entender que todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios.” (V 8,12). Esta imposibilidad de “ganarse el cielo” la lleva a desplazar la confianza en sí misma y a ponerla en Dios, superando con esto la teología del mérito y adquiriendo una nueva motivación para servir, que fue el deseo de corresponder a los

<sup>216</sup> “¿cómo nos dáis en nombre de vuestro Padre todo lo que se puede dar, pues queréis que nos tenga por hijos, que vuestra palabra no puede faltar?” (C 27,2).

<sup>217</sup> “Y no dejamos de entrar aquí todos, porque así dijo Su Majestad; No sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también, y dice; Yo estoy en ellos.” (7M 2,7; cfr. Jn 17,23).

<sup>218</sup> “¡Oh, cuántas veces me acuerdo, cuando así estoy, de aquel verso de David; Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum (Sl 42,2) que me parece lo veo al pie de la letra en mí!” (V 29,11).

<sup>219</sup> “Anoche estaba leyendo la historia de Moisés y los trabajos que daba a aquel rey con aquellas plagas y a todo el reino, y cómo nunca tocaron en él; que en forma me espanta y alegra ver que cuando el Señor quiere no hay nadie poderoso de dañar. Gusté de ver lo del mar Bermejo, acordándome cuán menos es lo que pedimos. Gustaba de ver aquel santo en aquellas contiendas por mandado de Dios. Alegrábame de ver a mí Eliseo en lo mismo; ofreciale de nuevo a Dios; acordábame de las mercedes que me ha hecho y ha dicho de él José; «Aún mucho más está por ver para honra y gloria de Dios.» Deshacíame por verme en mil peligros por su servicio. En esto y en otras cosas semejantes se pasa la vida.” (Cta JGra, Toledo, 5 de octubre de 1576,124,4).

<sup>220</sup> Es en ellos donde ella aprende los conceptos que configuran su comprensión de la salvación, tanto de tipo antropológico (de pecado, alma, espíritu) escatológico (vida eterna, infierno, purgatorio, vida pasajera) como, teológico (Jesús, el Padre, el Espíritu Santo, el cielo, el reino de Dios).

dones de Dios. El reconocimiento de que es “*pecadora agraciada*”, destinataria de los dones de Dios, le aporta una intuición de que Dios la quiere salvar. Cada don acogido, reconocido y puesto en obra a favor de la Iglesia representó para ella una experiencia de salvación. Esta dinámica le permitió comprender que Jesús estaba comprometido con ella en salvarla y tenía el poder para hacerlo, un poder capaz de triunfar sobre su impotencia, poder ejercido en sus “palabras”.

En tercer lugar tenemos las experiencias de *recibir dones* “inmerecidos”<sup>221</sup> que la despiertan la *intuición* de que Dios a través de esos dones tiene un misterioso designio de salvación para ella<sup>222</sup>, porque no deja nada por hacer y porque las faltas de ella no le hacen desistir de su decisión de regalarle sus dones<sup>223</sup>. Las resistencias de Teresa ¿que parece las traía estudiadas? se vuelven causa de pena ante la repetida paciencia y regalos de Dios, que la liberan, consuelan, y fortalecen. Esas experiencias de fragilidad propia y de ayuda de Dios la llevan a intuir que Dios tiene un designio salvífico para ella y que para acogerlo necesita desplazar la confianza en sí misma y ponerla en Él. Ya no es el mérito el camino para “ganar el cielo” sino el amor a Dios y el temor de ofenderle lo que se convertirá en su móvil principal.

La intuición de que Dios la quiere salvar se convertirá en una *convicción* en el momento en que ella deberá acudir a la *Biblia* para encontrarse con personajes que al igual que ella son pecadores agraciados. En efecto, la experiencia de recibir dones de Dios siendo pecadora será fuente de sospechas respecto al origen de esos dones por parte de sus directores espirituales conformes con la teología retributiva. Es así como Teresa crecerá en capacidad de introspección y análisis de los signos de autenticidad de un “don de Dios” confrontado con la *Biblia*<sup>224</sup>. La sintonía de experiencias personales con personajes bíblicos hará que su intuición de que Dios la quiere salvar se vuelva en una *convicción*.

<sup>221</sup> La experiencia repetida que le hace pasar de la lógica del mérito a la de la gratuidad es la de pecadora-agraciada; “Con regalos grandes castigábais mis delitos” (V 7,19).

<sup>222</sup> El reconocimiento de la gratuidad de los dones de Dios, fue determinante para poder interpretar en forma adecuada esas intervenciones salvíficas de Dios y no tomarlas sólo como coincidencias; “quien me la podía dar tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejádole.” (V 8,13).

<sup>223</sup> Intuye que Dios tiene determinado que se salve (V 1,8). A través de los dones Teresa crece en ella la confianza en el interés de Dios por su salvación; “ve la diferencia que hay del bien del cielo al de la tierra y el amor que la muestra el Señor, de este amor nace confianza y seguridad de no caer de lo que goza” (V 19,14)

<sup>224</sup> La constatación de coincidencia con personajes bíblicos (especialmente los pecadores convertidos) en estados de ánimo, luchas, la permite el gozo de exclamation “lo veo al pie de la letra en mí” (V 29,11). Y este descubrimiento la confirma en que Jesús está comprometido con ella en hacer una historia de salvación. Ella encuentra en María un modelo de respuesta positiva, “¡Oh Señora mía, cuán al cabal se puede entender por Vos *lo que pasa Dios* con la Esposa, conforme a lo que dice en los Cánticos!” (MC 6,8). Teresa está persuadida de que cuanto se dice en el Cantar acontece entre las almas y Dios. Cfr. CASTRO S., “*Cristología teresiana*”, 1978, 240.

La convicción de que Dios la quiere salvar se ve reforzada por el reconocimiento de que *Dios tiene fe en ella*, al constatar su paciencia pues “la sufre”<sup>225</sup>, y no disminuye su generosidad ante sus infidelidades<sup>226</sup>. Por *ejemplo*, en la liberación de apegos afectivos que le concede<sup>227</sup>. Dios le permite la libertad afectiva para dedicarse a su servicio<sup>228</sup>.

Para la interpretación soteriológica de la Biblia es importante centrar la atención en *la gratuidad* de los dones<sup>229</sup> de Dios. La *gratuidad* es un elemento importante para Santa Teresa porque es lo que le permitió la superación del peso de ganar por méritos la salvación. Y ella subraya este rasgo de gratuidad de los dones a través de la insistencia en la humildad pues reconoce que los dones de Dios nunca la vinieron por mérito propio<sup>230</sup>.

La hermenéutica soteriológica implica además para Santa Teresa el centrar *la atención* en “andar en verdad”<sup>231</sup> y librarse de engaños<sup>232</sup>. Es por ello por lo que la interpretación soteriológica de la Biblia tiene como *contenido* una focalización de la atención en la verdadera imagen de sí mismo, de Dios y de su designio salvífico para la historia. Se trata de un contenido salvífico porque implica una superación de lo caduco, vano y veleidoso que hay en los valores del mundo inmanente. Lleva a un acceso a los valores auténticos, trascendentes y eternos.

La interpretación salvífica de la Biblia tiene focaliza *la atención en el verdadero rostro de Dios*<sup>233</sup> y bajo esa luz evidenciar sus falsas imágenes o ídolos así como los engaños a que conducen dichas imágenes. La verdad bíblica *sobre Dios* es contenido soteriológico, pues la salvación ofrecida por Cristo es el conocer por experiencia el amor del Padre manifestado en la persona del Hijo. La Biblia aporta verdad y vida a través del conocimiento de Dios necesario para entablar una relación de comunicación y comunión. Andar en la verdad bíblica requiere de la decisión de estudiar a Jesús-Verdad para ingresar

<sup>225</sup> “ni sé cómo me sufre. Bendita sea su misericordia, amén.” (F 29,24).

<sup>226</sup> “Señor mío, quisisteis... ser el agraviado, porque yo fuese mejorada... Que es verdad, cierto, que muchas veces me templa el sentimiento de mis grandes culpas el contento que me da que se entienda la muchedumbre de vuestras misericordias.” (V 4,3)

<sup>227</sup> “Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo” (V 24,8).

<sup>228</sup> “lo he visto, sea el Señor alabado, que después acá tanta vanidad y mentira me parece lo que yo no veo va guiado al servicio de Dios” (V 40,2).

<sup>229</sup> Las mercedes de Dios son obras (da a gustar) y luces (da a entender) que convergen para producir un “entender por experiencia”, el sentido salvífico de la vida, que lleva a transformar su vida según la comprensión bíblica recibida (conformar).

<sup>230</sup> “Acuérdense de sus palabras y miren lo que ha hecho conmigo, que primero me cansé de ofenderle, que Su Majestad dejó de perdonarme.” (V 19,15).

<sup>231</sup> Teresa experimenta el carácter veraz de la Biblia como un camino de crecimiento *en la autenticidad* porque le revela la verdad de sí misma, del rostro de Dios y del sentido soteriológico de su historia “andar un alma en verdad delante de la misma Verdad.” (V 40,3).

<sup>232</sup> El tener ideas que hacen vivir en engaño por falsas humildades e imágenes de nosotros, o rostros idolátricos de Dios o interpretaciones de la historia que no ponen en evidencia las oportunidades de salvación atraen daños e impide la conversión. Pero cuando éstas son desenmascaradas iluminan “por contraste”, el verdadero rostro de Dios, de sí mismo y del sentido salvífico de la propia historia.

<sup>233</sup> “Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad” (6M10,7).

en un proceso de conformación con Él<sup>234</sup>. Cristo es el paradigma por excelencia del ser de Dios y de la filiación divina. Jesús pone en contacto con Dios, con su voluntad salvífica, con su persona, con el Padre y el Espíritu Santo. La Biblia libera de los daños del mundo<sup>235</sup>. El contenido de la verdad bíblica es la persona de Jesús, para que esa imagen sea impresa en Teresa y que *siente en sí la inhabitación*<sup>236</sup>.

La clave soteriológica presta atención a los datos que da la Biblia sobre el *conocimiento propio* que presenta la Biblia. La antropología bíblica afirma la grandeza del ser humano como hijo de Dios portador de su presencia y capaz de establecer una comunicación y comunión con Él. El ser humano es destinatario de su palabra, que es promesa de vida. La Santa se asombra ante tanta grandeza y por ello afirma que la mayor falta es la de no conocernos a la luz de la Biblia<sup>237</sup>. La Biblia ofrece un espejo para confrontar la propia imagen y tocar la verdad *sobre sí misma*, como hija de Dios que encuentra en Jesús su mejor imagen<sup>238</sup>. Este conocimiento propio posibilita vivir con autenticidad y agradecimiento. Autenticidad con relación al propio misterio personal, en lo que tiene de grandezas y de resistencia al misterio de la redención. Agradecimiento activo por la redención aportada por Cristo.

Finalmente otro centro de atención de la hermenéutica soteriológica es la *voluntad salvífica de Dios* presente en la Biblia, la cual aporta orientaciones para comprender la oportunidad de salvación que se esconde en los acontecimientos presentes. Es así como Teresa espera “Andar en verdad” del misterioso designio salvífico que Dios tiene para su vida<sup>239</sup>. La atención de Teresa de Jesús por el sentido salvífico de la Biblia y de la vida la lleva a descubrir que todas las experiencias que vive son donadas por Dios y son para su salvación, aunque en ocasiones su sentido esté escondido y requiera de la fe para descubrirlo.

Descubrir el sentido salvífico de un texto bíblico es lo que Teresa designa como “aprovechamiento”, para agradar a Dios<sup>240</sup> y para crecimiento de la persona en virtudes y/o en servicios eclesiales. El “aprovechamiento” hacia el que tienden todos los frutos de

<sup>234</sup> “para conformarnos con nuestro Dios y Esposo en algo, será bien que estudiemos siempre mucho de andar en esta verdad.” (6M 10,6).

<sup>235</sup> Cfr. V 40,1.

<sup>236</sup> Cfr. 7M 1,7.

<sup>237</sup> “gran bestialidad... cuando no procuramos saber qué cosa somos... sabemos que tenemos almas. Mas qué bienes puede haber en esta alma o quién está dentro en esta alma o el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos” (1M 1,2).

<sup>238</sup> Para ahondar en el misterio divino contenido en la Biblia y acoger la verdad salvífica, es necesario ahondar en el misterio humano, mediante el conocimiento propio.

<sup>239</sup> Para ella “andar en la verdad” no indica buscar justificación de una doctrina ya que el estilo de escritora “espiritual” la lleva a buscar engolosinar de bienes tan altos.

<sup>240</sup> “no sé esotros sentidos; con éste que siempre siente mi alma ser verdad, *me ha ido muy bien.*” (6M 7,6).



crecimiento espiritual y eclesial es realizado en forma conjunta por la persona y por el Espíritu Santo en su rol de imprimir en el creyente la imagen de Cristo. Teresa afirma que es para este fin al que tienden tanto las comprensiones bíblicas como las demás gracias místicas que recibe, para poder llevar la vida de Jesús<sup>241</sup>, que es el máximo “aprovechamiento”.

Estos contenidos salvíficos sobre la verdad personal de Dios y de su voluntad salvífica no son estáticos, sino *dinámicos* los cuales colocan a Teresa en “camino”, de seguimiento de Cristo. Teresa acoge la verdad de las obras que Dios realiza en sus etapas de amistad con el Señor<sup>242</sup>.

La *forma en que Teresa se apropia* de la verdad salvífica de la Biblia que va comprendiendo, implica además de incidencias en las virtudes y acciones, un desplazamiento afectivo de lo que hay en los bienes del mundo, en lo que tienen de caducos por los bienes trascendentes<sup>243</sup>. La clave hermenéutica soteriológica evidencia la belleza de los bienes de Dios en sus obras, mociones y promesas que despiertan la atención al reconocimiento de sus obras salvíficas en el presente y orientan la colaboración humana.

La siguiente clave hermenéutica proviene de la repetida experiencia teresiana de la eficacia de la palabra de Dios, que es obra salvífica. Es por eso por lo que Teresa presta atención a la relación entre las *palabras y obras* de Dios, tanto en su vida como en la Biblia como clave para “considerar” e interpretar el texto bíblico.

### c. Clave Palabra-obra eficaz, de la Biblia normativa y operante

“si podrán por ventura atarme las manos”  
(R 19 Ávila, julio de 1571).

La clave hermenéutica palabra-obra *indica* una interpretación de las palabras de Dios reconociéndolas su fuerza eficaz operante en la propia vida personal. Consiste en tomar las obras de Dios en el presente como clave para interpretar su palabra escrita<sup>244</sup>.

<sup>241</sup> “el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo... es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo” (7M 4,4).

<sup>242</sup> “todos esos regalos” (MC 1,6).

<sup>243</sup> Cfr. 6M 10,6

<sup>244</sup> GOEDT M., “*L'Écriture et...*”, 1983, I. Lire les écritures sans attacher les mains à Dieu, 427-431. ABIVEN J., “*Quand Thérèse...*”, 1984, La vie de Thérèse, écho de la parole de Dieu, 112-115. GHINI E., “*Teresa d'Ávila...*”, 1985, La crescita teresiana nella Parola, 24. CASTRO S., “*Cristo, vida...*”, 1985, a) Palabra siempre eficaz, 34-37. BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 1997, 2.4. Una Palabra eficaz. La Palabra de Dios en la Escritura y en las “hablas místicas”, 52-54. BÁEZ S.J., “*Santa Teresa...*”, 2006, Una parola efficace; la parola di Dio in una nozione mistica, 587-588.

Teresa tiene la convicción de que la palabra de Dios *es actual*. No se trata de una actualidad que se debe a que presenta nuevas ideas sino una actualidad que *nace de las obras que Dios* sigue realizando en el presente. Esta concepción de actualidad de la palabra de Dios centra la atención de Teresa en las obras, dones y peticiones de Dios en la Biblia para poder comprender sus obras en el presente. La Santa reconoce la legitimidad de leer la Biblia e interpretarla a la luz de sus obras porque está convencida de que Dios continua dirigiendo su palabra eficaz para crear una historia de salvación conjunta con los lectores actuales.

La clave hermenéutica palabra-obra eficaz presupone la convicción de que Dios sigue trabajando y se resiste a las pretensiones de “atarle las manos”<sup>245</sup>, de que le restrinjan el dirigir *su palabra* a sus profetas<sup>246</sup>. Este reconocimiento de estar ante un Dios que obra continuamente mercedes, está presente en su hermenéutica bíblica como búsqueda por relacionar su *obrar* salvífico mencionado en la Biblia con el presente.

Esta interpretación de la Palabra-obra eficaz *proviene de la Biblia misma* por la idea que se tiene de la Palabra de Dios. Encontramos en los autores bíblicos la convicción de que el obrar de Dios se realiza a través de su palabra, la cual fortalece y orienta la colaboración humana. En efecto la *Palabra de Dios*, en hebreo “Dabar Yaheweh”<sup>247</sup> indica palabra-obra, es sonido que puede ser *objeto de visión*<sup>248</sup>, es *palabra-cosa*<sup>249</sup>, *asunto*<sup>250</sup> y *misión eficaz*<sup>251</sup> porque aporta fuerzas para cumplir lo que pide y produce lo que significa<sup>252</sup>. Dios sostiene su palabra de promesa<sup>253</sup> y de prevención<sup>254</sup>, su palabra permanece para siempre<sup>255</sup>, la cumplen las fuerzas de la naturaleza<sup>256</sup>. Su palabra en la boca y corazón del pueblo es luz que le alumbra<sup>257</sup>. Según el evangelio de Juan la “Palabra de Dios” es el Señor Jesús<sup>258</sup>. Como tal su función es dar a conocer a Dios<sup>259</sup>. La naturaleza divina de Jesús está en su ser Palabra de Dios, que se hace carne y que está con

<sup>245</sup> Cfr. R 19 Ávila, julio de 1571.

<sup>246</sup> Dios ha suscitado el carisma profético para anunciar su palabra que identifica su voluntad salvífica en el momento presente.

<sup>247</sup> Término usado 394 veces en la Biblia, cfr. “dabar” en BOWN F.- DRIVER S.R.- BRIGGS C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1952. Edición electrónica, BibleWorks, 2005, 184.

<sup>248</sup> Jr 2,31;38,21; Ez 11,25.

<sup>249</sup> 1Re 15,5; 1Sam 2,23; 22,15;10,16; 20,2.21; Am 3,7; Ecl 1,10; Num 23,3; Ex 9,4; Gn 18,25; 15,1; 20,10; 24,66; Lv 5,2; Jue 18,10; Dt 23,15. Por su palabra se hicieron los cielos (Sl 33,6).

<sup>250</sup> Ex 22,8; 5,13;24,14; Dt 23,15; Jue 18,7; Gn 12,17; 24,33; Jos 2,14; 1Re 11,27.41; 6,38.

<sup>251</sup> Gn 24, 33.

<sup>252</sup> Cfr. Is 55,11.

<sup>253</sup> Dt 9,5; 1Sam 1,23; 1Re 2,4; 6,12; 8,20; Jue 29,10; 33,14.

<sup>254</sup> 1Re 12,15; Dn 9,12.

<sup>255</sup> Is 40,8 está establecida en el cielo (Sal 119,89).

<sup>256</sup> Sl 148,8, los ángeles (Sl 103,20) y Dios mismo (Jl 2,11).

<sup>257</sup> Dt 30,14, como lámpara que alumbra sus pasos (Sl 119,105).

<sup>258</sup> Jn 1,1-14; 1Jn 1,1; Ap 19,13.

<sup>259</sup> Jn 1,18.

Dios y era Dios, creador de todas las cosas<sup>260</sup>. La palabra de Dios en la Biblia es por tanto obra eficaz que aporta luz, fuerza y los medios necesarios para que se realice lo que dice. No es palabra impotente que se limite a girar órdenes o contenidos intelectuales que la persona deba “aplicar” basada en sus solas fuerzas como si Dios permaneciese distante de su palabra.

La clave hermenéutica palabra-obra en Santa Teresa, nace de su comprensión por experiencia de este rasgo de la palabra de Dios:

“debía ser mucho más de lo que suena, y el decir a la gloriosa Magdalena que se fuese en paz; porque como las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros, de tal manera debían hacer la operación en aquellas almas que estaban ya dispuestas” (7M 2,7)<sup>261</sup>.

La Santa cree en la normatividad operante de la Biblia y por eso busca comprender las obras de Dios pues está convencida de que Dios *puede realizar* las mismas gracias y dones que ha realizado en el pasado en los personajes bíblicos. Es desde el esfuerzo por comprender y vivir lo que la palabra de Dios realiza en su vida desde donde vive el carácter canónico de la Biblia.

La *forma en que Santa Teresa llega a tener* como clave hermenéutica Palabra-obra, de la Biblia es un proceso que pasa primero de su comprensión de la Palabra de Dios es obra, “son hechas como obras en nosotros”, gracias al concepto que *la tradición cristiana* le ofrece de la Sagrada Escritura como fuente normativa de la vida cristiana. Posteriormente *los libros espirituales* una imagen de Dios como Rey poderoso y a Jesús revestido de señorío. Finalmente de su experiencia de la efectividad de la palabra de Dios en su vida ordinaria y en las locuciones divinas<sup>262</sup> que recibió.

Un *ejemplo* de interpretación en clave Palabra-obra de la Biblia, partiendo de una obra de Dios en el presente lo ofrece Santa Teresa al describir la obra de Dios cuando regala “gustos espirituales” que nacen en Él y repercuten en la naturaleza humana, a diferencia de los “contentos” que nacen en nosotros y acaban en Dios. Esta *obra* de Dios de los gustos espirituales evoca su *palabra* en el SI 119,32 “ensancharás mi corazón”<sup>263</sup>.

Otro ejemplo lo tenemos en la obra de Dios en los “experiencias de amor de gozo y añoranza” de la esposa del libro del Cantar de los Cantares. Teresa está convencida que

<sup>260</sup> SI 33,6; 107, 20; 119, 89; 147, 18; Is 40,8.

<sup>261</sup> Ver también; “que sois poderoso para que se haga en el cielo lo que Vos decís en la tierra.”(C 27,4).

<sup>262</sup> *El poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando.* “Declárome más; está un alma en toda la tribulación y alboroto interior que queda dicho y oscuridad del entendimiento y sequedad; con una palabra de éstas que diga solamente; no tengas pena, queda sosegada” (6M 3,5).

<sup>263</sup> “me acuerdo en un verso que decimos a Prima... Cum dilatasti cor meum. A quien tuviere mucha experiencia esto le basta para ver la diferencia que hay de lo uno a lo otro” (4M 1,5b; cfr. MC 1,3-5).

Dios los sigue realizando a lo largo de la historia de la iglesia y en ella misma también y no como imitaciones sino “con toda verdad, confirmada por obras.”<sup>264</sup>.

Un tercer ejemplo de interpretación de las palabras de Jesús a la luz de sus obras es el siguiente:

“por qué de modos nos mostráis el amor! Con trabajos, con muerte tan áspera con tormentos, sufriendo cada día injurias y perdonando. Y no sólo con esto, sino con unas palabras tan heridoras para el alma que os ama, que la decís en estos Cánticos (y) la enseñáis que os diga, que no sé yo cómo se pueden sufrir, si Vos no ayudáis para que las sufra quien las siente, no como ellas merecen, sino conforme a nuestra flaqueza.” (MC 3,14).

*La justificación* de la clave hermenéutica Palabra-obra radica en primer lugar en la atención que se presta a las obras de Dios en la Biblia, como sustento que configura la comprensión de Teresa del obrar de Dios en la historia.

En segundo lugar respecto a *las obras de Dios en el presente* que sirven de punto de partida para verificar su sintonía con las expresadas en la Biblia, son discernidas según su conformidad con los atributos de Dios. En efecto Santa Teresa tiene una comprensión de las obras de Dios cuando éstas son conformes con sus atributos personales. La comprensión que tiene Teresa de la palabra-obra de Dios *es conforme a sus atributos*, ya que afirma que su obrar nace de su ser divino<sup>265</sup>, poderoso, bondadoso, incomprensible, infinito, santo, sabio<sup>266</sup> y hermoso<sup>267</sup>. Sus obras son “largueza infinita”, “magníficas”, vencedoras de la lógica del mérito<sup>268</sup>, en crecimiento progresivo ilimitado<sup>269</sup>, capaces de saciar la búsqueda humana<sup>270</sup> y de consolar mediante una transformación de la situación de noche en día<sup>271</sup>. La palabra-obra de Dios no anula sino que *fortalece la colaboración humana* que no consiste en “aplicar” las verdades comprendidas sino en “colaborar” con la

<sup>264</sup> “conoció que es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con El, después que ha dejado todos los del mundo por su amor y está del todo puesta y dejada en sus manos. Esto no de palabra –como acaece en algunos–, sino con toda verdad, confirmada por obras.” (MC 1,6). Cfr. CASTRO, S., “*Cristología...*”, 1978, 242.

<sup>265</sup> “En fin, vuestra, Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras!” (V 18,3).

<sup>266</sup> “Vuestras obras son Santas, son justas, son de inestimable valor y con gran sabiduría, pues la misma sois Vos, Señor.” (E 1,2).

<sup>267</sup> “sumo poder, suma bondad, la misma sabiduría, sin principio, sin fin, sin haber término en vuestras obras, son infinitas, sin poderse comprender, un piélagos sin suelo de maravillas, una hermosura que tiene en sí todas las hermosuras” (C 22,6).

<sup>268</sup> Son obras no atadas a la lógica del mérito; “pues son incomprensibles vuestras obras y juicios.” (F 22,7).

<sup>269</sup> Una obra de Dios alcanzada prepara para recibir otra aún mayor; “¡Oh Señor mío y Dios mío, qué grandes son vuestras grandezas!, y ... nos parece alcanzamos algo de Vos y debe ser tanto como nonada... para lo muy muy mucho que hay en Vos, que no porque no son muy grandes las grandezas que vemos, aun de lo que podemos alcanzar de vuestras obras.” (4M 2,5).

<sup>270</sup> “Mas ¡qué maravilla, Dios mío... son incomprensibles vuestras obras. Pues haced, Señor, que no se aparten de mi pensamiento vuestras palabras.” (E 8,1).

<sup>271</sup> “probáis con rigor a quien os ama, para que en el extremo del trabajo se entienda el mayor extremo de vuestro amor... quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma!” (V 25,17).

fuerza eficaz de la palabra de Dios. Esto implica para el lector una *atención a dichas obras y que le libera* de un cuidado absorbente de los bienes inmanentes (V 18,3). La persona queda en libertad de colaborar o no con la Palabra-obra de Dios, ya sea por falta de disposición a acoger sus dones o por encontrarse atado por las malas obras que causan andar en engaños y falta de confianza en Dios (E 8,1).

Con estos marcos y criterios de las obras de Dios en la Biblia y en la vida se garantiza que no es una clave hermenéutica que instrumentalice el texto bíblico. La clave hermenéutica Palabra-Obra está más cercana a la interpretación tipológica que a la aplicación instrumentalista, ya que las obras de Dios del presente no son producto de una imitación que Teresa aplica sino de los dones de Dios que acontecen en su presente.

Tras esta visión general de las claves hermenéuticas bíblicas de Santa Teresa pasamos ahora a la cuestión de la metodología de lectura de la Biblia de Santa Teresa.

### 3. LA METODOLOGÍA DE LECTIO DIVINA TERESIANA

La metodología de lectura de la Biblia de Santa Teresa es la “lectio divina”<sup>272</sup>. La “lectio divina” nació en el mundo monástico como su práctica de oración, inspirada en la exhortación neotestamentaria de orar siempre. Posteriormente se convirtió un método de interpretación bíblica. Su *objetivo*, es el de la etapa superior de la oración que es la contemplación, entendida como encarnar la Biblia en la propia vida. La posibilidad de llegar a la unión total con Dios y con su voluntad a través de una identificación total con su palabra<sup>273</sup>.

Santa Teresa recibió la comprensión y práctica de la lectio divina *de la orden del Carmen*. La Regla pedía su práctica “meditar día y noche la palabra de Dios” como

<sup>272</sup> El método de la lectio divina ha sido impulsado por el magisterio de la iglesia y es actualmente practicado en varios círculos eclesiales. El Papa Pío XII la recomendó a los clérigos en *De Scriptura Sacra*, 1950; EB 592; La *Dei Verbum* la recomienda a los laicos (n.25); el documento de la PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, también la recomienda “No se puede sino animar este deseo de un mejor conocimiento de Dios y de su designio de salvación en Jesucristo a través de las Escrituras” (p.120); El sínodo de obispos evoca las palabras del Papa; «Quisiera, sobre todo, evocar y recomendar la antigua tradición de la *lectio divina*», escribe el Papa Benedicto XVI. «La lectura asidua de la sagrada Escritura acompañada por la oración realiza el coloquio íntimo en el que, leyendo, se escucha a Dios que habla y, orando, se le responde con confiada apertura del corazón (cfr. DV, 25). Estoy convencido de que, si esta práctica se promueve eficazmente, producirá en la Iglesia una nueva primavera espiritual». BENEDICTO XVI, «*Ad Conventum Internationalem La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*» (16.09.2005); AAS 97 (2005) 957.

<sup>273</sup> En la vida del monje san Antonio narrada por Atanasio, dice; "Antonio mismo se volvió Palabra de Dios". San Antonio es nuevo Abraham, que deja su tierra se vuelve extranjero en el mundo. Cfr. TAMBURRINO P., “Dottrina ascetica e preghiera continua nel monachismo antico”, en VAGAGGINI C.,(DIR.), *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Paoline,Milano, <sup>2</sup>1988, 349.

elemento esencial de la identidad carmelita<sup>274</sup>. Hay en la Orden del Carmen un aprecio grande por la lectura, meditación, oración y contemplación de la Palabra de Dios. La lectio aporta el contacto material con el sentido literal, entendido como el sentido que inmediatamente se entiende en una primera lectura.

En el tiempo de Santa Teresa las *escuelas de espiritualidad* de los franciscanos, dominicos y jesuitas también conocen un florecimiento de la práctica de la meditación bíblica.

Santa Teresa enriqueció su práctica de lectio divina con la lectura de *libros espirituales*. La lecturas fueron integradas en su práctica y verificadas a través de un análisis de los frutos que le dejaban y de su conformidad con los contenidos bíblicos.

Teresa de Jesús dedicó tiempo en su *horario* comunitario a la práctica de la lectio divina en su oración diaria y en tiempos de lectura espiritual.

La comprensión y práctica de la lectio divina en Santa Teresa se encuentra en los verbos que usa en el momento en que está presentando sus meditaciones al Cantar de los Cantares.

“habiéndome a mí el Señor, de algunos años acá, dado un regalo grande cada vez que oigo o leo algunas palabras de los Cantares de Salomón, en tanto extremo que sin entender la claridad del latín en romance, me recogía más y movía mi alma que los libros muy devotos que entiendo” (MC prol.1).

Los verbos que utiliza delatan su método de lectura de la Biblia. El “oir o leer” indica la primer etapa que es la “*lectio*”. El esfuerzo por “entender” alude a la “*meditatio*”. El “recogerse” indica la “*oratio*”. Y la disposición a dejarse “mover en su alma” alude a la “*contemplatio*”<sup>275</sup>.

La lectio divina configura en términos generales la comprensión y práctica teresiana de la lectura, meditación, oración y contemplación. La contemplación teresiana es expresada en términos de impresión de la imagen de Jesús “Palabra viva” en la propia persona<sup>276</sup>.

La práctica de la lectio por parte de Santa Teresa también se evidencia en su forma de citar la Biblia propia de una práctica de “*meditatio*” más que de un tratado. Ella cita la Biblia de la misma manera familiar como la medita. La meditación bíblica que nutrió su oración posteriormente nutrirá también su reflexión en sus escritos.

<sup>274</sup> La regla del Carmen número 10.

<sup>275</sup> Teresa reconoce que hay grados de apropiación de la Palabra de Dios, por ejemplo en relación a la Samaritana reconoce que ella había acogido la palabra de Dios rindiéndole su corazón; “cuán bien habían rendido en su corazón las palabras del Señor” (MC 7,6).

<sup>276</sup> El objetivo final de la lectio divina expresado en la etapa de la “*contemplatio*” es concebido y buscado a través de una acogida total a la palabra de Dios de manera que el Padre pueda reconocer en la persona la imagen de su Hijo.

Teresa no sólo recibe de la tradición la comprensión y práctica de la lectio divina sino que ella *aporta pistas valiosas*, nacidas de su experiencia analizada.

En la “meditatio” Teresa procede además de “discurriendo” en forma racional con preguntas, también procede “evocando” con ejercicio de la imaginación. En efecto tras leer un pasaje bíblico ella lo representa interiormente reconstruyendo escenas, en las cuales involucra sus sentidos interiores y a determinado momento desplaza a los personajes bíblicos y se coloca ella en medio de los acontecimientos para llegar a quedar sola con Jesús en un diálogo de amistad entrañable, pasando así de la meditación a *la oración*.

En la “oratio” ella entra en un proceso de transformación con base en los datos que la Biblia da del Señor Jesús, de sus deseos, acciones, actitudes que ella hace suyos, primero como deseos y luego como ejercicios prácticos, obras, y finalmente se convierten en actitudes vitales en ella.

En el paso de la “contemplatio” tenemos el resultado del proceso de leer, meditar y orar la palabra de Dios. Es cuando Teresa logra ver el mundo, amarlo y obrar en él, de la misma manera que lo ve, ama y obra en él Jesucristo. Esta atención amorosa a la humanidad de Cristo, a lo que él quiere y a colaborar con él, supone un reconocimiento de ser destinataria de los dones de Dios en la vida (obras, mociones, palabras, peticiones, experiencias), y de deseo de colaborar con ellos.

Como temas a afrontar en este apartado son, las pistas teresianas para enriquecer el método de la lectio divina.

Las orientaciones teresianas en la lectio divina miran hacia un itinerario de apropiación de la palabra de Dios. Sus orientaciones tocan varios problemas prácticos y tentaciones que es necesario conocer para saber “cómo ha de habérselas” con la palabra de Dios escrita y operante en la vida.

#### **A. APORTES TERESIANOS A LA *LECTIO***

“las palabras que os dice aquella boca divina” (CE 43,4).

Hay una *sospecha más o menos velada* de falta de atención de Teresa al sentido literal del texto bíblico. Esta sospecha en parte se justifica porque ella no cita los pasajes bíblicos en forma precisa ni tampoco cuida que una forma académica de interpretarla, por su atención y cuidado en que su interpretación sea de “provecho”<sup>277</sup>.

---

<sup>277</sup> “o que nuestra vida es Cristo. En que esto sea o no, poco va para mi propósito.” (MC 2,4)

Para Santa Teresa la “lección” que aporta contacto con el sentido literal es importante aunque podría dar la impresión de lo contrario por su énfasis de que la lectura de la Biblia “aproveche para el crecimiento de la vida espiritual”<sup>278</sup>. Pero la contraposición entre el aprovechamiento y el sentido literal es sólo aparente.

En efecto Santa Teresa tiene en alta estima la “lección”, el contacto material con el texto bíblico porque *ofrece varias ventajas* para la vida espiritual<sup>279</sup>.

Una primera ventaja de la “lección” es que ofrece *contacto con la palabra de Dios*. Las palabras de los evangelios para ella son las palabras mismas de Jesús<sup>280</sup>, que permiten un encuentro con Él como Maestro. El texto bíblico como Sagrada Escritura aprovecha porque *tiene un carácter divino*<sup>281</sup>, ofrece palabras dictadas por Dios con amor, que son presencia de Jesús, como lo es también la Eucaristía. La lección en cuanto contacto con la *materialidad* del texto Bíblico considerado como Sagrado *aporta fundamento* a los momentos de encuentro con Jesús en *la oración*<sup>282</sup>.

La “lección” ofrece además una *base para los pasos de la meditación*, oración y contemplación. Sin la “lección” se perdería el contacto con la historia salvífica, se perdería la materia sobre la cual construir, el fundamento<sup>283</sup> de contacto con la palabra de Dios<sup>284</sup>. Esta valoración de la lección como *primer paso* en el proceso de relación con la Palabra de Dios que lleva al último paso que es la “contemplatio” está en la tradición del Carmelo<sup>285</sup>. El sentido literal es punto de partida y no de llegada. Es punto de partida tanto para el nutrimento de la vida espiritual en sí mismo como también es base para los sentidos supraliterales, tipológicos o alegóricos que cumplan la función de sustentar la “meditatio”.

Otra ventaja de la “lección” es que *favorece la concentración* en el ejercicio de la meditación<sup>286</sup>, del recogimiento del pensamiento en Dios<sup>287</sup> y en sus verdades<sup>288</sup>. Hace

<sup>278</sup> Por ejemplo meditando en la petición de la esposa del beso, en el libro del “Cantar de los Cantares”, dice: “Poco va que no sea a este propósito, como he dicho, si de ello nos aprovechamos.” (MC 2,16).

<sup>279</sup> Santa Teresa prestó mucha atención al sentido literal de la Biblia y ello se puede verificar por la precisión y *uso que hace del texto* bíblico en sus escritos.

<sup>280</sup> Cfr. CE 35,4.

<sup>281</sup> Teresa nunca se refiere al texto inspirado como “Biblia”, sino como “Sagrada Escritura”.

<sup>282</sup> Para ella es importante tomar como punto de partida lo material, los lugares de presencia de Jesús, porque a través de ellos se posibilita el contacto con su palabra y persona. Tal contacto personal que ofrece el texto es capaz de infundir respeto y reverencia.

<sup>283</sup> Esa valoración de fundamento se ve por ejemplo en la costumbre teresiana de poner el texto bíblico, como título inicial de las meditaciones del padrenuestro y del cantar de los cantares.

<sup>284</sup> Teresa recurre a citar la palabra de Dios para que su meditación “tenga fundamento”; “para comenzar con algún fundamento; ..., no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites.” (1M 1,1).

<sup>285</sup> RENAULT E., “*Comment Thérèse...*”, 1963,109.

<sup>286</sup> La meditación racional puede dañar la salud exigida por espacio de una hora diaria a personas que tienen dificultad para centrar la atención (V 4,8). Sería exponerles a pensar en mil disparates y escrúpulos y dudas (C 17,3). A tales personas es preferible que hagan “lección” oración vocal y coloquios con Dios y aceptar con humildad el tipo de oración que Dios le conceda (C 18,4).

<sup>287</sup> V 38,28.

<sup>288</sup> V 4,8; V 19,12.



llevarla la hora de oración mental y con más aprovechamiento. Los contenidos que aporta la “lección” sobre Dios y sus bienes encienden el amor a Él<sup>289</sup>. La lección de la Biblia defiende contra la información que viene de visiones cerradas a los valores trascendentes<sup>290</sup>.

Una última ventaja de la práctica de la “lección” es que representa *una atención al sentido literal* de la Sagrada Escritura a través del sentido visual y auditivo<sup>291</sup>.

### a. Practica teresiana de la lección

Ella practicó la “lección” en forma más intensa por 14 años<sup>292</sup>, pues tenía una gran afición por la lectura<sup>293</sup>. Progresivamente fue necesitando menos de ella para concentrarse, hasta que llega el momento en que le bastaba leer poco para recogerse y pasar a la oración<sup>294</sup>. El tiempo dedicado a la “lección” en el horario era de una hora diaria después de concluidas las vísperas que empezaban a las dos de la tarde<sup>295</sup>. La “lección” se puede hacer en forma privada o en el tiempo de la oración mental, en los rezos por difuntos<sup>296</sup>, en el inicio de la reunión de corrección fraterna, si la priora si lo juzga oportuno<sup>297</sup>.

### b. Comprensión teresiana de la lección

Santa Teresa llama a la “lectio”<sup>298</sup>, “lección”<sup>299</sup> para indicar la lectura en vistas a la meditación, oración y contemplación, no sólo del texto bíblico, sino de libros de contenido espiritual<sup>300</sup>.

<sup>289</sup> V 11,16; V 8,10. La lección es remedio contra las distracciones por pensamientos, imaginaciones, ocasiones y estar expuestos a peligros de adicciones.

<sup>290</sup> cfr. V 4,8. Además de la “lección” para defenderse de la seducción de los valores fugaces que crean contra dinámica al crecimiento espiritual es necesario alejarse de pasatiempos y ocasiones que alimentan adicciones a valores pasajeros porque tenemos una naturaleza que por su debilidad está expuesta a adicciones y dependencias (V 8,10). Es necesario también buscar la ayuda de gente buena (V 19,12).

<sup>291</sup> *Visual* por la lectura de traducciones fragmentarias, libros de rezos litúrgicos, el oficio divino (los salmos, oraciones e himnos del N.T.), los leccionarios de la misa, los libros de devociones y espirituales conformados por pasajes bíblicos. *Auditivo* gracias a los sermones y consultas a confesores y directores espirituales. Como por ejemplo el p. Gracián quien le recordó el dicho de san Pablo (1Cor 10,13) de que Dios es fiel.

<sup>292</sup> C 17,3.

<sup>293</sup> El deseo es tan grande que le crea la sensación de que no tiene tiempo para leer. Cfr. R 1,7 Ávila octubre-diciembre de 1560.

<sup>294</sup> R 1,7 Ávila octubre-diciembre de 1560.

<sup>295</sup> Cfr. Cs II,2. También había lección comunitaria después del rezo de maitines y examen de conciencia 9;30-10;00 p.m. sobre el misterio de la vida de Cristo del día siguiente, seguido de oración en la capilla (Cs I,2).La hora de lección se podía sustituir de la hora después de vísperas, por la hora de oración que se decía después del rezo de maitines que empezaba a las nueve de la tarde (Cs II,6). Este cambio se podía hacer cuando la persona tuviese oración mental después de vísperas.

<sup>296</sup> V 38,28.

<sup>297</sup> Cs XII,2.

<sup>298</sup> La “lectio” en la tradición monástica responde a la pregunta por ¿qué dice el texto bíblico? e implicaba los sentidos exteriores, al colocar a la Palabra Divina en los labios, repetida en voz baja pero capaz de ser

La “lección” de la Biblia, para Teresa era tomada según aparecía en una primera lectura directa e inmediata. Lectura directa no significa un contacto literalista ya que ella tomaba en consideración el uso de metáforas y comparaciones del autor inspirado. Tampoco indica una lectura ingenua, ya que en los casos en que no lograba entender el sentido literal consultaba con especialistas de la Biblia a quienes les reconoce como carisma esa tarea<sup>301</sup>.

El sentido literal de la Biblia para Teresa indica la “materialidad de las palabras” y en el caso de los evangelios las palabras mismas de Jesús. El sentido literal para ella no era un “objeto” de conocimiento cerrado en sí mismo, sino como una semilla llamada a insertarse en la tierra, para producir fruto estimulando la respuesta de colaboración humana<sup>302</sup>, con la tendencia de crecimiento interior de la Palabra misma hacia la plenitud en la filiación divina. El sentido cristológico es el que le da razón de ser al sentido literal. Una “Palabra” cuyo parámetro es constituido por los dichos y hechos de Jesús “Palabra Viva”. La propuesta de Teresa de “entender por experiencia la palabra de Dios”, implica una acogida en fe esperanza y caridad, que es transformación en Cristo.

Ahora bien qué decir de la cuestión de si Teresa afirma la existencia de *un solo sentido* literal o varios sentidos. Teresa reconoce que el texto bíblico tiene un sentido literal<sup>303</sup>, que expresa la intención del autor inspirado y que en dicho sentido literal, se puede dar una *gradación en la profundización* de su comprensión porque contiene “mil misterios”<sup>304</sup>, es decir, muchos sentidos supraliterales que es legítimo buscar comprender. Es posible que se dé una profundización en la comprensión del sentido literal a través de la meditación, oración y contemplación.

Para Teresa la diversidad de posibles sentidos bíblicos puede ser debida a la diversa disposición de amor y acogida humana de la palabra de Dios o también se puede ser

percibida por el sentido del oído. Se pone la palabra en la boca como sabroso alimento y en el oído para ser memorizada.

<sup>299</sup> Teresa usa la palabra “lección” 20x V 4,8.8; V 8,10; V 11,16; V 19,12; V 38,28; C 17,3.3(CE 27,3.3); C 18,4 (CE 29,2); R 1,7 Ávila octubre-diciembre de 1560; Cs I,2; Cs II,3.3; Cs II,6; Cs IX,4; Cs XII,2; Cs XIII,3.

<sup>300</sup> Los libros para la “lección” recomendados por ella son; “Cartujanos, Flos Sanctorum, Contemptus Mundi, Oratorio de Religiosos, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara.” (Cs II,7).

<sup>301</sup> El que reconozca dicho carisma a los letrados no significa que acepte todos los sentidos que le dan al texto inspirado sin verificarlo con base en los frutos que le produce tal interpretación en su vida espiritual.

<sup>302</sup> por ello la acogida en fe, esperanza y caridad es necesaria para que el sentido literal se vuelva Palabra Viva.

<sup>303</sup> En nuestro tiempo vivimos bajo el presupuesto de que la biblia tiene un solo sentido, en cambio en el tiempo de Santa Teresa existía la afirmación de que los textos bíblicos tenían un sentido material y muchos sentidos supraliterales. Como ejemplo tenemos la teoría de los cuatro sentidos bíblicos.

<sup>304</sup> MC 1,2.

porque Dios decida esconder sus misterios o regalar una comprensión profunda del texto<sup>305</sup>.

### c. Consejos teresianos para la lección

Santa Teresa ofrece *consejos* para practicar la “lección”. El primer consejo de Teresa para la “lección” es el relacionar el texto bíblico con su autor. Por eso sugiere en el momento de la lectura del texto bíblico representarnos ante su *presencia con humildad*<sup>306</sup>:

“delante de la Sabiduría infinita, créanme que vale más un poco de estudio de humildad y un acto de ella, que toda la ciencia del mundo. Aquí no hay que argüir, sino que conocer lo que somos con llaneza, y con simpleza representarnos delante de Dios, que quiere se haga el alma boba, como a la verdad lo es delante de su presencia, pues Su Majestad se humilla tanto que la sufre cabe sí siendo nosotros lo que somos.” (V 15,8).

Acoger el texto bíblico de labios de Jesús gran Maestro<sup>307</sup> nos lleva a reconocer la intención con que están escritas las palabras de la Biblia, que son palabras dirigidas por amor y con deseo de que nos aprovechen<sup>308</sup>. Teresa sugiere prestar atención al amor y humildad con que enseña el Maestro su enseñanza y su ayuda en la puesta en práctica de las comprensiones donadas.

“Representad al mismo Señor junto con vos y mirad con qué amor y humildad os está enseñando. Y creedme, mientras pudieris no estéis sin tan buen amigo. Si os acostumbráis a traerle cabe vos y El ve que lo hacéis con amor y que andáis procurando contentarle, no le podréis -como dicen- echar de vos; no os faltará para siempre; ayudaros ha en todos vuestros trabajos; tenerle heis en todas partes” (C 26,1).

Como disposición para sintonizar con el Maestro además del ejercicio de representarle al lado, ella recomienda realizar obras por amor a Él, con la intención de darle contento y con humildad. Esta sugerencia nos pone en evidencia su fuerte deseo de *involucrar la facultad humana de la voluntad*, además de la inteligencia, en la “lección” bíblica. Este ejercicio de atención que sugiere Teresa es ya *atención contemplativa* inicial, que será

<sup>305</sup>“Díjome; ¡Ay, hija, qué pocos me aman de verdad! que si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos” (V 40,1).

<sup>306</sup> Humildad para Teresa es *andar en la verdad* reconociendo que somos pecadores agraciados. Como pecadores hemos de desplazar la confianza de nosotros y ponerla en Dios. Y como agraciados tenemos alma, sentidos interiores (vista, oído, tacto) y facultades (memoria, entendimiento, voluntad, fe, esperanza y caridad).

<sup>307</sup> Esta orientación de relacionar el texto bíblico con la persona de Jesús, favorece a la concentración y es remedio contra las distracciones. “el mejor remedio que hallo es procurar tener el pensamiento en quien enderezó las palabras” (C 24,6).

<sup>308</sup> “que mucho va de maestro a maestro... Pues de tal maestro como quien nos enseñó esta oración y con tanto amor y deseo que nos aprovechase, nunca Dios quiera que no nos acordemos de El muchas veces” (C 24,3).

desarrollada en los pasos subsiguientes, así como en las etapas de oración ulteriores: relacionando el texto con el Maestro cuya presencia representamos para recibir cada palabra como si viniera de los labios de Cristo: leyendo de la mano del maestro, como palabras dirigidas por amor y con deseo suyo de que las aprovechemos pues el Maestro ayuda a apropiarse toda la Escritura.

En los textos en que el sentido literal es comprensible en una primera lectura, ella recomienda acoger su significado para el crecimiento de la vida cristiana, sin necesidad de buscar los sentidos supraliterales o más explicaciones.

En los textos bíblicos en que el sentido literal no es comprensible a primera vista, para el crecimiento de la vida cristiana ella sugiere primero humildad, reconocimiento de la grandeza de Dios y temor de Dios (MC 1) para no centrarse en la dificultad de comprensión. Posteriormente pedirle a Dios ayuda para entender el texto. Luego la consulta a los letrados sobre el sentido querido por el Espíritu Santo<sup>309</sup>.

En los casos en que Dios ayuda<sup>310</sup> al esfuerzo humano del entendimiento por comprender un significado salvífico actual para la propia persona de un texto bíblico Teresa sugiere hacer el esfuerzo por ponerlo por escrito.

La *repetición* de la comprensión recibida es otro consejo de Teresa, para involucrar la facultad humana *de la memoria*<sup>311</sup>. Esta repetición interior ayuda también para ejercitar la voluntad<sup>312</sup> con el deseo de los bienes ahí contenidos. Repitiendo lo que nos atrae, con reverencia ya forma parte de la oración mental. Por ejemplo Teresa accedía, a través de la lectura de los Evangelios, a un profundo recogimiento y a alimentar la Presencia de Dios.

El cuidado en la asiduidad de la “lección” y no dejarla por el ejercicio de otras prácticas como alguna mortificación es estipulado por Teresa<sup>313</sup>. El volver sobre la lectura del texto una y otra ante cada distracción, sirve para centrar la atención, estimular el reconocimiento de la presencia de Jesús.

---

<sup>309</sup> “rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos” (MC 1,8)

<sup>310</sup> “me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras...que algunas veces da el Señor tanto a entender, que yo deseaba no se me olvidase” (MC prol.2). Las comprensiones que da Dios del sentido de un texto bíblico dejan como efecto una *luz* en el entendimiento y *consuelo* en la voluntad.

<sup>311</sup> Ella misma nutría su memoria con pasajes bíblicos, como el de la Samaritana (V 30,19).

<sup>312</sup> “suplicaba muchas veces al Señor me diese aquel agua” (V 30,19).

<sup>313</sup> Cs IX,4. Estipula que se cuide la preparación del libro para la “lección” comunitaria, juzgando el descuido en ello como falta leve (Cs XIII,3).

#### **d. El paso de la lección a la meditación**

La siguiente cuestión con la “lección” es sobre el *momento oportuno para pasar a la meditación*, de la palabra de Dios.

Tomando en consideración que la finalidad de la “lección”, es la de prestar atención al sentido literal como punto de partida, para su meditación, entonces basta con que aporte materia suficiente para meditarla. La “lección” ha de sostener la meditación, de manera que su extensión no sea ni excesiva ni pobre.

Un indicador de que es momento para pasar a la meditación es cuando la materia del texto bíblico en general *ya está suficientemente clara* para nutrir su meditación y oración. En ese caso ya no es necesario seguir ejercitando el entendimiento, el análisis.

Otro indicador de que ya no es necesario continuar con la “lección” es cuando un pasaje es *demasiado oscuro* y su intento de comprensión lleva a cansar el entendimiento, sin que logre encender la voluntad en amor a Dios. En tal caso ella sugiere ejercitar alguna pequeña luz recibida<sup>314</sup> y alabar a Dios porque tiene una palabra que contiene muchos misterios.

Otro indicador de la conveniencia de pasar a la meditación es cuando la información que aporta la “lección” ya no ayuda a encender el amor en la meditación, ya sea porque la persona está en un grado de ejercicio de la voluntad que no necesita mucha información, encender la voluntad y memoria en la persona y obras de Dios y en tal caso el pretender ejercitar el entendimiento con más información sería contraproducente. En este caso ayuda más el realizar actos de amor por Dios con la voluntad para encender el amor<sup>315</sup>.

En la “lección” Teresa analiza el efecto que le deja su lectura bíblica para su crecimiento espiritual. Esta capacidad de introspección y autoanálisis focalizado en el aprovechamiento, es un recurso para discernir la conveniencia de pasar a la siguiente etapa metodológica que es la “meditatio”.

### **B. APORTES TERESIANOS A LA MEDITATIO**

“Llamo yo meditación a discurrir mucho con el entendimiento” (6M 7,10)

---

<sup>314</sup> Cfr. V 15,8.

<sup>315</sup> Cfr. V 15,7. Teresa está convencida de que esto vale también para los estudiosos de la Biblia, los letrados que no se les vaya todo en querer aplicar escrituras.

La “*meditatio*” en la época monástica era el ejercicio de traer el presente un texto bíblico previamente leído (“*lectio*”), para servir de material para la “*oratio*” y “*contemplatio*”.

La “*meditatio*” se ubica después de la “*lectio*” que le sirve de base y antes de la “*oratio*” a la cual sirve y consiste en relacionar el texto bíblico leído con el presente, mediante un ejercicio de la razón<sup>316</sup> o *entendimiento*<sup>317</sup>, del análisis de las obras de Dios a *favor nuestro*<sup>318</sup> con el fin de favorecer la confianza y afecto<sup>319</sup> en “la *oratio*”. El objetivo del razonar<sup>320</sup> en la meditación es el de encender en la propia voluntad el amor Dios.

### **a. Entender la Biblia en la meditation, por experiencia padecida**

“cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve” (V 13,12).

Hay una comprensión de la Biblia que va más allá de una meramente informativa, o de sólo creerlo por fe, sin que afecta a más sentidos interiores y sin que transforme la vida. Teresa constata que lo que más hace infecunda una comprensión bíblica es la falta de amor a Dios, porque en tal caso la interpretación resulta en “sacar miedos y dar sentidos conforme al poco sentido del amor de Dios que se tiene.” (MC 1,3).

Frente a una comprensión superficial de la Biblia Teresa menciona el entenderla por experiencia<sup>321</sup>. La comprensión por experiencia conoce una gradación que para su análisis vamos a dividir en entender “por experiencia padecida” en la *meditatio*, “enseñada” en la oración y “conformada” en la contemplación.

Respecto al “entender por experiencia padecida” en la meditación, Teresa presenta dos casos.

El primer ejemplo es cuando la fuerza eficaz de la Palabra de Dios es padecida en la persona porque *afecta a los sentidos* interiores:

<sup>316</sup> Teresa valora en la meditación el uso de la razón o “luz natural”, para entender el contenido de lo que se tiene por fe, “Porque cuando digo «credo», razón me parece será que entienda y sepa lo que creo” (C 24,2). “Esta es oración mental, hijas mías, entender estas verdades.” (C 22,8).

<sup>317</sup> Aunque Teresa recomienda que se *involucren*, la imaginación (para la representación de las escenas), memoria (para grabar los pasajes bíblicos) y voluntad (para despertar los deseos que susciten los pasajes bíblicos).

<sup>318</sup> Este elemento personal es fundamental en una meditación, ya que en ella se pretende tender un puente entre el texto y el lector.

<sup>319</sup> En 6M 7,11 habla de las obras de Dios meditadas como “muestras de amor tan preciosas, porque son vivas centellas para encenderla más”.

<sup>320</sup> Pues Dios quiere que nos ayudemos del entendimiento aún en la etapa contemplativa Cfr. 6M 7,8. Esta valoración del uso de la razón en su concepción de contemplación es integradora, en la cual no hay un divorcio.

<sup>321</sup> “no sólo creer esto, sino procurarlo entender por experiencia” se refiere a la inhabitación de Dios (C 28,1)

- al entendimiento con una comprensión de lo que quiere decir: “en regalarme de ver lo que el romance quiere decir” (V 15,8),
- al alma con una infusión de gozo intenso: “regalo grande... en tanto extremo” (MC prol.1),
- a los sentidos interiores con una sensación de concentración y quietud: “ata mucho el entendimiento y hace recoger el alma” (C 28,1). La experiencia de comprensión que ha logrado fascinar y concentrar el mundo interior por la verdad que se ha entendido.
- a la voluntad con un incremento del amor: “que recoge al alma y la mueve a devoción” (MC prol.1).
- a los deseos con un despertarles a los bienes de Dios: “suplicaba muchas veces al Señor me diese aquel agua” (V 30,19).
- a la memoria con una especie de impresión: “ya todas las sabéis. Plega al Señor sea así que lo sepáis de la manera que hace al caso, imprimido en las entrañas” (V 30,19).

Un ejemplo de entender por experiencia padecida en la vida de Teresa es: cuando se encuentra ante la incertidumbre de no saber qué estado de vida tomar lee pasajes bíblicos que le tocan el corazón dándole luz, paz y fuerza para disipar sus dudas:

“con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno. Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado” (V 3,5).

El segundo caso es cuando la fuerza eficaz de la Palabra de Dios es padecida en *una vivencia* personal similar a la narrada en la Biblia.

Por ejemplo cuando Teresa recibe una experiencia de paz que infunde la palabra de Jesús:

“¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas!, y ¡cómo las entiende el alma, que en esta oración lo ve por sí! ... pues las palabras de Jesucristo nuestro Rey y Señor no pueden faltar!” (7M 2,8).

Teresa está convencida de que la palabra de Jesús sigue dando paz de la misma manera que se la dio a los discípulos<sup>322</sup>.

Otro ejemplo es cuando Teresa recibe la experiencia de sentirse bienaventurada por el mismo motivo expresado por el salmista en el Salmo 112,1 “Cuán bienaventurado es el

---

<sup>322</sup> Jn 20,19; 7M 2,6-7; Lc 7,50.

hombre que teme al SEÑOR” por el cumplimiento de la voluntad de Dios. En el caso de Teresa cuando supera las segundas moradas<sup>323</sup> dice:

“entrado a las terceras moradas ¿qué les diremos, sino bienaventurado el varón que teme al Señor?” (3M 1,1).

El salmista habla de la dicha que viene por el cumplimiento de los mandamientos de la torah, según se explicita por su pasaje paralelo “que mucho se deleita en sus mandamientos” por la recompensa de Dios.

Teresa entiende *la dicha* que viene de reconocerse en camino de salvación, porque ha pasado a las siguientes moradas y el “temor del Señor” lo entiende no como cumplimiento de los mandamientos sino como el “no asegurar su salvación en sí misma”.

En la comprensión de Teresa hay un contacto a nivel de las palabras y a nivel del campo semántico, pues ambos se refieren a la dicha de la salvación. Hay una diferencia respecto a la comprensión del “temor del Señor” explicada por el salmista en sentido retributivo y en Teresa en sentido de un desplazamiento de la confianza en sí misma y puesta en Dios.

Podemos concluir que el entender por experiencia padecida de Teresa parte de un contacto a nivel de vocabulario, con una comprensión que si bien se mantiene dentro del campo semántico salvífico sin embargo tiene un matiz diverso. Teresa no afirma que la comprensión que le ha donado Jesús sea la exegéticamente correcta, sino que se trata de una meditación, nacida de una experiencia padecida, de sentirse “bienaventurada”, en camino de salvación, y es una comprensión que ella al ejercitarla puede verificar el “provecho” que le deja, de manera que la palabra de Dios se vuelve salvífica en su vida.

Se trata de la experiencia de percibir en un acontecimiento personal la fuerza eficaz de la palabra operante que responde a una pregunta o petición previamente planteada, y que trasmite la presencia de Dios. En estas experiencias Teresa afirma que Dios le ha dado a entender por experiencia lo que quiere decir el sentido del texto bíblico, en términos vitales, el gustar el sentirse bienaventurada por el cumplimiento de la palabra de Dios en ella que la hace sentir que está en camino de salvación.

Tras los ejemplos que nos han servido de descripción del entender por experiencia padecida podemos ahora analizar sus rasgos.

Un primer rasgo es que *se puede dar desde las primeras moradas*. Aunque algunos comentaristas la han designado como comprensión mística de la Biblia, ello no significa

<sup>323</sup> Este ejemplo de entender padeciendo la fuerza eficaz de la palabra de Dios, es indicio de que la comprensión mística de la Biblia se da desde las primeras etapas.



que se dé en las etapas superiores de oración y contemplación como confirmación de una experiencia mística vivida<sup>324</sup> sino que también se puede dar en la etapa llamada ascética<sup>325</sup>, por dos razones. Primero porque en la experiencia y reflexión que Teresa hace de las etapas superiores de oración siempre tiene cuidado de presentarlas en continuidad con las precedentes. No las presenta como hechos puntuales desligados de un proceso de crecimiento humano. Y segundo porque la mística se puede ver no sólo como una etapa superior sino que si la tomamos desde una comprensión bíblica como alusión al “misterioso designio salvífico de Dios” sobre la persona, éste se da desde las primeras etapas. En efecto la experiencia de comprensión del misterioso designio salvífico, como un “padecer” la eficacia de la palabra de Dios puede ser donada en cualquier momento.

El siguiente rasgo es que la persona “padece” la comprensión, porque se trata de una acción cuya iniciativa, fuerza y motivación viene de *la eficacia* de la palabra de Dios, que afecta a la persona. “Padecer” es sinónimo de pasividad teologal, es decir porque acoge con fe, amor y esperanza el cumplimiento de la palabra de Dios en la propia vida<sup>326</sup>. Esto es importante para entender el tipo de eficacia de la palabra de Dios, que no anula la participación humana, sino que la estimula, acompaña y fortalece<sup>327</sup>.

El siguiente rasgo del “entender por experiencia padecida” es porque la persona *se deja afectar* en sus sentidos interiores<sup>328</sup> y en su vida por la eficacia de la palabra de Dios, con una *disponibilidad* para transformar su mundo relacional y servicios según la palabra de Dios donado.

El siguiente rasgo del padecer tiene que ver con el contenido de lo que le afecta, que no sólo son las *comprensiones* que comunica<sup>329</sup>, sino la *presencia* de Dios que comunica la palabra, percibido con bondad, señorío y poder, y *los efectos* que deja la palabra en la persona en sus sentidos interiores, en el incremento de las virtudes humanas y teologales.

<sup>324</sup> En efecto la comprensión mística de la Biblia se ha explicado como las *resonancias profundas* que provoca la lectura bíblica, después de que se ha tenido una experiencia mística. En esta forma de explicar el entender por experiencia tenemos a Maximiliano Herráiz; “La inteligencia mística de ciertos pasajes bíblicos es posterior a la experiencia de la gracia divina. Esta es vía de acceso a la comprensión de la Palabra”. Cfr. HERRÁIZ M., “*La palabra...*”, 1979, 37.

<sup>325</sup> Dado que aun estando en la etapa ascética se puede dar una comprensión del sentido salvífico de la Biblia en que se entiende su vitalidad y eficacia en la vida personal. Cfr. “no sólo creer esto, sino procurarlo entender por experiencia” (C 28,1), donde “procurar” indica ascesis, sustentada en el don de Dios.

<sup>326</sup> Teresa lo expresa como “lo veo yo en mí” (V 20,10).

<sup>327</sup> El “padecer” la acción de la palabra de Dios, no indica inactividad, sino una actividad que implica hacer desplazar la confianza en sí mismo, en la propia iniciativa y control para acoger la iniciativa, fuerza y estímulo en la palabra de Dios. El “padecer” es empleada aquí para señalar una pasividad teologal.

<sup>328</sup> La palabra de Dios es luz y obra cuya eficacia el creyente “padece” en sus sentidos interiores (memoria, entendimiento y voluntad; virtudes humanas y teologales) que la mueven a colaborar con ella de manera que llegue a ser tal en su vida.

<sup>329</sup> En términos de Teresa sería “el consejo y el remedio” “¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso! No sólo da el consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras. ¡Oh, válgame Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor!” (V 25,18).

Además de los rasgos del entender por experiencia padecida la palabra de Dios, Teresa ofrece unas orientaciones para acoger cada una de las tres realidades afectadas por la palabra de Dios.

Para ejercitar la acogida de la eficacia de la palabra de Dios Teresa asigna ejercicios a cada una de estas tres realidades.

El ejercicio asignado para *acoger a Dios como autor* de la palabra, es el de reconocer siempre su presencia ayudándose de la imaginación de su alma como un castillo de cristal en cuyo centro Él está. El símbolo del alma como castillo interior es para ejercitar la presencia de Dios y así representarle en su interior: “viene todo el daño de no *entender con verdad* que está cerca, sino imaginarle lejos... para entender lo que habla y con quién habla” (CE 50,1).

Para acoger *el misterioso designio salvífico* comunicado por la palabra de Dios, le asigna el ejercicio de la *meditación*, en la que se prestará atención a relacionar con el designio salvífico operante en su vida sus comprensiones bíblicas, ejercitándolo en las virtudes y en los servicios eclesiales. Otra manera de ejercitar el entender por experiencia el contenido de una categoría bíblica es por la atención a su *categoría de contraste*<sup>330</sup>.

Teresa asigna como *ejercicio para acoger los frutos* y efectos que le deja la palabra de Dios es el reconocimiento, alabanza a la bondad de Dios y su puesta en práctica.

Estos ejercicios no son otra cosa sino ayudas para fortalecer la capacidad de disponibilidad y acogida del sublime conocimiento por experiencia de Cristo verdad y vida (7M 2,8) y el desviar la atención de todo lo que pueda minar la receptividad teológica<sup>331</sup>.

### **b. Consejos teresianos para meditar**

Respecto a la cuestión de *cómo meditar*, de manera que favorezca la apropiación de la Palabra de Dios Santa Teresa nos aporta las siguientes orientaciones.

Empezar por *la consideración*, de quién soy yo, quien es Dios y de qué va a ser el contenido del encuentro. El reconocimiento de nuestro propio ser, quién soy yo, qué es lo que está vivo dentro de mis sentimientos y necesidades. Después considerar quién es Dios con quien me voy a encontrar, pensando en su grandeza y en su presencia. Finalmente

<sup>330</sup> Por ejemplo, su experiencia de inspiración subjetiva de la visión del infierno le permite comprender con sus sentidos interiores algunos aspectos del valor de la salvación donada por Cristo. La experiencia de la ausencia de Dios le permite entender por experiencia lo que significa el vivir en la presencia de Dios. La experiencia de la dificultad de liberarse afectivamente con base en sus propias fuerzas le permite comprender la eficacia de la palabra de Jesús quien en un momento le concede la liberación.

<sup>331</sup> “desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida.” (7M 2,8).

considerar lo que le voy a decir, pedir o agradecer y por qué. Con este breve ejercicio de autenticidad se inicia la meditación.

Esta atención a la *presencia de Dios* desde el inicio del encuentro es fundamental. Para estimular el reconocimiento de que Jesús está al lado<sup>332</sup> se puede traer una imagen suya (C 26,9), o escuchar música o poesía<sup>333</sup>. En especial a ella le servía la atención a la mirar a Jesús y a reconocerse bajo su mirada<sup>334</sup>. El reconocimiento de *la presencia de Dios* dentro de nosotros (o nosotros dentro de Él) ayuda a dirigir nuestra atención a Dios al centro y mitad del castillo interior, para escuchar a Dios decir las palabras de la Sagrada Escritura desde el interior del castillo en el que mora. Unir palabras de la Biblia con la Presencia localizada dentro favorece la apropiación en la meditación.

Se puede hacer un ejercicio de concentración recogiendo los sentidos interiores y exteriores para fijarlos en el texto bíblico.

Al tomar la Biblia en las manos es importante reconocer *el Señorío de la persona* de su autor, Jesús Maestro, así como *la intención* con que están escritas sus palabras, que es la comunión<sup>335</sup>:

“estas palabras y otras semejantes que están en los Cantares, dícelas el amor... que verdaderamente aun oírlas hace temor, porque traen gran majestad consigo.”(MC 1,11).

Para la elección de los temas y pasajes bíblicos sobre Jesús, Teresa recomienda tomar en cuenta nuestros estados de ánimo y necesidades pues así se aporta a la meditación autenticidad y una mayor calidad a la meditación<sup>336</sup>.

La meditación “Para entendimientos concertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas” (C 19,1) es ayudados por *la razón* se analiza detalladamente

<sup>332</sup> La presencia de Jesús es real y no depende de nuestra imaginación que la “fabrique” a nuestro lado. Lo que hace la imaginación es estimular en nosotros ese reconocimiento de que Jesús nos oye y responde. No está callado, “¿Pensáis que está callado? Aunque no le oímos, bien habla al corazón cuando le pedimos de corazón.” (C 24,5). “Representad al mismo Señor junto con vos y mirad con qué amor y humildad os está enseñando.” (C 26,1). “Mirad que os va mucho tener entendida esta verdad; que está el Señor dentro de nosotras y que allí nos estemos con El.” (CE 46,3; C 28,10). San Juan de la Cruz distingue tres clases de presencia de Dios; por esencia dando vida y ser, por gracia dando amistad y filiación, aunque no se puede sentir, y por afección espiritual, dando el saborear algunas gracias espirituales aunque encubiertas (CB 11,3; LI A 4, 14). Hay gradación y profundidad en la forma de morar Dios en las personas, cuando éstas están sin apetitos desordenados, i.e. en personas que aman con gratuidad mora como en casa propia, en forma íntima, interior y en un estrecho abrazo (LI A 4, 14). En personas que aunque no le desagradan pero que no han llegado a oración de unión mora en secreto, sin que le sientan de ordinario, sino sólo cuando él hace recuerdos sabroso (toques, mociones, impulsos, muy deleitables) (LI A 4,16).

<sup>333</sup> C 26,10.

<sup>334</sup> “No os pido ahora que penséis en El... no os pido más de que le miréis. ... nunca, hijas, quita vuestro Esposo los ojos de vosotras. Ha os sufrido mil cosas feas y abominaciones contra El y no ha bastado para que os deje de mirar... Mirad que no está aguardando otra cosa, como dice a la esposa, sino que le miremos.” (C 26,3).

<sup>335</sup> “tal maestro como quien nos enseñó esta oración y con tanto amor y deseo que nos aprovechase...” (C 24,3)

<sup>336</sup> “esto con verdad, sin fingimiento, hace el Señor con nosotros; que El se hace el sujeto, y quiere seáis vos la señora, y andar El a vuestra voluntad. Si estáis alegre, miradle resucitado” (C 26,3-4).

todos los acontecimientos, personajes, actitudes, símbolos, se comprenden y evalúan. Aquí entra el esfuerzo por comprender lo mejor posible el texto y por formar una imagen lo más clara posible de la escena bíblica<sup>337</sup>. Se pueden tender puentes con el presente mediante preguntas y posibles respuestas, que Teresa expresaba en sus escritos con la frase “me parece a mí”<sup>338</sup>.

Teresa hace una valoración de esta meditación racional como camino seguro y muy meritoria oración porque se sujeta al entendimiento para enfocarlo en las verdades de la fe. Pero las personas que no pueden sujetar el entendimiento (C 19,1-2), no deben presionarse a meditar de esta manera, pueden hacer oración vocal, ayudarse de libros, aspirar al “agua viva” de las consolaciones de Dios (C 25,1).

La meditación de *representación interior*<sup>339</sup> del pasaje bíblico es apropiada para personas con dificultad de atención prolongada, en que se ejercita la *imaginación* y *memoria* para tender puentes entre los datos bíblicos con el presente: “Si pensaba en algún paso, le representaba en lo interior” (V 4,8). Teresa recomienda entrar como agentes activos del relato involucrando los sentidos interiores: “Allí era mi acompañarle. Pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido, si podía. Deseaba limpiarle” (V 9,4). Sugiere además de hablarle el gozar el hecho mismo de estar con él, presentándole necesidades y agradeciéndole su paciencia para nosotros<sup>340</sup>.

La finalidad de los temas de meditados es obtener contenidos para encender el amor a Dios<sup>341</sup>. Una vez que se ha comprendido el sentido actual del texto bíblico, que nutre el

<sup>337</sup> Por ejemplo la meditación Teresiana del Cantar de los Cantares; 1ª; Considerar el sentido literal; la *petición* del beso a Dios (MC 1,10); 2ª Buscar otros sentidos; la *petición* de comulgar, y de la encarnación (MC 1,10); 3ª Buscar obras presentes a través de las cuales Dios sigue realizando la obra meditada. Santísimo Sacramento (MC 1,11) y 4ª Desplazar al personajes bíblico, en este caso a la Esposa del Cantar, y colocarse ella, haciendo suya la petición y sus implicaciones (MC 3,2).

<sup>338</sup> Por ejemplo su comprensión sobre la frase de Padrenuestro “cada día”; “*pensando* por qué después de haber dicho el Señor «cada día», tornó a decir «dánoslo hoy, Señor», ser nuestro cada día, *me parece a mí*...” (C 34,1). Por medio de preguntas para poner en evidencia la relación entre los acontecimientos narrados en la Biblia con acontecimientos actuales. Teresa afirma que las meditaciones sobre nuestro ser, son categorías aproximativas pues la persona es grande; “las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza” (1M 2,8).

<sup>339</sup> Para Teresa la meditación dentro de sí, o representación de Dios y sus obras en el interior, es más fructífera que representarle fuera. Porque ayuda a recoger mejor los sentidos y apropiarse de los temas meditados. En cambio el representarle fuera, distrae más porque los espacios son mayores y más dispersos. “San Agustín, que ni en las plazas, ni en los contentos” y “porque es cansar el espíritu y distraer el alma y no con tanto fruto” (V 40,6).

<sup>340</sup> “se representen delante de Cristo, y sin cansancio del entendimiento se estén hablando y regalando con El... presentar necesidades y la razón que tiene para no nos sufrir allí;... traen consigo gran sustentamiento para dar vida al alma” (V 13. 11).

<sup>341</sup> El deseo de darle contento, el reconocimiento de su presencia y el reconocimiento de Jesús como camino. “siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor... nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor, sernos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin trabajo.” (V 22,14).

amor a Dios, es conveniente *repetirlo* muchas veces<sup>342</sup> con el fin de llevarlo a la vida, ejercitarlo hasta llegar a entenderlo por experiencia<sup>343</sup>.

En caso de dificultad para sostener la concentración es conveniente la ayuda de *buenos libros*<sup>344</sup>.

Otra orientación teresiana es a favor de la conveniencia de cambiar de tema de meditación y no obsesionarse con uno solo aunque sea bueno, porque conviene la tasa y medida, ya que son muchas las mercedes de Dios y no hay que atarse a solo una (F 6,7).

Si bien Teresa valora los aportes de la meditación como una forma excelente de orar, sin embargo reconoce que ésta tiene límites por lo cual es importante dar el paso a la siguiente etapa que es la oración.

Los *límites de la meditación* para el crecimiento en la vida teologal que señala Teresa son porque las noticias que da la meditación para encender el amor a Dios en la facultad de la voluntad, no son de gran calidad, ya que en el ejercicio del entendimiento hay interferencia del amor propio, de intereses materiales<sup>345</sup>. Para ella el ingreso en Dios y en sus proyectos a través de la razón, es principio de crecimiento de las virtudes y de aprovechamiento en la oración, pero falta aún que la facultad de la voluntad sea libre de los deseos de los valores materiales, de manera que el deseo no se asiente en cosas que la pueden dañar, ni caiga en alguna adicción que ofusque la mente.

Para Teresa los frutos de la meditación bíblica para el crecimiento en la vida teologal, con mucho tiempo y trabajo dedicado son el desplazamiento de la confianza en sí para ponerla en Dios, el alejarse de las ocasiones que puedan dañar a la persona, el crecer en el reconocimiento de la presencia de Dios, el recibir la enseñanza de verdades de parte de Dios, el recibir un claro conocimiento del valor de todo.

En cambio estos frutos los puede aportar la “*oratio*” contemplativa con mayor rapidez<sup>346</sup> por lo cual es importante saber el momento oportuno para pasar de la meditación a la oración.

---

<sup>342</sup> Cfr. C 26,10.

<sup>343</sup> Cfr. “pensaba muchas veces...de Pedro” (V 13,3), “infinitas veces” de san Pablo (R 3,10), la Magdalena “muy muchas veces” (V 9,2), la Samaritana “qué de veces” (V 30,19), de David “cuántas veces” (V 29,11). Cfr. KRIZIK Z.I., “*Personaggi biblici...*”, 1978,191.

<sup>344</sup> “aunque lo más gustaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación” (V 4,8; 7,13), por espacio de 14 años (C 17,3).

<sup>345</sup> Es agua de amor a Dios que “trae lodo” no es “«agua viva»... porque, por mucho que queramos hacer, siempre se pega a nuestra alma, ayudada de este nuestro cuerpo y bajo natural, algo de camino de lo que no queríamos”. (C 19,6). En cambio la noticia que viene de la oración de contemplación infusa es una noticia que enciende el amor en forma pura, libre de cualquier otro interés que no sea la gloria de Dios.

<sup>346</sup> Cfr. C 19,7.

### c. El paso de la meditación a la oración

Una última cuestión de la “meditatio” es saber hasta cuándo ejercitarla antes de pasar a la siguiente etapa, la oratio.

Hay un paso de la meditación a la oración que es dado por el ejercicio de lectio, en el cual tenemos como señal para dar el paso, el momento en que ya se ha comprendido un sentido actual al texto bíblico que enciende deseos de reconocimiento, agradecimiento o petición a Dios. El cesar de trabajar con la razón en la meditación y orar mediante expresar nuestros sentimientos y necesidades a Dios, reconociendo que no merecemos estar en su presencia con humildad y representarnos la presencia de Jesús a nuestro lado<sup>347</sup>.

Existe además otro paso de la meditación no como paso de la lectio divina sino como tipo de oración mental a las etapas de oración ulteriores, en las que se trabaja más la voluntad que el entendimiento. A este respecto Teresa indica:

“por la bondad de Dios, todos llegan aquí, y podrá ser se les vaya el tiempo en aplicar Escrituras (meditatio). Y aunque no les dejarán de aprovechar mucho las letras antes y después, aquí en estos ratos de oración poca necesidad hay de ellas, a mi parecer, si no es para entibiar la voluntad; porque el entendimiento está entonces, de verse cerca de la luz, con grandísima claridad, que aun yo, con ser la que soy, parezco otra.” (V 15,7).

Una señal es la dificultad misma de poder meditar con el entendimiento<sup>348</sup>. Dificultad que proveniente no de distracciones, sino porque la persona ha recibido experiencias de encuentro con Dios a través del ejercicio de la facultad de la voluntad.

La señal de paso de una oración meditativa en que se ejercita sobre todo el entendimiento, a una oración en que se ejercita más la voluntad, es cuando Dios concede experiencias en las que el que medita siente que ha llegado a la satisfacción de su meditación, que le ha sido dado experimentar en su voluntad un cercanía grande con Dios<sup>349</sup>.

La Biblia está presente en esta oración no meditativa pero no de manera analítica, discurrendo o considerando con sus razonamientos, sino acompañando a Jesús, dejándose mirar por él, prestando atención a los deseos que le inspira a través del ejercicio de la voluntad<sup>350</sup>.

<sup>347</sup> V 13,11.

<sup>348</sup> 6M 7,7.

<sup>349</sup> Pero mientras se puede obtener fruto de la meditación no se ha de dejar (Cfr. V 22,9.), pues es conveniente que la persona se ayude de ella para despertar el amor y la sensación de presencia de Dios. Ya que Dios dio el entendimiento para ejercitarlo (4M 3,8). Las buenas meditaciones hacen crecer al alma (5M2,3) y son “principio para alcanzar todas las virtudes” (CE 24,3).

<sup>350</sup> La forma de meditar de los contemplativos, ya no es sólo ayudada por la razón, sino también por la memoria e imaginación para representar las verdades de la fe (6M 7, 10).

### C. APORTES TERESIANOS A LA ORATIO

“con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas” (V 3,5).

Para la comprensión de la “oratio” es importante su lugar dentro del proceso de la lectio divina<sup>351</sup> ubicada entre los pasos de la meditación y la contemplación.

La relación de la oración con el paso de la meditación es de continuidad de respuesta a la Palabra de Dios analizada y un cierto salto cualitativo. Continuidad porque la oración se nutre del contenido aportado por la meditación, la cual aporta las razones para encender el amor a Dios que definen a la oración. Y de salto porque en la oración la cosa no está en pensar mucho sino en “amar mucho”. En efecto mientras que en la meditación se ejercita el entendimiento (discurrir, considerar, mirar con atención), en la oración se ejercita la voluntad (deseos, determinaciones y amor).

La relación de la oración con la contemplación es de continuidad y diversidad. Continuidad porque se sigue ejercitando la facultad de la voluntad con el ejercicio de amor a Dios. Diversidad porque hay una mayor actividad de Dios que interpela la acogida corresponsable o pasividad teologal del orante. Se pasa de mirar con atención amorosa en la “oratio” al reconocimiento de ser mirado en la “contemplatio” donde se ejercita el “mira que te mira” o la intuición para observar el mundo con los ojos de Dios y amarle con su corazón.

Santa Teresa menciona afirma que la oración es el espacio para entender las verdades, y hay en ella una comprensión de la Biblia que designa como enseñanzas de Jesús.

#### a. Entender la Biblia en la oratio *por experiencia enseñada*

Santa Teresa menciona una forma de entender por experiencia “enseñada” por Jesús Maestro<sup>352</sup>. Esta afirmación de Teresa de un sentido “enseñado” por Jesús equivale en los

<sup>351</sup> La “oratio” en la “lectio divina” es el pasó de la Palabra de Dios de la mente al corazón. En la oratio la pregunta es; ¿qué me hace decir el texto bíblico a Dios?. Son todos los pensamientos, emociones, deseos suscitados por la Palabra de Dios que se comparten con Dios. La oración afecta al corazón como conversación afectiva, deseo de la gracia mencionada en el texto, determinación de crecer en las virtudes, compunción por los propios pecados.

<sup>352</sup> “juntaos cabe este buen Maestro, muy determinadas a deprender lo que os enseña, y Su Majestad hará que no dejéis de salir buenas discípulas, ni os dejará si no le dejáis... no es pequeño bien y regalo del discípulo ver que su maestro le ama.” (C 26,10; V 22,3; 7M 1,8; MC 1,2; MC prol.2; V 15,8).

estudios bíblicos a la inspiración subjetiva que consiste en una comprensión de la Sagrada Escritura que hace que la palabra de Dios sea tal en la vida del oyente.

Para darnos una idea de lo que habla veamos *un ejemplo* de entender por experiencia “enseñada” en forma natural. Se trata de la experiencia de angustia y tristeza que le viene debido al dictamen de que es demonio el origen de sus experiencias de gracias sobrenaturales, lee una referencia a 1Cor 10,13:

“con harta fatiga vino a mí y díjome que, a todo su parecer de entrambos, era demonio... A mí me dio tanto temor y pena, que no sabía qué me hacer. Todo era llorar. Y estando en un oratorio muy afligida, no sabiendo qué había de ser de mí, leí en un libro –que parece el Señor me lo puso en las manos– que decía San Pablo: Que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados. Esto me consoló mucho.” (V 23,14-15)

Veamos ahora algunos *rasgos del entender* por experiencia enseñada por Jesús.

Un rasgo es que acontece en contexto de oración. La comprensión mística de la Biblia se da en un *ámbito de comunión y comunicación entre amigos*, porque cuanto más amistad y donación hay entre los amigos, tanto más profunda y reveladora se vuelve la comunión y la comunicación. Y cuando no hay amor a Dios él puede esconder sus secretos<sup>353</sup>.

El siguiente rasgo se refiere a la forma de *comunicación natural* en que Jesús enseña. Se trata de las experiencias que acontecen en el momento de la lectura<sup>354</sup> del texto bíblico o en momentos de la vida ordinaria en que Jesús le evoca<sup>355</sup> un texto bíblico a Teresa haciendo que resuene su palabra como tal en su vida. Es decir haciéndole gustar<sup>356</sup> la luz, la fuerza eficaz que contiene que le permite reconocer las promesas y bienes prometidos en la Biblia como válidos para ella<sup>357</sup>.

Las comprensiones enseñadas por Jesús en *forma sobrenatural* son las “hablas” o locuciones y visiones, que no son sino profundización de la relación vital con la palabra de Dios que Teresa estuvo practicando en su oración mental por espacio de veinte años. Las locuciones divinas constituyen experiencias de inspiración bíblica subjetiva que le permiten profundizar en textos bíblicos, porque fueron nutridas por pasajes bíblicos, por fueron donadas por el Espíritu Santo, autor de la Biblia, y porque guardan una conformidad con la unidad de la Sagrada Escritura.

<sup>353</sup> “¡Ay, hija, qué pocos me aman de verdad! que si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos” (V 40,1).

<sup>354</sup> “¿cómo dais tanto junto a la primera palabra? Ya que os humilláis a Vos con extremo tan grande en juntaros con nosotros al pedir y haceros hermano de cosa tan baja” (C 27,2).

<sup>355</sup> V 20,11; SI 41,4.

<sup>356</sup> cfr. CASTRO S., *Cristología teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 266. "cuando su Majestad quisiere dárnoslo sin cuidado ni trabajo nuestro, lo hallamos sabido" (MC 1,2.).

<sup>357</sup> “¿paréceos, hijas, que es buen maestro éste, pues para aficionarnos a que deprendamos lo que nos enseña, comienza haciéndonos tan gran merced?” (C 27,5; 32,1.2.9.11; 36,1).



Un rasgo de autenticidad de una comunicación sobrenatural es la dificultad de narrarla. En efecto aunque la percepción de la idea comunicada se percibe con claridad sin embargo la modalidad material con que se presentan las palabras no son exactas porque no se oyen con los oídos naturales, sino con los “oídos interiores”<sup>358</sup>, los cuales funcionan más como una impresión de una idea<sup>359</sup> que se plasma en la persona que como una recepción auditiva. Debido a esta modalidad de percepción de la locución divina, la persona se ve precisada a una difícil elección de palabras<sup>360</sup> para no distorsionar su contenido<sup>361</sup> sino que sea conforme a la impresión recibida por los oídos interiores<sup>362</sup>. Este rasgo inenarrable de las locuciones divinas es importante porque no sólo no anula la fe, sino que la estimula.

Otro rasgo es que se trata de comprensiones *dadas por el Maestro*. El Señor Jesús es un maestro al que se le puede mirar, percibir el interés con que enseña. Sus enseñanzas son salvíficas, claras y trascendentes. Sus enseñanzas son de contenido salvífico porque transforman a la persona en sus actitudes, virtudes y servicios a favor de la iglesia<sup>363</sup>. Sus enseñanzas son a la vez claras y trascendentes. El contenido de lo que comunica lo manifiesta con claridad y señorío<sup>364</sup>, con paz,<sup>365</sup> y con una certeza de que su palabra se va a cumplir en la historia<sup>366</sup>. Es trascendente porque Jesús infunde la certeza de que Dios es mucho más de ese contenido “enseñado” y de lo que la persona ha comprendido de Él<sup>367</sup>.

<sup>358</sup> “se siente en el alma, que parece ella tiene allá otros sentidos, como acá los exteriores” (R 5,3 Sevilla, febrero-marzo de 1576).

<sup>359</sup> “no las tenemos tan esculpidas en la memoria” (6M 3,7) lo menciona cuando habla de la tercer señal de autenticidad de una locución divina. “Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, en lo muy interior del alma, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras, sino a manera de esta visión que queda dicha.” (V 27,6).

<sup>360</sup> F 4 trata de la forma adecuada para “habérselas” con las mercedes de Dios, que aun siendo auténticas en su origen, sin embargo existe el riesgo de que la persona las puede manejar regida por lo que han en la naturaleza humana de amor propio muy sutil “que muchas veces se engañan a sí mismas sin querer”. Teresa tiene cuidado de diferenciar que aunque las experiencias tengan su origen en Dios, sin embargo, por la naturaleza humana pueden sufrir engaños para, “Por ventura quiere ejercitarlas en estas quiebras para que salgan experimentadas.” (F 4,2).

<sup>361</sup> “una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (V 17,5). Y en el caso de Teresa pasó tiempo entre el recibir una merced de Dios y el saber comunicarla.

<sup>362</sup> La comprensión por experiencia enseñada no anula sino que estimula el conocimiento propio, pues interpela a analizar la palabra de Dios operante en la vida, para reconocerla, comprenderla y encontrar la forma de colaborar en su crecimiento. Esta forma de vivir las comprensiones donadas por Jesús representan un gran aporte de la hermenéutica bíblica de Santa Teresa ya que afronta la difícil tarea de entender las cosas interiores; “esto interior es cosa recia de examinar” (5M 1,7).

<sup>363</sup> “me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras” (MC 1,2;MC prol.3).

<sup>364</sup> “Las más ciertas señales que se puede tener, a mi parecer, son éstas; la primera y más verdadera es el poderío y señorío” (6M 3,5).

<sup>365</sup> “La segunda razón, una gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para alabanzas de Dios.” (6M 3,6)

<sup>366</sup> “en la misma alma está una seguridad que no se puede rendir, aunque le parezca que vaya todo al contrario de lo que entendió, y pasan años, no se le quita aquel pensar que Dios buscará otros medios... que moriría por aquella verdad.” (6M 3,7).

<sup>367</sup> En cambio en la experiencia contraria, en la que “lo enseñado por Dios” aparece demasiado claro en la modalidad con la que se presenta su contenido y que por dicha evidencia anula el acto de fe, porque se identifica con mucha claridad la mediación a través de la cual se ha hecho presente la palabra de Dios, es de autenticidad dudosa y está más cerca de una “locución” proveniente de esquizofrenia en la cual se anula la libertad de elección ante la obligación que impone la “palabra divina”.

Estos efectos de las enseñanzas de Jesús se perciben en las comunicaciones “naturales” pero en las “sobrenaturales” se perciben con más profundidad.

Santa Teresa tiene como aviso para habérselas ante el regalo de una enseñanza del Maestro que consiste en una *disposición de fe* con actitud de discípulos. La fe es constitutiva del “entender por experiencia enseñada”, porque Dios en el acto mismo de enseñar se esconde, es decir, la palabra de Dios al ser “enseñada” da a conocer y a gustar un don por ejemplo de libertad, de manera que la persona que recibe una experiencia enseñada de liberación, intuye que en el don de la libertad queda aún mucho más por comprender y gozar de la experiencia puntual de liberación que le ha sido enseñada. Tanto los dones o verdades enseñadas de Dios son como realidades en crecimiento en cuanto a comprensión y vivencia de ellos<sup>368</sup>, lo cual estimula la acogida de fe, como puesta en práctica y como apertura a la dimensión de promesa de cumplimiento mayor que tienen los dones divinos. La acogida en la fe de la palabra de Dios enseñada en una experiencia hace justicia al carácter de grandeza inabarcable de la palabra divina que queda por saber, gustar y colaborar. Teresa llegó a esta convicción de la importancia de la fe<sup>369</sup> para acoger la vitalidad, fuerza y luz de la palabra de Dios con base en su experiencia de las locuciones divinas, que le permitieron intuir la profundidad inagotable de la palabra de Dios escrita en la Biblia<sup>370</sup>.

### **b. Consejos teresianos para la *oratio***

Teresa tiene algunos *avisos para hacer la oración* con la Biblia.

Ejercitar la atención: “pensar y entender qué hablamos, y con quién hablamos y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor” (C 25,3). Considerar que “los que comienzan a ser siervos del amor... a seguir por este camino de oración al que tanto nos amó”<sup>371</sup>. El camino de oración lleva a transformar la propia condición según la de Jesús por amor a él y fundados en su amor. La acogida a este proceso de transformación implica

<sup>368</sup> Maximiliano lo expresa de la siguiente manera; “las palabras de Dios para darse a conocer son múltiples en atención a la pobreza captativa de los destinatarios, no a la expresividad y riqueza del comunicante que “en una PALABRA, que no tiene otra”, se ha dicho totalmente. Por eso, cada palabra de Dios lleva más de lo que el hombre capta, está siempre envuelta en el misterio.” HERRÁIZ M., “*La palabra...*”, 1979, 38. El pensamiento de la cita es 2S, 22,3.

<sup>369</sup> Es por ello que buscó consultar y verificar su experiencia con los letrados (V 25,12).

<sup>370</sup> Por ejemplo, tenemos su afirmación de que la palabra de Dios en el Cantar de los Cantares; “grandes cosas debe haber y misterios en estas palabras” (MC 1,8), de manera que por muchos estudios que se hagan buscando el sentido querido por el Espíritu Santo no logran los doctores agotarlo del todo.

<sup>371</sup> V 11,1. Teresa así formula su comprensión del misterioso designio de salvación para ella, que le servirá de objetivo capaz de re significar experiencias de su vida como camino para ahondar en el tipo de amor de Jesús.

acoger las comprensiones y deseos que surgen en la oración<sup>372</sup> para conformar la propia psicología a la de Jesús<sup>373</sup>. Inclusive en la oración vocal se ha de cuidar el prestar atención para entender las verdades de la fe<sup>374</sup>.

Ejercitar la *oración de presencia* de Jesús. Mirar a Jesús y mirar que nos mira “Si pudiere, ocuparle en que mire que le mira, y le acompañe y hable y pida y se humille y regale con El” (V 13,22). Jesucristo es a quien se ora, es el Maestro de oración y es también en cuya compañía se ora al Padre (C 26,1). Jesús según es presentado en la Biblia es el mejor camino a la vida contemplativa<sup>375</sup>, como camino, verdad y vida<sup>376</sup>, porque conduce al Dios uno y Trino (7 M 7, 7). Jesús es también modelo de todas las virtudes<sup>377</sup> de filiación divina (7 M 4, 8). Para este ejercicio de presencia de Jesús Teresa aconseja el uso de imágenes suyas<sup>378</sup>.

Recoger e involucrar las facultades interiores de memoria<sup>379</sup>, entendimiento<sup>380</sup> y voluntad<sup>381</sup> en la atención a la presencia de Jesús. Tomando como tema de diálogo las noticias de la lectura y meditación que hayan despertado la conciencia de ser amado y dialogar con Jesús sea para agradecer<sup>382</sup>, alabar, pedir o interceder.

Ejercitar la afectividad en un diálogo con el Señor Jesús: “no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho”<sup>383</sup>. La actividad de *diálogo afectivo*<sup>384</sup> es el rasgo esencial de la oración que la diferencia de la meditación en que se ejercita la inteligencia, es por ello

<sup>372</sup> Por ejemplo el sentimiento de necesidad intensa de Dios, del SI 42,1 ¿Dónde está tú Dios? (V 20,11).

<sup>373</sup> “que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor.” (V 22,14). En la oración entiende las verdades de Jesús y reorienta sus deseos hacia los de Él, posteriormente estos deseos, los pone en práctica y una vez ejercitados en las obras, se convierten en actitudes vitales.

<sup>374</sup> “entender estas verdades. Si queréis ir entendiendo esto y rezando vocalmente, muy enhorabuena. No me estéis hablando con Dios y pensando en otras cosas, que esto hace no entender qué cosa es oración mental.” (C 22,8).

<sup>375</sup> Teresa se relaciona con Jesucristo descubriendo su persona y misterio en cualquier parte de la Biblia.

<sup>376</sup> Teresa rechaza cualquier otra presentación de Jesús que no sea conforme con la aportada por los evangelios Cfr. V 12,1; 22,1; 6M 6,7.

<sup>377</sup> Las virtudes humanas no son condición para recibir dones de Dios, pero si pueden ser medios para disponer al don de la contemplación cuando son vividas como acogida y expresión del amor de Cristo (7M 4, 9).

<sup>378</sup> Cfr. C 26,9. Las imágenes ayudan a la imaginación para representar dentro a Cristo (V 9,4). De las imágenes externas se pasa a las imágenes internas, para entrar en contacto con los sentimientos y alimentar el amor en la voluntad, y la reflexión en el entendimiento. Cfr. MORRELLO S.A., . “*Lectio divina...*”, 1995, 90.

<sup>379</sup> La evocación de obras de Jesús en la Biblia, o en la propia vida.

<sup>380</sup> El reconocimiento de la presencia de Jesús como testigo de todo lo que se hace. El ejercicio del entendimiento, se realiza sobre todo en la oración de meditación.

<sup>381</sup> deseos, determinaciones y afecto expresado a Jesús ayudado por una estampa o canción. Se ejercita la voluntad especialmente a partir de la oración de quietud. “estando en esta quietud... dejar descansar el alma con su descanso... sino que conocer lo que somos con llaneza, y con simpleza representarnos delante de Dios.” (V 15,8).

<sup>382</sup> Teresa ora agradeciendo los dones que Dios le concede, la atención a lo que obra en su vida, y la trata como a su hija la lleva a reconocer que tiene derecho a leer la Biblia escrita por Dios y gozarse en lo que ha hecho en el pasado. Las obras que regala en el presente son clave para tender puente con las obras de Dios escritas en la Biblia, buscando la sintonía y continuidad de ese mismo designio salvífico.

<sup>383</sup> 4M 1,7; F 5,2.

<sup>384</sup> Cfr. C 26, 6.

importante identificar las *mediaciones* a través de las cuales percibimos en forma más clara las noticias de amistad de Dios, “lo que más os despertare a amar, eso haced”<sup>385</sup>, puede ser la lectura de los evangelios para ayudar en la concentración, o la contemplación de la naturaleza como memoria del creador, la reflexión sobre la propia ingratitud y perdón de Dios<sup>386</sup>, la contemplación de estampas de Jesús, la eucaristía, la representación de escenas bíblicas<sup>387</sup>, sustituyendo los personajes bíblicos por sí misma<sup>388</sup>. Estas noticias de amor de Dios obtenidas en la meditación son las que nutren la voluntad en deseos, amor y determinaciones. Las determinaciones nacen de la meditación de los bienes de Dios, y de las experiencias negativas de los valores contrarios. Pide una “determinada determinación” de seguir en la oración durante toda la vida<sup>389</sup>. Otros medios para ejercitar la voluntad de amor a Dios es el realizar servicios por Dios, la alabanza, el reconocimiento gozoso de su bondad, desear sea honrado<sup>390</sup>. La voluntad de amor a Dios conoce un proceso de crecimiento y purificación de los deseos lleva a una libertad afectiva que prepara para la atención amorosa a Jesús.

Ejercitar la fe reconociendo el designio salvífico de Dios en la oración de presencia de Jesús en los lugares que mencionó estar presente, la eucaristía, la reunión eclesial, los pobres y en lo secreto.

Ejercitar la esperanza, mediante la mirada en el Señor de las misericordias que destina sus bienes a todos los hijos de la iglesia, cultivando grandes deseos de santidad, salvación y el deseo de “ser parte” en la salvación de los demás<sup>391</sup>.

Ejercitar la caridad acogiendo los dones y acciones de Dios a favor suyo para colaborar con ellos sea a través del cultivo de actitudes o servicios. Ya que la comprensión de los dones o virtudes en la oración, requiere su ejercitación, para que pueda pasar de acción a hábito y finalmente en virtud acendrada. Ejercitar la caridad también amando a Dios “de verdad” vivido como una valoración de lo que le agrada como el bien más duradero y pérdida de interés a todo lo que le sea desagradable<sup>392</sup> es el ejercicio que mejor dispone al orante para entender por experiencia la verdad Bíblica.

---

<sup>385</sup> 4M 1,7.

<sup>386</sup> V 9,5.

<sup>387</sup> V 9,4. Un pasaje preferido de meditación de Teresa es la pasión del Señor (6M 7,9).

<sup>388</sup> C 34,6.

<sup>389</sup> Cfr. C 21,2.

<sup>390</sup> Cfr. 4 M 1, 6.

<sup>391</sup> “queda el deseo de vivir, si El quiere, para servirle más; y si pudiese, ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase” (R 6,9 Palencia, mayo de 1581; 6M 6,3;F 2,3).

<sup>392</sup> “¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí.” (V 40,1).

Tener flexibilidad para tratar con Jesús representado con la imagen que más sintonía interior haga con nuestros estados de ánimo<sup>393</sup>. Es posible que a determinado momento Dios preste ayuda para que la presencia además de fe, sea experimentada por el orante.

Ayudarse de la *lectura* de la Biblia como punto de referencia en todos los grados de oración<sup>394</sup>, aunque con modalidades diversas y grados de comprensión progresivos, que la hacen vehículo de comunicación y comunión con Jesús para recibir sus luces (C 27,1; 21,4) y para mantener la concentración (C 26,10).

Un *ejemplo de oración bíblica* nos lo ofrece Teresa, mediante una reconstrucción de escenas bíblicas identificando a los personajes, sus sentimientos y acciones y establecer conexiones con sus propios sentimientos de convertida enamorada de Jesús como la Magdalena.

Identificar El lugar.	“¿pensáis que le sería poca mortificación a una señora como ella era, irse por esas calles
Los sentimientos de la Magdalena.	y por ventura sola, porque no llevaba hervor para entender cómo iba, y entrar adonde nunca había entrado, y después sufrir la murmuración del fariseo y otras muy muchas que debía sufrir?
Las actitudes del fariseo.	Porque ver en el pueblo una mujer como ella hacer tanta mudanza, y como sabemos, entre tan mala gente, que bastaba ver que tenía amistad con el Señor, a quien ellos tenían tan aborrecido, para traer a la memoria la vida que había hecho, y que se quería ahora hacer Santa, porque está claro que luego mudaría vestido y todo lo demás; pues ahora se dice a personas, que no son tan nombradas, ¿qué sería entonces?
Resonancia con costumbre de su tiempo.	
Resonancia con sus propios sentimientos.	Yo os digo, hermanas, que venía sobre hartos trabajos y mortificación, que aunque no fuera sino ver a su Maestro tan aborrecido, era intolerable trabajo. Pues los muchos que después pasó en la muerte del Señor y en los años que vivió, en verse ausente de El, que serían de terrible tormento, se verá que no estaba siempre con regalo de contemplación a los pies del Señor. Tengo para mí que el no haber recibido martirio fue por haberle pasado en ver morir al Señor” (7M 4,13).

### c. Paso de la oratio a la contemplatio

El paso de la “oratio” a la contemplatio se da tanto como ejercicio de lectio divina así como en grado de oración sobrenatural.

El paso de la oración a la contemplación al interior de un ejercicio de lectio divina, viene dado después de que la persona ha expresado lo que llevaba en su corazón a Dios,

<sup>393</sup> C 28,3. Una imagen de Jesús preferida por Teresa es la de Esposo (MC 1,6).

<sup>394</sup> “dado un regalo grande cada vez que oigo o leo algunas palabras de los Cantares de Salomón, en tanto extremo que sin entender la claridad del latín en romance, me recogía más y movía mi alma que los libros muy devotos que entiendo” (MC prol.1). Esta confidencia fue escrita el año de 1566, en la cual dice que desde hace dos años i.e. 1564 el Señor le regala comprender la Biblia aún en latín. Desde 1560 ella había iniciado una serie de experiencias místicas.

deja sosiego, silencio para prestar atención y escucha a Dios: “Como no hay embarazo de lo exterior, estése sola el alma con su Dios: hay gran aparejo para entenderse.” (C 28,8).

El momento del paso de la oración a la contemplación como grado corresponde al paso de las terceras moradas a las cuartas, el paso de la oración de recogimiento activo a la oración de recogimiento pasivo<sup>395</sup> y demás formas de oración sobrenatural. En ellas hay una mayor influencia de Dios y mayor receptividad, como una acogida activa de los dones de Dios. El momento del paso es determinado por Dios, ya que en estos grados la iniciativa de la persona no es la rectora. Los signos de paso son dificultad de meditación debida a que la voluntad de la persona recibe noticias de encuentro con Dios que le inflaman en amor a su persona y obras.

#### D. APORTES TERESIANOS A LA CONTEMPLATIO

“porque estas palabras... que están en los Cantares, dícelas el amor...traen gran majestad consigo.” (MC 1,11)

Santa Teresa aporta a la “contemplatio” una forma de comprenderla, vivirla y expresarla. Ella la valora como rumbo de su oración, desea vivirla y se dispone a acogerla de Dios.

La contemplación *como paso metodológico* de la lectio divina es representada, en la imagen de la oración de los monjes como una escalera, como el cuarto y último peldaño que “toca el cielo”<sup>396</sup>. La contemplatio aporta la “sapientia”, el *ver el mundo con los ojos de Dios y amarlo con su corazón*. A esta percepción se llega gracias a las etapas anteriores de relación con la Biblia en la lectura, meditación y oración.

La finalidad de toda la lectio divina es transformar al orante para mirar y comportarse en el mundo desde los intereses y visión de Dios, según es presentado en la Biblia. Por esto la contemplación en la “lectio divina” tiene un contenido fuertemente bíblico, capaz de transformar al contemplativo en expresión de la palabra de Dios para su tiempo.

Santa Teresa de Jesús recibió de la tradición del Carmelo esta comprensión de la contemplación y lo expresó en su reflexión y vivencia cuando habla del entender por experiencia conformada la Sagrada Escritura.

<sup>395</sup> Cfr. C 28,7.

<sup>396</sup> La “lectio” toca la superficie, la “meditatio” conduce a la substancia interior, la “oratio” es deseo y petición, la “contemplatio” es experiencia deleitosa. Cfr. MORRELLO S.A., . “*Lectio divina...*”, 1995,92.

**a. Entender la Biblia en la contemplación *por experiencia conformada***

“se me representa este verso entonces que me parece lo veo yo en mí”. (V 20,10).

La representación del versículo 8 del Sl 101 que teresa siente realizado en ella, expresa un tipo de comprensión de conformidad experiencial con la Biblia. Tal comprensión señala una conexión a nivel de colaboración con la fuerza eficaz presente en la Palabra-obra de Dios en la vida de Teresa que es conforme con la palabra-escrita de Dios en la Biblia.

La “conformidad” no indica un proceso de investigación documental y reflexión para establecer una relación de sintonía, sino un proceso que parte de la fe para reconocer lo que la palabra-obra de Dios está realizando en la propia vida, acogerla activamente y al ver la conformidad con la palabra-escrita de Dios en la Biblia, reconocer su capacidad de cumplimiento en la propia vida personal<sup>397</sup>.

Un ejemplo de entender por experiencia “conformada” la Biblia, lo ofrece Teresa a propósito de su experiencia de inhabitación Trinitaria:

“Aquí (Palabra-obra que suscita una experiencia) se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio (Palabra-escrita) que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (Jn 14,23). ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera (experiencia conformada) cuán verdaderas son! (Palabra que se realiza)” (7M 1,6).

Teresa describe el “entender por esta manera”, primero como el don de gustar en una experiencia la verdad de la fe de la inhabitación Trinitaria, luego con una evocación de un texto bíblico gustar la sintonía de esa experiencia con una afirmada en el evangelio y con ello reconocer en su vida su fuerza de cumplimiento eficaz “cuán verdaderas son”.

El primer momento que es experimentar la inhabitación trinitaria lo describe como un don gratuito de entender ser Tres y un solo Dios de una manera paradójica por un lado extraña<sup>398</sup>, y por otro lado es noticia que logra afectar sus sentidos interiores<sup>399</sup>.

En el segundo momento Teresa percibe que el contenido de la inhabitación Trinitaria es una verdad está en sintonía con la las palabras de Jn 14,23.

<sup>397</sup> Es por consiguiente un proceso que implica vida teologal además de investigación y reflexión intelectual, porque la conformidad con la Biblia no es sólo doctrinal sino de la propia experiencia y vida personal interior y exterior.

<sup>398</sup> Habla de una noticia “extraña”, “representación de la verdad”, “una noticia admirable”.

<sup>399</sup> *Al espíritu inflamándolo, a los sentidos interiores* con una sensación espacial de estar inmerso “en una nube clara”, *a la inteligencia* dándole a entender algo “de la merced que le hace”, *a los ojos interiores* el ver pero sin imágenes pero “notoriamente que están en lo interior”, sino sólo visión intelectual.

Por esta manera de entender la Biblia Teresa lograba reconocer la sintonía entre la palabra de Dios obrada en ella, con la palabra de Dios en la Biblia como una verdad que es conforme en el sentido de que se realiza en su vida y que no puede faltar.

Otro ejemplo de entender por experiencia conformada lo tenemos en 7M 2,5:

“Quizá es esto lo que dice San Pablo: El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El (1Cor 6,17), tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Majestad al alma por unión. Y también dice: *Mihi vivere Christus est, mori lucrum* (Flp 1,21)<sup>400</sup>; así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo.” (7M 2,5).

La experiencia a que alude Teresa que le ha donado Dios es la del matrimonio espiritual<sup>401</sup>.

Teresa intuye que esta experiencia de matrimonio espiritual tiene sintonía con la expresada por san Pablo en su carta a los corintios y a los filipenses.

La sintonía entre su experiencia de matrimonio espiritual con la paulina, si bien es experiencia personal de inspiración subjetiva de la Biblia, que por tanto tiene valor de meditación bíblica, representa sin embargo para ella la forma como Dios le concede entender lo que es la vida en Cristo.

Después de haber visto estos ejemplos del entender por experiencias conformada vamos a tratar de analizar algunos de sus rasgos.

El primer rasgo tiene que ver con el tipo de conformidad que busca Teresa con la Biblia que es a nivel de las *obras realizadas por Dios en su vida y en la Biblia*. La atención se focaliza en el obrar de Dios primero en el pasado consignado en la Biblia que le da claves para prestar atención a sus obras en la vida diaria.

El siguiente rasgo del entender por experiencia la Biblia es *el gozo y consuelo*<sup>402</sup> que viene de la constatación de la fuerza eficaz de la palabra de Dios capaz de fortalecer la respuesta humana de manera que el creyente pueda ver, amar y obrar en conformidad con

<sup>400</sup> La Vg dice “*mihi enim vivere Christus est et mori lucrum*” “Pues para mí, el vivir es Cristo y el morir es ganancia”.

<sup>401</sup> La expresa como una experiencia que Dios prepara primero mostrando la humanidad de Cristo para que la persona entienda lo que es el matrimonio espiritual (n.1), consiste en compartir las cosas con Cristo, es visión y locución divina de comunión que acontece en regiones profundas del alma (n.2), en el centro y mitad donde está Dios (n.3), entra Cristo sin pasar por los sentidos, se comunica en secreto, produce un gran deleite, queda el espíritu hecho una cosa con Dios Espíritu y ya Dios no se quiere apartar de la persona.

<sup>402</sup> “tengo por cierto no le pesa que *nos consolemos y deleitemos* en sus palabras y obras... no hemos de quedar las mujeres tan fuera de *gozar* las riquezas del Señor. De disputarlas y enseñarlas” (MC 1,8). En este texto Teresa afirma explícitamente el derecho de las mujeres a leer los evangelios, gozarlos, discutir sobre ellos y enseñarlos.



esa Palabra<sup>403</sup>. El gozo al constatar la sintonía a nivel del obrar de Dios en su vida y en la Biblia, no es sólo porque con ello se justifica la autenticidad de su oración y gracias místicas, sino porque constata la presencia de Dios que la acompaña con su palabra eficaz en su vida y le va fortaleciendo la convicción de que él hará que su historia personal sea una historia de salvación<sup>404</sup>.

El rasgo experiencial del comprender por experiencia aunque produce consuelo y es lo que la persona recibe para percibir la intención salvífica de Dios sin embargo por ser experiencial no tiene valor de comentario sino de meditación bíblica. Teresa tiene cuidado por indicar la validez personal de sus meditaciones<sup>405</sup>. Ella reconoce que la palabra de Dios puede realizarse en otras personas a través de otras experiencias, y que la de suya propia es sólo una, que inclusive quizá sea más “peligrosa” en lo que tiene de sobrenatural, pero esa es la que le ha dado Dios para entender por experiencia la efectividad de la palabra de Dios operante en su vida y la propone así, sólo como meditación espiritual.

La siguiente nota de la comprensión por experiencia conformada de la Biblia es el *rasgo contemplativo* que implica una mayor influencia de la acción divina tanto de su presencia como de sus comprensiones y por consiguiente implica de parte del creyente un mayor ejercicio de *pasividad teologal*<sup>406</sup> para acoger activamente esa acción divina<sup>407</sup>. La respuesta de pasividad teologal implica una actividad interior grande porque hay una involucración de más sentidos humanos en la experiencia, los frutos de la experiencia son mayores en las virtudes y en los servicios y la colaboración humana está sustentada en una mayor “parrésia” o atrevimiento intrépido proveniente de la confianza en la fuerza eficaz de la Palabra de Dios<sup>408</sup>.

---

<sup>403</sup> Dios no se impone sino que con su palabra eficaz capacita la colaboración humana para responder activamente. Teresa comprendió que el “*darle contento a Dios*”, es posible sólo colaborando con Jesús, Palabra viva.

<sup>404</sup> Esto significa que el sustento bíblico de la mística Teresiana está en la cualidad que tienen sus experiencias místicas de testimonio de la fuerza eficaz de la Palabra-obra de Dios en su vida. Es sustento en forma procesual. Primero inicia como nutrimento de su experiencia mística de la Biblia, la cual le ofrece una comprensión del obrar de Dios en el pasado. Después la Palabra-obra de Dios en su vida fundamenta su acogida y colaboración. Y finalmente la Biblia es sustento como consuelo por la constatación de la sintonía de lo que la palabra-obra de Dios realiza en ella con la palabra-escrita en los evangelios.

<sup>405</sup> Sus expresiones de incertidumbre “*pareceme que es como la que dice el Evangelio...*” “*esto me parece debía sentir...*” (V 16,3; V 5,8) sirven para indicar el carácter de meditación bíblica y no de declaración exegética, de su aporte.

<sup>406</sup> La experiencia de conformidad *no es el resultado de un esfuerzo sólo ascético*, ni su fin principal es la justificación de una doctrina obtenida al margen de una perspectiva Bíblica.

<sup>407</sup> En este sentido de pasividad teologal podemos designar el conocimiento místico no como conocimiento que pretende hacer objeto a las cosas para poseerlas con el entendimiento sino como un reconocimiento, de quien acoge una iniciativa y un obrar que viene de Alguien distinto de sí mismo.

<sup>408</sup> La eficacia de la Palabra la expresa Teresa con la expresión de, los efectos de aprovechamiento; “*Con claridad verás... en lo que aprovecha a tu alma.*” (V 40,1).

El entender por experiencia conformada tiene además un rasgo de *síntesis*<sup>409</sup> entre la palabra-obra en el presente con palabra-escrita en la Biblia<sup>410</sup> que se percibe sobre todo en la oración, por ser el espacio donde se entienden las verdades<sup>411</sup>. En ocasiones la causa por la que no logramos percibir esta síntesis vital es por una falta de atención no a la Biblia, al obrar de Dios en el pasado sino por una insuficiente atención contemplativa a sus obras en el presente.

El siguiente rasgo del entender por experiencia conformada es *crisológico*, porque Cristo es el paradigma hacia el que tiende la conformidad. Cristo es quien da cumplimiento a la Sagrada Escritura, Él es la Verdad plena de la Sagrada Escritura. La comprensión por experiencia de la Biblia no son sino comprensiones de algunos aspectos de la revelación de Cristo del que hace ver su validez actual para el creyente. La conformidad con la Biblia es una impresión progresiva de los rasgos de Cristo en el creyente<sup>412</sup>. Esta transformación crisológica se hace posible porque el amor de Cristo ha abrazado nuestra “condición humana” despojándose de su “condición divina” y dicho amor encarnado posibilita la respuesta humana como acogida en la fe de ese amor y la amistad que lleva a la unión de condiciones tan buscada por Teresa<sup>413</sup>. En la contemplación la persona logra percibir en la palabra de Dios a la persona de Cristo como Palabra divina, encarnada.

### **b. Consejos teresianos para la contemplatio**

Respecto al cuarto ejercicio de la lectio divina, Teresa nos presenta las siguientes orientaciones para promover la vivencia de la “contemplatio”.

El primer ejercicio para acceder a la comprensión contemplativa de la Biblia, según Santa Teresa es la focalización de la atención en la *humanidad del Señor Jesús* según es presentado en los evangelios. Teresa lo afirma contra una idea de contemplación que era

<sup>409</sup> Es el momento del reconocimiento de la sintonía entre lo que vive y el texto bíblico; “Lo veo en mí” (V 20,10).

<sup>410</sup> No se trata sólo de que los textos bíblicos sean “gustados místicamente” sino de una síntesis vital. La comprensión mística de la Biblia no indica sólo un momento del entender por experiencia, ni sólo acción de Dios o del hombre, sino el momento de síntesis entre ambos. Porque implica tanto la dimensión divina como la humana, pues afirmando ambas es como se puede realizar el misterioso designio salvífico de Dios en esta historia.

<sup>411</sup> “la oración que es adonde el Señor da luz para entender las verdades” (F 10,13).

<sup>412</sup> Jesús suma Verdad *da consistencia y bondad* a las personas. Es una verdad que tiene un sentido *trascendente y dinámico*, porque hace veraces a los creyentes para que desplieguen las potencialidades de todo su ser conforme a las expectativas que Dios tiene sobre ellos, proyectándoles a una vida y a una práctica de realidades sustanciales, duraderas y sobrenaturales. Cfr. LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 111.

<sup>413</sup> “para ser verdadero el amor y que dure la amistad, hanse de encontrar las condiciones; la del Señor... no puede tener falta, la nuestra... no es de vuestra condición; mas viendo... lo mucho que os ama” (V 8,5). Es una transformación que inicia con una acogida en la fe del amor de Cristo que motiva el esfuerzo humano por crecer en una amistad ejercitada.

quitando todo lo corpóreo, basándose en citas bíblicas interpretadas en forma literalista. Hay dos razones de la importancia de la contemplación de la humanidad de Cristo estando. Primero porque la conformidad con el obrar de Jesús es el parámetro para verificar la autenticidad de la contemplación. Y segundo porque la contemplación ha de llevar a realizar obras en esta tierra que sólo se pueden realizar gracias a lo corpóreo. La transformación a que lleva la contemplación es en dirección a cristológica y Teresa aconseja que realizarla no por vía del deber, sino por vía de una *comunicación amistosa*<sup>414</sup> con Jesús y con los personajes bíblicos de quienes se quiere aprender<sup>415</sup>.

A las actividades contemplativas de la tradición del Carmelo, aunque Teresa no use las palabras latinas para designarlas sin embargo si podemos encontrar en ella su práctica que ayuda a una comprensión por experiencia conformada con la Biblia. Tales *actividades contemplativas* son; el ejercicio de presencia de Dios, la atención amorosa, la “sapiencia” y el “vacare Deo.

El ejercicio del *cultivo de la presencia de Dios* en la vida ordinaria y en la lectio divina. En el momento posterior a la “oratio” se trata de reconocer *la presencia de Dios* que ha estado desde el inicio de la lectio, y ahora de una manera más consciente. El reconocimiento de sí mismo como con-tempatio, templo habitado por Dios, donde Él actualiza el misterio de salvación. Teresa con frecuencia se ayuda de la imaginación, tratando de vivir el “mire que le mira, y le acompañe” (V 13,22), o con la imaginación de su interior como un jardín en que él puede encontrar sus deleites. O simplemente reconocer desde la fe su presencia al lado derecho.

El ejercicio de la *atención amorosa a Dios* en el cuarto peldaño de la lectio divina, consiste en centrar la atención en las obras de Dios tanto en la propia vida como en la Biblia. Considerar las experiencias que ha dado Dios en la propia vida y que son conformes con algún contenido bíblico<sup>416</sup>, pues esa sintonía representa la expresión a través de la cual Dios hace sentir la eficacia de su Palabra y la autenticación del propio camino de salvación. Y la atención amorosa a la palabra de Dios en la oración, se hace buscando en las obras de Dios realizadas en el pasado su misterioso designio salvífico. En

<sup>414</sup> Teresa tenía como cualidad natural la vivencia de la amistad y la constatación de cómo ésta lleva a igualar las condiciones, cfr., la amistad con su prima de la que dice; “me parece me imprimía sus condiciones” (V 2,4).

<sup>415</sup> En efecto Teresa no sólo toma a los personajes como modelos sino que se encomienda a ellos, ora y busca propagar su devoción y celebrarles sus fiestas con la mayor solemnidad posible. Cfr. V 6,8.

<sup>416</sup> Teresa en lugar de atención amorosa usa la palabra “consideración”; “con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma” (V 37,4), “para enseñarse a considerar al Señor en lo muy interior de su alma, que es consideración que más se apega, y muy más fructuosa” (V 40,6), “yendo con consideración todo es amor perfecto” (C 7,7). “la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración” (1M 1,7).

un proceso de profundización en la comprensión de la Biblia<sup>417</sup>. El progresivo descubrimiento del designio de salvación para la propia persona despierta una relación afectiva de comunión con Dios y se vuelve en la actividad que más dispone para la contemplación. Porque el contenido de la contemplación es el ejercicio del amor, y su meta es la unión con Dios.

El siguiente ejercicio es el de la “sapientia” que se realiza tratando de intuir cómo ve Dios el mundo, cuál sería su postura ante el tema bíblico que se ha meditado y cómo reaccionaría. Es conveniente descender a un nivel personal tratando de intuir como me vería y cómo expresaría Dios su amor por mí en ese tema meditado<sup>418</sup>.

El ejercicio de “vacare Deo” o dedicación a Dios, se ejercita en la lectio divina, a través de la motivación explícita de apertura total del ser, pensar y obrar a Dios con el deseo de agradarle en todas las palabras y obras. Para Santa Teresa este acto de donación total a Dios es lo que define a la persona del contemplativo<sup>419</sup>.

Teresa además aconseja una vez identificado el texto bíblico que está en sintonía con la experiencia de Dios recibida, *el repetirlo* una y otra vez en el interior para nutrir la memoria y que pase de la cabeza al corazón esa sintonía para alimentar así la alabanza y confianza en Dios<sup>420</sup>.

Teresa da como consejo el poner por *escrito* las propias experiencias de Dios en las que se percibe una sintonía con experiencias bíblicas, expresadas *de preferencia con citas* directas o indirectas de la Biblia misma<sup>421</sup>. Este ejercicio sirve para clarificar la propia experiencia y para crear un sentido de continuidad con la historia de salvación en la propia historia.

El siguiente consejo teresiano tiene que ver con *la humildad* como disposición para acoger y ejercitar las experiencias que están en sintonía con la Biblia, reconociendo que se trata de dones gratuitos y al mismo tiempo pidiendo ayuda para colaborar con ellos.

Para Teresa el método de la lectio divina no termina con el paso de la “contemplatio”, sino con la expresión en obras a favor de la iglesia.

<sup>417</sup> Podemos notar en la comprensión mística de la Biblia que precede siempre la influencia de Dios que estimula el reconocimiento y acogida activa del hombre de su palabra, en grados cada vez mayores según la palabra de Dios vaya concentrando, ordenando, motivando los sentidos interiores, las virtudes humanas.

<sup>418</sup> Teresa para ayudarse a intuir como Dios mira las cosas las ubica como si sucedieran en el interior del castillo donde Dios mira todo “dentro en el mismo palacio, que es el mismo Dios, pasan las... maldades que hacemos” (6M 10,3).

<sup>419</sup> Teresa como ayuda para motivar el “vacare Deo” lo expresa en forma poética; “para Vos nació, ¿qué mandáis hacer de mí?” (P 2), y como oración, “Quered Vos de mí lo que quisieréis querer, que eso quiero” (E 17,2).

<sup>420</sup> “me acuerdo infinitas veces de lo que dice San Pablo” (R 3 ,10 Ávila, 1563).

<sup>421</sup> “gozar las riquezas del Señor. De disputarlas y enseñarlas... sin que lo muestren a letrados, esto sí.” (MC 1,8).

### c. Paso de la contemplación a las obras

El paso de la contemplación a las obras es importante como criterio de autenticación de la contemplación vivida.

El paso de la contemplación a las obras es una transformación que afecta no sólo los servicios de la persona a la iglesia, sino también hay una transformación del mundo interior, en dirección a encarnar la palabra de Dios en la propia vida. Cambia el mundo interior en cuanto a la interpretación que el creyente hace de la realidad tratando de ver el mundo como lo ve y ama Dios, alejándose de las propias interpretaciones, creencias y posturas ante los hechos, para situarse de la parte de Dios. Y cambia el mundo interior conforme a los rasgos de Cristo, palabra viva de Dios, imagen acabada de la filiación divina, camino único para agradar al Padre.

Teresa valora en gran manera las obras que nacen de la vida contemplativa, porque en ellas se logra armonizar la vida contemplativa y activa, porque aprovechan más a la iglesia, por la pureza de intención con que se realizan, buscando sólo la gloria de Dios, sin falsas discreciones que son sólo amparo de imperfecciones, sin pretensiones de contentar a nadie sino sólo a Dios y así el impacto y provecho cristiano es mayor.

“pide hacer grandes obras en servicio de nuestro Señor y del prójimo... nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo y que parece exterior, obra lo interior, y cuando las obras activas salen de esta raíz, son admirables y olorosas flores; porque proceden de este árbol de amor de Dios y por sólo El, sin ningún interés propio, y extiéndose el olor de estas flores para aprovechar a muchos, y es olor que dura, no pasa presto, sino que hace gran operación.” (MC 7,3).

En Teresa podemos notar una gradación en las obras nacidas de una actitud contemplativa. Primero tenemos las obras que Teresa asigna a sus comprensiones de la Biblia. Se trata de ejercicios específicos que lleven a conformar la propia vida con las luces recibidas<sup>422</sup>. En segundo lugar tenemos las obras que nacen como colaboración con las que Dios está realizando en ella, descubiertas gracias al ejercicio de la fe. Y finalmente las obras que Dios realiza a través de ella<sup>423</sup>.

<sup>422</sup> Teresa tenía la costumbre de leer buscando “conformarse con lo leído”, asignándole ejercicios a sus lecturas. Cfr. su huida a tierra de moros para gozar el cielo, por “los grandes bienes que leía haber en el cielo” (V 1,4).

<sup>423</sup> “¡Oh, válgame Dios, qué de cosas he visto en estos negocios, que parecían imposibles y cuán fácil ha sido a Su Majestad allanarlas! ¡Y qué confusión mía” (F 13,7).

#### 4. VALORACIÓN DE LA HERMENÉUTICA ESPIRITUAL TERESIANA

El tema de la valoración de la hermenéutica bíblica de Santa Teresa será abordado en dos momentos. En este primer momento pretendemos dar una valoración general de su hermenéutica gracias a los temas de los errores hermenéuticos más comunes, los criterios de interpretación y una valoración general de los aportes y límites de la hermenéutica teresiana. En cambio para el momento del análisis de los textos dejaremos la valoración de las citas, sentidos bíblicos usados, lugar, finalidades y claves hermenéuticas usadas por Santa Teresa.

Una precisión importante es el de ubicar la hermenéutica bíblica Teresiana dentro de la *interpretación espiritual* de la Biblia, la cual tiene como pregunta principal, cual es el sentido del texto bíblico que nutre la vida teologal cristiana hoy. La validez de sus datos depende de su afinidad con los criterios hermenéuticos.

Después de esta puntualización pasamos ahora a la cuestión de los errores de interpretación a que están sujetos los estudios sobre la Sagrada Escritura, porque puede ayudar a valorar los aportes positivos y los posibles límites de la hermenéutica teresiana.

##### A. ERRORES DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA.

Un error hermenéutico que surge en cambio cuando se presta atención al pasado pero no al presente es el *arcaísmo*. Este error hermenéutico consiste en proponer *datos exegéticos* como válidos para el hoy, sin una mediación hermenéutica. Es el error al que están más expuestos los exégetas<sup>424</sup> y fundamentalistas por prestar más atención al ayer pero no al presente.

La mayoría de errores hermenéuticos surgen cambio por prestar atención al presente pero descuidando el pasado.

El *anacronismo*, pretende proponer los *datos aportados por la hermenéutica* obtenidos del presente como si fuesen datos exegéticos. Es el error al que están expuestos los pastoralistas o dogmáticos por su atención al presente pero descuidando una atención al pasado. Respecto al *anacronismo* la hermenéutica bíblica de Teresa en general es preservada por el estilo experiencial de sus escritos lo cuales no tienen pretensiones de

<sup>424</sup> Algunos riesgos de los estudios exegéticos es el hacer inaccesible el estudio del sentido literal, el caer en un positivismo de datos culturales que no nutren la fe y el presupuesto de que Dios “tiene las manos atadas” a palabras, tradiciones, revelaciones y obras que ha realizado en el pasado.

hacer exégesis. Sólo en los casos en que cita autores espirituales es cuando se expone su meditación bíblica a anacronismos bíblicos<sup>425</sup>.

El *conformismo*, consiste en asumir acríticamente todos los *datos de la cultura nueva* como válidos bíblicamente. De este en error hermenéutico en general es preservada la interpretación bíblica teresiana por su búsqueda de fidelidad a los valores del pasado, tanto de su estilo de vida religiosa con atención a la regla primitiva como de su estilo de oración y servicio eclesial. Además del espíritu crítico que llegó a desarrollar ante la necesidad de dar razón de su estilo de oración y de reforma religiosa. Este espíritu crítico ante los datos nuevos de la cultura, la preservó en general de caer en el conformismo. Lo que busca validar en la Biblia no son datos de su cultura moderna sino los dones, gracias y mercedes que Dios le regaló en su vida.

*La simplificación de la lectura de la Escritura*, consiste en creer que basta una lectura directa de la Biblia para entenderla sin la ayuda de los conocimientos auxiliares: geografía, arqueología, historia, lenguas bíblicas etc. Del error de *simplificación de la lectura* de la Biblia, la hermenéutica bíblica teresiana fue preservada porque su valoración de la cultura bíblica de los letrados, su amor por los libros y por la Biblia. Igualmente le ayudó a no caer en simplificación de la lectura de la Biblia su distancia de interpretaciones fundamentalistas tanto respecto a su reflexión bíblica en el pasado<sup>426</sup> como en su reflexión sobre los dones de Dios en su presente<sup>427</sup>.

*La búsqueda de lo importante*, es el error hermenéutico que acontece cuando se piensa que sólo algunas partes de la Biblia son importantes. Existe en este error hermenéutico el presupuesto falso de que se debe separar lo religioso de lo secular, por la idea de que lo que Dios ha inspirado no debe estar mezclado con lo contingente y debe ser siempre noble, hermoso y edificante. Puede conducir al riesgo de no integrar todas las partes de la vida en la relación con Dios. Es error porque niega la verdad bíblica fundamental de que Dios ha intervenido y sigue trabajando en la historia. Respecto a este error hermenéutico de “búsqueda de lo importante” si bien Santa Teresa no comparte el presupuesto de separación de lo religioso de lo profano en general debido a su énfasis en la humanidad de Cristo y en la fundación de relaciones de amistad en sus comunidades, sin embargo por su

<sup>425</sup> Por ejemplo cuando escribe, “San Bartolomé, que era hijo de rey” (C 27,6).

<sup>426</sup> La forma de conexión con *el pasado bíblico* no es de imitación, la cual implicaría falta de atención al presente. Dicho descuido hace que la interpretación tenga artificialidad y falta de pertinencia. En Teresa la conexión con las obras de Dios el pasado es a través de sus obras en el presente con las cuales ella quiere colaborar no imitar.

<sup>427</sup> La reflexión de Teresa tanto sobre su experiencia espiritual como sobre la Biblia no es fundamentalista, porque no les concede valor de verdad absoluta, sino de meditaciones porque es consciente que pueden ser interpretadas o usadas en forma egoísta aunque su origen sea auténtico y por ello busca su verificación eclesial. Y deja en libertad a las hermanas para que usen meditaciones bíblicas o busquen otras (MC 1,8).

lectura de libros espirituales de los cuales algunos tenían influencia neoplatónica éstos si la hacen vulnerable a este error hermenéutico.

La *acomodación*, es el error hermenéutico que acontece cuando no se busca encontrar un sentido a la Sagrada Escritura sino que se le asigna uno tomado de datos del presente<sup>428</sup>. A este error están expuestos los que buscan la exégesis supraliteral. Es por ello que gran parte de la exégesis de los Padres Apostólicos y de la Liturgia contiene acomodaciones. Hay grados en este error de acomodación. Es tolerable cuando se hace con sobriedad y dentro de ciertos límites. Por ejemplo la acomodación de la cita de Jn 1,6 "Vino al mundo un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan", como alabanza al papa Juan XXIII. Los errores a que está expuesta la hermenéutica bíblica Teresiana por ser de tipo espiritual, es el de la *acomodación*<sup>429</sup>. Aunque la valoración hermenéutica debe realizarse caso por caso, sin embargo es conveniente señalar algunos condicionantes generales que la exponen o preservan de la acomodación hermenéutica.

Como condicionante que la hace *vulnerable* a este error es la influencia por las lecturas de libros espirituales que le ofrecieron el contacto con el texto bíblico junto con su uso alegórico y también porque ella misma escribe literatura espiritual. Este riesgo de interpretación acomodaticia implica la necesidad de analizar caso por caso sus interpretaciones bíblicas.

Aun reconociendo tal riesgo de la hermenéutica bíblica teresiana sin embargo clasificarla enteramente como una acomodación<sup>430</sup> se encuentra con las siguientes objeciones.

La influencia de libros espirituales con su gran uso de la Biblia en forma alegórica y acomodaticio no es aceptado en forma acrítica por la Santa. Ella pone a prueba los comentarios bíblicos viendo los frutos que le dejan para crecimiento en el seguimiento de Cristo. Otro filtro además de la ortopraxis lo representa su concentración en la humanidad de Cristo que la lleva a distanciarse de categorías espirituales neoplatónicas. El tercer

---

<sup>428</sup> Un riesgo de tomar como punto partida para interpretar un texto bíblico una experiencia pseudo-mística es la falta de atención al sentido literal, pues fácilmente se introduce en la Biblia un sentido que se obtiene al margen de una sintonía con el contexto de la unidad de la Escritura. Es por ello necesario verificar la autenticidad de la experiencia mística y del uso de la Biblia para que no sea sólo confirmación de un autoengaño.

<sup>429</sup> Con esto se puede caer en un idealismo, en el que los datos sólo confirman ideas preconcebidas.

<sup>430</sup> Por ejemplo a Zdenco, quien la clasifica como una acomodación, dividiéndola en lo que él llama adaptación por alusión y por extensión. La *adaptación por alusión*, es asignar un sentido a un pasaje de la Biblia, que no corresponde con el pretendido por el hagiógrafo de la Biblia, cuyo fundamento es el sonido material de las palabras. La *adaptación por extensión* es aplicar lo que es afirmado por el hagiógrafo de una persona a otra, cuyo fundamento es la semejanza de efectos. Cfr. KRIZIK Z.I., "Personaggi biblici...", 1978, 29-30.



parámetro de Teresa es su búsqueda de andar en la verdad, y no en una devoción sin sustento lo cual le impide aceptar cualquier afirmación.

Teresa presenta adecuadamente sus datos no como comentarios<sup>431</sup> sino como meditaciones experienciales de la Biblia. Esta presentación cualifica su hermenéutica, porque si se presentaran como comentarios y fuesen valorados con criterios exegéticos, resultarían como acomodaciones. En cambio sus meditaciones bíblicas valoradas con criterios hermenéuticos se puede determinar mejor si su uso es o no acomodaticio.

Teresa presta atención al sentido literal, de acuerdo a las formas que aprendió a escucharlo, por la repetición, por su transcripción literal y por su uso dentro de los marcos de ortodoxia y ortopraxis según se verificaba en su tiempo por medio del análisis de los frutos que producía en su tiempo y de verificación eclesial, que si bien pueden ser considerados modestos en relación con los instrumentos que hay en la actualidad pero representan las formas que ella tenía de atender al sentido literal.

La Biblia ha estado presente en las experiencias personales con las cuales relaciona un sentido bíblico, por ello Teresa logrará encontrarles una afinidad experiencial<sup>432</sup>. La capacidad de aplicar los textos bíblicos con pertinencia a experiencias espirituales implica en sí mismo un grado memorización y conocimiento del sentido de pasajes bíblicos.

La hermenéutica bíblica teresiana en general es más que una adaptación porque presenta un lugar hermenéutico, concepto de la Biblia que respeta su carácter inspirado, veraz y canónico, tiene claves de interpretación, sigue el método de la lectio divina regido<sup>433</sup> y una verificación de su ortodoxia y ortopraxis eclesial.

Esta valoración general de la hermenéutica bíblica teresiana no quita la posibilidad de que determinado uso de un texto bíblico sea efectivamente *una acomodación* pero en tal caso deberá ser valorado de manera particular. Es por ello importante para valorar la menor o mayor riqueza de los datos bíblicos presentes en los escritos teresianos verificar la forma en que ella respeta el sentido literal y los diversos criterios hermenéuticos católicos de la Biblia.

<sup>431</sup> Nótese la ponderación con que presenta sus meditaciones en V 20,10; “me parece”, “se me representa”.

<sup>432</sup> Este tipo de conexión con el texto bíblico tiene su contexto vital en la oración de la lectio divina de los monjes, que busca encarnar la Biblia. No es un contexto vital teórico del que nacen ideas que no han sido nutridas por una atención a la Biblia, y que posteriormente se les busca “acomodar” un texto bíblico como justificación.

<sup>433</sup> La meditación como esfuerzo por relacionar el sentido del texto bíblico con el presente, supone una *profundización* en la comprensión del sentido literal para asignarle ejercicios de aplicación afines y para buscar experiencias o comprensiones similares en el presente. La meditación del texto bíblico implica atención al sentido literal, para entenderlo por apropiación práctica.

## B. CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN CATÓLICA DE LA BIBLIA

Los criterios de interpretación católica de la Biblia para verificar la hermenéutica teresiana pueden ser agrupados en históricos y eclesiales.

Los criterios *históricos* remiten a la conformidad con la intención del autor divino a través de la pretendida por el autor humano<sup>434</sup>. Estos criterios exegéticos miran a una atención al pasado.

El *criterio textual* que consiste en prestar atención al *sentido literal* exige probar la validez de los datos a nivel de *crítica textual* para establecer el texto original, de *crítica filológica* para fijar el significado de las palabras, de *crítica literaria* para establecer el género literario y de *crítica histórica* para precisar la historia del texto (fecha y lugar de redacción, destinatarios, contexto histórico del texto).

El criterio de la *unidad de la Sagrada Escritura* o analogía de *la Escritura* es un criterio que sirve para verificar la afinidad de una interpretación dentro del entero marco del A.T. y del NT. La analogía de la Escritura, implica seguir el desarrollo doctrinal en su conjunto<sup>435</sup> y enmarcar el pasaje bíblico dentro de su contexto tanto inmediato como amplio.

En una locución divina Santa Teresa escuchará este principio hermenéutico de la analogía de la Escritura aplicado a 1Cor 14,34 sobre el encerramiento de las mujeres: “Diles que no se sigan por una sola parte de la Escritura, que miren otras”<sup>436</sup>.

Los criterios *eclesiales* orientan la mirada hacia el presente eclesial con atención a la conformidad con la ortopraxis y ortodoxia<sup>437</sup>.

El criterio de la *ortopraxis* refiere la conformidad con la vida y práctica de la iglesia. Santa Teresa no usa el término de ortopraxis sino que usa los términos de “las señales” “los efectos”, a los cuales les prestó gran atención como criterio de autenticidad de una interpretación bíblica en especial los efectos en cuanto a incremento de la vida teológica<sup>438</sup>. Teresa tomará como parámetro para verificar la ortodoxia de sus obras, las realizadas por

<sup>434</sup> Esta labor es importante porque la Biblia también puede contener expresiones, usos, costumbres que usa el autor humano que sean “cosas imperfectas y temporáneas” cfr. D.V. 15.

<sup>435</sup> Cfr. Mt 1,23 interpreta Is 7,14; Sl 2 y 110 donde el rey ungido es considerado como Señor engendrado por Dios.

<sup>436</sup> R 19,1 Ávila, julio de 1571.

<sup>437</sup> En Santa Teresa su lectura de la Biblia está vinculada con la iglesia, quien le ofrece un contacto con el texto bíblico (oral o escrito), así como los retos de la evangelización y reforma (de la cual nacen su preguntas a la Biblia), y la valoración de sus interpretaciones bíblicas era tomando como criterio los frutos eclesiales.

<sup>438</sup> Por ejemplo cuando habla de la importancia de la humanidad de Cristo y del sentido bíblico que ella ha comprendido, “quien me ve a mí ve a mi Padre”. Dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo no sé otros sentidos; con éste que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien.” (6M 7,6).

Dios<sup>439</sup>. Este criterio ha sido utilizado por los autores bíblicos quienes han interpretado los textos bíblicos a la luz de las obras de Dios en su presente. De igual forma el magisterio de la iglesia ha insistido en que la revelación de Dios acontece no sólo por medio de palabras sino también por obras.

El criterio de la *ortodoxia* se refiere a la afinidad *doctrinal* con la interpretación patrística, teológica y las declaraciones del magisterio eclesial<sup>440</sup>. Estos diversos marcos de interpretación son también llamados como *analogía de la fe* y *analogía de la tradición* de la iglesia<sup>441</sup>. En el tiempo de Santa Teresa este criterio de ortodoxia era fuertemente afirmado, inclusive sobre los demás criterios, debido al contexto de amenaza de división eclesial y social de las reformas cristianas. Y Teresa lo afirmará enfáticamente como criterio para verificar la autenticidad de sus interpretaciones bíblicas y experiencias místicas<sup>442</sup>.

Estos diversos criterios implican para la interpretación el contextualizarla presentando el contexto próximo e inmediato del pasaje bíblico (unidad de la Escritura), el contexto doctrinal bíblico (analogía de la fe), y los contextos presentes de ortodoxia y ortopraxis eclesial. Una interpretación bíblica que muestre su afinidad con estos diversos contextos tendrá una autenticidad más cualificada.

### C. CONCLUSIONES

La valoración de la hermenéutica teresiana conoce tanto posturas minimalistas como maximalistas.

En la *valoración pobre a su hermenéutica*, se argumenta su pobre formación científica, porque su atención sentido literal no es mediante los análisis exegéticos, su uso mayoritario de citas indirectas es menos científico que las citas directas, su uso como escritora “espiritual” de la Biblia ligado a un uso alegórico, acomodaticia y piadoso. Esta valoración como a científica es más común en quienes subrayan la importancia de la exégesis histórico crítica diacrónica. Esta valoración tiene en parte justificación porque la hermenéutica espiritual por su afán de llegar al mensaje espiritual, en ocasiones ha hecho un uso desproporcionado del sentido alegórico y del simbolismo bíblico, además de una

<sup>439</sup> En una locución divina entenderá Teresa la importancia de interpretar la Biblia “sin atarle las manos” (R 19,1 Ávila, julio de 1571) es decir, a la luz de sus obras presentes.

<sup>440</sup> Teresa tiene clara la importancia de este criterio, “que no saliendo de lo que tiene la Iglesia y los santos (que para esto, primero lo examinarán bien letrados que lo entiendan, que los veáis vosotras)” (MC 1,8).

<sup>441</sup> Dei Verbum 12c.

<sup>442</sup> “que entienda ella de sí que por un punto de ella morirá mil muertes... siempre procura ir conforme a lo que tiene la Iglesia, preguntando a unos y a otros, como quien tiene ya hecho asiento fuerte en estas verdades” (V 25,12; 33,5).

valoración de las narraciones como si tuviesen todas el mismo carácter histórico sin tomar en consideración los diversos géneros literarios así como poca atención al sentido literal.

En la valoración *maximalista* de la hermenéutica bíblica teresiana se afirman sus reflexiones bíblicas como si tuviesen carácter de comentarios bíblicos, su inspiración como si fuese de tipo mántica, y la palabra de Dios dirigida a ella sin diferenciarla suficientemente de las palabras de Dios en la Biblia. Los argumentos para esta valoración maximalista son las gracias sobrenaturales y revelaciones de que fue objeto la Santa así como sus experiencias místicas en las que Jesús mismo la instruía sobre la Biblia.

La presentación que hemos realizado en este apartado, ha sido con el deseo de dar una visión general de la presencia cualitativa de la Biblia en sus escritos, tratando de cubrir las diversas áreas de que comprende una hermenéutica. Considerando que Santa Teresa no tuvo una formación bíblica básica, podría surgir la duda sobre la justificación que tiene el esfuerzo realizado de presentación general de su hermenéutica. La justificación de esta presentación de la hermenéutica teresiana viene de su enraizamiento dentro de la tradición bíblica católica cristiana a la cual perteneció Santa Teresa. Si bien es cierto que no la aprendió en universidades, sin embargo si tuvo contacto con ella a través de los medios que le ofreció al tradición católica de su tiempo, en la vida eclesial, litúrgica, cultural, artística, literaria, devocional de su tiempo. La cual le aportó no sólo textos bíblicos sino también la metodología y categorías hermenéutica que ella no sólo aprendió sino que gracias a su puesta en práctica de ellas logró ofrecer aportes y contenidos hermenéuticos originales.

Antes de proceder a una valoración de la hermenéutica bíblica teresiana es conveniente para no ser anacrónicos, el *contextualizar su hermenéutica* dentro del tipo de estudio bíblico a que pertenece.

La hermenéutica bíblica teresiana<sup>443</sup> en relación con el sentido literal, aunque no lo analiza con rigor exegético, sin embargo si le prestó atención al texto bíblico<sup>444</sup> y buscó ayuda para ello en “los letrados”. No es hermenéutica acomodaticia porque en ella el dato bíblico no añade información a la obtenida del presente, y es hecha muchas de las veces desde intereses de autoafirmación propagandista que pueden llegar a pretender manipular la Biblia. En cambio en la hermenéutica Teresiana la conexión con la Biblia es de escucha e inclusive de disponibilidad para dejarse transformar por los contenidos bíblicos.

---

<sup>443</sup> Por hermenéutica espiritual nos referimos a una interpretación de la Biblia de acuerdo con el Espíritu de Jesús, quien ayuda para que se impriman los contenidos cristológicos en el creyente.

<sup>444</sup> La relación no es la de sustituir o invalidarse sino la de complemento; “toda exégesis de los textos debe ser completada por una «hermenéutica»”, PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, “*La interpretación...*”, 73.

La interpretación teresiana es *hermenéutica espiritual de la Biblia*<sup>445</sup> porque busca nutrir la vida teologal. Detrás de esta búsqueda subyace el presupuesto de que el lector puede *experimentar a Dios* en esta vida y gracias a ello obtener la posibilidad de sintonizar con los contenidos bíblicos<sup>446</sup>. La *interpretación* teresiana es más moderada en el uso del sentido alegórico que libros espirituales de su tiempo, y tiene una distancia de las categorías neoplatónicas por su insistencia en la importancia de la humanidad de Cristo. La moderación en general en el uso de los sentidos supraliterales se debe a que ella escribe desde la experiencia y con el fin de nutrir o corregir la vida de seguimiento de Cristo, por eso usa más el sentido literal, según era usado en su tiempo.

Pasamos ahora a analizar *los límites y el valor de los aportes* de la interpretación teresiana de la Biblia.

Como *límite* de la hermenéutica bíblica teresiana tenemos su atención al sentido literal pues aún con sus lecturas y consultas a los letrados era modesto. En la actualidad se cuenta con instrumentos científicos, (diccionarios, concordancias, léxicos, gramáticas), metodología exegética (análisis sincrónico y diacrónico), y estudios bíblicos desde diversas ciencias, que favorecen una mayor atención a la intención del autor inspirado.

Los valores para los estudios bíblicos de la hermenéutica teresiana están en el ámbito hermenéutico.

El valor que tiene el *lugar de interpretación* de Santa Teresa depende del grado en que contribuya a prestar atención al texto bíblico y respetar la intención del autor inspirado. Ella misma dice cuál es su lugar hermenéutico como el “aprovechar”<sup>447</sup> o “consolar” en el camino de oración<sup>448</sup>, que significa la descripción y colaboración con las obras que Dios

<sup>445</sup> Este objetivo espiritual de la hermenéutica bíblica es afirmado por la Dei Verbum; “Es tan grande el poder de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de vida espiritual” (DV 21), “con la experiencia dada de una inteligencia más profunda de las cosas espirituales” (DV 8). Citado por LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007, 15.

<sup>446</sup> La Santa en su afirmación del derecho a leer y meditar la Biblia nos proporciona información sobre lo que busca en la hermenéutica bíblica; “tengo por cierto no le pesa que nos consolemos y deleitemos en sus palabras y obras... Que tampoco no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor” (MC 1,8). El consuelo a que alude viene de reconocerse destinataria de sus palabras vivas.

<sup>447</sup> “y “quien me ve a mí ve a mi Padre”. Dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo no sé esotras sentidos; con éste que siempre siente mi alma ser verdad, *me ha ido muy bien.*” (6M 7,6). Para “aprovechar” las cosas de Dios es necesario entenderlas, “Mas algunas personas conozco yo, que así como estotras no sacaban bien –porque, cierto, no lo entendían” (MC 1,5). Teresa escriba MC para que las hermanas entiendan las mercedes que les da Dios, “son tantas las mercedes que nuestro Señor les hace, que solas a las almas que entendieren las necesidades que tienen de quien les declare algunas cosas de lo que pasa entre el alma y nuestro Señor” (MC 1,1).

<sup>448</sup> En ocasiones dice también “consolar” “me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras; y paréceme serán para consolación de las hermanas” (MC prol,2; 1,8,9).

hace en la vida de quien practica un trato de comunicación y comunión con él<sup>449</sup>. Estas obras de Dios llevan a que el orante comience a gustar de las cosas del cielo<sup>450</sup>.

Este lugar desde el que interpreta la Biblia focalizado en las obras que Dios, es afirmado por ella con fuerza, al grado que es el único argumento con el que rechaza interpretaciones de textos bíblicos usados por autores de libros espirituales para afirmar la necesidad de suprimir la meditación en la humanidad de Cristo en la contemplación. Esta afirmación grande de su lugar hermenéutico junto con imprecisiones en su forma de citar la Biblia<sup>451</sup> pueda dar la impresión de que su lugar hermenéutico le impide prestar suficiente atención al texto bíblico, y con ello empobrecer la calidad de su interpretación bíblica. Es verdad que la hermenéutica teresiana puede mejorar con un estudio mayor del sentido literal del texto bíblico, pero su lugar hermenéutico es precisamente una apropiación vital de la palabra de Dios.

Porque *la oración* como lugar hermenéutico, tiene por objetivo la comunicación y comunión con Jesús que es nutrida de una lectura y meditación de la palabra de Dios. La Biblia está como fuente que nutre su oración, en comprensiones y deseos. De la oración nace también el deseo de llevar a la vida las comprensiones bíblicas recibidas con el fin de agradar a Dios. De tal manera que los ejercicios espirituales que nacen de la oración son expresiones de llevar a la práctica la palabra de Dios.

El siguiente lugar hermenéutico bíblico de Teresa es el poner por escrito, sus meditaciones bíblicas para cantar las misericordias de Dios<sup>452</sup>. Las citas indirectas de la Biblia que incorpora en sus escritos son en general resultado de escenas bíblicas que ella ha reconstruido en su meditación<sup>453</sup> y por ello no se preocupa tanto de indicar el lugar preciso, sino por comunicar el sentido vital para ella que ha recibido de esas escenas bíblicas reconstruidas en su meditación.

Respecto a la sospecha de que la hermenéutica espiritual de Santa Teresa por su énfasis en la *devoción* o en el elemento afectivo pueda limitar la atención al texto bíblico, podemos

---

<sup>449</sup> El magisterio de la iglesia reconoce el valor de la hermenéutica espiritual de la Biblia cuando invita a “leer la Biblia con el mismo espíritu con que fue escrita” (Dei Verbum 12), porque ésta ayuda a perfeccionar la fe (DV 5).

<sup>450</sup> “No hace a mi propósito. Estános enseñando a poner nuestras voluntades en las cosas del cielo y a pedir le comencemos a gozar desde acá” (CE 60,2). En este pasaje Teresa habla del tipo de pan que pedimos en la oración, en que contrapone el pan de la tierra que “no hace a mi propósito”, sino el pan eucarístico.

<sup>451</sup> “me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo. En que esto sea o no, poco va para mi propósito.” (5M 2,4).

<sup>452</sup> Teresa escribe sus meditaciones bíblicas para comunicar el sentido que le ha donado el Maestro y el que aprovecha para crecimiento de la vida teologal.

<sup>453</sup> Esto es importante para orientar el análisis y valoración de las citas bíblicas de Teresa pues con frecuencia mezcla pasajes con el fin de reconstruir una escena bíblica para poder meditarla.

observar que en ella hay un esfuerzo explícito por no librarse de una devoción a bobas<sup>454</sup> para que su oración tenga fundamento bíblico. Cuando habla de “aprovechamiento” para el camino de oración equivale a cumplir la palabra de Dios, ella busca explícitamente cumplir la palabra de Dios<sup>455</sup> con su inteligencia, memoria y voluntad. El elemento afectivo de la oración no limita la disponibilidad a dejarse transformar en sus obras y en su mundo interior según la palabra de Dios y este es un recurso que cualifica su interpretación bíblica.

La comprensión de la Biblia como inspirada, veraz y canónica son presupuestos importantes de la hermenéutica teresiana.

El carácter de *inspiración objetiva* de la Biblia implica para la hermenéutica teresiana una búsqueda del sentido querido por el Espíritu Santo mediante la consulta a los letrados y a través de él a la búsqueda por profundizar en los grandes misterios que contiene<sup>456</sup>. Un acento teresiano para su hermenéutica que viene por el carácter inspirado de la Biblia es el prestar atención a la acción del Espíritu Santo en su vida mediante sus carismas y su inspiración subjetiva y sus carismas en el magisterio eclesial, la tradición, los letrados, laicos que contribuyen a una comprensión de la Biblia. Teresa no se coloca ante la palabra de Dios como un sujeto pasivo<sup>457</sup>. Los carismas e inspiraciones del Espíritu que continúa a obrar e inspirar han de ser priorizados por parte de quien interpreta la Biblia<sup>458</sup>.

El *carácter veraz* de la Biblia implica para la hermenéutica teresiana una búsqueda de su sentido *salvífico* expresado en categorías, experiencias y significados que del obrar de Dios en el pasado para leer desde la fe sus obras en su vida. Para la Santa es importante no dudar de la intención salvífica de la palabra de Dios y buscar comprender su misterioso designio de salvación en la vida actual<sup>459</sup>. Este énfasis soteriológico le otorga validez al conjunto de sus meditaciones bíblicas, aunque en ella haya errores en otros datos históricos o literarios.

<sup>454</sup> La devoción es una realidad positiva de afecto a Dios pero cuando es “a bobas” puede haber en ella una búsqueda de consuelo como preocupación principal que obstaculice una disposición para acoger la dinámica de transformación que implica la acogida creyente de la palabra de Dios. Y es en ese sentido que ella rechaza este tipo de devoción que toma como criterio de crecimiento el gozo sensible que logre obtener de Dios.

<sup>455</sup> Devoción con “aprovechamiento”; “os aviso, que no penséis, aunque sean de Dios, seréis por eso mejores, que harto hablé a los fariseos, y todo el bien está cómo se aprovechan de estas palabras” (6M 3,4).

<sup>456</sup> Las posibilidades de sentidos bíblicos en la interpretación del texto son muchos; “¡Qué de cosas hay en los salmos del glorioso rey David”. (MC 1,2.).

<sup>457</sup> Ella se reconoce en la Magdalena que baña con sus lágrimas los pies del Señor; o San Pedro quien camina sobre las aguas (Mt 14,28-31). Ella involucra sus sentidos en la meditación de Jesús en su agonía (Lc 22,4), “Pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido, si podía. Deseaba limpiarle aquel tan penoso sudor.” (V 9,4).

<sup>458</sup> Este es el interés de Teresa de leer la Biblia buscando “provecho”; “Yo no sé esotros sentidos; con éste que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien.” (6M 7,6).

<sup>459</sup> “Parece que tengo olvidadas vuestras grandezas y misericordias y cómo vinisteis al mundo por los pecadores, y nos comprasteis por tan gran precio” (E 3,3).

La comprensión de la Biblia como *canónica* implica para su hermenéutica bíblica un esfuerzo de poner en relación la palabra escrita en la Biblia con la palabra operante en su vida. Es el cuidado por meditar la Biblia “sin atar las manos a Dios”. Ella presta atención a las obras de Dios en la Biblia primero y obtiene ahí luces para examinar el propio corazón y su realidad eclesial para descubrir en ellos “el obrar de Dios”, es decir sus dones o peticiones<sup>460</sup>.

Esta forma de prestar atención al carácter canónico de la Biblia mediante una atención al obrar de Dios tanto en la Biblia como en el presente *es* afirmado por el magisterio de la iglesia en la constitución dogmática *Dei Verbum*, cuando habla de que la revelación de Dios acontece no sólo por palabras sino también *por obras* que se iluminan uno al otro (DV 2). La revelación de Dios en obras salvíficas de Dios es el marco para situar la inspiración de las palabras escritas en la Biblia. Las obras de Dios son también a través de la acción carismática del Espíritu Santo quien sostiene tanto el proceso histórico de la Revelación "en eventos y palabras" como la puesta por escrito de la Revelación en la Biblia. La hermenéutica bíblica teresiana es cualificada porque respeta la naturaleza canónica de la Biblia con su atención a las obras de Dios en la vida<sup>461</sup>.

Las formas de atención de la hermenéutica bíblica teresiana al carácter inspirado, veraz y canónico de la Biblia están en continuidad con el marco teológico de la Biblia y del magisterio eclesial con lo cual se legitima y valida su interpretación.

Otro recurso de la hermenéutica teresiana que requiere de una valoración es su inspiración subjetiva de la Biblia, o lo que ella llama las comprensiones *donadas por Jesús*. Nos preguntamos por la validez hermenéutica de los datos que vienen de esa inspiración subjetiva.

La inspiración subjetiva de la palabra de Dios dirigida a Teresa en las locuciones divinas, no está a la par de la Palabra de Dios en la inspiración objetiva bíblica, la cual tiene carácter de fundamento de la fe. En cambio las comprensiones que recibe Teresa de las “hablas” no tiene fundamento en sí sino en su verificación de afinidad con la Biblia. Teresa les confiere certeza a sus locuciones divinas sólo cuando es confirmada su afinidad con la Biblia por parte de un letrado (V 25,13). La “hablas” de Teresa no son *inspiración mántica*, la cual es directa del Espíritu Santo y anula la participación humana, hay una evidencia en sí misma y no hay necesidad de verificación. En la inspiración subjetiva de

<sup>460</sup> “El amor que nos tuvo y tiene me espanta a mí más y me desatina, siendo los que somos; que teniéndole, ya entiendo que no hay encarecimiento de palabras con que nos le muestre, que no le haya mostrado más con obras” (MC 1,7).

<sup>461</sup> “Lo mismo que se nos da a conocer por la Revelación divina concuerda con nuestra propia experiencia”, algo que aparece “cuando el hombre examina su corazón (GS 13).



las hablas en Santa Teresa se afirma la plena participación humana y divina, y su meditación bíblica pone de relieve el origen *divino y humano* a la vez, pues sólo así puede haber comunicación y comunión<sup>462</sup>.

Antes de valorarla vamos a recapitular el procedimiento que sigue la Santa ante estas comprensiones donadas por el Señor Jesús.

Un primer rasgo es que la inspiración subjetiva en Teresa *parte siempre del sentido literal* del texto bíblico ya sea mediante una lectura o mediante un recuerdo propio o evocado por Jesús de las palabras bíblicas<sup>463</sup>. El siguiente paso en el procedimiento de apropiación de esa experiencia, es el del *reconocimiento* de la veracidad del cumplimiento de esas palabras en su vida, permitiendo que esa comprensión transforme sus afectos, ideas, pensamientos, intenciones y ejercicios en acciones, actitudes y servicios según la comprensión recibida. Y finalmente la Santa le asigna ejercicios ya sea en actitudes o acciones a favor de la iglesia, que posteriormente verifica su conformidad con la ortopraxis eclesial.

Otro rasgo de la inspiración subjetiva en Teresa es que no les confiere un valor de certeza en sí mismas<sup>464</sup>, sino que las somete a un proceso de verificación y consulta con representantes de la Iglesia, prestando atención a la autenticidad de su procedencia, a su conformidad u ortodoxia con las sagradas Escrituras<sup>465</sup> y con la ortopraxis<sup>466</sup> por los efectos que le producen. Aunque se trate de locuciones divinas pronunciadas por Jesucristo mismo, sin embargo ella no se asegura en ellas, porque reconoce que aunque susciten una certeza moral interior de la autenticidad de su procedencia, sin embargo, la comprensión, apropiación y uso que pueda hacer de ellas puede ser en forma inadecuada.

Al margen de la cuestión de la forma natural o sobrenatural de la inspiración subjetiva en Teresa tenemos que el proceso como los trata cualifican su hermenéutica bíblica, por el proceso de profundización en la atención al sentido bíblico, en la comprensión y

---

<sup>462</sup> Por el contrario la afirmación de una única dimensión, teológica o histórica, obrar divino o humano, significaría negar la dimensión de encarnación de la palabra de Dios y con ello debilitar la comunicación entre Dios y el hombre. “Es verdad que la puesta por escrito de las palabras de Dios, gracias al carisma de la inspiración escriturística, fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios. En efecto, estas palabras escritas representaban un medio estable de comunicación y comunión entre el pueblo elegido y su único Señor”. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, “*La interpretación...*”, 10.

<sup>463</sup> La comprensión recibida del Señor Jesús, es por tanto pasiva teologalmente, es acogida de lo que el Señor revela. Las comprensiones donadas por Jesús a ese nivel no son distintas de las palabras bíblicas, pues muchas de las veces repiten citas textuales de la Biblia tales como “no temas yo estoy contigo”.

<sup>464</sup> Teresa no afronta su inspiración subjetiva de una manera *fundamentalista* porque reconoce que el designio salvífico de Dios contenido en las locuciones divinas puede ser mal interpretado, y por ello requiere el ser confrontado con los estudiosos de la Biblia y así “andar en verdad”.

<sup>465</sup> Su verificación de conformidad con la Biblia a nivel de *ortodoxia*, mediante una consulta con los letrados (V 33,5; F 30,1).

<sup>466</sup> Su disposición para someterse a una verificación de conformidad con la de la Biblia a nivel de *ortopraxis*, mediante un análisis de los frutos que le dejaban en su vida sus comprensiones bíblicas (V 40,2; R 3,13).

apropiación en la meditación, oración y contemplación, la atención a la afinidad doctrinal por la consulta con “los letrados” representantes de la iglesia y finalmente la atención a los efectos de servicio eclesial a que llevan tales comprensiones.

Podemos afirmar como resumen que la conciencia de Teresa como destinataria de comprensiones por experiencia de la palabra de Dios no la llevó a un fundamentalismo hermenéutico, pues afronto la tarea de prestar atención al texto, y a los diversos contextos de ortodoxia y ortopraxis eclesial. Los elementos que cualifican la hermenéutica bíblica teresiana son, su lugar hermenéutico que es la oración como escucha y disponibilidad para dejarse transformar por la palabra de Dios, la atención al texto bíblico, el respeto por el carácter inspirado, veraz y canónico de la Biblia, su uso de la metodología de la lectio divina, la búsqueda de verificación de sus interpretaciones de la Biblia por medio de la consulta a letrados para analizar su afinidad con la ortodoxia y ortopraxis.

## CAPÍTULO V: PRESENCIA GLOBAL DE LA BIBLIA POR USOS

“¡Oh Señor, Dios mío...son incomprensibles vuestras obras.  
Pues haced, Señor, que no se aparten  
de mi pensamiento vuestras palabras.” (E 8,1).

En esta tercera parte de la investigación tenemos como *tema* central el comentario de citas bíblicas selectas en las obras teresianas. El comentario de algunas citas selectas será desde la exégesis, hermenéutica y teología bíblica.

Es tema importante de la investigación porque ésta se ha propuesto como objetivo analizar la raíz bíblica de la experiencia mística teresiana y el estudio de citas selectas desde los estudios bíblicos y teresianos ofrece la oportunidad de ahondar en algunos textos y poner de relieve tanto su sintonía y como sus diferencias.

El *objetivo* por consiguiente de esta tercera parte es el de poner en evidencia formas de sustento bíblico de experiencia mística teresiana. Las formas de sustento serán analizados en cuanto a textos bíblicos que han nutrido experiencias, géneros literarios de expresión, personajes como punto de referencia, símbolos y el tema teológico de la Palabra de Dios en cada una de las tres etapas del itinerario espiritual teresiano.

Los *capítulos* de esta tercera parte van a ser dos, uno sobre el marco bíblico general de las citas teresianas y un segundo sobre el comentario a citas selectas.

El primero que presentará un marco general de las citas bíblicas agrupadas por los usos que tienen en los escritos teresianos. Este marco general pretende ofrecer una agrupación que permita servir de mapa general de toda la doctrina teresiana desde las experiencias y contenidos que la Santa consideró tan importantes como para asignarles citas bíblicas.

Un punto importante en una presentación general son los criterios de clasificación con que se agrupan las citas, porque son éstos los que permiten que el resultado final sea cercano o lejano a los escritos teresianos. Los criterios de agrupación privilegiados son los que tienen sustento literario en los escritos teresianos de manera que la agrupación final pueda servir de esquema bíblico de la doctrina teresiana. Porque la Santa asigna citas bíblicas a puntos importantes de su doctrina espiritual. Este interés nos ha llevado a elegir como criterios de agrupación en primer lugar para agrupar las citas bíblicas mismas, el del uso que hace la Santa de ellas. A saber, el uso para expresar experiencia (uso cultural), oraciones (uso orante) avisos (uso ortodoxia) y consejos (uso ortopraxis). El siguiente criterio respecto al orden cronológico será el del itinerario espiritual divididos en tres

etapas<sup>1</sup>. Y el tercer criterio para agrupar los contenidos de las citas será el que usaba la Santa para agrupar sus meditaciones bíblicas, sobre el misterio de la persona humana misma o antropología, el misterio de la salvación o soteriología y el misterio de Dios o el contenido teológico.

En el capítulo segundo se tomará del mapa general algunas citas selectas para analizar en forma exegética y hermenéutica, según el orden cronológico dividido tres períodos que marcarán los tres apartados de este capítulo. Se trata por tanto de una selección que pretende no agotar, sino sólo poner en evidencia algunas formas de contacto entre la mística teresiana y la sagrada escritura. En cada apartado se estudiará un texto selecto de uso cultural de experiencia una experiencia teresiana correspondiente a esa etapa, así como el contacto no por texto sino por género literario, personaje bíblico o categoría bíblica.

El primer apartado corresponderá a la etapa ascética de “los primeros”, en el que se analizará el tema de la experiencia mística de la palabra de Dios en esta etapa inicial, vivida en la oración y en la llamada vocacional de Santa Teresa. Además del contacto por textos bíblicos se estudiará el contacto por género literario de la oración de petición tanto en la Biblia como en Santa Teresa, y la categoría de la libertad.

En el apartado segundo sobre la etapa intermedia o de “los medianos”, se analizará el tema de la experiencia mística de la Biblia en el grado de las cuartas moradas, en la oración de quietud y en la experiencia de conversión de Santa Teresa. También recibirá atención el género literario de la oración de acción de gracias y el personaje bíblico de María Magdalena.

El tercer apartado sobre la etapa de “los postreros o de las quintas a séptimas moradas, iniciará con una presentación del tema de la experiencia mística de la palabra de Dios en la etapa superior en la oración de unión y en la experiencia misionera de fundar comunidades de Santa Teresa. Los temas siguientes serán el género literario de la oración de alabanza y el símbolo de la morada de Dios.

Son estos los temas que nos ayudarán a tener un panorama de las formas de raíz bíblica que tuvo la experiencia mística de Santa Teresa.

La presentación de la totalidad de citas bíblicas en las obras teresianas responde a la necesidad de contar con *un marco general* de todas las citas que sirva para la selección de citas a analizar y ya en su estudio emplear el marco para ubicar las citas selectas en su contexto temporal y temático, inmediato y amplio. Es una labor importante porque aporta novedad a los estudios teresianos sobre la presencia de la Biblia en sus escritos.

---

<sup>1</sup> Según es agrupado en el libro de “Vida” en tres períodos, “*primeros y medianos y postreros*” (V 11,5)

La agrupación permitirá descubrir las líneas de interés recurrente de la Santa en su uso de la Biblia. Esta agrupación puede servir para descubrir el *esquema bíblico subyacente* a la doctrina teresiana, en los temas que ella consideró importante sustentar con la Palabra de Dios.

El criterio privilegiado en este marco general de las citas bíblicas teresianas es el del uso, porque aporta la base textual para el tema de la tesis. Es criterio que *focaliza la atención en la experiencia* mística (uso cultural) de Teresa a la que asigna textos bíblicos, así como itinerario (uso orante) y mistagogía, (uso cristológico).

El criterio por usos tiene como ventaja el ser un criterio intrínseco a los escritos teresianos por lo que aporta a la clasificación, sustento en el texto teresiano. Lo que se busca en una clasificación es que no emplea criterios heterogéneos al texto que quiere agrupar, porque carecería de sustento y evidenciaría su artificialidad.

El siguiente *criterio de clasificación es el cronológico* tanto biográfico como su sistematización en el libro de las “Moradas”. Este criterio es importante porque permite ubicar las citas con usos culturales en un contexto temporal amplio.

La etapa “de los primeros”, ascética, o inicial abarca las tres primeras moradas y equivale en la vida de Santa Teresa a los años de 1515 hasta 1554<sup>2</sup>. Es una etapa de veinte años de vida familiar (1515-1534 moradas primera y segunda) y los primeros nueve años de iniciación carmelitana en el convento de la Encarnación de Ávila (1535-1544, moradas terceras).

Las *primeras moradas* de Santa Teresa corresponden a los años de 1515 a 1530, son años de vida familiar. Se extiende desde sus primeros años de vida hasta el inicio del grado de oración mental. Los textos teresianos que describen esta etapa correspondiente a las primeras moradas están en el libro de la Vida, Moradas, Camino y Meditación al Cantar de los Cantares<sup>3</sup>. Este tiempo es descrito por Tomás Álvarez como un tiempo de ascenso y descenso en sus experiencias religiosas. *Ascenso*, por los fervores infantiles: lectura de vidas de santos, idea y valoración de lo temporal y eterno, fuga y anhelos de martirio, ensayos de vida solitaria. Y *descenso*, por la frivolidad y mundanidad de lecturas (libros de caballerías), tratos con la prima liviana, con los primos, abuso de galas. De la etapa de las primeras moradas, como hemos visto la Santa asigna cita bíblica a la experiencia de “andar en engaño” V 2,7 que da razón del movimiento de descenso en su vida cristiana.

---

<sup>2</sup> Cfr. ÁLVAREZ, T., “Santa Teresa de Jesús contemplativa”, en *EphCarm* 13 (1962), 9-62.

<sup>3</sup> Cfr. V 1-3; C 19-21; 1M.

Las *segundas moradas* van desde el 1531 hasta 1534, son cuatro años, que inician con la práctica de la oración de meditación<sup>4</sup> y concluye con su experiencia de vocación a la vida religiosa carmelita en el monasterio de “la Encarnación” el 2 de noviembre de 1535<sup>5</sup>. Este tiempo está también marcado por una fluctuación de ascenso y descenso en sus experiencias religiosas. A los dieciséis años es recluida en Santa María de Gracia, en 1531 (V 2,1-7). Y experimenta un *ascenso*, por nuevas lecturas, amistad positiva con María de Briceño y a través de la primera enfermedad. El descenso, es debido a los años de convalecencia física. En esta etapa la Santa asigna citas bíblicas a la experiencia de enfermedad, de oración de meditación y de su vocación a la vida religiosa.

El tiempo de las *terceras moradas* se extiende desde 1535 a 1544 un período de nueve años<sup>6</sup>. Son años de experiencia de iniciación en la vida religiosa<sup>7</sup> que concluirán con la experiencia de conversión y el inicio de la oración de recogimiento pasivo<sup>8</sup> en 1544. Es un tiempo de iniciación en la vida religiosa carmelitana, marcado igualmente por ascenso y descenso en sus experiencias religiosas. *Ascenso*, por nuevas lecturas, amistades, e iniciación del noviciado, los primeros años de intensa vida religiosa. *Descenso*, por los años de convalecencia física y flojera espiritual (quizá desde el 1541-1544). El fondo del descenso es el año de 1544, año en que muere su padre: abandono de la oración, falsa humildad, pusilanimidad, falta de sinceridad.

La etapa “de los medianos”, o intermedia entre la inicial y superior, corresponde a las cuartas moradas, en los que Santa Teresa vivió por espacio de diez años (1544-1554). Es un tiempo en que la Santa vivió en el convento de la Encarnación (V 7-8). Los textos que hablan de este período están en el libro de la Vida 7-8; 4M<sup>9</sup>.

La etapa superior o “de los postreros” corresponde a las moradas quintas a séptimas. Abarca un primer período de seis años (1554-1560), para las quintas moradas, mientras Santa Teresa se encuentra en el monasterio de la Encarnación. Y los textos que hablan de este período son los que tratan de la oración de unión<sup>10</sup>. El segundo período es el de las sextas moradas que se extiende por doce años (1560-1572). Es un tiempo en que la Santa vive una intensa actividad de escritora, reformadora y fundadora de comunidades de

<sup>4</sup> Cfr. V 17,2.22 “años... rezando; leyendo también en buenos libros.” (R4a,1;C 17,3).

<sup>5</sup> Los textos que hablan de este período están en V 2-4 y los que hablan de la oración de meditación en V 11-13, C 22; 2M; MC. 2.3.

<sup>6</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Santa Teresa de Jesús contemplativa...* 1962, 14-15.

<sup>7</sup> De un total de veintisiete años en el monasterio de “la Encarnación”.

<sup>8</sup> Los textos que hablan de este período están en V 4-7; son los textos sobre el recogimiento activo en 3M; C 26-29; CE 42-50.

<sup>9</sup> También se encuentran en esta etapa los textos correspondientes a los tipos de oración de “los medianos” que son la oración de presencia R,5,25, recogimiento pasivo R 5,3, oración de quietud V 14-15, C 30-31; CE 51-53 MC. 4; R 5,3, y oración de sueño de potencias en V 16-17.

<sup>10</sup> Cfr. V 18-21, C 32-35; CE 54-62, R 5,4-5; MC. 5.

descalzas. Los textos que dan cuenta de esta etapa son amplios<sup>11</sup>. El tercer período de esta etapa superior es el de las séptimas moradas que abarca diez años (1572-1582), incluido el trienio negro (1576-79). Es un tiempo en que la Santa vive la reforma y fundación de comunidades. Los textos que dan cuenta de esta etapa son 7M, y los que hablan de la oración del matrimonio espiritual, R 5,21.22.; MC. 7.

Además del criterio cronológico tenemos un tercer criterio *por los contenidos tratados*. Y para agruparlas vamos a tomar como base los tres temas preferidos de meditación de Santa Teresa; el conocimiento del misterio humano (C 19,1), el conocimiento del misterio de Dios a través de Jesús<sup>12</sup> y el tema del misterio del obrar salvífico de Dios tanto en el pasado<sup>13</sup>, como en el presente<sup>14</sup>.

Finalmente, según sea necesario en el análisis de algunas citas se tomarán otros criterios como son; su frecuencia para ver las preferencias de textos y el de la semejanza por pasajes paralelos, dentro del mismo campo semántico, para profundizar en el estudio de temas.

## 1. USO CULTURAL DE CITAS BÍBLICAS

Iniciaremos la presentación de las experiencias a las que Santa Teresa asigna citas bíblicas, con el análisis de su presencia y distribución cuantitativa.

El total de citas bíblicas con *uso cultural*, es de ciento setenta y ocho. Un uso que si bien es mayor que el uso orante, con ciento veinte siete frecuencias, sin embargo es significativamente menor que el uso cristológico con quinientas noventa y siete frecuencias<sup>15</sup>.

Como *explicación* de esta distribución de citas de parte de Santa Teresa, podemos tomar como base la *intención* de la Santa al escribir, pues además de hacerlo para obedecer a sus superiores de comunicar su experiencia del modo de oración y mercedes divinas recibidas<sup>16</sup>, ella escribe también para “engolosinar las almas de bienes tan altos”<sup>17</sup>, y esta

<sup>11</sup> V 26,5—40; los textos sobre la oración de desposorio R 5,7-8 C 36-42; La mención sobre los efectos de la oración de contemplación C 36-37; CE 63-65 perdón; C 38-41; CE 66-71 amor y temor de Dios. MC. 6; Efectos unión y la suspensión de las potencias y las exclamaciones escritas alrededor de 1569

<sup>12</sup> Cfr. C 19,1.

<sup>13</sup> Cfr. CE 30,1; especialmente su pasión V 10,2.

<sup>14</sup> Cfr. 1M 1,3; 5M 2,2; F 5,2; 6M 7,9.

<sup>15</sup> Divididos en 317x para los avisos u ortodoxia y 280x para los consejos u ortopraxis.

<sup>16</sup> “me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho” (V prol.1). Inclusive cuando Santa Teresa expresa experiencias a nivel natural, su énfasis está en lo que hay de “merced del Señor” al interior de la experiencia reflexionada.

<sup>17</sup> “es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto” (V 18,8).

finalidad le supuso un uso mayor de la Biblia. Otro camino de explicación de la mayor frecuencia de citas bíblicas para el uso cristológico, puede ser por el contexto histórico en que escribe la mayoría de sus obras, cuando ella está viviendo las sextas moradas en adelante. Un contexto en que la necesidad mayor es la de orientar a las descalzas sobre las mercedes de Dios y su modo de oración y no tanto la necesidad de justificar su experiencia. Prevalece por tanto el objetivo de atender a sus destinatarios “siervos del amor”, personas orantes que la de comunicar en forma directa su experiencia. Además que tanto en el uso orante como cristológico ella puede comunicar también su experiencia, en forma menos riesgosa, por ser de forma indirecta, inclusive a través del recurso de presentar aparentemente la experiencia como si fuese de otra persona y no de ella misma.

Las ciento setenta y ocho frecuencias de citas de uso cultural se encuentran *repartidas por etapas* en quince tanto para la ascética, como para la intermedia y ciento cuarenta y ocho para la etapa superior<sup>18</sup>.

Las quince frecuencias de la etapa ascética distribuidas *por moradas* es de siete para la primera, dos para la segunda y seis para la tercera. Esta presencia mayor de citas para la etapa superior puede ser comprendida por la postura de Santa Teresa de discernir las experiencias naturales sobre todo por el uso de la razón natural, mientras que las experiencias sobrenaturales por el uso de la Sagrada Escritura<sup>19</sup>.

Un dato aún más revelador que el estadístico, es fijar la atención en *el contenido de experiencias* de su historia personal, a las que asigna citas bíblicas.

Iniciamos con las experiencias que versan sobre el *misterio del ser humano* y que son, la de “andar en engaño” que le evoca el salmo 64,5<sup>20</sup> correspondiente a la etapa de las primeras moradas. En las segundas moradas tenemos la mención de la experiencia de enfermedad en que cita a Job 2,10<sup>21</sup>. En las terceras moradas la experiencia de temor del Señor<sup>22</sup>, y de liberación “del qué dirán”<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> 5M 27x; 6M 82x; 7M 38x.

<sup>19</sup> “entiéndese en lo exterior e interior que va conforme a vía natural por obra del entendimiento, y en lo sobrenatural que mire vaya conforme a la Sagrada Escritura.” (V 34,11). De esta manera tenemos que para expresar las experiencias de locuciones divinas usa 35 citas y para las visiones divinas 21 citas bíblicas.

<sup>20</sup> Cfr. V 2,7 en que cita el Sl 64,5 “Platicáron de que esconderían lazos ; dixéron; ¿Quién los verá ?”. Es una cita indirecta probable en que usa el sentido literal.

<sup>21</sup> Cfr. V 5,8 en que hace una cita directa formal, empleando el sentido literal de “¿Si de la mano de Dios hemos recibido los bienes, por qué no recibiremos los males?” Job 2,10.

<sup>22</sup> Como un signo de estar en camino de salvación cfr. 3M 1,1. en que cita en forma directa literal en español, con el uso del sentido tipológico de “Bienaventurado el hombre que teme al Señor” del Sl 112,1. Y lo vuelve a citar en 3M 1,4 en latín, con el empleo nuevamente del sentido tipológico de “*beatus vir qui timet Dominum*”.

<sup>23</sup> Cfr. C 15,7 en que cita en forma indirecta con grado de posible, y el empleo del sentido literal de “*nosotros en verdad por nuestra culpa, porque recibimos lo que merecen nuestras obras; mas este ningún mal ha hecho*” Lc 23,39-43, para expresar su experiencia de no disculparse ante una acusación como ejercicio de crecimiento en la libertad del qué dirán y confianza en que Dios sacará a luz la verdad.



En relación al siguiente tema de meditación constante de Teresa de Jesús, que es el *misterio de salvación personal* tenemos la experiencia de vocación en que cita Qo 1,2<sup>24</sup> correspondiente a la etapa de las segundas moradas y la experiencia de oración de meditación a la que asigna una cita bíblica de Mt 27,26<sup>25</sup>. Y correspondiente a la etapa de las moradas terceras menciona la experiencia de inspiración subjetiva al momento de redactar el inicio de estas moradas<sup>26</sup>.

Del *misterio de Dios* en la etapa ascética<sup>27</sup> tenemos en una mención en las terceras moradas sobre una experiencia de Dios como buen pagador de los esfuerzos de los orantes<sup>28</sup> y como justo<sup>29</sup>.

En esta etapa ascética han recibido cita bíblica las experiencias de ejercicio de las virtudes de temor del Señor, de liberación del qué dirán, de inspiración subjetiva y de Dios como buen pagador y justo.

El uso cultural de la Biblia en la etapa ascética con la evocación de nueve experiencias, es modesto. Este uso modesto es contrario al excesivo en los autores espirituales de su tiempo, que pone en evidencia que ella no tiene afán de justificar todo, ni engrandecerse, sino sólo usar la Biblia con sencillez para experiencias que de alguna manera estuvieron ligadas al devenir de su vida. Las experiencias puestas de relieve con la Biblia tocan áreas que serán meditadas continuamente como son el misterio del ser humano, del designio salvífico personal y del misterio del ser de Dios. De igual manera los temas específicos también recibirán varias citas a lo largo de su vida como son los temas del; andar en verdad, de la enfermedad, del temor del Señor, de la libertad, de la vocación cristiana, de la oración, de la relación con la Palabra de Dios, y del ser de Dios como pagador y justo.

Efectivamente estas experiencias forman parte de áreas que estarán presentes a lo largo de su vida toda. Para visualizar el hilo de temas constantes en las experiencias con citas bíblicas vamos a presentar a manera de *marco general del total de citas bíblicas de uso cultural* en todas las etapas de la biografía teresiana.

Las ciento setenta y ocho frecuencias divididas según el objeto de experiencia comprende treinta para experiencias sobre el misterio del ser humano, ciento cuarenta y

<sup>24</sup> Cfr. V 3,5 en que cita Qo 1,2; V 3,1 en que cita Mt 22,14;Mt 19,27;Mc 10,28. Tenemos también que asigna textos bíblicos a la narración de la experiencia de vocación de Francisco de Borja (V 24,3 que cita Mt 19,27) y de las monjas carmelitas descalzas (V 35,12 Mt 19,29; Mc 10,30) y F 3,18, (Mc 6,7).

<sup>25</sup> Cfr. V 13,12, especialmente en la pasión del Señor Mt 27,26 par. Mc 15,15.

<sup>26</sup> 3M 1,6 en que cita en forma indirecta, con grado de posible, y uso del sentido literal de “el Espíritu de vuestro Padre, que habla en vosotros” Mt 10,19-20.

<sup>27</sup> No asigna citas a experiencia alguna sobre el ser de Dios en 1M y 2M.

<sup>28</sup> Cfr. C 17,2 en que cita en forma indirecta, con grado de posible, y uso del sentido literal “Llama los trabajadores, y págalos su jornal, comenzando desde los postreros hasta los primeros” (Mt 20,8-9).

<sup>29</sup> Justo al dar o no sus dones en 3M 2,11 en que cita en forma indirecta con grado probable, y uso del sentido literal “Justo eres, Señor, y recto tu juicio” (Sl 119,137).

uno para experiencias sobre el misterio del designio salvífico, y finalmente sobre el misterio de Dios hay sólo siete frecuencias.

Las treinta frecuencias sobre las experiencias del misterio humano son; sobre la *condición humana*, enfermedad<sup>30</sup>, de la imaginación incontrolada<sup>31</sup>; tribulación<sup>32</sup>. Sobre las *Virtudes humanas* menciona la experiencia de andar en verdad<sup>33</sup>, libertad<sup>34</sup>; temor del Señor<sup>35</sup>; obediencia<sup>36</sup>; autoconocimiento<sup>37</sup>. En relación a las *virtudes teologales* menciona la experiencia de confianza<sup>38</sup>; caridad al vencer el mal con el bien<sup>39</sup>.

Las ciento cuarenta y dos frecuencias de uso cultural sobre el misterio salvífico las podemos agrupar en las concernientes a; *Carismas personales*; Vocación<sup>40</sup>; misión<sup>41</sup>; providencia<sup>42</sup>; contradicción por la misión<sup>43</sup>. *Comunicación divina* (22x); Oración; de petición<sup>44</sup>; de intercesión<sup>45</sup>; de meditación<sup>46</sup>; de presencia<sup>47</sup>; quietud<sup>48</sup>; sueño de

<sup>30</sup> Hay dos frecuencias citas bíblicas en relación a la enfermedad, una en V 5,8 (Job 2,10), y otra en Cta 390,1 *JGra* 23.05.81, afirma que la carne es enferma, en el sentido de sentir tristeza porque el p. Jerónimo Gracián no la acompañará en el viaje a la fundación de Burgos (Mt 26,41; Mc 14,38).

<sup>31</sup> Experiencia de sufrir la imaginación incontrolada mencionada en 4M 1,12, semejante al sufrimiento de menosprecio que siente la esposa del "Cantar" (Ct 8,1). Será hasta las 5 Moradas en que cese.

<sup>32</sup> 6x de experiencias ajenas; de calumnia A.Mariano F 17,7, (Dn 13,58) de persecución del p.Gracián, Cta 279,1 *JGra* -12.78, (2Cor 11,26), trabajos de su hermano Lorenzo, Ve 1 (Mt 20,22-23), amenaza de traición al p.Gracián de los frailes Cta 230,6 *JGra* 16.02.78, (Gn 37,26-27) muerte de san Pedro de Alcántara V 27,18, (Sl 122,1). Y la mención de un lugar con semejanza a la cueva de Elías en F 28,20, cueva de Elías (1Re 19,9), semejante a la entrada de la iglesia de la Roda, del monasterio de nuestra Señora del Socorro de los frailes, cerca de Villanueva de la Jara. Es acontecimiento alrededor del 1580 y como tal pertenecería a la etapa de séptimas moradas pero lo hemos colocado aquí porque pertenece a una asociación no vinculada a su experiencia sino a la de otras.

<sup>33</sup> 5 frecuencias de experiencia de "andar en verdad", la primera es a contraluz al "andar en engaño" en V 2,7 que cita (Sl 64,5); Andar en verdad ante la disyuntiva de desear las cosas del mundo y las de Dios (1544-1554) V 8,3 (Qo 1,2); tentación de falsa humildad (Mt 27, 5 par. He 1,18); experiencias de otras personas de andar en verdad conociendo la vanidad de los bienes del mundo Cta 265,1 *IOso* mediados.09.78 (Qo 1,2), Cta 342,3 *MEnr* 8.05.80 (Qo 1,2).

<sup>34</sup> 6x sobre la liberación del "qué dirán" mediante el no disculparse C 15,7 (Lc 23,39-43); experiencia de libertad de habla V 21,5 (Qo 1,2); liberación de la adicción a ser querida R 3,2, Ávila, 1563 (Qo 1,2); liberación de falsos temores que le dificultaban su misión de fundar comunidades V 36,9 (Sl 123,2); liberación del miedo infundido a ser engañada V 23,15 (1Cor 10,13), del miedo infundido a sufrir calumnia e ir a la inquisición, R 58,1, Sevilla, 8 de noviembre de 1575 (1Cor 10,13).

<sup>35</sup> Experiencias de temor del Señor 3M 1,1 (Sl 112,1), 3M 1,4 (Sl 112,1) y temor reverente MA 4 (Ap 4,10).

<sup>36</sup> La primera en la 5M es de obediencia a sus confesores como obediencia al Señor Jesús V 24,2 (Lc 10,16); la siguiente de la etapa de 6M de obediencia a los superiores F 2,2 (Lc 10,16).

<sup>37</sup> 2 frecuencias sobre el conocimiento propio bajo la luz de Dios en V 20,28 (Sl 143,2); experiencia correspondiente a las 7M de conocimiento propio ayudado por Dios F 29,24 (Jn 9,6).

<sup>38</sup> Experiencia de 6M de confianza en R 3,1, Ávila, 1563 (Mt 27,50).

<sup>39</sup> Experiencias de las 7M sobre la caridad, vencer el mal con el bien Cta 106,2 *AMar* 9.05.76 (Ro 12,21), y la experiencia del obispo Velásquez de Osma de vencer el mal con el bien F 30,10 (Ro 12,21).

<sup>40</sup> Vocación propia V 3,5 (Qo 1,2); V 3,1 (Mt 22,14); V 3,1 (Mt 19,27;Mc 10,28); de Francisco de Borja V 24,3 (Mt 19,27); de las monjas V 35,12 (Mt 19,29; Mc 10,30); F 3,18 (Mc 6,7) Discipulado; casa pobre en Durelo F 14,6 (Lc 2,7); Medina del Campo F 3,13 (Lc 2,7); Salamanca, F 19,12 (Mt 8,20).

<sup>41</sup> Experiencias de misión; de cansancio F 27,17 (1Re 19,3-4), obediencia al p.General F 27,19 (Lc 10,16), cambia parecer confesores F 29,20 (Pr 21,1), gozo por calumnia sufrida F 27,20 (2Sam 6,5; 1Cr 13,8; 15,2a), dificultades como Jonás (Jon 1,12) (Jon 1,12-16), pobreza en Palencia F 29,27 (He 4,32) de satisfacción por la erección de los descalsos en 1581 Cta 385,1 *MsJo* finales.03.81 (Lc 2,29-32).

<sup>42</sup> Experiencia de providencia divina en Ávila F 1,2 (Sl 37,25.28), de salud para la misión Cta 41,2 *MMen* 7.03.72 (Flp 4,13).

<sup>43</sup> Contradicción por misión de fundar comunidades, de ausencia de consuelo V 33,3 (Mt 8,20); de padecer juicio judicial V 36,12 (He 5,41); V 36,12 (Mt 26,54-56); cese de la comunidad de Pastrana F 17,17 (Sb 17,1).

<sup>44</sup> V 28,18 (2Cr 20,12) experiencia de 1558 ante el diagnóstico negativo de la procedencia de sus experiencias.

potencias<sup>49</sup>; unión<sup>50</sup>; acción de gracias<sup>51</sup>; *fenómenos místicos locuciones divinas* (35x); sobre la oración<sup>52</sup>; sobre la misión<sup>53</sup>; sobre la condición humana<sup>54</sup>; sobre la Virgen María<sup>55</sup>; sobre Dios<sup>56</sup>; sobre Jesús<sup>57</sup>. *Visiones divinas* (veintiún frecuencias); antropológicas<sup>58</sup>, del Señor Jesucristo<sup>59</sup>, de Dios<sup>60</sup>, de la misión<sup>61</sup>. *Éxtasis*<sup>62</sup>; ímpetus<sup>63</sup>; efectos de la oración<sup>64</sup>; contradicción por experiencias sobrenaturales<sup>65</sup>.

<sup>45</sup> Intercesión por la salvación del prójimo F 5,5 (Lc 11,9-13), C 23,6 (Mt 7,7 par. Lc 11,9)

<sup>46</sup> Experiencia de oración de meditación de la pasión del Señor V 13,12 (Mt 27,26)

<sup>47</sup> Experiencia de oración de presencia V 6,9 (Ga 2,20), V 24,2 (Sl 139,7) R 3,10, Ávila, 1563 (Ga 2,20) R 58,2, Sevilla, 8 de noviembre de 1575 (1Tim 4,10).

<sup>48</sup> Experiencias de oración de quietud V 14,10-11 (Sl 89,1); contentos espirituales V 10,3 (Jn 15,5); Gustos espirituales 4M 1,5 (Sl 119,32); 4M 2,5 (Sl 119,32); V 15,1 (Mt 17,4 par. Mc 9,5; Lc 9,33); C 31,3 (Mt 17,4 par. Mc 9,5; Lc 9,33); C 31,2 (Lc 2,28-29).

<sup>49</sup> Experiencia de oración de sueño de potencias V 16,3(2Sam 6,5 par. 1Cr 13,8).

<sup>50</sup> Experiencia de oración de unión 5M 2,12 (Ct 8,6); MC 5,1-2 (Ct 2,3-4); MC 5,2 (Lc 1,35); MC 5,4 (Ct 2,3); E 16,4 (Ct 2,16 par. 6,2).

<sup>51</sup> Experiencia de oración de acción de gracias 7M 3,13 (Ct 1,2).

<sup>52</sup> 1ª locución sobre la razón de su don V 19,9 (Jn 21,22); V 19,9 (Sl 119,137); dificultad de que obre el entumecimiento en la oración de unión V 18,14 (Ga 2,20); pedir en nombre de Jesús V 27,20 (Jn 14,14); le asegura respuesta a su petición V 39,3 (Mt 27,26 par. Mc 15,15), señales éxtasis V 39,24 (Sl 4,3)

<sup>53</sup> Locuciones sobre su misión; promesa de andar en las fundaciones V 32,11 (Jn 17,12), (Pr 8,31), aceptar casa pequeña V 33,12 (Mt 8,20;Lc 9,58) vida ordinaria mejor que visiones R 36,1, Ávila, 1572 (2Cor 12,2-4); R 36,1, Ávila, 1572 (Mt 17,1-13;Lc 9,28-36); R 36,2, Ávila, 1572 (Mt 17,1-13;Lc 9,28-36) R 36,2, Ávila, 1572 (2Cor 12,2-4) vida de ofrenda salvífica R 36,1-2, Ávila, 1572 (Mt 10,24 par. Jn 13,16), Jesús le da pan R 26,2, Salamanca, 8 de abril de 1571 (Mt 26,26) Locución-visión misión fundadora R 9,1, Malagón, febrero de 1570 (Mt 27,29;Mc 15,17;Jn 19,2).

<sup>54</sup> Experiencias de locución sobre la miseria de la carne V 39,20 (Flp 1,22), espíritu R 29,1, Fecha y lugar inciertos (Lc 1,47), alma en gracia R 24, Lugar incierto, 1571 (Ct 5,1), andar en verdad V 40,3 (2Jn 1,4) atención a las enfermas R 9,2, Malagón, febrero de 1570 (Job 6,24-25); grandeza del alma humana R 54,1, Sevilla, 1575 (Gn 1,26-27); R 54, Sevilla, 1575 (Pr 8,31).

<sup>55</sup> Locución sobre la Virgen María, en que el Resucitado la consuela R 15,6, Salamanca, 15-16 de abril de 1571 (Lc 2,35) profecía de Simeón, R 36,1, Ávila, 1572 (Lc 2,34-35).

<sup>56</sup> Locución sobre Dios, como Verdad 6M 10,5 (Sl 116,11); Dios enseña sin ruido 7M 3,11 (1Re 6,7), le asegura ayudará al p.Gracián R 43, Sevilla, 1575 (Jn 13,16).

<sup>57</sup> Jesús Verdad V 40,3 (Jn 14,6), prefiere la obediencia R 23, ¿Ávila?, julio de 1571 (1Sam 15,22); Jesús agradece hospedaje R 26,2, Salamanca, 8 de abril de 1571 (Mt 21,17); le pide vivir todo por Cristo R 56,1, Sevilla, 1575 (Ga 2,20), le pide fe y sosiego R 60,1, Sevilla, 21 de noviembre de 1575 (Mt 8,23-27), seguirle desde la cruz R 64, Toledo, 1576 (Mt 27,35).

<sup>58</sup> Visión divina de sus difuntos padres V 38,6 (Heb 11,13-16;Flp 3,20), diversa gloria de los difuntos en el cielo V 38,32 (1Cor 15,41;9,5); ángel presentando las oraciones MA 5 (Ap 8,3).

<sup>59</sup> Las visiones divinas sobre Jesucristo son las más numerosas; Jesús con su mirada comunica lo que quiere V 27,10 (Ct 4,9), juez universal V 28,9 (Mt 25,41), en el huerto V 29,4 (Mt 26,36-39 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46), crucificado que atiende sus peticiones V 29,4 (Mt 27,29 par. Mc 15,17;Jn 19,2), visión de su costado R 15,6, Salamanca, 15-16 de abril de 1571 (Jn 20,20.27), escarnecido por burlas, higas V 29,6 (Mt 26, 67-68), V 29,6 (Mt 27,31), Señor 6M 5,8 (2Cor 12,2-4), imagen Viva 6M 9,3-4 (Gn 1,26), en el Padre V 38,17 (Jn 1,18) V 38,18 (Qo 1,2).

<sup>60</sup> Su gloria, V 20,2 (Ex 16,10), su trono V 39,22 (Ap 4,6-7), Verdad 6M 10,5 (Sl 116,11), inhabitación R 16,1, Ávila, 29 de mayo de 1571 (Jn 14,23), Espíritu Santo paloma R 17, Ávila, 29 de mayo de 1571 (Lc 3,22).

<sup>61</sup> Visión de futuras persecuciones R 37,1, 1573 (Ex 14,15-18), en medio de una floresta R 44,2, Sevilla, 9 de agosto de 1575 (Ct 5,1).

<sup>62</sup> Experiencia de éxtasis divino V 20,3 (Ex 19,4; Dt 32,11), V 38,1 (2Cor 12,2-4), V 39,23 (Col 3,9), vuelo de espíritu V 20,24 (Sl 55,6), éxtasis de Catalina Godínez F 22,5 (Jn 19,19).

<sup>63</sup> Ímpetus V 21,6 (Ro 7,24), V 21,6 (2Cor 12,8), V 21,6 (Gn 37,36), R 1,3, Ávila, Octubre-diciembre de 1560 (Ex 33,20), R 1,4, Ávila, Octubre-diciembre de 1560 (Ex 33,20), 6M 7,3 (Ex 33,20), 6M 11,5 (Jn 4,10), V 27,12 (Flp 3,8), V 29,11 (Sl 42,2), R 5,18, Sevilla, febrero-marzo de 1576 (Ro 5,12).

<sup>64</sup> Efectos de la oración natural conversión V 23,1 (Ga 2,20); V 9,2 (Lc 7, 38); de los fenómenos extraordinarios, de nostalgia divina V 20,10 (Sl 102,7), V 20,11 (Sl 42,3), V 20,11 (Ga 6,14); efecto de la oración de unión orden afectos MC 6,tit (Ct 2,4), virtudes MC 6,11 (Ct 6,10), efecto de locución divina de paz R 39ª,4, Beas, 1575 (Sl 147,14), R 39b,5, Beas, 1575 (Sl 147,14).

<sup>65</sup> Contradicción por sus experiencias de oración V 39,19 (Sl 123,1), V 39,19 (Sl 146,3.5-6), MA 4 (Gn 37, 5-8) R 2,5, ¿Toledo?, Julio-agosto de 1562 (Sl 73,20).

*Formas de presencia de Cristo; Palabra de Dios*<sup>66</sup>; eucaristía<sup>67</sup>.

Experiencia del misterio de Dios; justo<sup>68</sup>; grande<sup>69</sup>; buen pagador<sup>70</sup>; fiel<sup>71</sup> y gratuito<sup>72</sup>.

Este marco general muestra como las experiencias con citas bíblicas de esta etapa ascética tocan temas que tendrán una continuidad de reflexión posterior, como tienen papel de base de desarrollo ulterior, dan cuenta por tanto de un proceso de crecimiento humano.

Las áreas de la experiencia teresiana que expresa con citas bíblicas son importantes.

Un área es la de su mundo afectivo en relación con el andar en verdad, presente en las citas de V 2,7 y de V 3,5 sobre su vocación. Teresa reconoce en sí ser una mujer con grandes deseos y capacidad de amar grande, que la llevó a una división interior entre los bienes que amar le presentó el mundo y que le presentó la Biblia. Para Santa Teresa “andar en la verdad” implica una dimensión fuertemente afectiva, la de amar lo que es engañoso, o amar las personas y valores que no perecen. Encontró en la Biblia noticias sobre los bienes duraderos, la “verdad de cuando niña” tiene que ver con la experiencia de andar libre de engaños y de seguir la vocación a la vida religiosa como espacio para amar las personas y valores duraderos.

Otra dimensión humana es la de la enfermedad que la acompañará a lo largo de su vida, y que en esta etapa ascética encontró en la lectura del libro bíblico de Job ocasión para hacer de esa experiencia, lugar de encuentro con Dios, de ofrenda y de ánimo. Teresa tuvo encuentro con la Biblia que le permitió gustarla, como realidad no sólo a aplicar, sino como fuente de vida y fortaleza.

Las virtudes sobre las que dedica tres citas dos para la virtud humana del temor del Señor y otra sobre la libertad, tocan estos temas que serán fundamentales en la espiritualidad teresiana. La libertad será importante para ella y continuará como tema de reflexión porque la libertad, o desapego permitirá vivir la virtud teologal de la caridad. Y el tema de la virtud del temor del Señor, tiene que ver para la Santa con la realidad de los signos de estar en camino de salvación. La reflexión sobre el misterio de la salvación será también tema constante de su meditación orante.

<sup>66</sup> Experiencia de inspiración subjetiva 3M 1,6 (Mt 10,19-20); experiencia de visión intelectual que da a entender el cumplimiento de la promesa de morar en el creyente 7M 1,6 (Jn 14,23), R 6,9, Palencia, mayo de 1581, (Jn 14,23), R 54,1, Sevilla, 1575 (Mt 16,16), seguridad de salvación en el temor de Dios 7M 4,3 (Sl 112,1; 1Re 11,9), “y mi espíritu se regocijó” R 61,1, Sevilla, 1576 (Lc 1,47). En experiencia de locución divina, que la Palabra de Dios se cumple R 2,5, ¿Toledo?, Julio-agosto de 1562 (Sl 33,4); V 40,1 (Mt 5,18), es veraz V 40,4 (Qo 1,2), es operante R 19,1, Medina del Campo, o Ávila, julio de 1571 (1Cor 14,34); F 20,12 (Jon 1,1-3) se esconde V 40,1 (Mt 11,25).

<sup>67</sup> Experiencia eucarística C 34,7 (Lc 7, 36-39).

<sup>68</sup> Justo, al dar o no sus dones 3M 2,11 (Sl 119,137).

<sup>69</sup> Cfr. V 18,3 (Sl 92,6).

<sup>70</sup> Cfr. C 17,2 (Mt 20,8-9); MC 4,7 (Ro 8,18).

<sup>71</sup> Cfr. F 24,11 (1Cor 10,13); R 28, Fecha y lugar inciertos (1Cor 10,13).

<sup>72</sup> Cfr. Cta 6,2, *GDaz* 24.3.68 (Sl 34,8).

Respecto a las citas en esta etapa sobre los rasgos de Dios como pagador del esfuerzo de los orantes y justo al conceder o no sus dones, de la etapa de las terceras moradas, también serán temas que tendrán continuidad en las siguientes etapas. Llama la atención que sobre Dios ella presente sólo siete experiencias con citas bíblicas en esta etapa ascética. Y esta presencia modesta sirve para confirmar la centralidad que tiene en su experiencia religiosa la persona de Jesucristo como camino de revelación de Dios. Ella misma dirá que inclusive en su experiencia vocacional, no era movida tanto por el amor a Dios cuanto por el deseo de andar en la verdad, de evitar amar cosas del mundo que acabaran llevándola a recorrer un camino de perdición<sup>73</sup>. En la etapa ascética la persona de Dios tuvo en la experiencia teresiana rasgos más contractuales.

## 2. USO ORANTE DE CITAS BÍBLICAS

“pues las palabras de Jesucristo... no pueden faltar!  
Mas como faltamos en no disponernos...  
no nos vemos en este espejo que contemplamos” (7M 2,8)

La clasificación de las citas con uso orante, no va ser cronológica por la biografía espiritual en el libro de las moradas, sino por tipo y contenido de la oración, ya sea antropológico, teológico o sobre el misterio salvífico. Porque las oraciones que están registradas en sus escritos, fueron hechas en un tiempo correspondiente al momento en que ella estaba viviendo en las sextas moradas, porque es cuando empieza a escribir. Así mismo los tipos de oración no se limitan a un tiempo de su biografía cronológica, porque ella practicó los diversos tipos de oración en todas las etapas.

Como *marco histórico*<sup>74</sup> de estas oraciones es el tiempo en que la Santa empieza a escribir, que es a partir del 1560 en que ella está viviendo en las sextas moradas. Es la etapa mística, tras las primicias místicas de las moradas quintas (1554-1560/62), tenemos las sextas moradas (1560-1572) y séptimas (1572-1582) del matrimonio místico. Son etapas de crecimiento en intensidad de la vida contemplativa, con una multiplicidad de formas y continuidad de actuación, en la triple línea de coloquio alterno; hablas, visiones, y de la presencia divina que de 1572-1582 se volverá su *modus vivendi* contemplativo. Hay tres datos importantes para situar estas etapas; 1º Cuando la Santa escribe las páginas de su autobiografía (cc.18-22; tercera y cuarta agua, y cc.23-32; 37-40: gracias y estados

<sup>73</sup> “en este movimiento de tomar estado, más me parece me movía un temor servil que amor” (V 3,6).

<sup>74</sup> Cfr. Alvarez, T., “Santa Teresa de Jesús contemplativa...”, 1962, 13-17.

supremos hasta entonces conocidos. Estando ella en 1560 en las 6M o desposorio. Con experiencias de fuerte impacto en la voluntad, contemplación que se desleía en amor loco “borrachez” y en ímpetus de muerte. Justamente en ese estado escribe las últimas gracias (ansias de muerte en V 20,15 “en lo que ahora me tiene el Señor”).

La cantidad de citas de uso cultural es de ciento veintisiete frecuencias, siendo un poco menor que el cultural y sobre todo menor una cuarta parte que el cristológico. Esta cantidad de uso modesto de citas bíblicas para expresar oraciones, puede causar sorpresa porque el tema central de los escritos teresianos es el de la oración. Y porque la inserción de oraciones que interrumpen la secuencia narrativa biográfica o doctrinal, dan a sus escritos un clima de oración. Sin embargo la frecuencia menor de citas con uso orante puede ser explicada porque para la Santa el tema de la oración es explícitamente puesto en relación con el de las que hablas de las virtudes humanas y teologales, que contribuyen a la formación del orante. Por ejemplo tenemos que aunque el objetivo del libro de Camino de perfección<sup>75</sup> es enseñar a orar pues es lo que le han pedido las descalzas sin embargo Teresa considera necesario hablar antes de las virtudes humanas de desasimiento, amor de unas con otras y humildad, para “ser tales” que Dios escuche las oraciones. Es decir que la Santa considera que la oración ha de ser complementada con el tema de las virtudes humanas y teologales, que dan a la oración el complemento necesario para crecer en la vida cristiana, que permitirá llegar a que la vida de acción y oración lleguen en las etapas ulteriores a una armonía e integración mutuas.

La distribución de las ciento veintisiete frecuencias por tipos de oración es de treinta y siete para la oración de petición, veintiuna para la oración de intercesión, dieciocho de oración de acción de gracias, cuatro de oración de lamento, tres de oración de confianza y cuarenta y cuatro para la oración de alabanza. Si bien Santa Teresa practicó los diversos tipos de oración a lo largo de toda su vida, sin embargo podemos notar una diferencia en cuanto a *énfasis*. En la etapa inicial Santa Teresa aprendió y ejerció la oración de petición e intercesión, sobre todo en forma de oración vocal y mental<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Cfr. Segunda sección del libro de “C” Educación para la oración (4-18). (CE 5-29); C 4-7; Amor. (CE 5-7; 8; 9-10; 11); 8-9; Desasimiento (CE 12; 13); 10-18; Humildad (CE 14-29).

<sup>76</sup> Cfr. “Esto, con el cuidado que mi madre tenía de hacernos rezar y ponernos en ser devotos de nuestra Señora y de algunos santos, comenzó a despertarme de edad, a mi parecer, de seis o siete años.” (V 1,1).

## A. ORACIÓN DE PETICIÓN E INTERCESIÓN

Los *contenidos* de las treinta y siete frecuencias del tipo de *oración de petición*, se encuentran distribuidas en trece sobre el misterio del ser humano y veinticuatro sobre el misterio de salvación.

Las frecuencias de tipo de oración de petición que tienen como tema el misterio humano abarcan diez sobre virtudes humanas de libertad<sup>77</sup>, conocimiento propio<sup>78</sup> y humildad<sup>79</sup>.

En relación al contenido de oración del misterio de salvación, las veinticuatro frecuencias comprenden el tema del carisma de la misión<sup>80</sup>, del carisma de oración<sup>81</sup> y de los tipos de oración<sup>82</sup>.

Los contenidos de las citas de uso orante con el tipo de *oración de intercesión* son veintiuna, de las cuales catorce son sobre el ser humano y siete sobre el misterio salvífico.

Las catorce oraciones de intercesión antropológicas, son por los reyes<sup>83</sup>, por los muertos<sup>84</sup>, por los que sufren desorientación<sup>85</sup>, por los pecadores<sup>86</sup>, por la salud física<sup>87</sup>, por el buen provecho de un viaje<sup>88</sup>.

<sup>77</sup> Petición de liberación de temores 3M 1,2 (Jn 11,16); del dominio del demonio V 14,11 (Ap 12,9); Petición de ayuda para la luchar demonios C 35,5 (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25), liberación de los engaños del maligno 5M 1,1 (2Cor 11,14). Petición de liberación del mal CE 72,4 (Sl 107,14), de impedimentos para servir a Dios 6M 6,4 (Ex 14,21-22; Jos 3,15-17), liberación de lo que hay en el libre albedrío que puede alejarla de Dios E 17,4 (Sl 120,5 Vg 119,5), y petición de liberación de la compunción de la conciencia E 17,6 (Sl 30,12; Vg 29,13).

<sup>78</sup> Petición ayuda para conocimiento propio 2M 1,6 (Jn 15,5).

<sup>79</sup> Petición de Humildad; para imitar obediencia C 36,5 (Flp 2,8).

<sup>80</sup> Las ocho frecuencias sobre el tema de la misión son; Oración de petición de ayuda para fundar san José Ávila V 36,11 (He 5,41); Petición ayuda para cumplir su voluntad V 11,12 (Mt 26,42); Petición de ayuda para realizar obras a su favor E 4,2 (Mt 22,11-12), para hacer su voluntad MC 4,11-12 (Ct 2,16; 6,2), para que Jesús mire sus trabajos E 5,2 (Lc 10,40-42); para saber “habérselas” con la voluntad divina C 32,2 (Mt 6,10b), C 32,10 (Is 50,6); para que venga su reino C 32,10 (Mt 6,10b).

<sup>81</sup> Las siete citas sobre el carisma de oración son; la oración de petición para saber cómo habérselas con sus obras E 5,1 (Mt 7,7; Lc 11,9), con los carismas V 18,4 (2Cor 4,7), para que fructifiquen los talentos V 18,4 (Mt 25,14-30), para expresar las obras 7M 1,1 (Mt 5,16), para corresponder a sus obras E 1,2 (Dt 32,4), para no deshacerlas E 1,2 (Sl 59,17), y para compartir el mayor talento E 14,2 (Lc 19,20).

<sup>82</sup> Las nueve frecuencias del tema de la oración, son sobre la *oración de petición* para hacerla con consideración y disponibilidad C 30,2 (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42) y perseverancia en la oración C 35,5 (Lc 11,5-13). Y sobre la oración de unión con Dios para pedirla MC 1,12 (Ct 1,2), MC 3,15 (Ct 1,2), MC 4,8 (Ct 1,2), para vivir en Cristo E 17,3 (Ga 2,20), para acoger su naturaleza divina E 17,5 (2Pe 1,4). Y estando en la experiencia de ímpetus, hacer oración de petición para ver rostro de Dios E 6,1 (Sl 89,47), y por el agua viva E 9,2 (Jn 7,37-38).

<sup>83</sup> Cfr. V 21,3 (Mt 27,45. 51-52; par. Mc 15,33; Lc 23,14)

<sup>84</sup> Cfr. E 10,2-3 (Jn 11,35)

<sup>85</sup> E 8,2 (Jn 9,6-7), E 9,1 (Jn 7,37)

<sup>86</sup> E 8,3 (Sl 138,8; Sl 103,14) E 8,3 (Pr 8,17) E 8,3 (Mt 9,13; Mc 2,17; Lc 5,32) E 8,3 (Mt 26,28), E 11,3 (Lc 23,34) E 12,2 (Ap 12,9) E 12,3 (Mt 27,26 par. Mc 15,15) E 12,4 (Mt 25,41)

<sup>87</sup> Por la salud priora Malagón Cta 193,9 *MsJo* 06.05.77 (Mt 19,26)

<sup>88</sup> Se encomienda a la oración de intercesión para que aproveche su viaje Cta 300,6 *MBau* 21.06.79 (Mt 19,26)

Las siete frecuencias del tipo de *oración de intercesión* sobre el proyecto de salvación son sobre por Jesús eucaristía<sup>89</sup>, por la misión<sup>90</sup>, sobre por la adecuada respuesta a los carismas<sup>91</sup>, por la iglesia<sup>92</sup>.

## B. ORACIÓN DE ACCIÓN DE GRACIAS

En la etapa intermedia o de cuartas moradas la Santa recomienda ejercitar más la oración de acción de gracias<sup>93</sup>.

Presentación cuantitativa de las dieciocho frecuencias del tipo de oración de acción de gracias está distribuida en quince sobre el tema del designio salvífico, y tres sobre el misterio de Dios.

Los *temas* de las citas de la oración del tipo de acción de gracias, del misterio del designio salvífico son sobre la obra de redención realizada por Jesucristo<sup>94</sup>, por su don en la eucaristía<sup>95</sup>, por el don de la conversión<sup>96</sup>, por el don de salud física<sup>97</sup>, porque muestra su amor<sup>98</sup> y por el don de la vocación a una monja carmelita descalza<sup>99</sup>.

Los temas de las tres citas de oración de acción de gracias sobre Dios, son por el don de su perdón<sup>100</sup> y de su Hijo<sup>101</sup>.

## C. ORACIÓN DE LAMENTO, CONFIANZA Y ALABANZA

La oración de lamento, confianza y alabanza<sup>102</sup> son especialmente enfatizadas por la Santa en la etapa superior.

<sup>89</sup> C 3,8 (Mt 27,26; Mc 15,15), C 3,8 (Mt 8,20; Lc 9,58) Intercesión por el Cordero de Dios C 33,4 (Jn 1,36) E 10,1 (Sl 18,5; Sl 116,3).

<sup>90</sup> La misión de las descalzas de orar para que Dios escuche sus oraciones C 3,7 (Lc 8,2).

<sup>91</sup> Intercesión por los cristianos para su adecuada respuesta a los dones C 1,3 (Jn 15,15).

<sup>92</sup> Intercesión Por la iglesia C 3,9 (Dn 9,18-19).

<sup>93</sup> “También se mueve el entendimiento a dar gracias muy compuestas; mas la voluntad, con sosiego, con un no osar alzar los ojos con el publicano, hace más hacimiento de gracias que cuanto el entendimiento, con trastornar la retórica, por ventura puede hacer.” (V 15,9).

<sup>94</sup> Seis frecuencias tienen este tema de acción de gracias a Jesucristo por su redención aportada; E 3,3 (1Pe 1,19); por su misterio pascual MC 4,10 (Mt 27,26; Mc 15,15); por su determinación de pasar todo por la salvación C 26,6 (Lc 22,33); por el don de la filiación C 27,1 (Mt 6,9) C 27,2 (Mt 24,35; Mc 12,30-31; Lc 21,33), C 27,2. (Ef 1,18).

<sup>95</sup> Acción de gracias a Jesucristo por permanecer en la eucaristía V 14,10 (Pr 8,31); C 33,3 (Mt 6,10b).

<sup>96</sup> Acción de gracias a Jesús por obrar el don de la conversión E 4,1 (Sl 59,17), y porque su amor transforma la interioridad V 14,11 (Jn 15,5), E 4,1 (Sl 145,3).

<sup>97</sup> Acción de gracias por el don de la salud en V 36,10 (Flp 4,13) ; y en F 22,7 (Jn 9,2).

<sup>98</sup> Acción de gracias a Jesucristo porque muestra su amor MC 4,10 (Ct 2,16; 6,2).

<sup>99</sup> Acción de gracias por el don de la vocación de una descalza F 22,7 (Ro 11,33; Job 9,10).

<sup>100</sup> Acción de gracias a Dios por perdón C 16,7 (Mt 4,5 par. Lc 4,9).

<sup>101</sup> Acción de gracias a Dios por el don de su Hijo E 13,3 (Mt 27,50) E 13,3 (Jn 3,16).

<sup>102</sup> En V capítulo 16 habla de la oración sueño de potencias correspondiente a la etapa intermedia. La razón de la recomendación de subrayar la oración de alabanza en etapa superior a la de oración de meditación, es porque por un lado la persona no puede ejercitar tanto el razonar durante la oración, y porque la



La oración de *tipo lamento* hay cuatro frecuencias, cuyo tema es el de la nostalgia de Dios<sup>103</sup>, surgido desde la experiencia de ímpetus de amor a Dios de la etapa de sextas moradas.

La oración *de confianza* cuenta con tres frecuencias, una con el tema del perdón<sup>104</sup> y dos con el tema de la confianza en la ayuda divina<sup>105</sup>.

La oración de alabanza es la más frecuente con cuarenta y cuatro citas. Treinta y ocho son sobre el tema del designio salvífico, entre las cuales; once son sobre el tema de la misión<sup>106</sup>, cuatro sobre el tema de su obrar en la oración<sup>107</sup>, ocho frecuencias son alabanza cristológica<sup>108</sup>, alabanza por su presencia en la eucaristía<sup>109</sup>, en su Palabra<sup>110</sup>. La siguiente área temática es la teológica, dentro de la cual hay seis frecuencias, en las que se alaba a Dios por sus juicios<sup>111</sup>, misericordia<sup>112</sup>, porque fortalece<sup>113</sup>, por inscribir en el libro de la vida<sup>114</sup>, por la incorporación del hombre en la vida trinitaria<sup>115</sup>.

---

alabanza sirve mejor para encender el amor a Dios, que la fatiga que supone el ejercitar la razón, y que acaba siendo fuente de apagar el fluir de los afectos.

<sup>103</sup> Lamento por nostalgia de Dios E 15,1 (Sl 120,5; Vg 119,5) E 15,3 (Mt 25,13); E 16,3 (Ct 3,2) E 16,3 (Ct 5,8)

<sup>104</sup> Cfr. V 19,10 (Mt 26,69-71 par. Mc 14,66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18,25-27).

<sup>105</sup> Cfr. V 25,17 (Sl 145,13), vs temores V 25,18-19 (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25).

<sup>106</sup> Alabanza a Dios por su camino salvífico V 35,13 (Mt 7,14), V 35,13 (Sl 94,20), porque su misión contribuye al crecimiento personal F 5,6 (Is 55,8); por el don de filiación E 7,1 (Sl 103,14); por su grandeza 7M 1,1 (Sl 145,3-4); por sus designios F 22,7 (Sb 17,1); por su amor E 17,3 (Ct 8,6); por su providencia E 17,3 (Sb 9,14), porque su providencia prepara antes de dar dones V 11,12 (Mt 27,32); porque sigue trabajando E 4,2 (Mt 8,2) E 4,2 (Mt 19,26; Mc 10,27; Lc 18,27).

<sup>107</sup> Alabanza Padre deleita con estar con el orante E 7,1 (Pr 8,31) E 7,1 (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22), regala descanso E 8,2 (Mt 11,28), da a gustar cuan suave es E 14,1 (Sl 34,8)

<sup>108</sup> Alabanza a Jesús por ser uno con el Padre C 27,4 (Jn 10,30; Jn 5,18.30); por su amor E 2,2 (1Jn 4,20); por ser camino V 22,6 (Jn 10,9); por su poder sobre los infiernos V 28,9 (Ef 4,8-9), por ser juez escatológico E 14,1 (Mt 25,31), (E 3,2). (Mt 25,41), E 14,2 (Mt 25,41); por su perdón E 14,3 (Lc 7,47; Ez 18,22).

<sup>109</sup> Presencia en la eucaristía E 3,1 (Sl 4,2), E 3,2 (Sl 4,2), E 3,2 (Sl 103,15), E 3,3 (Mt 9,13; Mc 2,17; Lc 5,32); presencia como pan cotidiano C 33,5 (Mt 26,15) C 33,5 (Mt 6,11); presencia redentora E 3,3 (Mt 27,26; Mc 15,15) E 3,3 (Mt 27,29; Mc 15,17; Jn 19,2), E 3,3 (Mc 14, 65; Mt 26,67-68).

<sup>110</sup> Alabanza por su Palabra eficaz V 25,18 (Sl 33,9); Jesucristo palabra eficaz 6M 9,6 (Mt 25,41), E 7,3 (Lc 1,46), E 8,1 (Jn 6,68), E 8,1 (Job 9,10) E 9,1 (Mt 24,35).

<sup>111</sup> Alabanza a Dios por ser justo en su obrar y en sus juicios E 3,2 (Sl 145,18-20).

<sup>112</sup> Alabanza a Dios por ser misericordioso V 4,3 (Sl 51,1).

<sup>113</sup> Alabanza a Dios por ser fortalecedor C 32,4 (Sl 72,17).

<sup>114</sup> Alabanza a Dios por salvación, inscribirla en el libro de la vida E 17,6 (Sl 42,5), E 17,6 (Ap 3,5; 21,27).

<sup>115</sup> Alabanza a Trinidad por su apertura para incluir en su comunión a los hombres E 7,2 (Mt 11,27; Lc 10, 22).

### 3. USO CRISTOLÓGICO DE CITAS BÍBLICAS

“cuando digo... Padre nuestro, amor será entender quién es este Padre nuestro”(C 24,2)

#### A. ORTODOXIA, AVISOS

La cantidad total de citas de uso cristológico es de quinientas noventa y siete, divididas en trecientas diecisiete citas para expresar ortodoxia o avisos y doscientas ochenta para expresar ortopraxis o consejos. Estas cantidades constituyen un uso mayor que el cultural y orante que la Santa hace de las citas bíblicas, con lo cual se subraya su importancia. La biblia desempeña un rol en los escritos teresianos principalmente mistagógico, para responder a su necesidad de dar avisos y consejos a los orantes.

Un significado de este dato cuantitativo del uso cristológico de ortodoxia es que responde a la intención de la Santa de comunicar contenidos doctrinales no vinculados a un sistema teórico, sino a los contenidos necesario para interpretar la experiencia espiritual que sea conforme con la persona y pensamiento del Señor Jesús según expresado por el magisterio eclesial. Este énfasis doctrinal es importante para cualificar la experiencia teresiana no sólo como vivencia espiritual, sino como experiencia propiamente dicha. Es decir como vivencias con categoría de interpretación y relectura que son autenticadas como conformes con las verdades de la iglesia, que remiten a la persona del Señor Jesús.

La presentación de los contenidos de los avisos va a ser en sintonía con la temática de meditación recurrente en los escritos teresianos, que son los temas sobre el misterio de la persona humana, de la salvación y de la persona de Dios<sup>116</sup>.

Las citas bíblicas de uso ortodoxia, sobre el *misterio de la persona humana*, versan sobre la condición humana<sup>117</sup>, las virtudes humanas<sup>118</sup> y las teologales<sup>119</sup>.

La condición humana es tanto agraciada como precaria. Agraciada por ser imagen y morada de Dios<sup>120</sup>, bella, capaz de producir buenos frutos<sup>121</sup>, agraciada con el don mayor

<sup>116</sup> 317x para expresar ortodoxia; sobre el misterio del hombre 74x; de la salvación 207x y de Dios 36x.

<sup>117</sup> Con 29 citas de las cuales 12 sobre la condición agraciada y 3 sobre su condición precaria.

<sup>118</sup> 39 citas sobre las virtudes humanas; de las cuales 8 son el alma humana es capaz de autoconocimiento; 10x Humildad; 8x sobre la libertad y 9x sobre el acto de entrega de la voluntad en Dios.

<sup>119</sup> 6x sobre las virtudes teologales.

<sup>120</sup> Imagen de Dios 1M 1,1 (Gn 2,7); M epil,3 (Gn 1,26-27); morada de Dios 1M 1,1 (Jn 14,2)

<sup>121</sup> Bella como árbol plantado en aguas vivas 1M 2,1 (Sl 1,3); 1M 2,1 (Ap 22,1-2); capaz de producir buenos frutos 1M 2,2 (Sl 1,3); 1M 2,5 (Sl 1,3); El alma es la parte superior y el espíritu como sus rayos 6M 5,9 (Ml 4,2).

que es el Hijo de Dios, junto con la condición filial y la herencia eterna<sup>122</sup>. Y condición precaria por estar sujeta a sufrir enfermedad, noches oscuras de purificación<sup>123</sup>, esclavitud por la atención a lo exterior<sup>124</sup>, daños por la acogida de honras sociales<sup>125</sup>, engaños procedentes del mal<sup>126</sup>, y pecados<sup>127</sup>.

Sobre *las virtudes humanas* presenta avisos sobre el *conocimiento propio*, como una capacidad que tiene el alma humana<sup>128</sup>, el rol de Cristo en el conocimiento propio<sup>129</sup>, como los pecados pueden contribuir a un mayor conocimiento propio<sup>130</sup>, y afirma que hay diferencia entre tipos de llanto pues hay uno que no desasosiega<sup>131</sup>. De *la humildad* afirma que enamora a Dios<sup>132</sup>, ayuda a acoger y aprovechar los dones de Dios<sup>133</sup>, es objetiva porque nadie está libre de pecado<sup>134</sup> y que la tentación de la falsa humildad es sutil y permitida por Dios<sup>135</sup>. Respecto a la virtud humana *de la libertad* afirma el rol de Jesucristo como el que la regala, libera del temor al qué dirán<sup>136</sup>, la comprensión de la petición del Padre nuestro “libranos de todo mal” como alusión a las tentaciones sutiles<sup>137</sup> y presenta el único caso en que ella no sigue su costumbre de permitirle a Jesucristo que la defiende de las murmuraciones sino que ella afirma su inocencia ante la acusación de contribuir a que el padre Salazar de la compañía de Jesús pasa a la orden de carmelitas descalzos<sup>138</sup>. Del acto de *entrega de la voluntad en Dios* avisa que es apreciado por el Padre<sup>139</sup>, el Señor Jesús estimula la entrega de la voluntad en la de Dios con su oración<sup>140</sup>,

<sup>122</sup> Dios regala su mayor don que es su Hijo V 22,14 (Jn 3,16) 6M 4,10 (Col 2,3); Dios regala el don de la filiación C 27,4 (Jn 14,10), de su herencia C 27,2 (Ro 8,17).

<sup>123</sup> Las noches de purificación preparan para recibir dones V 20,16 (Sb 3,6); V 30,14 (Sb 3,5-6); al igual que la enfermedad V 11,11 (Mc 10,38).

<sup>124</sup> Avisos de que la atención a lo exterior, lleva a parálisis interior 1M 1,6 (Gn 19,26), asemeja a lo que se ama 1M 1,6 (Lv 11,19-33); esclaviza 1M 1,8 (Mt 6,21; Lc 12,34); CE 31,2 (Sl 8,6); esa parálisis la sana Dios 1M 1,8 (Jn 5,5-9), hace vulnerable a engaños y trampas del mal 1M 2,12 (Mc 5,9) 1M 2,15 (2Cor 11,14), ciega para no ver la luz divina 1M 2,14 (Ap 21,23).

<sup>125</sup> Es dañino el pacificarse en recibir alabanzas y honras MC 2,11 (Jn 14,27); confort MC 2,14 (Jn 8,12); en los puntos de honra MC 2,26 (Mt 19,27).

<sup>126</sup> Aún en 4M hay riesgo de sufrir engaños por el mal 5M 1,5 (2Cor 11,14).

<sup>127</sup> La exposición a cometer pecados puede ser evitada y con ello prepararse para crecer en el amor a Dios MC 2,5 (Ct 1,16); hay actitudes que pueden roer las virtudes 5M 3,6 (Jon 4,6-7).

<sup>128</sup> El alma humana es capaz de autoconocimiento 1M 1,1 (Gn 1,26-27).

<sup>129</sup> Cristo es espejo para el conocimiento propio 1M 2,11 (Heb 12,2); es sol de justicia que ilumina V 20,28 (MI 4,2); ilumina las moradas 1M 2,8 (Ap 21,23); y concentra V 20,19 (MI 4,2).

<sup>130</sup> 6M 4,11 (Jn 9,6-7). Y afirma que cuando no hay conciencia tampoco hay pecado MA 4 (Gn 20,2-3).

<sup>131</sup> Hay llanto que no desasosiega 5M 3,4 (Jn 11,35).

<sup>132</sup> Dios la aprecia 6M 10,7 (Jn 14,6); le enamora C 16,2 (Ct 4,9).

<sup>133</sup> Acoger los dones con humildad es la mejor forma de corresponder MC 6,7 (Lc 1,34-35); dispone a asimilar todo positivamente C 10,4 (Sb 16,20).

<sup>134</sup> Las acusaciones tienen algo de verdad C 15,4 (1Jn 1,8-10); Nadie está libre de pecado en esta vida CE 72,4; C 42 (1Jn 1,8-10); sólo Jesús es libre de pecado C 15,4 (Heb 4,15); C 15,4 (Jn 8,46)

<sup>135</sup> La tentación de la falsa humildad en 5M es sutil V 19,11 (Jn 13,2) y es permitida por Dios V 30,10 (Job 1,2).

<sup>136</sup> Jesús da la libertad de espíritu V 16,8 (Mt 19,21); para propiciar la libertad pide darlo todo 3M 2,4 (Mt 19,21); Jesucristo libera del temor al qué dirán, porque defiende de las murmuraciones 6M 11,12 (Lc 7, 44-47); Jesucristo es quien tiene el poder de “librarnos de todo mal” CE 72,4 (Flp 4,13).

<sup>137</sup> C 38,2 (Mt 6,13); engaño de tener virtudes C 38,5 (Mt 6,13); bienes pasajeros C 42,4 (Mt 6,13)

<sup>138</sup> Afirma, inocencia y si no que sea borrada del libro de la vida Cta 228,6 JSua 10.02.78 (Ap 21,27).

<sup>139</sup> MC 6,9 (Ct 4,7)

es acto que equivale a la perfección religiosa<sup>141</sup>, sirve de preparación para vivir el mandamiento principal<sup>142</sup>, contribuye al surgimiento del amor a Dios<sup>143</sup>, permite saborear positivamente todas las experiencias<sup>144</sup>, libera de la esclavitud de vivir bajo la lógica del mérito<sup>145</sup>, y requiere que la persona tenga señorío sobre su voluntad libre de cualquier adicción<sup>146</sup>. Sobre la virtud de la *obediencia* afirma que es camino para acceder a la vida contemplativa<sup>147</sup>, expresa el contenido de la petición del Padrenuestro “venga tu reino”<sup>148</sup>.

De las virtudes teologales ofrece avisos sobre la caridad que tiene en la persona de Jesús el modelo<sup>149</sup>, es el mandamiento principal<sup>150</sup>, es señal de amor a Dios<sup>151</sup> y es el ejercicio del perdón, un ejercicio de caridad que Dios valora mucho<sup>152</sup>. De la esperanza afirma la vida eterna como el hogar verdadero<sup>153</sup>.

Las citas de uso ortodoxia *sobre el misterio de salvación*, son las que tiene mayor número de frecuencias, en el que habla sobre el tema de la vocación y misión; la vocación<sup>154</sup>, el apostolado<sup>155</sup>, la ayuda de Dios para la misión<sup>156</sup>, los designios misteriosos de Dios<sup>157</sup>.

Siguen los avisos con citas sobre los tipos<sup>158</sup>, grados de oración<sup>159</sup>, fenómenos extraordinarios<sup>160</sup>, los efectos de la oración<sup>161</sup> y señales de autenticidad de la oración<sup>162</sup>.

Sobre las formas de presencia de Cristo, hay citas de ortodoxia, sobre la eucaristía<sup>163</sup> y la Palabra de Dios<sup>164</sup>.

Del primer apartado sobre la vocación y misión cristiana, tenemos afirmaciones sobre la *vocación* como iniciativa gratuita de Dios<sup>165</sup>, la experiencia vocacional no es garantía de

<sup>140</sup> 5M 3,7 (Jn 17,22)

<sup>141</sup> 3M 1,6 (Mt 19,21;Mc 10,21;Lc 18,22)

<sup>142</sup> C 4,10 (Mt 19,27) así como también para ejercitar las obras de la fe C 16,10 (Jn 15,5).

<sup>143</sup> MC 6,5 (1Jn 4,16)

<sup>144</sup> 2M 1,7 (Ex 16,15;Sb 16,20).

<sup>145</sup> 3M 1,8 (Lc 17,10)

<sup>146</sup> F 5,13 (Mt 13,44)

<sup>147</sup> F 5,7 (2Cor 6,10); cuando es ejercitada con entrega de la propia voluntad, prepara para ser llevados a las siguientes moradas C 32,14 (Mt 6,10b).

<sup>148</sup> La petición de “venga tu reino” Cta 172,8 *LCep* 02.01.77 (Mt 6,9b-10<sup>a</sup>); con decisión de cargar su cruz C 32,7 (Mt 6,10).

<sup>149</sup> Jesús es el parámetro, por ser el Camino 5M 3,7 (Mt 5,48)

<sup>150</sup> 5M 3,7 (Mt 22,37-40;Lc 10,27),

<sup>151</sup> 5M 3,8 (1Jn 4,20), y de unión con la voluntad de Dios 5M 3,11 (Jn 13,14;15,12)

<sup>152</sup> Dios aprecie el ejercicio de perdón C 36,7 (Lc 22,33).

<sup>153</sup> P 1 (Sl 120,5).

<sup>154</sup> Con 10 citas.

<sup>155</sup> Con 9 citas.

<sup>156</sup> Con 5 citas.

<sup>157</sup> Con 18 citas.

<sup>158</sup> 2 citas.

<sup>159</sup> 66 citas.

<sup>160</sup> 16 citas.

<sup>161</sup> 41 citas.

<sup>162</sup> 7 citas.

<sup>163</sup> 17 citas.

<sup>164</sup> 16 citas

salvación en sí misma<sup>166</sup>, la respuesta a la llamada vocacional de dejar todo por Cristo abarca a los familiares<sup>167</sup>, Cristo recompensa con creces la respuesta a su llamada<sup>168</sup>. Cristo llama a ascender a las moradas superiores, pero no todos le responden<sup>169</sup>. Respecto al *servicio de apostolado* avisa de la importancia que sea hecho por una persona libre de la pretensión de reconocimiento social<sup>170</sup>, al igual que proveniente de amor a Dios<sup>171</sup>, un apostolado por medio de obras es también posible que lo ejerciten las mujeres<sup>172</sup>, el apostolado ha de provenir de una vida de comunidad en que se viva la igualdad<sup>173</sup>, y la santidad<sup>174</sup>, y finalmente la santidad es compatible con la ocupación en las actividades temporales<sup>175</sup>. Otro tema dentro de la misión es *la ayuda que Dios* proporciona para su desarrollo<sup>176</sup>, sustenta alma y cuerpo<sup>177</sup>, y sus obras no se agotan jamás<sup>178</sup>. Hay ayuda de Dios también en las experiencias *de contradicción* para la misión, pues pueden ser convertidas en ocasión de crecimiento porque los designios de Dios son misteriosos<sup>179</sup>, la participación en la cruz de Cristo es camino de participación en su resurrección<sup>180</sup>, en especial el Señor Jesús da a los contemplativos mayores trabajos<sup>181</sup>, Jesucristo mostró flaqueza en Getsemaní pero en el curso de la pasión señorío<sup>182</sup>, y renueva en la actualidad su pasión<sup>183</sup>.

<sup>165</sup> Dios puede llamar a una persona F 17,9-10 (Sl 36,7; Vg 36,6; Sb 17,1); F 17,9 (1Re 18,37); de condición social modesta Cta 408,2 *JGra* 17.09.81 (He 4,13).

<sup>166</sup> Porque se puede dar una respuesta como la que dio Judas 5M 3,2 (Mt 10,4; Mc 3,19; Lc 6,16); 5M 3,2 (Mt 26,14-16), o Saúl 5M 3,2 (1Sam 10,1).

<sup>167</sup> Cfr. C 9,2 (Mt 19,27)

<sup>168</sup> Cristo recompensa a quien deja todo por Él V 27,14 (Mt 19,27; Mc 10,28); corresponder dejando mucho por la vocación, dispone para recibir más Cta 58,4 *DBañ* principios.01.74 (Mt 19,27; Mc 10,28)

<sup>169</sup> Cristo llama a las moradas superiores, pero pocos entran 5M 1,2 (Mt 22,14).

<sup>170</sup> Para que logre encender en amor a Dios V 16,7 (He 5,41).

<sup>171</sup> El apostolado que no proviene del amor a Dios, o de aguas vivas no dura 1M 2,1 (1Jn 1,5-6); 1M 2,1 (Gn 2,9)

<sup>172</sup> Cfr. C 15,6 (1Cor 14,34);

<sup>173</sup> Cfr. C 27,6 (Mt 10,3-4; Mc 3,19; Lc 6,16); la creación de bandos equivale a expulsar a Jesús C 7,10 (Jn 1,11)

<sup>174</sup> La compañía entre santos impulsa la santidad Cta 359,6 *JGra* 20.11.80 (Sl 18,25; Vg 17,26).

<sup>175</sup> Cfr. Cta 172,11 *LCep* 02.01.77 (Gn 13,2) Cta 172,11 *LCep* 02.01.77 (Gn 30,31-32).

<sup>176</sup> Cta 36,1 *CBal* 3.10.71 (Sl 127,2); Dios es providente y con ello sustenta pobreza F 18,1 (Sl 37,28)

<sup>177</sup> Dios sustenta al alma y al cuerpo 7M 2,6 (Is 66,11); R 6,8, Palencia, mayo de 1581 (Ct 8,1)

<sup>178</sup> Las obras de Dios son interminables 7M 1,1 (Sl 89,2; Sl 145,3; Sir 18,4-6; Pr 8,3; Ex 18,2-4);

<sup>179</sup> Los designios de Dios son indescriptibles, sacan provechos de males por oposición Cta 58,4 *DBañ* principios.01.74 (Sb 17,1) por muerte Cta 236,3 *MMen* 26.03.78 (Sb 17,1) por trabajos 7M 3,12 (Sb 17,1), por abandono de la vocación Cta 408,1 *JGra* 17.09.81 (Sb 17,1), Cta 359,2 *JGra* 20.11.80 (Sb 17,1), por calumnias Cta 105,6 *MBau* 29.04.76 (Sb 17,1), dificultades fundacionales Cta 401,8 *JRei* 13.07.81 (Pr 20,24), por flaqueza Cta 310,1 *INie* 17.09.79 (Sb 17,1).

<sup>180</sup> La participación en los padecimientos de Cristo es camino para participar de su gloria Cta 367,1 *JAh* 13.01.81 (Ro 8,17); La cruz es el camino del discípulo V 27,13 (Mt 27,32) P 19 (Ct 2,3); El camino de Jesús y discipulado es pascual V 11,5 (Mt 26,1-2).

<sup>181</sup> Cfr. C 18,1 (Lc 10,42); C 18,1 (Pr 3,12); en especial murmuraciones 7M 4,13 (Lc 7, 36-39).

<sup>182</sup> Jesús en el huerto padece tristeza pero durante la pasión señorío MC 3,11 (Mt 26,38; Mc 14,34); consumó todo C 3,8 (Jn 19,30).

<sup>183</sup> Cristo sufre hoy persecución C 1,2 (Mt 8,20; Lc 9,58).

En relación a los tipos de oración afirma que para la oración de petición es deseo de Jesús que sea hecha con confianza en su poder<sup>184</sup> y que la oración de acción de gracias impide volver a la situación de esclavitud<sup>185</sup>.

El tema de los grados de oración tiene varios avisos, sobre la centralidad de las obras de Dios como factor determinante del grado de morada en que se encuentre una persona<sup>186</sup>. De la oración de meditación afirma que ésta requiere de mayor esfuerzo humano<sup>187</sup>, menciona como temas importantes el de los rasgos de Dios<sup>188</sup>, en especial el de la humanidad de Cristo<sup>189</sup>, y que la elección de temas a meditar sea elegida con libertad<sup>190</sup>.

De la oración *de recogimiento activo* afirma que es pedida por Jesucristo<sup>191</sup>, y es posibilitada por Dios<sup>192</sup>. Respecto a la oración de *recogimiento pasivo* afirma que Jesús es capaz de concentrar las potencias humanas<sup>193</sup>. En relación a la oración *de presencia* Santa Teresa ofrece avisos sobre el gozo de Dios de estar presente con el orante<sup>194</sup>, y que el orante ha de buscar a Dios pues es accesible a todos<sup>195</sup>. De la *oración de quietud* afirma que es el don de Dios de los gustos espirituales los que tienen el rol principal en la conversión del orante<sup>196</sup>, en la comprensión de la amistad del Señor Jesús<sup>197</sup>, que capacita para corresponder y santificar su nombre<sup>198</sup>. De la oración *sueño de potencias*, el único punto al que asigna citas bíblicas es a la experiencia de integración entre vida activa y contemplativa que se da en este grado de oración<sup>199</sup>.

En relación a *la oración de unión*, Santa Teresa asigna citas bíblicas a los avisos de que en este grado de oración el Señor Jesús entra e introduce al orante en el centro del alma<sup>200</sup>.

<sup>184</sup> Cfr. Cta 284,3 *CDS<sub>ev</sub>* 31.01.79 (Mt 8,24-26; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25).

<sup>185</sup> Cfr. V 15,3 (Ex 16,3).

<sup>186</sup> Cfr. 1M 1,3 (Sl 145,3,9); No se hace nada sin la voluntad de Dios MA 3 (2Re 2,12); Dios fundamenta el rol humano, primero con contentos y luego gozos 4M 1,4 (Jn 15,5); Dios es fuente del amor a Él, E 16,2 (Ct 2,16;6,2).

<sup>187</sup> Cfr. V 11,9 (Jn 15,5); es necesaria la consideración atenta C 21,6 (Col 2,4-8) C 22,7 (Sl 33,9).

<sup>188</sup> Cfr. MC 5,2 (Sb 16,20).

<sup>189</sup> Pues es fuente de todos los bienes V 22,1 (Jn 16,7;14,2); V 22,4 (Sb 7,11); V 22,7 (Sb 7,11), camino para agradar al Padre V 22,6 (Mt 3,17 ;Mc 1,11; Lc 3,22); Jesús redime con su pasión P 13 (Mt 27,26;Mc 15,15); P 27 (1Pe 1,18-19); Jesús asume carne humana P 10 (Lc 2,6-7); P 11 (Lc 2,8); P 12 (Lc 2,6-7); P 13 (Lc 2,6-7), para redimir P 15 (Lc 2,21); P 16 (Lc 2,21), cumple profecías P 17 (Mt 2,4-5), estrella guía a los magos P 17 (Mt 2,9-10).

<sup>190</sup> Cfr. V 13,13 (Jn 14,2).

<sup>191</sup> Cfr. C 29,4 (Mt 6,6)

<sup>192</sup> Es posibilitada por Dios C 29,4 (Jn 15,5)

<sup>193</sup> Cfr. 4M 3,2 (Jn 10,1-5); 4M 3,3 (1Cor 6,19).

<sup>194</sup> Cfr. 1M 1,1 (Pr 8,31)

<sup>195</sup> Cfr. Ve 6 (Lc 7, 37;Jn 4,15; Mt 15,22). Y que la búsqueda no sea sólo intelectual Ve 3 (Sl 85,8; Vg 84,9).

<sup>196</sup> Cfr. 4M 3,9 (Flp 3,8); Jesucristo regala gozo y satisfacción MC 4,3 (Ct 1,2); embriaguez celestial MC 4,4 (Ct 1,2); MC 4,5-6 (Ct 1,2b).

<sup>197</sup> Cfr. MC 4,tit (Ct 1,3); MC 4,1 (Ct 1,2-3)

<sup>198</sup> Cfr. C 30,tit (Mt 6,9); C 30,4 (Mt 6,9b-10<sup>o</sup>).

<sup>199</sup> Cfr. V 17,4 (Lc 10,38-42); R 5,5, Sevilla, febrero-marzo de 1576 (Lc 10,38-42); C 31,5 (Lc 10,38-39).

<sup>200</sup> Cfr. 5M 1,12 (Mt 28,2-6); Jesús en 5M introduce a la persona en el centro del alma 5M 1,12 (Jn 20,19.21.26)

El Espíritu Santo por su parte sostiene a la persona para servir y padecer por Dios<sup>201</sup>. Dios Padre da a experimentar la petición de que se haga su voluntad<sup>202</sup>, pues comunica su proyecto salvífico<sup>203</sup> e infunde ánimos para realizarlo<sup>204</sup>. La persona por su parte experimenta la unión como unión en la voluntad, que le permite dejar obrar la fe<sup>205</sup>, así como desplazamiento afectivo hacia los bienes divinos<sup>206</sup>.

De la *oración contemplativa* Teresa de Jesús avisa su carácter no exclusivo sino de promesa de Jesús para todos<sup>207</sup>, e inclusive ora por esta unión<sup>208</sup>. Dios por su parte contribuye introduciendo a la persona en el centro del alma<sup>209</sup> y dejando las potencias como adormecidas y ciegas<sup>210</sup>. El Señor Jesús por su parte da saciedad y trabajos preparatorios a este tipo de oración<sup>211</sup>, pone orden en los afectos<sup>212</sup>, y ocupa el puesto central del Yo de la persona<sup>213</sup>. Y la comprensión de los temas considerados no es racional, sino como representación de las verdades<sup>214</sup>, o como visión intelectual de ellas<sup>215</sup>.

En relación a los *fenómenos extraordinarios* en la oración, la Santa asigna cita bíblica, a su objetivo, que es el de configurar al orante con la imagen de Jesucristo, el Hijo de Dios<sup>216</sup>. Avisa la Santa que en los fenómenos extraordinarios la persona no tiene la iniciativa<sup>217</sup>, pero puede colaborar<sup>218</sup>, y no sabemos si nos conviene pedir a Dios esas experiencias para nuestro crecimiento personal<sup>219</sup>. Del fenómeno de las *visiones divinas*, la Santa sólo asigna una cita bíblica al aviso de que dejan un efecto de paz<sup>220</sup>. Al fenómeno de los *ímpetus* de amor a Dios avisa que ocasionan una sensación de desvanecimiento<sup>221</sup>, y que Jesús mismo los experimentó<sup>222</sup>. En relación al fenómeno del matrimonio espiritual,

<sup>201</sup> Cfr. MC 5,5 (Ct 2,5).

<sup>202</sup> Cfr. C 32,tit (Mt 6,10)

<sup>203</sup> Cfr. 5M 2,13 (Lc 22,15)

<sup>204</sup> Cfr. 5M 2,8 (Flp 1,21).

<sup>205</sup> Cfr. MC 3,1 (Ct 1,2).

<sup>206</sup> Cfr. MC 3,2 (Ct 1,2)

<sup>207</sup> Jesús promete para todos el agua viva C 19,15 (Jn 7,37-39); C 19,15 (Mt 11,28); C 20,2 (Jn 7,37).

<sup>208</sup> Jesús ora para "que seamos uno" 7M 2,7 (Jn 17,20-23).

<sup>209</sup> Cfr. MC 6,3 (Ct 2,4).

<sup>210</sup> Sólo la voluntad permanece despierta MC 6,4 (Ct 2,4); las potencias interiores están ciegas 7M 1,5 (He 9,8).

<sup>211</sup> Cfr. MC 6,1 (Ct 2,3). La ocupación en tareas puede ocasionar la queja de Marta 7M 1,10 (Lc 10,38-42).

<sup>212</sup> Jesús pone en orden los afectos MC 6,8 (Ct 2,4); MC 6,11 (Ct 1,4); MC 6,11 (Ct 2,4); MC 6,13 (Ct 2,4).

<sup>213</sup> es como muerte al Yo y vida en Cristo 7M 2,5 (Flp 1,21); 7M 3,1 (Ga 2,20).

<sup>214</sup> Los temas son recibidos como representación de verdades 6M 7,11 (Lc 22,44).

<sup>215</sup> Entiende por visión intelectual 7M 1,6 (He 9,8.18).

<sup>216</sup> El fin es esculpir la imagen del Hijo 7M 4,4 (Mt 17,5-7).

<sup>217</sup> Cfr. V 20,7 (Jn 15,5); 5M 1,12 (Ct 1,4b); 6M 5,3 (Job 38,8.10; Sl 104,9; Pr 8,29)

<sup>218</sup> Cfr. 5M 1,12 (Ct 3,2); con adhesión a Cristo 5M 2,4 (Col 3,3-4); con entrega de la voluntad, le permite ordenar los afectos 5M 2,12 (Ct 2,4); con el dejar todo por Dios V 22,15 (Lc 10,2); V 35,13 (Mt 19,27-28; Mc 10,28-30).

<sup>219</sup> Cfr. C 34,10 (Mc 10,38; Mt 20,22-23).

<sup>220</sup> Cfr. 6M 9,10 (He 9,3).

<sup>221</sup> Cfr. MC 6,13 (Ct 2,5).

<sup>222</sup> Jesús desea ingresar al reino C 42,1 (Lc 22,15).

tenemos el aviso que Jesús entra en el interior sin necesidad de pasar por la puerta de los sentidos<sup>223</sup>, y que la persona se hace un solo espíritu con Dios<sup>224</sup>.

A continuación tenemos las citas sobre el tema de los *efectos de la oración*, tanto natural como sobrenatural. De los efectos de la oración natural al que la Santa le asigna una cita es al de la conversión<sup>225</sup>. Y de los efectos de la oración sobrenatural tienen cita bíblica el temor de Dios<sup>226</sup>, el amor a Dios<sup>227</sup>, el perdón de las ofensas<sup>228</sup>, Armonía entre vida activa-contemplativa<sup>229</sup>, paz<sup>230</sup>, impulso apostólico<sup>231</sup>, comprensión de la verdad<sup>232</sup> y fortaleza<sup>233</sup>.

De las *señales de autenticidad* de la oración, avisa su necesidad porque las experiencias sobrenaturales no se afirman a sí mismas<sup>234</sup>, y como signos avisa sobre la conformidad de vida que lleve el orante con la vida de Cristo<sup>235</sup>, y como señal de inautenticidad indica los efectos de inquietud y poca humildad<sup>236</sup>.

El último punto de esta área de meditación sobre el misterioso designio salvífico es el de las formas de presencia de Cristo *en la eucaristía*, que solicita al Padre sea una donación diaria<sup>237</sup>, para dar en ella paz<sup>238</sup>, sustento<sup>239</sup>, fortaleza<sup>240</sup>.

<sup>223</sup> Cfr. 7M 2,3 (Jn 20,19.21.26).

<sup>224</sup> Cfr. 7M 2,5 (1Cor 6,17).

<sup>225</sup> Un efecto de la conversión es el servicio eclesial valeroso Cta 144,1 *AMar* 3.11.76 (Ga 1,13-16; He 9,1-9).

<sup>226</sup> Cfr. V 15,14 (Flp 2,12); temor reverente 7M 3,14 (Lc 18,13); C 38,tit (Mt 6,13a); C 41,9 (Mt 6,13); C 42,tit (Mt 6,13b), que es paradójicamente certeza de estar en camino de salvación V 14,8 (Flp 2,12).

<sup>227</sup> El *amor a Dios* vivo V 30,19 (Jn 4,14-15); que expulsa miedos V 15,14 (1Jn 4,18); MC 3,9 (Ct 1,2); que hace propios los proyectos de Jesús MC 4,8 (Ct 2,16; 6,2); que no se apaga por bienes temporales C 19,3 (Sb 16,17), ni por tentaciones C 19,4 (Ct 8,7); desplazamiento afectivo de bienes materiales a Dios 6M 4,10 (Flp 3,8); 6M 5,9 (Nm 13,17-33); que apaga la sed de bienes temporales C 19,2 (Jn 4,14) y que es expresado en obras C 40,3 (He 9,15-17); C 40,3 (Lc 7,37); deseo de estar a solas con Dios F 31,46 (Jn 4,10).

<sup>228</sup> Cfr. C 36,tit (Mt 6,12); C 36,7 (Mt 6,12); C 36,7 (Mt 19,27); C 36,8 (Mt 6,12); C 36,13 (Mt 6,12); oración por los perseguidores 7M 3,5 (Mt 5,11-12); El perdón de Jesús causa dolor, amor 6M 7,4 (Jn 21,15); en consonancia con el obrar de Dios que es perdón gratuito C 27,2 (Lc 15,20).

<sup>229</sup> Cfr. MC 7,3 (Lc 10,38-39); andan juntas 7M 4,12 (Lc 10,38-42).

<sup>230</sup> Cfr. 7M 3,13 (Gn 8,11) 7M 3,13 (Sl 84,2); saciedad 7M 3,13 (Sl 42,2); 7M 3,13 (Ap 21,3; Sl 84,2; Ez 37,27).

<sup>231</sup> Cfr. MC 7,tit (Ct 2,5); MC 7,1 (Ct 2,5); MC 7,3 (Ct 2,5); MC 7,5 (Ct 2,5); MC 7,6 (Jn 4,28-42); para contentar a Dios MC 7,8 (Ct 2,5); para sacar personas de pecados mortales MC 7,8 (Ct 8,5).

<sup>232</sup> Cfr. 6M 10,5 (Jn 18,38).

<sup>233</sup> Dios hace fuertes a las personas que se unen a Él 7M 4,10 (Sl 18,26).

<sup>234</sup> Cfr. V 25,12 (2Cor 12,2-4)

<sup>235</sup> Una vida semejante a la de Jesucristo en trabajos 7M 4,5 (2Cor 11,23-27); 7M 4,5 (1Te 2,9), anonadamiento 7M 4,8 (Flp 2,6-8); en osadía para realizar grandes servicios por Dios 7M 4,11 (Ct 2,4); celo por la gloria de Dios 7M 4,11 (1Re 19,10).

<sup>236</sup> Cfr. V 15,10 (Jn 8,44).

<sup>237</sup> Cfr. C 34,2 (Mt 6,11); C 33,2 (Jn 10,30); C 33,2 (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22); el pan cotidiano dánosle "hoy" C 33,4 (Mt 6,11); C 34,2 (Sb 16,20); hoy y en el cielo C 34,1 (Mt 6,11) C 33,tit (Mt 6,11).

<sup>238</sup> Cfr. MC 1,11 (Ct 1,2); MC 1,1 (Ct 1,2); MC 1,10 (Ct 1,2); una paz diversa a la del mundo MC 2,7 (Jn 14,27); en diversos grados MC 2,16 (Ct 1,2).

<sup>239</sup> V 22,16 (Jn 6,35.48).

<sup>240</sup> Para cumplir la voluntad de Dios C 33,1 (Jn 13,1); MC 5,tit (Ct 2,3); C 33,1 (Mt 6,10b); C 33,1 (Mt 6,11).



De la presencia de Cristo en la palabra divina afirma que es ésta la que capacita al alma humana para colaborar en la creación<sup>241</sup>. La palabra de Dios es obra eficaz<sup>242</sup>, se imprime en la persona<sup>243</sup>.

Dios es paciente a la respuesta humana a su Palabra<sup>244</sup>, y puede esconder su significado o revelarlo<sup>245</sup>. El Espíritu Santo por su parte, concentra la atención de la persona en la Palabra<sup>246</sup> y aporta una comprensión experiencial de la Biblia<sup>247</sup>.

El área final es sobre el misterio de Dios<sup>248</sup>, de quien subraya ser justo<sup>249</sup>, su capacidad de habitación en el cristiano<sup>250</sup>, así como de hacer crecer en el cristiano los rasgos de su Hijo<sup>251</sup>. Dios es además poderoso<sup>252</sup>, fiel<sup>253</sup> y gratuito<sup>254</sup>.

Una comprensión de la razón por la cual designa muy pocas citas de carácter de ortodoxia sobre el ser de Dios puede ser debido a que en la experiencia y reflexión de los autores espirituales, hay una preferencia por no mencionar afirmaciones sobre el ser de Dios. Normalmente se prefiere indicar que Dios no es, eso que se ha experimentado o reflexionado sobre Él, sino que es siempre mucho más. Y aunque Santa Teresa está de acuerdo en general con esta doctrina y por ello tenemos pocas citas bíblicas en referencia al ser de Dios. Sin embargo sus citas y los rasgos en ellas subrayados del ser de Dios ponen en evidencia que ella afronta la tarea de dar cuenta de experiencias del obrar salvífico que Dios ha tenido en su vida, ella pretende cantar sus maravillas, aunque sean parciales y

<sup>241</sup> Alma creada y co-creadora con la Palabra 7M 1,1 (Gn 1,26-27).

<sup>242</sup> Cfr. V 25,7 (Sl 33,9); V 25,3 (Sl 33,9); 7M 2,7 (Lc 7,50); C 16,10 (Sl 33,9); 7M 2,7 (Sl 33,9); 6M 3,5 (Sl 33,9); se cumplen 6M 3,9 (Jon 3,1-3).

<sup>243</sup> Cfr. 7M 2,8 (Mt 24,35; Mc 12,30-31; Lc 21,33)

<sup>244</sup> Cfr. 2M 1,3 (2Pe 3,9).

<sup>245</sup> Tanto la identidad filial C 27,4 (Mt 4,1-4; Lc 4,1-13); como sabiduría darla a una anciana y esconderla a un letrado V 34,12 (Mt 19,26; Mc 10,27; Lc 18,27).

<sup>246</sup> El Espíritu concentra la atención en la Palabra 6M 3,18 (Jos 10,12-13).

<sup>247</sup> Cfr. MC 5,5 (1Pe 1,18-19); las locuciones en parte inenarrables 6M 4,6 (Gn 28,12); 6M 4,7 (Ex 3,1-3).

<sup>248</sup> Del cual presenta un total de 36 citas con uso cristológico de ortodoxia.

<sup>249</sup> Dios es justo Cta 149,1 *JGra* 0.11.76 (Sl 119,137). Y porque justifica, obra salvación C 32,6 (Mt 26,36-39; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46).

<sup>250</sup> Cfr. P 8 (Jn 14,23; Ap 3,20); C 28,1 (Mt 6,9); C 28,2 (Mt 6,9); Jesucristo sol de justicia da el ser al alma 7M 1,3 (Mt 4,2).

<sup>251</sup> Cfr. Cta 449,3 *LMis* mediados.05.82 (Pr 3,12), por medio de experiencias de cruz por cárcel Cta 233,3 *JGra* 10.03.78 (Pr 3,12), o enfermedad Cta 248,7 *MsJo* 4.06.78 (Pr 3,12).

<sup>252</sup> Cfr. Cta 128,4 *JGra* 5.10.76 (Ex 7,8—11,10); es rey MC 6,2 (Ct 2,4); es la fuente de toda obra buena 6M 1,4 (Sant 1,17); Cta 317,1 *JGra* 18.12.79 (Sant 1,17); todo es posible para Él Cta 75,3 *AGay* finales.74 (Mt 19,26); sus obras perdurarán Cta 413,2 *MAla* 13.11.81 (He 5,39).

<sup>253</sup> Dios es fiel, porque da Locuciones con luz C 19,13 (1Cor 10,13); libera de experiencias engañosas V 12,7 (1Cor 10,13); 6M 3,17 (1Cor 10,13); 6M 8,7 (1Cor 10,13); C 38,4 (1Cor 10,13); CE 69,4; C 40 (1Cor 10,13); no da pruebas más allá de lo que la persona pueda sufrir por tentaciones MA 3 (1Cor 10,13); V 25,20 (1Cor 10,13); enfermedades 6M 1,6 (1Cor 10,13); Cta 143,8 *MBau* 2.11.76 (1Cor 10,13); o calumnias Cta 284,2 *CDSev* 31.01.79 (1Cor 10,13).

<sup>254</sup> Gratuitad por no estar atado a méritos 5M 1,8 (Ef 3,20); por su generosidad incansable V 19,15 (Ez 33,11); porque concede éxtasis sin que lo merezca la persona V 21,9 (Ro 9,15-16); MC 5,3 (He 9,3-6; 2Cor 12,2); porque regala en forma gratuita 1M 1,3 (Jn 9,2-3); porque da con generosidad en cuanto a tiempo para estar en cada morada 4M 1,2 (Mt 20,13); porque lleva por diversas moradas C 17,2 (Jn 14,2); porque puede convertir inclusive a una persona que ha sido perseguidora Cta 145,3 *JGra* 4.11.76 (Ga 1,13-16; He 9,1-9). Es generoso porque prepara la entrega de sus dones Cta 38,1 *LCer* 7.11.71 (Mc 10,38; Mt 19,29); y prefiere el servicio a la comunidad sobre tiempo de oración personal F 5,4 (Sl 34,8).

pueda cambiar su percepción en cuanto a crecimiento en hondura de experiencia y reflexión, sin embargo son rasgos que sirven para expresar la experiencia humana que se ha tenido de su obrar salvífico. Esto puede explicar que Santa Teresa se atreva a afirmar estos rasgos que hemos visto sobre Dios, junto con citas bíblicas que muestran su sintonía con el dato revelado.

## **B. ORTOPRAXIS, CONSEJOS**

“¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso!  
No sólo da el consejo, sino el remedio.  
Sus palabras son obras.” (V 25,18).

La cantidad de citas de uso cristológico de ortopraxis es de doscientas ochenta. El uso cristológico de ortodoxia en cambio abarca una cantidad de trecientas diecisiete. Con esto tenemos que el uso cristológico total es de quinientas noventa y siete. Estas cantidades puestas en relación con las ciento setenta y ocho de uso cultural y ciento veintisiete de uso orante, muestran que para Santa Teresa el interés por dar avisos u ortodoxia y consejos u ortopraxis era mayor que la necesidad de expresar su experiencia y oraciones.

Como explicación de esta fuerte presencia de citas con uso cristológico para orientar la ortopraxis, tenemos que el dar consejos sustentados en la Biblia responde a la necesidad de orientar a los orantes en el camino de vida espiritual, y en especial a la familia del Carmelo descalzo. Se trata de consejos que la Santa comparte vinculados a sus experiencias personales y a su tipo de oración.

La presentación de las frecuencias de las citas bíblicas que contienen consejos, va a ser en sintonía con la temática de meditación recurrente de la Santa que es el del misterio de la persona humana y del misterio salvífico.

Las frecuencias de uso de ortopraxis referentes al misterio de la persona humana son ciento cincuentaiocho, mientras que las que son sobre el misterio salvífico son ciento veintidós.

Las ciento cincuentainueve citas referentes al misterio de la persona son sobre la condición humana agraciada y precaria, sobre las virtudes humanas y teologales.

Las frecuencias sobre la condición humana tanto agraciada son diez<sup>255</sup> y precaria con dos citas para la paciencia con la imaginación incontrolada<sup>256</sup> y siete para la lucha contra el mal<sup>257</sup>.

En relación a las virtudes humanas<sup>258</sup>, sobre el “andar en verdad” trece citas<sup>259</sup>, la humildad con treintaicinco citas<sup>260</sup>, libertad con siete citas de consejos para ejercitarla<sup>261</sup>, a la virtud de la determinación de entregar la voluntad a Dios le dedica veintidós citas<sup>262</sup>, la obediencia con diez citas bíblicas<sup>263</sup> y la virtud del temor de Dios con dos citas<sup>264</sup>.

<sup>255</sup> Condición humana agraciada con los talentos y gracias donadas por Dios, a los cuales aconseja la Santa de; El reconocer como el mayor don del Padre el de su Hijo V 22,14 (Jn 13,1); prestarles más atención que a los bienes materiales 5M 4,10 (Ct 1,4a); acogerlos activamente 6M 5,4 (Lc 12,48); compartirlos con humildad C 32,13 (1Cor 4,7); 6M 5,6 (1Cor 4,7); V 22,11 (Lc 5,8); V 15,5 (Mt 25,14-30); acogerlos con humilde acción de gracias en la oración de quietud V 15,9 (Lc 18,13); compartirlos no como medio para acumular méritos sino como obras de la fe V 22,15 (Mt 19,29; Mc 10,30); C 40,7 (Jn 13,1).

<sup>256</sup> Paciencia con la incontrolable imaginación V 17,7 (Gn 29,15-30); 4M 1,11 (Ro 5,12).

<sup>257</sup> Y siete citas con el consejo de luchar contra el mal, mediante ; el alejarse del pecado 1M 2,4 (1Pe 1,18-19); de las ocasiones 2M 1,11 (Sir 3,26); luchar contra el mal, sin miedo, asimientos, sino con veracidad V 25,21 (Jn 8,44); luchar contra los engaños por miedos infundados V 35,15 (1Pe 5,8); Luchar contra el mal, transfigurado en luz, con vigilancia C 38,2 (2Cor 11,14); vigilancia ante las tentaciones V 15,12 (1Cor 10,12); luchar identificando a los enemigos C 37,5 (Mt 6,13).

<sup>258</sup> Con un total de ochenta y nueve citas bíblicas de uso cristológico para expresar orotpraxis.

<sup>259</sup> “Andar en la verdad” en relación con los otros; no juzgar a los demás, para evitar celos indiscretos 1M 2,17 (Mt 22,37-40; Lc 10,27); como expresión de amor a Dios V 6,3 (Mt 7,2); para no dañar a la caridad C 41,6 (Mt 7,1); C 7,6 (Mt 13,25; 16,41); porque no es veraz y genera mal Cta 386, AGay 28.03.81 (Ro 14,10); no juzgar las virtudes ajenas 6M 8,10 (Ro 2,6); V 39,12 (Lc 14,11); no juzgar a quienes reciben experiencias contemplativas V 39,12 (Heb 12,2); no juzgar los defectos sino ver las virtudes Cta 393,3 Rel .05.81 (Ro 8,35); no juzgarse a sí mismo, ni registrar los propios méritos V 39,16 (Mt 26,28); V 39,16 (Mt 20,10); reconocer que las virtudes han sido dadas C 38,7 (1Cor 4,7); andar en la verdad con limpia conciencia V 26,1 (2Jn 1,4).

<sup>260</sup> Humildad para imitar a Jesús C 15,1 (Mt 27,12; 23,63; Mc 15,5; Lc 23,9); RD 28 (Mt 27,12; Mc 15,5; Lc 23,9); y a la Virgen C 16,2 (Lc 1,37-38); ante los bienes del mundo, considerar su vanidad C 10,2 (Qo 1,2); no pacificarse en los elogios MC 2,12 (Mt 14,10; Mc 6,27); MC 2,12 (Mt 21,9; Mc 11,9; Lc 19,38); MC 2,12 (Lc 3,15); MC 2,12 (Jn 1,20); MC 2,13 (Mt 26,49; Mc 14,45; Lc 22,48); MC 2,13 (Jn 14,27); Humildad ante los demás, mediante el buscar ocupar el puesto más bajo V 22,12 (Lc 14,10; Lc 22,24-27); C 17,1 (Lc 14,10; Lc 22,24-27); ante acusaciones “falsas” C 15,4 (Pr 24,16), ante desprecios C 13,3 (Lc 14,11); y ante la corrección fraterna Cs 29; De la comida, recreación y humildad IX,10 (Mt 18,15-16). Humildad en la vida de servicio V 22,9 (Lc 10,42); V 22,12 (Lc 7,39), con disponibilidad V 22,12 (Os 2,14); en la realización de los ejercicios V 11,16 (Mt 11,30); humilde servicio libre de la lógica del mérito C 17,6 (Lc 17,10). Y humildad en la vida de oración contra la lógica del cálculo, no buscar regalos 3M 1,8 (Lc 12,48); 3M 2,11 (Ro 11,33); 2M 1,7 (Mt 7,26-27; Lc 6,49); 2M 1,8 (Mt 20,22; Mc 10,38); 6M 11,11 (Mt 20,22; Mc 10,38); C 18,6 (Mt 20,22; Mc 10,38); por riesgo a no corresponder adecuadamente 6M 9,15 (1Sam 15,10-11); no buscar consolaciones V 22,11 (Lc 17,10); dejar a Jesús es el paso a siguientes moradas M epil.,2 (Jn 14,2); ambicionar sólo el estar al pie de la cruz V 22,5 (Jn 19,25-27); cargar su cruz en la vida oración V 11,5 (Mt 16,24); No pedir a Dios milagros, para terminar noche 6M 7,8 (1Re 18,38); ante los dones Dios 4M 2,9 (1Pe 5,5), ante el camino donado de vida activa o contemplativa C 17,5-6 (Lc 10,40); C 18,3 (Sl 139,2-3).

<sup>261</sup> Libertad de; adicciones para pacificar las potencias y sentidos interiores 2M 1,9 (Jn 20,19.21.26); de la “vida concertada” mediante el acoger las sequedades como liberadoras 3M 1,9 (Sl 26,2); de la voluntad para poder entregarla C 4,8 (1Pe 1,18-19); para entregar el control vital 3M 2,6 (Lc 22,42); C 16,9 (Mt 21,33; Mc 12,1; Lc 20,9); C 16,9 (Lc 12,37); C 28,12-13 (Mt 6,9).

<sup>262</sup> Como Jesús en Getsemaní C 32,6 (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42); en forma total V 27,12 (Ro 2,11); P 3 (Ct 2,16; 6,2); F 5,12 (1Re 18,38); Cta 304,2 MsJo 22.07.79 (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42); sin pretender retomarla C 32,8 (Mt 27,29-30); con humildad MC 3,11 (Mt 26,40; Mc 14,37; Lc 22,45-46); mediante la negación de la propia voluntad para afirmar la de Cristo P 10 (1 Re 19,10); P 10 (2 Re 2,9). Ejercitar la entrega de la voluntad ante las dificultades de la vida de oración 2M 1,6 (Jue 7,5-6); V 13,3 (Flp 4,13); ante el proceso del itinerario hasta la últimas moradas C 20,1 (Jn 14,2); ejercitar la disponibilidad total P 2 (Gn 39,20;41,40); P 2 (Jon 1,15;2,10); P 2 (Job 2,13); P 2 (Jn 19,17; Mt 17,1-2); P 2 (Jn 13,25). Ejercitar la entrega de la voluntad de Dios ante la tentación de pusilanimidad MC 2,29 (Mt 14,29); ante la cruz V 15,13 (Mt 16,24 ; Mc 8,34; Lc 9,23); ante obras grandes por Dios V 13,3 (Mt 14,28-31); ante el servicio a Dios C 16,12 (Ro 2,11). Ayuda el tratar con personas con amor activo a Dios V 21,7 (Mt 16,27).

<sup>263</sup> Obediencia; ejercitada por Cristo y para corresponder a sus dones F 5,12 (Lc 10,16); MC 2,2 (Lc 10,16); obediencia caritativa pues agrada a Dios y alimenta el amor F 6,22 (1Sam 15,22); Cta 185,6 LCep

Sobre las virtudes teologales la Santa presenta cincuenta y un citas bíblicas, distribuidas en dieciocho para la fe<sup>265</sup>, diecinueve sobre la caridad<sup>266</sup>, y catorce sobre la esperanza<sup>267</sup>.

Las ciento veintiuna citas de uso para la ortopraxis sobre el misterio salvífico son el discipulado, apostolado, trabajo manual, participar de la cruz de Cristo. A continuación tenemos citas sobre los tipos de oración, sobre los grados de oración del itinerario espiritual y sobre las formas de presencia de Cristo.

Sobre el discipulado son catorce<sup>268</sup>, para el apostolado son cinco<sup>269</sup>, para el trabajo manual hay tres<sup>270</sup>, para el padecer con Cristo hay trece citas<sup>271</sup>.

- 27.02.77 (1Sam 15,22); F 5,3 (Mt 25,40); F 5,3 (Flp 2,8); 5M 3,12 (Flp 2,8); 5M 3,12 (Mt 27,50); da seguridad de salvación más que la vocación 5M 3,2 (1Sam 15,10-11); 5M 4,7 (Mt 10,4; 26,14-16; Mc 3,19; Lc 6,16).
- <sup>264</sup> El temor de Dios, es signo de estar en vía de salvación 7M 4,3 (1Re 11,9); vivido sin miedos C 40,5 (Sl 89,50).
- <sup>265</sup> Ejercitar la fe, confianza, ante la necesidad de seguridad tangible C 23,6 (Mc 10,29-30); ante tentación de control excesivo V 34,11 (1Te 5,19); ante lo que mejor conviene a la misión, Cta 342,3 *MEnr* 8.05.80 (Ro 8,26-27); ante obras grandes R 1,14, Ávila, Octubre-diciembre de 1560 (Mt 6,25; Lc 12,22); ante acusaciones injustas, C 15,7 (Lc 10,41-42); C 15,7 (Lc 7, 44-47); ante calumnias C 16,10 (Gn 1,1); ante amenaza a la reforma Cta 178,6 *AMar*, 6 de febrero de 1577 (2Cor 12,9); Cta 181,8 *AMar* 6.02.77 (Ro 8,31); persecución Cta 265,2 *IOso* mediados.09.78 (Mt 5,10); Cta 284,4 *CDSev* 31.01.79 (Ex 14,28); ante las quiebras propias V 19,15 (Sl 41,10;145,3); F 5,15 (Mt 26,73-75; Mc 14,66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18,25-27); ante la posibilidad de conversión de los otros V 25,19 (Ez 11,19); ante pobreza C 9,4 (Mt 19,29); confianza activa en la providencia C 34,4 (Mt 6,25-26); C 2,1 (Heb 12,2); confiar en la ayuda de Dios Cta 102,4 *AMar*, 9.5.1576 (Jr 17,5).
- <sup>266</sup> Acoger el amor de Cristo V 16,6 (Lc 23,11; Mt 27,31); acoger los dones divinos para crecer en el amor al prójimo C 32,12 (Jn 5,17); corresponderle con obras 7M 4,8 (Heb 12,2); con obras heroicas por amor a Cristo V 27,14 (Lc 23,11); Ejercitar el mandamiento principal C 4,5 (Jn 13,34; Jn 15,12); C 4,11 (Jn 13,34); Cs 28; De la comida, recreación y humildad IX,8 (Jn 13,34; 15,12); Caridad, con el enfermo Cta 337,3 *LCep* 10.4.80 (1Cor 10,13); Cta 337,3 *LCep* 10.4.80 (Gn 42,24-25); Con pobres limosna Cta 30, 3 *IJim* fines.70 (Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22); Ejercitar la caridad en el perdón 6M 10,4 (Mt 18,35); perdonar con confianza en la recompensa divina Cta 294,13 *IsJ-MSJo* 3.05.79 (Mc 10,29-30); como efecto eucarístico C 36,1-2 (Mt 6,12); disposición para acoger el de Dios C 36,2 (Mt 25,41); por el mandamiento principal C 36,7 (Jn 13,34); perdonar a quien calumnia; Cta 326,5 *DSev* 13.01.80 (Jn 13,34); Compasión Cta 294,8 *IsJ-MSJo* 3.05.79 (1Jn 3,1); Cta 294,10 *IsJ-MSJo* 3.05.79 (Mt 7,12); Cta 294,13 *IsJ-MSJo* 3.05.79 (Mt 19,19);
- <sup>267</sup> Ejercitar la esperanza ante la promesa de estar con Jesús C 42,3 (Mt 4,2); espera escatológica F 4,4 (Ap 21,10); desde el vivir en tierra extranjera Cta 8,9, *LCer* 27.05.68 (Mt 2,14); Ejercitar una espera vigilante, activa P 25 (Mc 13,35); P 25 (Lc 12,35); P 25 (Mt 24,43-44; Lc 12,39-40); vigilante para que el amor esté vivo 5M 4,10 (Mt 25,10-13), que mira hacia adelante, bienes futuros 5M 4,10 (Flp 3,13-14); Ejercitar la esperanza en la posibilidad de cambio de los otros, ante los celos indiscretos 3M 2,13 (Is 30,15); Ejercitar la esperanza en la ayuda de Jesús ante fingidos agravios C 12,8 (Job 2,9); C 12,9 (Job 2,11); ante enfermedad, mirando en los bienes venideros Cta 37,2 *GPar* 22.10.71 (Pr 3,12); ante el padecer por Cristo MC 3,7 (1Pe 4,8); ante la noche oscura 6M 1,13 (Sl 33,22).
- <sup>268</sup> Ejercitar el seguimiento de Cristo P 20 (Jn 14,6; Jn 9,5); V 35,14 (Mt 4,2); dejar todo V 34,16 (Mt 19,27); 3M 1,8 (Mt 19,27; Mc 10,28); para seguirle en la verdad V 35,14 (Jn 8,12; 11,10); en la igualdad entre discípulos C 7,10 (Mt 26,14-16); C 27,6 (Mt 26,14-16); C 27,6 (Mt 16,18;4,18); en su pobreza V 35,3 (Mt 27,35); P 10 (2 Cor 8,9), casa pobre C 2,9 (Lc 2,7); comunidad pequeña V 32,13 (Mc 3,13-19); su búsqueda intensa 6M 4,10 (Ct 3,2), buscarle ante la sensación de su ausencia 6M 7,9 (Ct 3,2).
- <sup>269</sup> Ejercitar un apostolado, para liberar de temores V 39,12 (Ex 19,4), comunicar el camino de la oración y virtudes C 20,4 (Ef 3,17); para escribir las misericordias de Dios 7M 1,1 (Sl 150,2); con la motivación de que se le alabe Cta 147,3 *JGra* 11.11.76 (Dn 3,57); el apostolado templa los ímpetus 7M 3,14 (Flp 1,21-23).
- <sup>270</sup> Ejercitar el trabajo manual Cs 9; De lo temporal III,1 (He 20,34); Cs 24; De las enfermas VIII,1 (2Te 3,8-11.21; He 20,34); y delegar trabajo Cta 465,4 *JGra* 01.09.82 (Ex 18,25-26).
- <sup>271</sup> Ejercitar el padecer con Cristo; en su pasión V 27,13 (Lc 23,27-31); F 10,11 (1Pe 1,18-19); Cta 279,1 *JGra* -12.78 (Ga 6,14); en su abajamiento V 31,22 (Mt 27,29); F 5,17 (Flp 2,7); en la cruz por calumnias Cta 284,1 *CDSev* 31.01.79 (Mt 27,46); buscar el consuelo en el Señor Cta 284,2 *CDSev* 31.01.79 (Sl 34,18); C 29,2 (Sl 91,15); CE 49,1 (Sl 34,18; Vg 33,19; Sl 91,15); en sus padecimientos Cta 294,22 *IsJ-*

Sobre los tipos de oración hay quince citas, de las cuales cinco son para la oración de petición<sup>272</sup>, cinco sobre la oración de intercesión<sup>273</sup>, cinco también sobre la oración de acción de gracias<sup>274</sup>.

Sobre los grados de oración hay sesenta citas, de las cuales tenemos para el grado de oración vocal diecisiete citas<sup>275</sup>, para el grado oración de meditación también diecisiete<sup>276</sup>, para la oración de recogimiento activo trece<sup>277</sup>, para la oración de presencia una cita<sup>278</sup>, para la oración de quietud dos citas<sup>279</sup>, para la oración sueño de potencias dos<sup>280</sup>, para la oración de unión hay dos citas<sup>281</sup>, para los fenómenos extraordinarios hay también dos consejos<sup>282</sup>, hay una cita para el fenómeno de los ímpetus<sup>283</sup>, tenemos finalmente un consejo para los efectos de la oración<sup>284</sup>.

El último apartado de consejos sobre el misterio salvífico es sobre las formas de presencia de Cristo con once frecuencias, de entre las cuales una es para la confesión<sup>285</sup>,

- 
- MsJo* 3.05.79 (Heb 12,4); Cta 284,4 *CDSev* 31.01.79 (Heb 12,4); en su luz sin ir al hilo de la gente V 35,14 (Heb 12,2); en su camino C 16,11 (Jn 14,5-6).
- <sup>272</sup> Oración de petición; por la liberación de los pecados 1M 2,5 (Sl 127,1); por la paz MC 1,tit (Ct 1,2); por la liberación de engaños C 41,1 (1Cor 10,13); por mediación de san José V 6,6 (Lc 2,51); V 6,8 (Mt 2,13-15).
- <sup>273</sup> Oración de intercesión; por la salvación del prójimo F 5,5 (Lc 11,9-13); por la defensa de la iglesia C 1,5 (Mt 26,59); por la persecución contra la reforma Cta 278,3 *MEnr* 02.12.78 (Ex 3,9); por los perseguidores Cta 294,8 *IsJ-MsJo* 3.05.79 (Gn 50,20); por los ricos MC 2,8 (Lc 12,20).
- <sup>274</sup> Oración de acción de gracias por el don del perdón V 14,12 (Lc 7,43); expresar el agradecimiento con obras 2M 1,11 (Mt 10,24; Jn 13,16); Obrar por agradecimiento 3M 1,8 (Mt 20,28), para que Dios sea alabado 3M 2,11 (Mt 5,16), por su reino C 29,1 (Jn 18,36).
- <sup>275</sup> Orar vocal con consideración C 24,2 (Lc 11,1-4); C 24,4 (Mt 14,23; Lc 5,16; Lc 6,12); C 30,7 (Lc 22,44); para nutrir la fe que obra por el amor 2M 1,11 (Sant 2,14-17); con afecto C 24,5 (Os 2,16); con perseverancia MC 2,5 (Ct 1,2); 2M 1,4 (Lc 15,16); C 21,5 (Mt 11,12); con vigilancia MC 2,5 (Mt 25,10-13); C 18,4 (Mt 25,1-13); P 25 (Mt 25,1-13); 2M 1,11 (Mt 26,41; Mc 14,38); C 7,6 (Mt 26,41; Mc 14,38); cimentada en la humildad V 22,11 (Lc 14,11); buscando en el interior el Reino de Dios 5M 1,2 (Mt 13,44); 7M 2,6 (Jn 20,19-21); y recortarla en caso que dañe la salud C 19,13 (1Pe 5,8).
- <sup>276</sup> Oración de meditación; con consideración C 22,1 (Jn 18,37); C 22,1 (Lc 1,33); muy por menudo 6M 7,10 (Mt 26,49-50; Mc 14,43-52; Lc 22,47-53); Tomar como temas de meditación; el conocimiento propio; los temores de la carne MC 3,10 (Lc 22,44); MC 3,10 (Mt 26,41; Mc 14,38). El del designio salvífico 2M 1,11 (Jn 14,6,9); En Cristo obediente RD 28 (Flp 2,8); Getsemaní V 9,4 (Lc 22,44); pasión del Señor C 26,5 (Mt 27,26); V 13,13 (Mt 27,26; Mc 15,15); V 13,22 (Mt 27,26; Mc 15,15); V 9,4 (Mt 26,36; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46); 6M 7,10 (Mt 26,36 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). La persona de Dios; la humanidad de Jesucristo 6M 7,6 (Jn 8,12); 6M 7,6 (Jn 14,6,9); corporeidad, presencia eucarística 6M 7,14 (Jn 16,7). Conviene variar los temas MC 5,2 (Ex 16,35).
- <sup>277</sup> Recoger las potencias C 26,8 (Jn 19, 25); C 26,8 (Mt 27,56; Mt 15,40; Lc 23,44; Jn 19, 25); Mirar a Jesucristo CE 49,1 (Sl 37,25); reconocerse bajo su mirada C 26,3 (Ct 2,14; 4,9); C 26,4-5 (Mt 26,1-4; Mc 14-15; Lc 22-23); Reconocer la cercanía de Dios Padre C 27,2 (Mt 6,7-8,32); C 27,2 (Mt 6,32); Representar, a Jesús resucitado C 26,4 (Mt 28,6); en su pasión C 26,7 (Mt 27,32); C 28,4 (Mt 27,33; Mc 15,22; Lc 23,33; Jn 19,17); Getsemaní C 26,5 (Mt 26,36-39; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46); C 28,4 (Mt 26,36-39; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46); dialogar con pocas palabras C 29,5-6 (Mt 6,7).
- <sup>278</sup> Oración de presencia de Cristo MA 1 (Mt 11,29).
- <sup>279</sup> Acoger con disponibilidad las mociones V 15,6 (He 22,10); con humilde acción de gracias C 31,6 (Lc 18,13).
- <sup>280</sup> Alabar a Dios por el gozo donado V 16,3 (Lc 15,9); por sus obras grandes V 16,4 (Sl 150,2)
- <sup>281</sup> Traer siempre al lado a Jesús humano-divino V 22,7 (Flp 1,21), unión con su cruz V 22,10 (Mt 27,46).
- <sup>282</sup> Es necesario discernirlos V 14,8 (2Cor 11,14); con verificación eclesial 6M 3,11 (Lc 10,16), superiores F 6,23 (Mt 16,19), obediencia F 8,4 (Mt 15,27; Mc 7,28).
- <sup>283</sup> En lo ímpetus, no alimentar el deseo de morir C 19,11 (Flp 1,21-23).
- <sup>284</sup> Acoger el efecto de gozo por la unión de potencias y sentidos 6M 6,10 (Lc 15,22).
- <sup>285</sup> Participar en el sacramento de la confesión MA 4 (2Mac 9,12).

cuatro para la eucaristía<sup>286</sup> y seis consejos para acoger la presencia de Cristo en su Palabra<sup>287</sup>.

Tras esta presentación del marco general de las citas bíblicas teresianas pasamos ahora al siguiente apartado sobre el comentario a citas selectas.

---

<sup>286</sup> Fortalecer la voluntad para amar al prójimo C 33,1 (Mt 22,37-40; Lc 10,27), para afrontar las tareas C 34,2 (Ex 16,31); comulgar con fe en su poder curativo C 34,8 (Mt 9,20-22; Mc 5,27; Lc 8,44); con humilde amoroso servicio C 34,10 (Lc 7,36-39).

<sup>287</sup> Disponerse a entender la Palabra divina mediante el ejercicio de amor a Dios y rechazo de lo que le desagrada V 40,1 (Jn 15,15); amor y disponibilidad 7M 3,9 (He 22,10); sin volver la espalda a sus peticiones 3M 1,7 (Mt 19,22; Mc 10,22; Lc 18,23); con confianza en su fuerza eficaz V 8,5 (Mt 24,35; Mc 12,30-31; Lc 21,33); C 2,2 (Mt 24,35). Discernir las inspiraciones subjetivas porque autoafirmarlas es dañino F 8,5 (Ga 1,8).

## **CAPÍTULO VI: LA PRESENCIA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA INICIAL**

Este capítulo versa sobre la etapa inicial del itinerario espiritual teresiano, a saber, la etapa inicial, intermedia y superior. En cada uno de los siguientes capítulos se hará una selección de dos citas bíblicas para analizar desde el punto de vista exegético y hermenéutico. La elección de citas pretende ofrecer una visión de las diversas formas de contacto de la experiencia mística con la Biblia, a saber el contacto bíblico de una experiencia teresiana significativa, de un grado de oración, de un género literario de oración, de una categoría bíblica y teresiana, de un símbolo y personaje bíblico, correspondientes a esa etapa del itinerario espiritual teresiano. Se trata de una selección regida no por una cantidad grande de citas, sino sólo las que permiten poner en evidencia como el sustento bíblico de la experiencia mística de Santa Teresa se realiza a través de varias formas de contacto bíblico que no se limitan al contacto por uso cultural de la Biblia.

### **1. EXPERIENCIA MÍSTICA INICIAL DE LA BIBLIA**

#### **A. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE LA PALABRA DE DIOS**

Antes de iniciar en el desarrollo de estos temas, es preciso ofrecer un análisis de los términos de experiencia, mística y su interrelación entre sí y con la oración, porque se trata de vocablos que indican varias realidades y porque van a ser mencionados con frecuencia en esta sección de la investigación.

##### **a. Significado de experiencia**

Por experiencia indicamos *no sólo una vivencia*<sup>1</sup>, sino también su interpretación. La experiencia tiene su origen en la *recepción de impresiones* producidas por las realidades a lo largo de nuestra vida. En la experiencia entran en juego todas las dimensiones del

---

<sup>1</sup> Vivencia es la situación síquica, son las disposiciones de los sentimientos que la experiencia produce en nosotros. Son las emociones y valoraciones que acompañan, anteceden o siguen a la experiencia de los objetos que se hacen presentes en nuestro interior.

conocimiento humano: visión, observación, contacto vivido, intuición, comprensión. Por ello la experiencia abarca tanto la vivencia como el conocimiento fruto de ella. Son importantes tanto la interpelación a los sentidos que produce un acontecimiento, como las categorías de conocimiento previo, culturales heredadas y adquiridas con las que se lee e interpreta los estímulos recibidos en la vivencia.

La experiencia implica *un conocimiento adquirido* en el contacto con la realidad en la que se van decantando y purificando ideas y representaciones. Experiencia es el modo como nosotros interiorizamos la realidad; como nos situamos en el mundo y el mundo en nosotros. De la experiencia surge una óptica, un horizonte, una perspectiva que ilumina la realidad y que nos permite descubrirla desde una dimensión<sup>2</sup>.

### **b. Tipos de experiencia**

La experiencia se puede en *tres tipos*<sup>3</sup>: *empírica, experimental y experiencial*. La primera es superficial; la segunda, más consciente; la tercera plenamente personal, lúcida, afectiva. Compromete a la persona. La experiencia religiosa es experiencia experiencial.

La experiencia *religiosa* es la captación de una realidad que no pertenece al dominio de la experiencia ordinaria. Es una percepción de Dios a través de signos y relación con Él. Es contemplar toda la realidad interior y exterior, personal y colectiva relacionada con Dios. Es experimentar que la relación “yo-tú” nos lleva a los otros, nos lleva al Otro, al “Tú Eterno”. Es interpretar la vida, el mundo y la historia a partir de ese “Tú Eterno”.

Hay en la experiencia religiosa un aspecto comunitario puesto que a Dios vamos y lo encontramos desde nuestro ser relacional, que no puede separarse de los demás. Es *una experiencia experiencial*, que abarca la totalidad de la vida: el pensar, el obrar y la relación con los otros. Brota de una experiencia radical en la que se acepta a Dios como el Señor y se relativiza, en consecuencia, toda otra cosa que se presente como absoluta. Es un modo específico de estar en el mundo. En el acto religioso queda implicada toda la persona: toda la inteligencia, todo el impulso espiritual, toda la libertad, todo su cuerpo y todo su obrar.

La experiencia religiosa en Santa Teresa, puede indicar básicamente tres realidades; vivencia, comprensión y su expresión<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. BOFF L., *La experiencia de Dios*, Bogotá, 1983, 23-26.

<sup>3</sup> Cfr. MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne*, Paris, 1954.

<sup>4</sup> “Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es.” (V 17,5)



Respecto a *la dimensión de vivencia* dentro de la experiencia, la Santa afirma que se da en ellas una intervención divina que afecta los sentidos exteriores e interiores, que se da de parte de la persona una interpretación de esa vivencia y posteriormente un uso de esa experiencia. Santa Teresa aconseja como forma de reaccionar ante una vivencia de Dios, primero el acogerla, y no rechazarla movidos por falsa humildad<sup>5</sup>. La acogida implica su verificación y expresión en servicio eclesial. Su verificación por un representante de la iglesia. Porque en la vivencia puede haber engaño<sup>6</sup>, ya sea en el origen de la experiencia, o en la comprensión, o en su puesta en práctica. Su expresión en servicio eclesial porque Dios concede experiencias tuyas no para goce personal, sino para provecho de la persona y de la iglesia. Porque son dones otorgados como semillas llamadas a crecer<sup>7</sup>.

La *dimensión racional* de la experiencia, o la “comprensión” de lo vivido, corresponde a la segunda merced, y es muy valorada por la Santa. Este gran aprecio lo encontramos en la fuerza con que la Santa se opone a la idea común de su tiempo de los autores espirituales que juzgaban insuficiente el conocimiento racional de los letrados, para orientar a personas que tenían experiencias espirituales. Para los autores espirituales la única fuente de conocimiento de las cosas espirituales era la experiencia, y quienes no la tenían, aunque tuviesen conocimiento racional no podían orientar a las personas que si tenían experiencia espiritual. Pues la Santa se opone a esta postura afirmando que aunque no tengan experiencia sin embargo sus conocimientos, tanto racionales pueden ayudar a orientar en las experiencias naturales, con la luz de la razón natural<sup>8</sup>, y en las experiencias sobrenaturales pueden guiar con la luz de sus conocimientos bíblicos<sup>9</sup>.

Esta atención al misterio de la propia persona, de Dios y de sus obras, así como la evaluación de los efectos de las comprensiones recibidas, hace que la meditación bíblica teresiana tenga carácter de “científica”, no es devoción a bobas, ni fundamentalista.

<sup>5</sup> “Es menester sacar fuerzas de nuevo para servir y procurar no ser ingratos; porque con esa condición las da el Señor, que si no usamos bien del tesoro y del gran estado en que pone, nos lo tornará a tomar y quedarnos hemos muy más pobres, y dará Su Majestad las joyas a quien luzca y aproveche con ellas a sí y a los otros. Pues ¿cómo aprovechará y gastará con largueza el que no entiende que está rico? Es imposible conforme a nuestra naturaleza –a mi parecer– tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios.” (V 10,6).

<sup>6</sup> “entendía ella muy bien que podía haber engaño, y por esto jamás le pareció asegurarse del todo en lo que podía haber peligro.” (R 4<sup>a</sup>,13 Sevilla, febrero-marzo de 1576; F 8,5).

<sup>7</sup> Es impresionante el testimonio de Santa Teresa de acoger las experiencias sobrenaturales de visiones y locuciones divinas a pesar del riesgo de sospecha en que colocaba a la persona (V 23,12) por el contexto inquisitorial contra los iluminados. Este testimonio de acogida subraya que para la Santa, las experiencias que Dios concede una vez verificadas y en su caso corregidas o confirmadas, constituyen el punto de partida para colaborar con Dios en hacer la propia historia una de salvación. Son el fundamento, motivación y fuerza que enriquece la vida de la persona y que es importante acoger para colaborar en su crecimiento.

<sup>8</sup> “en lo exterior e interior que va conforme a vía natural por obra del entendimiento, y en lo sobrenatural que mire vaya conforme a la Sagrada Escritura.” (V 34,11).

<sup>9</sup> “no aborrecen al espíritu ni le ignoran; porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu.” (V 13,18).

Un elemento importante que interviene en la comprensión de la experiencia en Santa Teresa es la imagen que tiene de la composición de la persona humana, según la antropología usada por los autores espirituales que viene de san Agustín, que sirve para analizar la experiencia mística, según las tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, divide en tres las potencias de la persona humana en entendimiento, memoria y voluntad (como libre movimiento como consentimiento y como amor). Y la dignidad de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios, en su alma, cuerpo y espíritu.

Son éstas las áreas de la persona humana que son afectadas por la experiencia mística. Y que la experiencia mística introduce en una dinámica de transformación, también en tres grados, inicial, medio y superior.

*La expresión de la experiencia* es otro elemento muy apreciado por la Santa, que equivale a la tercer merced. La Sagrada Escritura juega también aquí un papel importante para la Teresa de Jesús porque aporta categorías de expresión muy valiosas, en personajes, acontecimientos, figuras de expresión y también en los símbolos y categorías que remiten al misterio de Dios, sin pretender delimitarlo del todo<sup>10</sup>.

### c. Significado de mística

Es necesario ofrecer una descripción de *la mística*, porque indica varias realidades y es necesario diferenciar lo que se quiere indicar<sup>11</sup>.

La raíz *verbal* griega a la base del término de mística es la onomatopéyica *mu-*, “*hacer un sonido inarticulado con los labios cerrados=mantener la boca cerrada*”<sup>12</sup>. “*Mýein*” «cerrar la boca» designaba aquellos secretos que, impartidos sólo a los iniciados “*mýstēs*” en un culto, debían ser mantenidos en secreto. “*Fueron llamados misterios “mystéria” por el hecho de que los que escuchaban debían cerrar (mýein) la boca y no narrar nada de todo esto a nadie*”<sup>13</sup>. De ésta raíz proviene el verbo latino “*mutus*”, y la palabra “*miope*” “cierro los ojos” para ver<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> “Y ¡quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!” (7M 3,13).

<sup>11</sup> En su acepción más vulgar, el término mística se ha ido haciendo equivalente a toda una amplia gama de significaciones que van desde lo irreal, lo extramundano, lo vago y difuso, hasta lo fantasmal, lo parapsicológico o inclusive lo psicodélico. El carácter polisémico y ambiguo caracteriza a lo místico.

<sup>12</sup> Cfr. KRÄMER H. “*musth, rion( ou( to,*”, en BALZ H.-SCHNEIDER G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, [DENT], vol. II., Ed. Sígueme, Salamanca 1998, 343.

<sup>13</sup> Aritoph., *ran.456*, citado por, BORNKAMM G., “*mysterion*”, en KITTEL G., *Grande lessico del nuovo testamento*, [GLNT], vol.VII. paideia, Brescia 1971, 647.

<sup>14</sup> Cfr. PRÜMM K., “*Misterio*”, en BAUER J.B., *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985. 666.

El sustantivo *singular* “mystérion” indica, “un secreto, rito secreto, enseñanza secreta”<sup>15</sup> es decir el *rito secreto* de iniciación que pone en contacto al hombre con la divinidad. Este es el uso primero del sustantivo misterio<sup>16</sup> porque es una palabra que nace en el ámbito de las religiones místicas<sup>17</sup> en las que los “ritos secretos” inefables son lo más importante y reservados sólo a los iniciados<sup>18</sup>. En ámbito gnóstico, el misterio, o lo secreto es el “mito”<sup>19</sup>. En el ámbito mágico lo secreto son las “fórmulas”<sup>20</sup>. En el contexto filosófico el misterio alude a las “enseñanzas secretas”<sup>21</sup>. Y en el ámbito secular el misterio indica una “cosa secreta”<sup>22</sup>. Existe también el sustantivo *en plural* “mystéria”, “los misterios”, en que se le añade a la raíz “mu” el sufijo “téria” para indicar “*el lugar donde una acción sucede*, nombre de fiesta griega” o “*el medio para alcanzar una finalidad*”<sup>23</sup>.

El adjetivo, “mystikós” “Místico” aparece por primera vez en Aesclepio<sup>24</sup>. Es utilizado, en modo general, para indicar *lo relativo a los misterios*, es decir a la experiencia de los ritos iniciáticos y ceremonias de las religiones llamadas por esto “místicas”<sup>25</sup>.

En la tradición bíblica nos encontramos con *un rechazo inicial* al uso del término de mística y un uso posterior de ella aunque matizado y puesto en relación con el designio salvífico de Dios. La resistencia al uso del término “mística” es para desligarse de las

<sup>15</sup> Cfr. BAUER W.- ARNDT W.F.- GINGRICH F.W.-DANKER W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, [BAGD], University Press; Chicago/London 21979, edición electrónica de BibleWorks, 2005, Num. 5015.

<sup>16</sup> El sentido primero de “mystéria” designa el contenido de la celebración cultural, *sobre lo cual es necesario callarse*, para proteger de profanación, y no tanto el hecho de que sea fácil o difícil su comprensión. Los primeros *testimonios escritos* de *mystéria* están en Herodoto (Hist., II,51) con el sentido de “misterios culturales” y concierne los misterios de Samostracia, y en una *inscripción* (corpus inscr.gr., I,26), en relación con los misterios eleusinos, cfr. FOLLET R., [DBSup], 1.

<sup>17</sup> Existieron varias religiones místicas en Grecia (misterios Eleusinos a Deméter-Coré y/o Persefone; Andanianos; Dionisiacos y Órficos), Anatolia (Frigia el culto a Cibeles- Atis), Egipto (Isis-Osiris), Persia (el Mitraísmo) y Siria (Adonis-Astarté, helenizada en Afrodita). cfr. MEYER M.W., “Mystery religions”, en FREEDMAN D.N., *The Anchor Bible Dictionary*, [ABD], vol. IV, Doubleday, New York 1992, 942.

<sup>18</sup> Cfr. FRIBERG B.-FRIBERG T.- MILLER,N.F., “mystérion”, en *Analytical Greek of the New Testament lexicon*, edición electrónica, BibleWorks, Baker Books, Grand Rapids Michigan, 2000. Num. 18793.

<sup>19</sup> Para el gnóstico lo místico es el mito de la redención. El conocimiento del “mito secreto” de la redención aporta la divinización del gnóstico. Cfr. BORNKAMM G., [GLNT], 672. En cambio para las religiones místicas lo importante es la participación en los ritos místicos, para empatizar con la divinidad y llegar a la contemplación de ella.

<sup>20</sup> Para el mago lo místico son las fórmulas. El uso de las fórmulas “místicas, secretas” aporta la manipulación del poder de los dioses. El mago debe ocultar las fórmulas secretas.

<sup>21</sup> Para el filósofo lo místico son las enseñanzas que contienen la verdad. El filósofo no busca el contacto y favor de la divinidad, sino el conocimiento de su ser inmutable. Platón intentó un diálogo con las religiones místicas. En la obra del “banquete” de Platón la experiencia mística y la modalidad del conocimiento de lo bello son profundamente *homologadas en su itinerario*; después de un *proceso gradual de acercamiento* a la realidad trascendente, típico del proceso iniciático, la realidad se vuelve accesible al hombre sólo a través del salto cualitativo realizado por la repentina y directa revelación del sumo principio, expresado en la forma de una *iluminación*. Cfr. SFAMENI GASPARRO G., “Mística greco-ellenística”, en BORRIELLO L.,- CARUANA E.- DEL GENIO M.R.-SUFFI N., *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1998,852.

<sup>22</sup> Ménandro es el primero que utiliza la palabra “mystérion” aplicado fuera del ámbito cultural, con el sentido de *secreto de un amigo*. Cfr. Frag. Com. Att. III, 695, citado por FOLLET R., [DBSup], 2.

<sup>23</sup> Cfr. THAYER, “mysth, rion”, en THAYERS, *A Greek-English lexicon of the New Testament*, Cambridge-Massachusetts, 1998-2000, edición electrónica, BibleWorks, 2005, num. 3541.

<sup>24</sup> Cfr. Aesch., fr.387; Hdt.8,65, citado por, BORNKAMM G. *Ibidem*.

<sup>25</sup> Cfr. BORRIELLO L., “Esperienza mística”, en BORRIELLO L.,- CARUANA E.- DEL GENIO M.R.-SUFFI N., *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1998. 463.

connotaciones provenientes de las religiones místicas, que van contra la experiencia de fe de la tradición bíblica<sup>26</sup>. Imágenes de la divinidad, de la historia y del hombre que son incompatibles con su fe, por ejemplo, la idea de que la divinidad es un “fundamento interior, infinito e impersonal del hombre y del mundo”. La imagen del hombre como “manifestación de lo divino”, en su alma, mientras que el cuerpo no tiene valor alguno para la experiencia mística. La imagen de la historia como un eterno retorno, cíclico, sin desarrollo lineal, ni crecimiento en dirección a la plenitud. El consiguiente desprecio de los acontecimientos históricos, que son vistos sólo como acontecimientos cíclicos. Las religiones místicas se caracterizan igualmente por la preeminencia dada al elemento ‘*es*’ como definición de lo divino frente al ético ‘*debe ser*’. Lo ético o moral es sólo una preparación para la experiencia mística de unidad con lo divino... así como un criterio de autenticidad de dicha experiencia, pero nunca condición de la misma<sup>27</sup>.

Hay también en la tradición bíblica *integración de la experiencia y reflexión de la mística*, pero con énfasis propios, determinados por la imagen de Dios, del hombre y de la historia que son acordes a su fe. La imagen de Dios en cambio es como voluntad, persona y poder personal que se revela libremente en la historia y la trasciende. La imagen de la historia es como un desarrollo lineal con tendencia a la plenitud. El elemento ético de la persona es importante como colaboración con el reinado de Dios. Hay en la experiencia mística una experiencia de la santidad de Dios, de su perfección y de sus exigencias éticas. La revelación es en la historia, como autocomunicación del Dios personal, trascendente, al propio fondo del alma y del mundo hecha a la historia a través de los sucesos y personajes históricos; para el cristianismo tiene su culminación en el personaje histórico Jesús<sup>28</sup>.

En la tradición de fe cristiana, la mística, tiene un énfasis soteriológico, porque lo escondido para el creyente es “el misterioso designio salvífico de Dios”<sup>29</sup>. La mística *cristiana* tiene como referencia la persona y doctrina de Cristo y las experiencias de los creyentes en Él. La *mística cristiana* es la amorosa y misteriosa comunión del cristiano con

<sup>26</sup> GUERRA, S., “Mística”, en AA.VV. *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca, 1992, 900.

<sup>27</sup> A este respecto Olmo Lete afirma; “La biblia, tanto la judía como la cristiana, no es una obra de espiritualidad ascético-mística en sí misma; no está la perfección del “alma” y su relación con la divinidad en su interés inmediato, sino la creación de un pueblo o una “comunidad” religiosa nueva; su pretensión primordial es la nueva “moral de grupo”. La realización personal se va perfilando poco a poco y está en todo caso implícita; la experiencia profética, la plegaria, la parénesis sapiencial y las enseñanzas de Jesús de Nazaret aportan los elementos más significativos al respecto”. Cfr. OLMO LETE G., *La Biblia en la literatura española II, Siglo de Oro*, Trotta Madrid 2008.cap.3. La Biblia en la literatura espiritual del Siglo de Oro, 104.

<sup>28</sup> Ib. pp. 900-901.

<sup>29</sup> En el A.T. y N.T. lo escondido no tiene que ver con esotérico sino con lo salvífico, el misterioso designio salvífico que se realiza en la historia a través de la colaboración de los siervos de Dios (Ex 1,21), a quienes Dios les comunica su designio salvífico como a Abrahám (Gn 18,17). En el N.T. el designio salvífico de Dios alude al Reinado de Dios inaugurado con la persona y predicación de Jesucristo (Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 8,10). Designio salvífico revelado ahora a todas las personas (1Cor 2,7; Ro 6,25).

Dios, que provoca en la persona un conocimiento especial, inmediato por contacto amoroso.

Por su parte en la *espiritualidad cristiana* la mística indica una *experiencia* de presencia y comunión con Dios que unifica toda la existencia y que es fruto del crecimiento y maduración de la fe, la esperanza y el amor. La mística es una experiencia continua, una *actitud viva de relación con el absoluto de la que surge un compromiso de amor y de servicio a los demás*. En la teología de K. Rahner, la mística descrita desde la experiencia significa “el encuentro interior unitivo de un hombre con la infinitud divina que fundamenta tanto a él como a todo ser”<sup>30</sup>.

La mística dentro de la reflexión espiritual, en relación con la etapa ascética, indica una etapa superior, en la que se dan experiencias sobrenaturales<sup>31</sup>.

En esta investigación vamos a tomar la mística en cuanto sustantivo como alusión a lo misterioso o escondido<sup>32</sup> y en cuanto sustantivo, como alusión al designio salvífico escondido, es decir el encuentro como experiencia y reflexión del misterio salvífico.

En esta comprensión de la mística como contacto con el misterioso designio salvífico, se puede afirmar como tipo de experiencia mística no sólo las que acontecen en la etapa superior en fenómenos extraordinarios, sino también un tipo de experiencias místicas en la etapa natural o ascética, de las moradas primera a tercera, de encuentro con el misterioso designio salvífico.

#### **d. La experiencia mística**

*La experiencia mística* tanto como experiencia y *conocimiento* en el contexto de las religiones místicas y filosofías místicas, indica un conocimiento al cual se accede por iniciación, que implica un cerrar para ver. Es decir que no se trata de un conocimiento intelectual (en griego “*matheîn*”) sino mediante el padecer (en griego “*patheîn*”), al cual se accede por un imitar o “padecer con la divinidad”. Y es además un conocimiento cuya expresión es inefable.

La experiencia mística no se reduce a fenómenos extraordinarios. No podemos, reducir la experiencia mística a la interioridad porque ésta es sólo a una parte de la vida cristiana. Ella abarca toda la existencia, incluso la acción. La referencia primordial de la mística

<sup>30</sup> RAHNER, K., “Mística”, en RAHNER, K.,- VORGRIMLER, H., *Diccionario Teológico*, Barcelona, 1966, col. 440.

<sup>31</sup> La mística como sinónimo de fenómenos extraordinarios, es difícil de definir porque remite a dimensiones menos conscientes de nuestro psiquismo como la sexualidad y la locura, Cfr. DOMÍNGUEZ, MORANO, C., *Experiencia mística y psicoanálisis*, Sal Terrae, Bilbao, 1999, 7.

<sup>32</sup> Ha habido comprensiones de “lo escondido” en relación a una fórmula mágica, etc.

cristiana es Jesús, la conversión a Él y su seguimiento. La *experiencia mística no es* experiencia sólo que afecta un área de la persona. Sólo la conciencia, sólo puntual, sólo experiencias sobrenaturales. La experiencia mística *no se encierra en el campo de la conciencia, afecta a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones y áreas*. La experiencia mística afecta a la persona toda, en todas sus áreas, dimensiones personales, transformándolas, concentrándolas, armonizándolas, potenciándolas. La experiencia mística se puede medir, autenticar por los efectos de compromiso de promoción y liberación de todo tipo de esclavitudes de sus prójimos. Percibiendo en las personas su gran *dignidad de creaturas hechas a imagen y semejanza divina*, y redimidos por su Hijo Jesús. Una persona que es capaz de escuchar la palabra de Dios y responder a ella en nombre de todas las cosas, como interlocutor de Dios.

La experiencia mística se puede dar en forma natural<sup>33</sup> o sobrenatural. Para analizar una experiencia mística hay que tomar en consideración, tres indicadores<sup>34</sup>: Rasgos esenciales de la misma como el conocimiento y el amor, su ser inaferrable, su trascender los límites del Yo conciente. Por ejemplo la recepción de una *la luz subjetiva, la iluminación intelectual, la pérdida del miedo a la muerte o la elevación moral*<sup>35</sup>. Rasgos externos, manifestaciones variadas. Y contextos culturales, cognitivos, motivacionales, modalidades de místicas. Los cuales influyen en la dinámica de la experiencia mística y dependen del contexto cultural de la persona con la vivencia mística.

Algunos rasgos de experiencia mística natural son; a) la experiencia *del núcleo* o del alma de la realidad. Desde esa experiencia es posible hacer de la vida y del mundo un todo lleno de sentido; b) la *presencia de algo absolutamente nuevo*: la dimensión profunda de las realidades. La presencia irresistible y avasalladora de Algo o Alguien que le sobrepasa y desborda; c) la *presencia inmediata*: sin medio, sin imagen, sin representaciones, sin conceptos; d) la *presencia gratuita*: en todas las místicas se niega la relación causa-efecto entre la preparación de la persona y la experiencia mística; e) la *presencia subyugante*: se

---

<sup>33</sup> La *experiencia mística natural*, indica el contacto con la dimensión trascendente a través de los elementos naturales. Se trata de una captación de una realidad que no pertenece al dominio de la experiencia ordinaria a través de sus signos presentes en la naturaleza. Ya sea en la naturaleza de la creación, o del corazón humano que encuentra una paz que sosiega porque descansa en Dios (Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 1, 1,1.), o de contacto con los otros que le lleva al "Otro" al "Tú Eterno". Es interpretar la vida, el mundo y la historia a partir de ese "Tú Eterno". Es una experiencia "*experiential*", que abarca la totalidad de la vida; el pensar, el obrar y la relación con los otros. En el acto religioso queda implicada toda la persona; toda la inteligencia, todo el impulso espiritual, toda la libertad, todo su cuerpo y todo su obrar (Cfr. MOURoux, J., *L'expérience chrétienne*, París, 1954).

<sup>34</sup> Cfr. DOMÍNGUEZ, MORANO, C., *Experiencia mística y psicoanálisis*, Sal Terrae, Bilbao, 1999,9.

<sup>35</sup> Cfr. R. M. Bucke, de la conciencia individual a la conciencia cósmica, en J. White, la experiencia mística y los estados de conciencia, Kairós, Barcelona, 1980, 87-103.

impone y libera de todo lastre personal e impulsa al amor; f) la *presencia inefable*, la experiencia de dificultad para expresarla.

*La comprensión de Santa Teresa de la experiencia, implica una vivencia repetida, analizada, y confrontada con la Biblia y el Magisterio de la iglesia*<sup>36</sup>. La Santa presta a la experiencia un análisis científico, por el análisis a que somete la vivencia, a los rasgos con que aparece, a la forma en que la interpreta la persona, a los efectos que le produce, y a la duración de éstos. Sólo cuando ha comprendido que los efectos que le aprovechan son concordes con la Biblia, es cuando la Santa les concede valor de certeza<sup>37</sup> y puede afirmar con convicción que “tiene experiencia de ello”.

Lo que guía la atención aguda de la Santa al análisis de la experiencia es porque está convencida que las experiencias contienen un “don, una merced” que requiere de ese proceso de atención para que aprovechen<sup>38</sup> para su colaboración con la merced recibida. No es una atención científica en cuanto no involucrada en la experiencia. Para Santa Teresa es inherente al análisis de la experiencia que sea verificada en su origen, comprensión y expresión de ella. Tomando como parámetro la Sagrada Escritura<sup>39</sup> y como agente de discernimiento a ministros de la iglesia.

La *experiencia mística*, por su parte, tiene en Santa Teresa de Jesús, varias acepciones. Uno de sus rasgos es el contacto el misterio, pues “hay más de lo que se comunica” (6M 4,7). Es la percepción de una dimensión de misterio presente en la persona humana, divina, o en el designio salvífico divino sobre la persona. Este contacto con la dimensión de misterio antropológico, teológico o soteriológico puede acontecer en forma natural o sobrenatural. La *experiencia mística* acontece gracias a Jesucristo quien posibilita el contacto con el misterioso designio salvífico del Padre, que consiste en el conocimiento donado por el Espíritu Santo de la filiación divina de Jesús<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> La reflexión sobre las propias vivencias, la confrontación con los letrados, hace que su vivencia se vuelva experiencia, cfr. V 32,17.

<sup>37</sup> La experiencia mística no tiene certeza en sí misma; “Creo ser verdadera la revelación como no vaya contra lo que está en la Sagrada Escritura” (V 32,17). Y así lo enseña; “ninguna que no vaya muy conforme a la Escritura hagáis más caso de ellas que si las oyeseis al mismo demonio” (6M3,4).

<sup>38</sup> El aprovechar es entendido como el crecimiento en la impresión de los rasgos de Cristo, Palabra viva, a través del crecimiento en las virtudes humanas y teologales. “porque no nos puede Su Majestad hacer mayor, que es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza —como aquí he dicho alguna vez— para poderle imitar en el mucho padecer.” (7M 4,4).

<sup>39</sup> La Biblia es parámetro no sólo de verificación, sino también de nutrimento de la experiencia mística, porque Santa Teresa está convencida que Dios no tiene las manos atadas, sigue obrando y puede renovar las acciones que ha hecho en el pasado, en los personajes bíblicos también en la actualidad.

<sup>40</sup> “el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo... es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado.” (7M 4,4).

La *experiencia mística sobrenatural* indica las gracias sobrenaturales, como locuciones, visiones y éxtasis, son “infusas” “sobrenaturales”<sup>41</sup>, porque no se pueden adquirir con la propia industria (1M 2,7; R 5,3). Por ejemplo los tipos de oración: de presencia de Dios; recogimiento interior; de quietud y paz interior; sueño de potencias; de unión; arrobamientos o suspensión; arrebatamiento; el vuelo de espíritu; ímpetus; herida de amor. Son experiencias en las que hay una disposición y preparación previa de la persona pero el elemento decisivo es la influencia divina. De estas experiencias Teresa de Jesús subraya su carácter gratuito porque la persona humana no los puede producir<sup>42</sup>, la pasividad teologal<sup>43</sup>, la certeza con que se presentan<sup>44</sup>, y al mismo tiempo la necesidad de que sean discernidos por los efectos que dejan<sup>45</sup>.

### e. El conocimiento místico

*El conocimiento místico* es más que el conocimiento sólo intelectual<sup>46</sup>, en el conocimiento místico se ejercitan más sentidos. Según la máxima de las religiones místicas que dice “no aprender sino padecer”<sup>47</sup>. *El “patheïn” como comunión* de los hombres con las divinidades. La *forma de comunión con la divinidad* de los iniciados no era principalmente a nivel racional-cognitivo (“aprender” *matheïn*) sino a un nivel más profundo de experiencia (“padecer” *patheïn*)<sup>48</sup>. Ya que los iniciados en los misterios no aprendían nada, sino que más bien tenían una experiencia (*patheïn*) y eran llevados a un cierto estado de mente<sup>49</sup>. El conocimiento implica énfasis en la experiencia, ya sea en la

<sup>41</sup> Para la cronología de las locuciones, especies, contenido, cfr. MARTÍN, M., *Locuciones místicas en Santa Teresa de Jesús en El Monte Carmelo* 78, 1970, 235-364.

<sup>42</sup> Imposible de resistir (V 23,5), acontece cuando Dios quiere (C 19,6; C 31,2), no se rige por las inclinaciones naturales (V31,18), sino que acontece con rasgos divinos de señorío (V 28,9), hermosura (V 28,2; 29,7), paz, quietud, suavidad, (4M 2,4) concierto, da luz sobre el conocimiento propio (V 39,21; humildad, R 4 a,20 Sevilla, febrero-marzo de 1576), las primeras veces suscita “gran temor” (V 28,1). “También se quitarán esos estremecimientos; porque el alma, como es novedad, espántase, y tiene bien de qué se espantar. Como sea más veces, se hará hábil para recibir mercedes.” (Cta 177,8, *LCep* 17.1.77). “Teresa va creciendo en capacidad de acogida de las visiones y locuciones, experimentándose más capaz de recibirlas, de manera que no la inquietan tanto. Las primeras ocasiones la asustan, pero luego se va tranquilizando”. Cfr. CASTRO S., “Cristología existencial; Doctrina de Santa Teresa”, en *RevEspir* 37 (1978), 58.

<sup>43</sup> “Así que veo claro que de estas revelaciones y arrobamientos –que yo ninguna parte soy, ni hago para ellos más que una tabla– me vienen estas ganancias.” (R 3,9 Ávila, 1563).

<sup>44</sup> *Rasgo de certeza*, “venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él.” (V 10,1; R 33,3 lugar y fecha inciertos).

<sup>45</sup> En especial en las virtudes humanas y teologales duraderas (F 22,6). Grandes deseos de servir, padecer por Dios y perdonar a quienes le causan mal (R 4 a,14 Sevilla, febrero-marzo de 1576).

<sup>46</sup> En el que trabaja la inteligencia, reduciendo la realidad a “objeto” de conocimiento que analiza y delimita en conceptos.

<sup>47</sup> En griego; *ou matheïn touïton allá patheïn* cfr. Aristóteles, *Peri. filosofiĀaj Frag.* 15 [Ross]; cfr. también, Aristóteles Synesius *Dio* 10, citado por, MIALI E.D., “Mystery”, en ORR J., ED. *The International Standard Bible Encyclopedia*, [ISBE] Eerdmans Publishing Co., Michigan 1997, 2104.

<sup>48</sup> Cfr. KRÄMER H. [DENT], 343.

<sup>49</sup> Citado por MEYER M.W., [ABD], 941.



participación de ritos<sup>50</sup>, ofrendas, purificaciones, ritos de fertilidad, comidas, bautismos, investiduras, fiestas (la sagrada noche eleusina) y viajes simbólicos. El iniciado podía expresar su “*patheîn*” con gritos de júbilo, lamentos, aclamaciones culturales, gritos de oración, profesiones de fe.

Conocimiento también por “imitar a las divinidades”, com-padeciendo con la esperanza de apropiarse del favor y fuerza vital de la divinidad<sup>51</sup>.

El *conocimiento místico* en Santa Teresa tiene que ver con lo que constituye su objeto de atención y la forma en que acontece.

El *objeto de atención* el conocimiento místico es la dimensión de misterio que hay en la *persona, en Dios y en su designio salvífico*, estos son los tres temas de meditación orante de Santa Teresa<sup>52</sup>. La dimensión de misterio, indica la doble dimensión que hay en los “objetos” de análisis, tanto de oscuridad, como elementos que pueden comprender y experimentar<sup>53</sup>. Y en la medida que se tiene una experiencia crece un poco más su comprensión, en un proceso creciente jamás agotable<sup>54</sup>. De la dimensión de misterio en el conocimiento propio<sup>55</sup>, la Santa afirma que nunca acabamos del todo en conocerlo, igualmente de Dios<sup>56</sup> y de su designio salvífico, perceptible a través de sus obras<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> a través de la actuación (en griego “drómēma”) de los mitos, de su recitación (en griego “legómena”) de fórmulas místicas por parte “manifestante sagrado” hierophante, y del mostrar, las “cosas que se muestran” (en griego “deiknύmena”), objetos considerados sagrados, que constituían la visión completa (en griego “epoptείa”), culmen de la celebración, cfr. MEYER M.W., [ABD], 941.

<sup>51</sup> Cfr. BORNKAMM G., [GLNT], 653-656. KRÄMER H., [DENT], 343.

<sup>52</sup> Es lo que Santa Teresa designa como “aprovechar” (término usado 407x) para el crecimiento espiritual. Está convencida de que hay al interior de todas las experiencias humanas una dimensión de don, de oportunidad de salvación que no es evidente a primera vista, y con la ayuda de las virtudes teologales la persona se puede disponer para acoger el sentido salvífico que contiene. Es un sentido que se reconoce porque está en sintonía con las propias inclinaciones personales (V 1,3).

<sup>53</sup> La dimensión de “escondido” o misterio, no es porque sea esotérico, sino porque es una dimensión de grandeza en varios aspectos que se van descubriendo y gozando, porque está en transformación y crecimiento constante, y porque algunas dimensiones dependen de una revelación divina.

<sup>54</sup> “esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar”(V13,15; 6M 10,7); hace daño el no profundizar en el conocimiento propio, cfr. 1M2,13, sobre todo el no conocer la gran dignidad de ser imagen y semejanza de Dios, esa dimensión divina que hay en la naturaleza humana y que permite comunicarse con Dios. “No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza.” (1M1,1).

<sup>55</sup> La realidad misteriosa en la persona está en la grandeza de su ser imagen de Dios y también *en su pequeñez*, en su “no ser nada”, no porque su alma sea buena y su carne mala, sino porque en la experiencia recurrente de la Santa, el reconocimiento y autenticidad con que se relaciona con Dios, se vuelve en ocasión de experiencia del abrazo de amor incondicional y gratuito divino a través del cual la redime. “No me acuerdo haberme hecho merced muy señalada, de las que adelante diré, que no sea estando deshecha de verme tan ruin.” (V 22,11).

<sup>56</sup> La mística en cuanto itinerario indica el proceso de crecimiento en el conocimiento y experiencia de Dios, en la medida en que va creciendo el amor a Él “¡Ay, hija, qué pocos me aman de verdad! que si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí.” (V 40,1). Es por ello que Santa Teresa hizo de la búsqueda de “contentar a Dios” parte central de su itinerario espiritual. Y descubrió que lo que contenta a Dios es la persona del Hijo “Y *veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita. Muy muy muchas veces lo he visto por experiencia.*” (V 22,6).

<sup>57</sup> “Nunca se cansa de dar ni se pueden agotar sus misericordias” (V19,15). Esta motivación está en la redacción tanto del libro de las Moradas es para dar cuenta de las grandezas de Dios (7M 1,1), como del libro de “Vida”; “Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras!” (V

La *forma en que se da* el conocimiento místico es el de un re-conocimiento, el de un *entender por experiencia*, que consiste en reconocer, una verdad de la fe como válida para la propia persona. Es el “gustar” las verdades de la fe, porque se percibe su veracidad para la persona misma. El conocimiento místico *se manifiesta* en la capacidad de expresar cómo es Dios y cómo obra, afirmado y vivido con convicción<sup>58</sup>.

El conocimiento “místico” implica ejercicio de la fe, esperanza y caridad. Se trata de involucrar la fe y el amor de manera que se dejen impactar, padecer por una realidad. No se trata de reducir a objeto de conocimiento una realidad por ejercicio del entendimiento. Por ejemplo tenemos en Santa Teresa como la noticia de los daños de los herejes a las iglesias, las interpreta desde la fe como una renovación de la pasión de Cristo y acoge la aflicción en su amor por él, orando al Padre a favor de Cristo para que ponga remedio y se compromete a hacer lo que está en ella, además de involucrar a la su comunidad en ese proyecto.

“En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta. Dime gran fatiga, y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal. Parecíame que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que allí se perdían. Y como me vi mujer y ruin e imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el ser servicio del Señor, y toda mi ansia era, y aún es, que pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que éstos fuesen buenos, determiné a hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo” (C 1,2-3).

El conocimiento místico en Santa Teresa *conoce grados*, pues existe un primer nivel natural de contacto con el misterio que consiste en un “entender por experiencia padecida” en los sentidos exteriores e interiores. Esta capacidad de percepción a nivel natural se da través de los sentidos, requiere para Santa Teresa que éstos hayan pasado un proceso de purificación, concentración y liberación que les aumenta la capacidad de prestar atención con más precisión<sup>59</sup>.

---

18,3). Y estos dones acogidos y compartidos aumentan la capacidad de la persona para recibir ulteriores dones mayores, que no sólo afectan las obras de la persona sino también la transforman en sus actitudes, y preparan para acoger el talento mayor, que es la persona del Hijo, que sirve para dar sentido, armonía y plenitud a los dones previos que se habían recibido.

<sup>58</sup> Por ejemplo su afirmación que alude a 2Pe 3,9 “El Señor no se tarda *en cumplir* su promesa, según algunos entienden la tardanza, sino que es paciente para con vosotros, no queriendo que nadie perezca” (2Pe 3,9) para que las personas perseveren en el camino; “*que bien sabe Su Majestad aguardar muchos días y años, en especial cuando ve perseverancia y buenos deseos*” (2M 2,3).

<sup>59</sup> “que aquí, como aún se están embebidas en el mundo y engolfadas en sus contentos y desvanecidas en sus honras y pretensiones, no tienen la fuerza los vasallos del alma (que son los sentidos y potencias) que Dios les dio de su natural, y fácilmente estas almas son vencidas, aunque anden con deseos de no ofender a Dios, y hagan buenas obras.” (1M2,12).

El conocimiento místico en las etapas superiores del itinerario consiste en un “entender por experiencia donada” que se percibe con la fe, esperanza y caridad. Este conocimiento místico superior indica un conocimiento pasivo, sencillo y simple, totalizador<sup>60</sup>, resultado de una experiencia inefable que rebasa los límites del lenguaje y resulta indecible.

La dificultad de expresar las *experiencias místicas*, fue reconocida y afrontada desde sus orígenes y fueron las religiones místicas las primeras en aportar un lenguaje simbólico y alegórico para ayudarse en el balbucirlo. Posteriormente la filosofía platónica y la espiritualidad cristiana neoplatónica contribuyeron al desarrollo de símbolos y alegorías para la expresión de la experiencia mística.

Santa Teresa por su parte también experimentó que la experiencia mística es difícil de declarar<sup>61</sup> porque, en sí son cosas oscuras de entender, necesariamente se declaran mediante el empleo de palabras desatinadas, hay poco escrito de estas las obras sobrenaturales que Dios hace, son cosas poco entendidas de parte de los mortales, pues inclusive personas que lo experimentan no logran declararlo<sup>62</sup>.

Tras enunciar los temas de la experiencia mística y la Biblia, es necesario afrontar la cuestión del rol que desempeñan en su *interrelación* con la vida de oración.

La *experiencia mística* en relación con la lectura de la Biblia, desempeña el rol de lugar hermenéutico desde el que se la interpreta.

El rol de la Biblia se desprende de su ser Palabra de Dios inspirada, veraz y eficaz, que son el *nutrir, verificar y conformar* la experiencia mística del creyente, la comprensión del sentido salvífico de la vida que es conforme con el presentado en la Biblia.

En cuanto Palabra de Dios inspirada por el Espíritu Santo, es la de suscitar y *nutrir*, experiencias de inspiración subjetiva en el creyente sea en forma natural o a través de locuciones y visiones divinas. Se trata de la acción del Espíritu Santo de ayudar en el movimiento que parte de la lectura de la Biblia y lleva a la apropiación experiencial de sus contenidos. La meditación orante contribuye a reconocer el obrar salvífico de Dios en la propia historia.

En cuanto Palabra de Dios veraz, desempeña el rol de *verificar*, orientar, y en su caso confirmar o corregir la experiencia soteriológica del creyente. La comprensión del sentido salvífico que hay en las vivencias místicas y en sus reflexiones sobre ellas.

---

<sup>60</sup> Cfr. V 40,9; 4M 10,2.

<sup>61</sup> “es dificultosísimo de dar a entender” (4M 1,1). Se requiere un don divino para ello, que no es concedido en el momento en que se concede la experiencia mística.

<sup>62</sup> Cfr. 1M 2,7.

En cuanto Palabra de Dios es obra eficaz, que permite desempeñar un rol de fundamento y norma de la acción humana, en la dimensión de ortopraxis que contiene la experiencia mística. El obrar humano que nace del deseo de colaborar con la acogida de la experiencia mística encuentra en la Palabra de Dios su norma de verificación y fuerza de inspiración<sup>63</sup>.

La Sagrada Escritura en relación con el itinerario espiritual desempeña un rol de contacto con la persona de Cristo, en conocimiento y grados crecientes de configuración con Él. La lectura orante asidua de la palabra de Dios introduce al creyente en un proceso de conocimiento, cercanía y transformación en Cristo. Transforma lentamente el corazón, los afectos, sentimientos, lecturas de la realidad, visión, interpretación de la realidad, hacia la manera de ver de Dios. Se trata de una transformación personal y comunitaria. En efecto no es cuestión de una transformación sólo individual porque la lectura de la Biblia es el centro que conforma la comunidad eclesial. Una comunidad creada en torno a la Palabra de Dios. No desde simpatías personales o de proyectos sino de quienes le dan el lugar principal a la palabra de Dios. Es camino de conversión, de renovación, de verse de forma distinta desde Dios. El rol de la Biblia en el itinerario místico se ejercita en especial en la práctica de la lectio divina que es en sí misma gradual, conformada por cuatro peldaños de atención a la palabra de Dios hasta llegar a la contemplación que consiste en la impresión de los rasgos de Cristo en el orante<sup>64</sup>.

#### **f. El rol de la oración en la experiencia mística**

La *oración* en relación con la experiencia mística y la Biblia desempeña el rol de integración de ambos elementos. Para Santa Teresa la oración es donde se tiende relación entre las experiencias de acoger los dones de Dios en la vida cotidiana con el dato bíblico. Es esta relación el contenido de la meditación bíblica, el tender un puente entre ambas. Por ello afirma la Santa que es en la oración donde se entienden las verdades<sup>65</sup>.

La oración ante la Biblia desempeña el rol de *atención disponible* a la fuerza vital que contiene la Palabra de Dios, mediante el ejercicio de actitudes que favorecen la atención,

---

<sup>63</sup> “el mismo maestro cuando enseña una cosa toma amor con el discípulo, y gusta de que le contente lo que le enseña, y le ayuda mucho a que lo deprenda, y así hará este Maestro celestial con nosotras.” (C 21,4).

<sup>64</sup> La escucha de la palabra de Dios favorece la contemplación, que consiste en llegar a ver el mundo con los ojos de Dios, a amarlo con su corazón y a obrar en él, desde la lectura, visión, objetivo de Dios. No se puede pensar en una contemplación, sin una escucha de la palabra de Dios. Espacios para alimentar esa actitud de contemplación son; la oración personal, la litúrgica, la lectura espiritual de la Biblia y santos padres.

<sup>65</sup> “la oración que es adonde el Señor da luz para entender las verdades” (F 10,13).

como *el silencio y soledad*<sup>66</sup> para *acallar* la atención a cualquier otra realidad que no sea la Palabra de Dios. El *acallar* tiene que ver también con los pecados y vicios que tienden a crear mucho ruido y desasosiego interior. Otro ejercicio es el de la *concentración*<sup>67</sup> de todos los sentidos exteriores e interiores para dejarse afectar por la fuerza eficaz de la Palabra de Dios. Otros ejercicios son la repetición para grabar en la memoria la palabra de Dios. Finalmente se ejercita también *la disponibilidad* a que la Palabra de Dios afecte en acciones, actitudes y transformación de la totalidad de la persona, en cuanto a acciones, actitudes, intereses, proyectos, categorías de interpretación de la realidad, relación con los bienes, personas, trabajos<sup>68</sup>.

La comprensión de la oración de Teresa, tiene una raíz bíblica, en la relación de los profetas con la Palabra de Dios, y en la relación con Cristo. Los rasgos proféticos son la escucha disponible, para realizar obras y servicios así como para dejarse mover y transformar personalmente por la Palabra de Dios, en la dinámica de transformación a que introduce de primacía de la acción divina y de colaboración de la acción humana. En la relación con el Espíritu de Dios que mueve e ilumina. Es lo que equivale a la participación en el consejo divino para conocer la pasión salvífica de Dios y apropiarse de ella. En el centro que le concede a la persona de Cristo Palabra hecha carne.

La oración ante la vivencia mística, tiene un rol, de comprensión de la vivencia y de la forma de “habérselas con ella”<sup>69</sup>. La oración por ser un espacio de silencio, soledad y atención permite enfocar la vivencia mística percibiendo en ella desde la fe, la forma de presencia y don divino en la vivencia tenida. En una vivencia mística no aparece del todo evidente, la trascendencia del don regalado en ella, ni lo que se ha de hacer con esa experiencia.

La oración para desempeñar estos roles en relación con la Biblia y con la vivencia mística, requiere, de ejercitar una meditación, entendida como un puente entre estas dos realidades. Y en Santa Teresa este puente que se da en la meditación era vivido en relación a tres temas importantes que son el misterio de la persona humana, el misterio de Dios y de su obra salvífica operante en la propia vida.

---

<sup>66</sup> La definición de oración teresiana, clásica las incluye; “estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (V 8,5).

<sup>67</sup> La actividad de la concentración es lo que más consume energía en los inicios por la costumbre de los sentidos de andar sueltos prestando atención a sólo las cosas exteriores (1M 1,6), pero en las etapas superiores es Jesús mismo quien ayuda (4M 3,2).

<sup>68</sup> En la oración superior el Señor Jesús mismo ayuda en la impresión de sus rasgos en el orante cfr. V 26,5.

<sup>69</sup> En F 4 ofrece consejos para reaccionar ante los dones divinos; realizar un discernimiento de la autenticidad de su procedencia (F 4,4); evitar reaccionar con miedos paralizantes (F 4,4), embobecimiento (F 6), polarización hacia la vida activa o contemplativa (F 5). Puede suceder que Dios permita que una persona se apropie en forma incorrecta para, “ejercitarlas en estas quiebras para que salgan experimentadas” (F 4,2).

La meditación orante sobre el *ser de Dios y sus cualidades* es puesto en relación con su obrar presente en la propia persona, mediante sus obras<sup>70</sup>, dones, carismas<sup>71</sup>. Es en la conexión entre esas dos realidades como la meditación orante aporta vida salvífica a la persona orante. Salvación que introduce en una dinámica de lucha contra el mal<sup>72</sup> y de redención de la propia humanidad<sup>73</sup>.

La meditación orante sobre el misterio *del conocimiento propio*, en sus diversos *componentes* como alma, espíritu, cuerpo, sentidos exteriores e interiores, su ser morada de Dios. Teniendo como *fuentes* de conocimiento propio el designio salvífico de Dios que consiste en hacer crecer la filiación divina, así como el conocimiento de Dios, que la lleva a reconocerse no sólo como pecadora, sino como agraciada<sup>74</sup>, con una vocación a crecer en las virtudes humanas y teologales.

### g. El itinerario místico

Un tema previo al análisis de las citas selectas es el del itinerario místico teresiano, ya que nos servirá de división de este capítulo segundo. Ahora pretendemos dar una visión general del itinerario místico y luego detenernos en la etapa inicial.

Santa Teresa heredó una comprensión de la experiencia mística, como una que no es estática sino que introduce en un proceso de crecimiento místico<sup>75</sup>. Porque no se restringen sólo a la experiencia puntual que donan<sup>76</sup>, sino que permiten entrar en contacto con la dimensión de misterio que hay tanto en la persona<sup>77</sup> como en Dios mismo y en su designio de salvación. Así por ejemplo a nivel de contacto con el misterio antropológico, tenemos la experiencia de llamado vocacional, en que se percibe en el don y a través de él, los rasgos

<sup>70</sup> Dios regala el don de su herencia; regala su mayor don que es su Hijo; regala el don de su perdón.

<sup>71</sup> La existencia de un “carisma” se puede identificar indirectamente, gracias a signos; uno de ellos es que implica su reconocimiento por parte de la persona requiere del ejercicio de fe, esperanza, caridad porque es una realidad que le es donada; otro signo es que los carismas son como semillas llamadas a crecimiento mediante experiencias de purificación de ese carisma percibidas en contradicciones (contra el carisma de la Santa de visionaria V 28,18; contra el carisma de fundadora de comunidades (V 32,15); involucra a la persona en una dinámica de transformación en dirección al crecimiento en los rasgos de Cristo (V 26,5).

<sup>72</sup> El “andar en la verdad” lleva a luchar contra el “andar en engaño o mentira”, ya sea por engaños ajenos o propios, temores infundados, pasatiempos, dinámicas que llevan a enfriarla vivencia de la caridad.

<sup>73</sup> Espíritu que abraza lo humano y lo redime, obrando un paso de muerte a vida, de engaño a verdad. La Palabra de Dios sigue la misma dinámica de encarnación en lo humano para redimir.

<sup>74</sup> Cfr. “Estas mercedes y otras muchas ha hecho el Señor y hace muy continuo a esta pecadora” (V 40,17).

<sup>75</sup> Santa Teresa expresa el rasgo de transformación de la experiencia mística con las imágenes del gusano de seda que se transforma en mariposa, o del camino a través de diversas moradas en dirección hacia la más principal.

<sup>76</sup> La Santa menciona que “deben ser mucho más”, a manera de una experiencia en que se vislumbra la divinidad, cfr. “Heme acordado que esta salutación del Señor debía ser mucho más de lo que suena, y el decir a la gloriosa Magdalena que se fuese en paz; porque como las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros” (7M 2,7).

<sup>77</sup> La persona puede ahondar en el autoconocimiento, de las diversas áreas, sentidos exteriores e interiores, potencias, virtudes en un proceso de crecimiento, e integración cada vez más pleno, jamás agotable (V 13,15); “Siempre se entiende que ha de procurar ir adelante en el servicio de nuestro Señor y en el conocimiento propio” (5M 3,1).

de quien dona el regalo, es decir los rasgos de Dios, de paz, bondad, grandeza, pureza, gratuidad son igualmente vivenciados. Y esos rasgos tienden a imprimirse en la persona que recibe una experiencia mística.

La *tradición espiritual* aportó a Santa Teresa una comprensión dinámica de la experiencia mística. El *itinerario místico* alude al aspecto gradual de transformación del *místico*. Una constante en la reflexión sobre la experiencia mística es la afirmación de su ser gradual ya sea en la forma de apropiación de la propuesta salvífica<sup>78</sup>, o en la transformación del iniciado mismo<sup>79</sup>.

En las *religiones místicas* se creía que el “iniciado en el misterio” o “*mýstēs*” era aquel que padecía un proceso de apropiación del misterio. El punto de partida era la experiencia directa de la divinidad. La apropiación del misterio, se realizaba más que por el aprender, por el padecer con la divinidad, el “pathos divino”. El “iniciado” en el misterio requería de un “mistagogo” que le acompañase en el proceso de contacto con el misterio, no la enseñanza magisterial, sino el énfasis en que aprenda por experiencia de padecer, mediante el modelaje (imitación por el énfasis en el padecer las experiencias personalmente), los ejercicios (com-padecer; purificación, iluminación y contemplación sobre todo el com-padecer con la divinidad), el mostrar (contemplación).

San Pablo establece un diálogo con este itinerario ternario<sup>80</sup>, que tiene que ver con la capacidad de interpretar la Biblia según tres sentidos:

*Sentidos Antropología Oyentes*

Material Cuerpo Rudos. Comprenden sólo narración.

Psíquico Anima Aprovechados. Comprenden el sentido moral. 1Cor 9,9

Espiritual Espíritu Espirituales. Comprenden el sentido alegórico.

Se consolida la idea de un itinerario espiritual en tres partes, según los tipos de oyentes de la Palabra de Dios.

La teología mística posteriormente afirmará el itinerario espiritual en principiantes (vía purgativa), aprovechados (vía iluminativa) y perfectos (vía unitiva), que es la terminología que aprende Santa Teresa.

<sup>78</sup> Por ejemplo en las religiones místicas, la apropiación de los ritos sagrados acontecen en forma gradual, mediante el padecer por el decir, actuar y mostrar.

<sup>79</sup> Y el iniciado atravesaba un proceso ternario. La primera etapa era el de la iniciación, en que el “*mýstēs*” recibe los misterios una vez hechos los ritos de purificación. Luego “el perfecto” “*teletē*” tiene la entrega de los misterios, a través de la actuación de las “cosas actuadas” o “*drómēma*” y el estar con la divinidad. Y “el contemplativo” “*epoptēs*” cumple los misterios, mediante la contemplación de los objetos sagrados.

<sup>80</sup> “animal o psíquico”, “espiritual” (1Cor 2,14.15). Cor 2,2-8 (misterio para los espirituales); Ga 4,21-24; 1Cor 10,11; Heb 10,1.

*Santa Teresa* conoció la división tripartita del itinerario místico que denomina como “primeros y medianos y postreros” (V 11,5). Sin embargo ella evaluando su experiencia y la de las personas con quienes compartió sus reflexiones, aprendió que en la realidad son *miles* las moradas y muy diversos los caminos por los que lleva Dios a una persona.

Los *factores* que ayudan a ubicar una etapa dentro del itinerario espiritual, para Santa Teresa son los siguientes; el esfuerzo humano y divino (diversas formas de regar el huerto), los tipos de oración, y los efectos en extracción de yerbas malas (desorden interior y adicciones) y crecimiento de flores (virtudes)<sup>81</sup>.

El *número de etapas* para Santa Teresa tomando en consideración el rol de la acción humana y divina es tripartita; etapa ascética (1-3M) intermedia (4M) y superior (5-7M). Pero viendo el factor de los tipos de oración y al ejercicio de las virtudes humanas y teologales ello los subdivide en siete<sup>82</sup>.

Para Santa Teresa *las etapas* son definidas por la constancia, o hábito de las virtudes y tipos de oración. Primero son ejercicios puntuales, luego involucración de más sentidos, ejercicios, hábitos y luego estados o etapas. La etapa *superior* indica una profundización de vivencias religiosas, de verdades de la fe. Teresa no presenta experiencias sobrenaturales, visiones o locuciones que no tuviesen una preparación previa en las etapas anteriores. Siempre estuvieron presididas por ejercicios, meditaciones, oraciones, etc. La expresión teresiana “*andar en*” sirve para indicar el elemento de continuidad, repetición que marca una tonalidad a los sentimientos, interpretaciones, relecturas, necesidades. Este elemento de continuidad sirve como uno de los criterios para marcar los “estados” de conciencia, las moradas.

La necesidad de establecer etapas en el itinerario espiritual es para comprenderse, para comprender los dones y colaborar con ellos. La gradación afecta las obras, el tipo de oración, virtudes (humanas y teologales), en actos, ejercicios, actitudes y finalmente estados.

Un tema importante en el itinerario espiritual es el de la *relación entre el obrar humano y divino*, entre la ascética y la mística. Santa Teresa toma distancia de la forma de presentar la interacción del obrar humano o ascética como condición para que Dios obre.

---

<sup>81</sup> El crecimiento en los grados de oración y ejercicios de virtudes, favorece un crecimiento en el conocimiento místico. El re-conocimiento místico crece en la medida en que la persona es capaz de prestar una atención de mayor calidad, lograda a través de involucrar más sentidos exteriores e interiores en la experiencia, así como en el uso de sentidos que están menos atrofiados y más recogidos, concentrados y ejercitados.

<sup>82</sup> Moradas indica “estados” V 14,8. Estado en el que interviene acción humana ya más ejercitada (actos, hábitos-actitudes) pero sobre todo una acción humana que ha sido respuesta a un don o talento dado por Dios, que Él mismo purifica.



Es decir la persona tiene primero que desterrar los vicios, acumular virtudes que la ponen en grado para que Dios obre en la etapa mística. Hay parte de verdad en esta interacción entre ascética y mística, porque las acciones humanas si disponen a la persona para colaborar en forma más eficaz con la obra de Dios. Pero no en el sentido de que la ascética tenga un valor de condición para que Dios obre, ni en que la acción humana tenga valor de primacía a la que Dios recompensa con la etapa mística. Santa Teresa experimentó la falsedad de esta comprensión cuando Gaspar Daza y el caballero santo, dictaminan que sus experiencias de oración no eran de procedencia divina porque según ellos las obras de Teresa no merecían tales experiencias.

Santa Teresa en cambio presenta la *dinámica de interacción* entre las etapas ascética y mística, es de primacía de las acciones de Dios (místicas) como las que posibilitan<sup>83</sup>, el que una persona pueda realizar obras de acogida y colaboración (ascética) con esas obras<sup>84</sup>.

“Y verdaderamente un alma en sus principios, cuando Dios la hace esta merced, ya casi le parece no hay más que desear, y se da por bien pagada de todo cuanto ha servido. Y sóbrale la razón, que una lágrima de éstas que, como digo, casi nos las procuramos –aunque sin Dios no se hace cosa–, no me parece a mí que con todos los trabajos del mundo se puede comprar, porque se gana mucho con ellas” (V 10,3;20,7; 2M 1,6)

La causa de mayor esfuerzo humano en la etapa inicial no es porque tengan valor de condición para que Dios obre, pues no tiene atadas las manos, sino porque inicialmente hay un desorden de las potencias, a la costumbre de atención a las cosas externas, que es la causa de la dificultad de concentración, de liberación de adicciones, y la falta de costumbre de la naturaleza humana de acoger las obras y dones de Dios<sup>85</sup>.

Jesucristo es *la cúspide* del itinerario místico teresiano que consiste en la impresión de los rasgos del Hijo, con que se desarrolla plenamente la filiación divina del cristiano<sup>86</sup>. De manera que crecer en el itinerario místico es crecer en Cristo<sup>87</sup>, a través de una dinámica de amistad<sup>88</sup>. La meditación en la persona y obras de Jesús fue fundamental en todas las

<sup>83</sup> La primacía del rol de la acción divina se puede ver en la insistencia teresiana en que primero Dios conceda su reino para que se pueda hacer su voluntad C 32,10.

<sup>84</sup> La dinámica de primacía del obrar divino que posibilita la colaboración humana, es expresado en el nuevo testamento con expresiones diversas a la de “imitar a Cristo”. Ya que ésta no da cuenta de la atención al obrar de Dios en el presente y el sentido de colaboración que tiene el obrar humano. Por ejemplo; “la palabra de Dios extendiéndose”, o hacer las cosas en conmemoración de Cristo, o crecer en la filiación divina.

<sup>85</sup> “También se quitarán esos estremecimientos; porque el alma, como es novedad, espántase, y tiene bien de qué se espantar. Como sea más veces, se hará hábil para recibir mercedes.” (Cta 177,8, LCep 17.1.77).

<sup>86</sup> “en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa.” (V 40,5)

<sup>87</sup> Cfr. CASTRO S., *Cristología Teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 245.

<sup>88</sup> La meditación en la humanidad de Jesús es desde la clave de amistad que lleva a asemejar las condiciones de ambos. El diálogo de amistad con Dios puede encontrar, en una frase de la Biblia un punto para fijar la

etapas del itinerario espiritual, de Teresa la cual conoció cambios de motivaciones<sup>89</sup> y profundización en la involucración de sus potencias.

Tras esta presentación sumaria del itinerario espiritual, nos vamos a detener en esta etapa inicial del itinerario y el contacto con la Biblia en esta etapa.

## B. LA EXPERIENCIA MÍSTICA INICIAL DE LA BIBLIA

La etapa inicial tiene una *nomenclatura* varia. Es designada como pre-mística, natural, ascética, de los primeros, moradas primeras a terceras. Estos términos subrayan el elemento de preparación, de esfuerzo humano, de ejercicio de las potencias naturales. El contenido del esfuerzo ascético es el conocimiento y seguimiento de Cristo. Santa Teresa favorece la ascesis<sup>90</sup> en las virtudes humanas y teologales. El valor que tiene la etapa ascética para las etapas subsiguientes es de punto de partida, de base que será ulteriormente profundizada, hacia el efecto de imprimir en el cristiano los rasgos de Cristo, con o sin experiencias sobrenaturales.

El itinerario místico de Santa Teresa puede ser visto como *un proceso de apropiación de la Palabra de Dios*<sup>91</sup>, por la dinámica que presenta, por el lugar que ocupa la Biblia en el proceso del itinerario<sup>92</sup>, y sobre todo por el lugar que ocupa en el objetivo final del itinerario místico.

El itinerario místico tiene una *dinámica de acogida y expresión de la Palabra-obra de Dios en la vida*, lo que llama Santa Teresa las “mercedes de Dios”<sup>93</sup>. Y como parte de la acogida de las “mercedes” de Dios Santa Teresa afirma la importancia de ponerlas en relación con la Palabra de Dios escrita para verificar su sintonía<sup>94</sup>. Y la puesta en relación de la Palabra de Dios operante en la vida y en la Biblia ofrece la garantía que confirma en la autenticidad del don recibido.

razón, alimentar la memoria e imaginación, para despertar deseos en la voluntad por asemejarse a Jesús. Cfr. RENAULT E., *Comment Thérèse lisait la Bible*, en *VivFlam* (1963), 110.

<sup>89</sup> Es un pensar motivado inicialmente por ganar indulgencias y luego por compasión. “pensaba un poco en este paso de la oración del Huerto... porque me dijeron se ganaban muchos perdones.” (V 9,4). La meditación de este pasaje le aportó, el captar el misterio de amor de Cristo, del pecado y la necesidad de salvación y de entender la vida como orientada a Jesús.

<sup>90</sup> “deje obrar la fe” (MC 3,1). La ascesis en el ejercicio de las virtudes, es la fe que obra por el amor, porque el amor es lo que más dispone para preparar a la persona para la etapa ascética. La ascesis sin fe es inútil, porque es el amor el que permite disponerse para que las actitudes de Cristo se impriman en el cristiano.

<sup>91</sup> Santa Teresa para indicar este aspecto experiencial, usa categorías como el “gustar” la palabra de Dios “no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor.” (MC 1,8); “dase bien a entender lo que dice David en un salmo” (6M 10,5); “se experimenta lo que dice San Juan” (R,6,9, Palencia, mayo de 1581).

<sup>92</sup> Jesús es capaz de *revelarle el sentido de la Escritura*, por experiencia mística (V 15,8; MC 1,2).

<sup>93</sup> La triple merced; de recibirlos, entenderlos y expresarlos.

<sup>94</sup> Cfr. V 25,13; 32,17.

La Biblia ocupa un lugar importante *en el proceso del itinerario espiritual*, porque es el elemento que permanece como punto de referencia constante, hacia el cual la persona va concentrando e involucrando todos sus sentidos, exteriores e interiores<sup>95</sup>, con el fin de acoger con mayor serenidad, objetividad, entereza, atención amorosa y colaboración atenta la efectividad de la Palabra de Dios<sup>96</sup>.

Finalmente la Biblia ocupa un lugar central en el itinerario porque *el objetivo mismo del itinerario* místico consiste en la impresión de los rasgos de Cristo<sup>97</sup> contenidos en la Biblia en el orante, en especial el rasgo de gratuidad en el ejercicio del perdón, amor y temor de Dios<sup>98</sup>. Es en efecto el objetivo de la lectio divina de transformación de la persona en palabra de Dios para su tiempo.

El lugar de la Biblia en la etapa ascética<sup>99</sup> porque se ejercita la oración de meditación, es la de conocer la persona y obras del Señor Jesús, en especial el misterio de su pasión.

“El mismo Señor dice: Ninguno subirá a mi Padre, sino por Mí... y quien me ve a Mí, ve a mi Padre. Pues si nunca le miramos ni consideramos lo que le debemos y la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio; porque la fe sin ellas y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor pueden tener? ¿Ni quién nos despertará a amar a este Señor?. Plega a Su Majestad nos dé a entender lo mucho que le costamos” (2M 1,12).

La ascesis en relación con la Biblia implica más fatiga para concentrar las potencias interiores en la atención en la Palabra de Dios. Es necesario que la persona pase por una etapa de purificar su relación con los sentidos exteriores y bienes sensoriales para liberarse de los temores, las adicciones, desordenes, dispersión, toxicidad en sentimientos y hábitos que dificultan la atención serena, la observación sin mezcla de prejuicios o proyecciones interiores.

<sup>95</sup> El involucrar en la acogida de la Palabra de Dios, las potencias y virtudes teologales.

<sup>96</sup> El crecimiento espiritual con el esfuerzo ascético es el de crecer en una disposición mayor para acoger la efectividad de la Palabra de Dios. Es la Fe que obra por medio del amor “vos les hacéis tanto bien como es darles con qué os sirvan.” (F 22,7); “Como lo hizo con la Magdalena con brevedad, hácelo en otras personas, conforme a lo que ellas hacen en dejar a Su Majestad hacer.” (V 22,15); “en entendiendo que sirve más a su Esposo... que no escuche las razones que le dará el entendimiento, ni los temores que le pondrá, sino que *deje obrar la fe*” (MC 3,1).

<sup>97</sup> La presencia de Cristo en la Biblia constituye su centro vital. Jesús es el “*libro vivo*”, porque se ofrece Él mismo como maestro, con el regalo de locuciones, visiones, dándole *comprensión del sentido* de los textos. El Sentido que Jesús le regala, que se manifiesta en ellos como dolor y como alegría, como espera y como meta, como presente y como futuro, como lucha y como descanso. El misterio pascual es el centro del misterio de Jesucristo. Él es quien regala su palabra en la Biblia y en locuciones y revelaciones llenas de citas bíblicas, para que las pueda comprender por experiencia; “*porque estas palabras y otras semejantes que están en los Cantares, dicelas el amor;... porque traen gran majestad consigo. Harta traéis Vos, Señor mío, en el Santísimo Sacramento*” (MC 1,11).

<sup>98</sup> Estos son los efectos que más desarrolla en su reflexión doctrinal cfr. 7M 3.

<sup>99</sup> En 2 M 1,3 presenta una descripción de la experiencia mística de la palabra de Dios en la etapa ascética, por nutrimento.

Es lo que Santa Teresa menciona como “el disponernos” para elevar la calidad de atención a la Palabra de Dios<sup>100</sup>.

“Todo el punto está en que se le demos por suyo con toda determinación, y le desembaracemos *para que pueda poner y quitar como en cosa propia*. Y tiene razón Su Majestad, no se lo neguemos. Y como El no ha de forzar nuestra voluntad, toma lo que le damos, mas no se da a Sí del todo hasta que nos damos del todo... ni obra en el alma como cuando del todo sin embarazo es suya, ni sé cómo ha de obrar; es amigo de todo concierto.” (C 28,12).

Las experiencias bíblicas ordinarias de la etapa inicial son importantes por su *función de nutrir la vida cristiana, y con ello aportar su base*, de tal manera que todas<sup>101</sup> las experiencias místicas, ya sea en forma directa por nutrimento, o en forma indirecta por confirmación<sup>102</sup> de experiencias que nacieron en contacto con otras fuentes literarias, o en contacto con la naturaleza, música, relaciones humanas, la Biblia ejerció función de parámetro.

Las experiencias bíblicas ordinarias, son importantes también porque sirven para *valorar* las sobrenaturales, guardan relación de disposición y preparación<sup>103</sup>. Las sobrenaturales tienen elementos que están presentes como germen en las ascéticas. Las locuciones divinas están en germen en las ordinarias, centradas en el ejercicio de diálogo de amistad. Las visiones divinas están en germen en los ejercicios de representación con la imaginación de escenas, con la fe, y en los ejercicios de oración con imágenes. Las experiencias de ímpetus y éxtasis están en germen en los ejercicios de la voluntad de centrar la atención en el amor con que Jesús realizó sus obras de redención “que amor saca amor”, en los ejercicios de oración centrados más en “amar mucho”.

Por ejemplo tenemos la experiencia mística, narrada en V 13,3 de desplazar la confianza en sí y colocarla en Dios que le aportará en su vida espiritual grande ánimo ante las adversidades, tiene de base un nutrimento bíblico en texto y personaje Bíblico.

“Otro tiempo traía yo delante muchas veces lo que dice San Pablo (Flp 4,13), que todo se puede en Dios; en mí bien entendía no podía nada. Esto me aprovechó mucho, y

<sup>100</sup> Olmo Lete lo expresa así; “La ascética hace referencia al esfuerzo humano por “purificar” el espíritu y liberar del lastre de la satisfacción carnal y mundana, más allá de la meta que señala la moral universalmente válida, como vía de acceso a la esfera de lo divino y trascendente que se supone así lo exige; la mística señala el desbordamiento incondicionado de lo divino que sale al encuentro de ese esfuerzo de acercamiento y lo invade, convertido ahora en mera actitud pasiva de aceptación gratificante. La Biblia proporciona elementos de soporte para tal descripción, siendo ella misma la expresión primera de ese encuentro, iniciado como descenso de lo divino (revelación), para exigir las condiciones del ascenso del hombre a su encuentro (moral). Cfr. OLMO LETE G., *La Biblia en la literatura española II, Siglo de Oro*, Trotta Madrid, 2008,104.

<sup>101</sup> Sin embargo hay algunas experiencias místicas que Santa Teresa vincula explícitamente con textos bíblicos con su uso cultural de las citas, como el de su experiencia vocacional.

<sup>102</sup> No se asegura sino cuando tienen sintonía con la Biblia. Le aporta consuelo.

<sup>103</sup> Por ejemplo una vivencia de la Biblia como palabra eficaz, nos es narrada en V 5,8 la recibió en su lectura del libro de Job, que le infundió paciencia para soportar la grave enfermedad que padeció en plena juventud.

lo que dice San Agustín: Dame, Señor, lo que mandas, y manda lo que quisieres. Pensaba muchas veces que no había perdido nada San Pedro en arrojarle en la mar, aunque después temió (Mt 14,30)”.

Podemos analizar algunos rasgos de las experiencias místicas nacidas por nutrimento de la Palabra de Dios, como el hecho de que *son memorizadas* por la meditación repetida de ella. Esta repetición de la comprensión recibida en el ejercicio de lectio divina, era común en los ambientes monásticos. Teresa hace experiencia repetida, incorporándolas a los momentos concretos de su vida espiritual.

Otro rasgo es *el asignar ejercicios* a las comprensiones recibidas para hacer vida la Palabra de Dios. Ejercicios que serán importantes para la siguiente etapa sobrenatural. El nutrimento ascético se ejercita en dos ámbitos, el de la lectio divina y el de las virtudes.

El *nutrimento ascético* vivido especialmente en la práctica de la lectio divina, no sólo con el entendimiento procesando información, sino involucrando más sentidos en la experiencia. En la meditación se ejercita *la imaginación* con la representación de escenas a partir de los textos bíblicos, *la memoria* para relacionar experiencias personales con los textos bíblicos y por la repetición de textos bíblicos selectos. En la oración se ejercitaba *la voluntad* en el compartir los afectos, sentimientos y deseos en el momento de la oración. En la contemplación se ejercitaban *las virtudes teologales*. Y en el momento después de la lectio divina se ejercitaban *diversos sentidos en ejercicios* que se asignaban a las comprensiones bíblicas recibidas.

El nutrimento bíblico de experiencias místicas se da también, *en obras, virtudes* humanas y teologales. Teresa lo expresa en las exhortaciones a las virtudes<sup>104</sup>. La virtud mayor y con más sustento en textos bíblicos es la *del amor*<sup>105</sup>. Es el carisma y don mayor, el mandamiento principal de Jesús. La Biblia Palabra-escrita (es una palabra por amor), la experiencia mística (conocimiento de Dios por amor), tienen el mismo objeto. La mística es entendida como *conocimiento de Dios por vía de amor*. El amor a Dios es la clave de acceso para que Dios Padre revele sus secretos, dé acceso a la experiencia “escondida o mística”<sup>106</sup>. Se da una implicación mutua. Las personas que con amor le aman, la Palabra de Dios desvela su misterio, hace que entiendan<sup>107</sup>. En el itinerario místico es un elemento central, junto con los grados de oración para identificar una etapa.

<sup>104</sup> Por ejemplo 3M 1,4, que cita SI 111,1 sobre el *temor de Dios*.

<sup>105</sup> Hay seis frecuencias de la afirmación de la necesidad de disponerse a entender la Palabra de Dios mediante el ejercicio de amor a Dios y rechazo de lo que le desagrade V 40,1 (Jn 15,15); no volver la espalda a sus peticiones 3M 1,7 (Mt 19,22; Mc 10,22; Lc 18,23).

<sup>106</sup> “si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos” (V 40,1).

<sup>107</sup> Cfr. MC 1,5

## 2. RAÍZ BÍBLICA POR EXPERIENCIA

### A. LA EXPERIENCIA VOCACIONAL,

La experiencia vocacional según es presentada en V 3,5 mediante la cita de Qo 1,2 es la experiencia que hemos elegido, debido a que ella misma quiso vincular la expresión de su experiencia vocacional con esa cita, por el uso cultural que hace de ella, lo cual muestra que era importante para ella. Es además una experiencia importante para esta investigación porque aborda nuestro tema del sustento bíblico de la experiencia mística de Santa Teresa.

Este texto teresiano es importante por la trascendencia que tendrá en su vida e itinerario espiritual la llamada a la vida religiosa, como el espacio para estar bajo la acción de las continuas “llamadas” de Dios, de su Palabra viva ofreciéndole diversos dones y acciones que marcarán su itinerario espiritual.

Es importante también porque esta experiencia vocacional es posteriormente reflexionada por Santa Teresa precisamente para ilustrar las formas de experiencia mística de la Palabra de Dios en la etapa inicial, según lo reflexiona en 2M 1.

Finalmente la tercer motivación para elegir este texto como representativo de la forma de contacto entre la doctrina teresiana y la Sagrada Escritura, es por el texto bíblico que cita, del Qo 1,2 que pone de relieve la vocación fuertemente profética de Santa Teresa<sup>108</sup> de vivir bajo la acción de la Palabra de Dios, que la libera de “andar en engaño”, de “andar en la verdad”, prestando atención tanto a la propia experiencia como a su sintonía con la Palabra de Dios.

#### a. Exégesis bíblica de Qo 1,2

Para el análisis exegético de este pasaje que será meditado por Santa Teresa desde su experiencia de llamada a la vida religiosa fijaremos la atención en el contexto histórico y literario del texto, la crítica textual, la crítica de las formas, la estructura, la delimitación del texto, el análisis del vocabulario y visión de conjunto de Qo 1,2.

---

<sup>108</sup> Para expresar la vocación de otras personas usa otros vocacionales; 11x (tercer texto más citado del N.T) Mt 19,27, par. Mc 10,28; Mt 22,14.

### i. Contexto histórico y literario del texto

En relación al *contexto histórico* tenemos el tema del autor, fecha y lugar de composición del libro del Eclesiastés. El *autor* de nombre Qohélet se presenta como hijo de David, rey de Jerusalén (Qo 1,1), que he sido rey sobre Israel en Jerusalén (Qo 1,12), y sabio (Qo 12,9<sup>a</sup>) aunque es más un recurso literario que un dato histórico<sup>109</sup>. Es más probable que Qohélet haya sido un escriba<sup>110</sup>, desconocido de la época posexílica<sup>111</sup>. El nombre “Qohélet”<sup>112</sup> proviene de la raíz hebrea “*Qhl*” en hifil (causativo) o nifal (reflexivo). Significa “convocar”, “reunir en asamblea” (hifil), o “ser congregado” (Nifal), ya sea personas o dichos sapienciales.

El tiempo de composición de la obra es en el período de los ptolomeos, alrededor del año 225 al 250 a.C., antes de la revolución macabea de 164 a.C., debido a que la actitud hacia los gobiernos extranjeros cabe mejor en el tiempo de los ptolomeos<sup>113</sup>.

El *lugar de composición* es Palestina, debido a las referencias a albercas (2,6), tejados que gotean (10,18), fuentes (12,6), la atención de los granjeros al viento (11,4), y al templo (4,17; 8,10). El contexto cultural del autor no es el griego sino de la corriente sapiencial del antiguo oriente próximo.

Respecto al *contexto literario* un primer tema es la unidad literaria del libro, ya que se pueden apreciar *dos autores* de la obra. El primero es responsable de Qo 1,1-12,8 y un editor o discípulo ha añadido el epílogo de Qo 12,9-14, que delata un vocabulario y puntos de vista diversos del conjunto anterior.

El *vocabulario* contiene gran porcentaje de arameísmos y por ello pertenece a una edad más cercana a nuestra era. El vocabulario es de época más reciente (regla, decisión, preocupación, interpretación). Al igual que algunas preguntas retóricas son recurso literario que el autor usa al menos treinta veces, y que es propio de textos postexílicos. La pregunta retórica “¿quién sabe?”, usada como afirmación categórica de que nadie sabe<sup>114</sup>.

<sup>109</sup> Ya que su nombre no aparece en la narración de reyes de Israel.

<sup>110</sup> Ya que el nombre Qohélet puede hacer referencia a un escriba (Esd 2,55.57; Neh 7,59), un escriba que congrega dichos (cfr. Qo 12,9-11;7,27). La comprensión de Qohélet como oficio es apoyada por la traducción de la LXX, en su división de las consonantes hebreas y por su uso del artículo en “Dice el Eclesiastés” “ὁ Ἐκκλησιαστής” (LXX, Qo 7,27). San Jerónimo continuó con esta línea de interpretación en la Vg, pero subrayó el rol de portavoz en la asamblea.

<sup>111</sup> Después del capítulo 2 desaparece la pose de rey, y habla como quien carece de poder para remediar la opresión.

<sup>112</sup> En griego *ekklēsiastēs*, san Jerónimo lo traduce al latín como “*concionator*”.

<sup>113</sup> Considerando el lenguaje que usa semejante al hebreo misnaico es que se suele datar en el s.III a.C. cfr. WRIGHT A.,G., “Eclesiastés (Qohélet)”, en Brown R.E.,-Fitzmyer J.,A., Murphy R.E., *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo*, Editorial verbo divino, Estella,2005, 746

<sup>114</sup> Cfr. JAMES L. CRENSHAW, “Ecclesiastes, book of” en, FREEDMAN, DAVID NOEL, ED., *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1997, edición electrónica. D.The Historical Setting

Como *recursos literarios* frecuentes tenemos la presentación de refranes y sentencias sapienciales para ser contrastadas por la experiencia y evidenciado su valor relativo. En Qo 3,1-8 se puede observar una argumentación en grupos de catorce polaridades. Hay un uso de contraste también con los recursos de “bueno es” contrapuesto a “malo es”. Proverbios de varios tipos como: sentencias verídicas, dichos de “mejor es”, dichos numéricos, instrucciones, dichos tradicionales, maldición, bendición. En especial utiliza los dichos “mejor es” porque le sirven para confrontar la veracidad de pensamientos convencionales (Qo 4,3.6.9.13; 5,4; 6,3.9; 7,1.2.3.5.8; 9,4; 16,18). También usa con frecuencia la forma enfática “*nada es mejor que*” (Qo 2,24; 3,12.22; 8,15).

Respecto a la cuestión de influencia literaria del libro de Qohélet, dada la fecha probable del libro, *la helenista* parecería la más probable<sup>115</sup>. Sin afirmar una influencia directa del pensamiento *Egipcio* sin embargo tocan temas comunes como el de “aprovechar el día” y el tema de la muerte<sup>116</sup>. Quizás las semejanzas verbales más sorprendentes sean con un texto de *Mesopotamia*, el épico “Gilgamesh”. La sirvienta Siduri aconseja a Gilgamesh que *disfrute de su esposa*, ropa fina, y alimentos sabrosos encuentra eco en el consejo positivo de Qohélet. El Qohélet omite una cosa significativa, la alusión al placer en Gilgamesh sería recibido de su hijo<sup>117</sup>. La épica de Gilgamesh también aborda *los temas de la muerte, la vanidad de la vida*, la importancia del propio nombre, y memoria de una persona después de su muerte. Según “Alabaré al Señor de la Sabiduría” (ANET, 596-600), los decretos divinos están escondidos para los humanos, una perspectiva que también el Qohélet sostiene (Qo 3,11). La “Teodicea Babilonense” (ANET,601-604) tiene un modo fundamentalmente pesimista, mientras que el Qohélet no atribuye todo el mal a Dios.

Tras esta presentación del contexto histórico y literario del texto pasamos ahora a ver el pasaje en sus aspectos más específico, empezando por los manuscritos y variantes que presenta.

## ii. Crítica textual

Los manuscritos que contienen este pasaje no presentan problemas de variantes porque está bien sustentado en los diversos manuscritos en especial gracias a que el texto

<sup>115</sup> El concepto del Qohélet de la suerte (hebreo *miqreh*), ha sido relacionada con el término griego “*tyche*”, la “vanidad” (hebreo “*hebel*”) con “*typhos*”.

<sup>116</sup> El “*carpe diem*” similar al consejo contenido en los “cánticos de Harper”. La preocupación de la muerte en Qohélet evoca un énfasis similar en el “Diálogo de un hombre con su alma” (ANET, 405,7).

<sup>117</sup> ANET, 72-99, 503-507, citado por JAMES L. CRENSHAW, “*Ecclesiastes...*”, 1997, edición electrónica, G. The Larger Environment.



masorético del Qohélet está en buenas condiciones. Otros manuscritos importantes son los fragmentos del Qohélet de Qumrán, que datan de la mitad del año de 150 a.C.<sup>118</sup>.

La versión griega puede ser obra de un discípulo de Aquila, mientras que la traducción al siríaco en la Peshita puede tener como fuente un texto hebreo similar al Masorético.

La versión de la Vulgata buscó fidelidad al texto hebreo muy similar al Masorético, aunque san Jerónimo lo tradujo rapidez (“en tres días”)<sup>119</sup>.

### iii. La crítica de las formas

El tipo literario general que caracteriza el libro es, el de *reflexión que surge de la observación personal*. El Qohélet menciona ambos aspecto *de reflexión* (“dije a mi corazón” 1,16; 2,1.15; 3,17; “dí mi corazón” 1,13.17; 8.9.16; “he visto” 1,14; “yo sé” 1,17). El libro del Qohélet utiliza los tipos literarios de narración autobiográfica, historia ejemplar, anécdota, parábola (o poema alegórico), antítesis y proverbio.

El pasaje de Qo 1,2 es *un refrán*<sup>120</sup> que tiene la función de presentar la tesis principal que será desarrollada en la sección central del libro<sup>121</sup>.

### iv. La estructura

La estructura de un pasaje se obtiene mediante la constatación de las repeticiones y su distribución. Y en el libro del Qohélet tenemos como indicios la presencia de una inclusión, título, epílogo y fórmulas de introducción y conclusión<sup>122</sup>. Tenemos frases que se repiten a manera de *estribillos*, como “vanidad y caza de viento” en los capítulo 1-6; “descubrir” en los capítulos 7-8; “no saber” en los capítulos 9-11.

El elemento más importante es el de la inclusión<sup>123</sup> en Qo 1,2 y Qo 12,8 en que se presenta un refrán temático del superlativo de “*Hăbēl hăbālîm*” “Vanidad de vanidades”<sup>124</sup>, que es ulteriormente desarrollado con poemas y rematado con un título y epílogo final.

<sup>118</sup> Incluyen parte del Qo 5,13-17, porciones sustanciales de Qo 6,3-8, y cinco palabras de Qo 7,7-9. Cfr. JAMES L. CRENSHAW, “*Ecclesiastes...*”, 1997, D.The Historical Setting.

<sup>119</sup> Cfr. JAMES L. CRENSHAW, “*Ecclesiastes, ...*”, 1997, I. The Text.

<sup>120</sup> Exposición breve y vigorosa de un pensamiento, en una fórmula compuesta frecuentemente de dos versos, con un paralelismo antitético que utiliza la asonancia o la rima.

<sup>121</sup> Cfr. JAMES L. CRENSHAW, “*Ecclesiastes...*”, 1997, E.The Literary Expression.

<sup>122</sup> Por ejemplo 1,12-2,26 sobre la búsqueda vana de un rey por algo que pueda permanecer a lo largo de todo el tiempo. Pero debido a la gran variedad de temas, y de fórmulas de introducción y conclusión los estudiosos no se ponen de acuerdo en la definición de las unidades temáticas.

<sup>123</sup> Sólo en estos versículos se encuentra el uso del superlativo de “*Hăbēl hăbālîm*” “la vanidad más grande”. La estructura de inclusión es confirmada por el valor numérico de las consonantes (*hgl hblým hkl hbl*) de 216 y 216 son los versículos que hay en 1,1—12,8. cfr. WRIGHT A.,G., “*Ecclesiastes...*”, 2005, 749

Tomando en consideración estas repeticiones tenemos una estructura, aunque no definitiva sin embargo sugestiva<sup>125</sup>:

1,1. El título

*1,2. El tema general del libro, refrán temático*

1,3--2,26. La confesión de Salomón

3,1-22. Los seres humanos bajo la ley del tiempo

4,1-16. La vida en la sociedad

4,17-5,8. La ventaja del silencio sobre un discurso irreflexivo

5,9-6,9. Sobre la riqueza

6,10-12. Unidad de transición

7,1--9,10. La experiencia de la vida y muerte

9,11-10,20. Sabiduría y necesidad

11,1-6. La necesidad de afrontar riesgos

11,7-12,7. La necesidad de disfrutar la vida.

*12,8. Inclusión: el tema general del libro, refrán temático*

12,9-14. Epílogo.

En la sección central de Qo 1,3—12,7 es difícil encontrar un argumento que perdure a lo largo del todo el discurso, pues abarca varios temas diversos. Hay quienes dividen esta sección en dos; 1,3—6,9 y 6,10-12,7, basados en las fórmulas de conclusión utilizadas.

El epílogo presenta una actitud positiva diversa del conjunto anterior que muestra una actitud más bien crítica respecto a la aceptación de verdades absolutas (Qo 8,17).

#### **v. Delimitación del texto**

El versículo del libro del Qohélet 1,2 tiene como unidad anterior el título Qo 1,1 y posterior la confesión de Salomón en 1,3--2,26.

Como criterio de delimitación tenemos su función estructural de inclusión junto con Qo 12,8 escrito también en forma de refrán. En relación con la unidad anterior que funciona como título y la posterior de poema que desarrolla el contenido.

<sup>124</sup> La tesis de la vanidad de las cosas es debida al cambio continuo de la naturaleza y a la desintegración del cuerpo humano.

<sup>125</sup> Cfr. JAMES L. CRENSHAW, "Ecclesiastes...", 1997. C.The Structure of the Book.

## vi. Análisis del vocabulario

Presentamos el pasaje de Qo 1,2 en los textos masorético de la setenta, la vulgata y la traducción de la vulgata al español de Felipe Scio.

(Qo 1,2) T.M. Transliteración	Vg	Felipe Scio
“hábēl hábālīm	“vanitas vanitatum	“Vanidad de vanidades
‘āmar qōhe’let	dixit Ecclesiastes	dijo el eclesiastés,
hábēl hábālīm	vanitas vanitatum	vanidad de vanidades, y
haKKöl hä’bel	omnia vanitas”	todo es vanidad”

“Hābēl” es forma en constructo del sustantivo “*Hebel*”, (הֶבֶל) tiene un *significado literal* de “vapor”, o “aliento” (Is 57,13; Pr 21,6). Y un sentido *figurado* de “vano”, “nada”, “vacío”, “sin valor”, “insustancial” (Qo 6,12)<sup>126</sup>.

Hay tres contextos veterotestamentarios en que esta palabra es utilizada.

*Primero* en referencia a la divinidad, a los que son nada, los “*ídolos*” o falsos dioses (Dt 32,12; 1Re 16,13; 2Re 17,15; Jr 2,5; Jr 8,19; Jr 10,8.15; Jr 51,18; Jon 2,9; Sl 31,6). Los que son nada; “Camínaron tras dioses que eran nada y se volvieron nada” (2Re 17,15; Jr 2,5;10,15;16,19; Is 57,13; Pr 13,11; Dt 32,21;1Re 16,13.26; Sl 31,7)<sup>127</sup>. Hay dos principios en esta afirmación; primero que las personas toman la naturaleza y caracteres del Dios que adoran y segundo que una característica de los falsos dioses es que destruyen a quienes les alaban<sup>128</sup>.

*Segundo*, en referencia a las personas por su vida breve (Job 7,16; Sl 39,5.6.11; Sl 62,9; Sl 78,33; Sl 84,11; Sl 144,4), o exageración de sus sentimientos de fatiga en vano (Is 49,4).

Y finalmente en el libro de Qohélet<sup>129</sup>, aplicado al “*afán humano*” en tres ámbitos. El primero para indicar la *infecundidad a todo esfuerzo* humano por creatividad, honor, y libre disposición de las posesiones (Qo 2,11.19.21.23; 4,4.8; 6,2)<sup>130</sup>. Otro ámbito de experiencia de vanidad como insatisfacción es *en las relaciones humanas*, ante la experiencia de falta de correlación directa entre pecado y juicio, entre rectitud y resultado final. Hay en la experiencia una “vanidad” de la teología retributiva (Qo 2,15; 6,7-9; 8,10-14). El matiz de “vano” en este ámbito moral sería el de “sin sentido”. Y un tercer ámbito

<sup>126</sup> Como sustantivo aparece 71x en el A.T. de las cuales 36x es en el libro del Qo.

<sup>127</sup> “wayyē’l-kū ‘aHārē hahe’bel wayyeh•Bā’lū”, (2Re 17,15; Jr 2,5;10,15;16,19; Is 57,13; Pr 13,11). Cfr. HOLLADAY,W., *A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the old testament*, Michigan, 32000,76. (Traducción del alemán de Koehler,L., Baumgartner,W.), version electrónica de Bible Works 9.

<sup>128</sup> HARRIS,R.,L., ET.ALL., “*Theological ...*”, 1980, 463a.

<sup>129</sup> El término de “Hābēl”, “vanidad” tiene un valor numérico de 37 y aparece en el libro del Qohélet 37 veces Cfr. WRIGHT A.,G., “*Ecclesiastes...*”,2005, 749.

<sup>130</sup> Cfr. Brown,F.,Driver,S.R., Briggs, C.A., *Hebrew and English lexicon*, Clarendon press, Oxford,1907, 210, version electronica de Bible Works9. [BDB]

de experiencia de lo “vano” es en el *de la brevedad de la vida* (Qo 3,19; 6,12;11,8.10). La vida es “vacía”, “caduca” y por consiguiente insustancial y en su cantidad es “transitoria”. El autor del Qohélet no afirma como conclusión general que la vida sea toda “vana”, sino que el hombre es incapaz de encontrar sentido a una vida sin la ayuda de la revelación divina y su intervención. Una búsqueda humana sin la ayuda divina terminará en vacío<sup>131</sup>.

En su forma de constructo de “hábēl hábālîm”<sup>132</sup>, tiene una función de superlativo, para indicar el “completo vacío”, “la más grande vanidad” (Qo 1,2).

La frase “Vanidad de vanidades, dijo el eclesiátés, vanidad de vanidades, y todo es vanidad”, adquiere un significado especial por su *contexto literario de inclusión estructural*, de una *función de declaración* del pensamiento del libro. Esta frase sirve de agrupación de los refranes que se encuentran en su interior. Con la estructura de inclusión se evita que los refranes que en sí mismos son dispares en contenidos y formas se encuentren colocados al azar, y sean enmarcados en una unidad de sentido<sup>133</sup>. Es como una idea central del libro<sup>134</sup>, a la que ha llegado el autor tras haber estudiado todo (Qo 1,12-14). Es una idea que enmarca los refranes, y por ello es una “palabra clave” del libro, pero no necesariamente es la afirmación más importante del libro<sup>135</sup>.

Debido a que esta frase enmarca el conjunto de refranes que ocupan la sección central del libro, vamos a prestar atención a los matices que cada sección de refranes, añade a la comprensión de nuestra frase.

El primer poema subraya *que las cosas* son vanas porque se saca “*poco provecho*” del afán por conseguir las (Qo 1,3), ya que *todo pasa*, en una sucesión sin fin (Qo 1,4-6), y porque no hay nada nuevo y pasa al olvido (Qo 1,9-11). Todo es vano porque nada se gana, ni avance, ni novedad, ni recuerdo.

Un ámbito de experiencia de la “vanidad de vanidades” es *en el afán por acumular sabiduría*. Por muchas sentencias sapienciales que se acumulen, cuando se contrastan con la experiencia, se descubre que resultan esquivas o conducen a prácticas que son necesidad (Qo 1,17) y porque hay ocasiones en que una respuesta aparentemente de necesidad es más provechosa que una sabia y viceversa (Qo 2,12-17). Y porque la experiencia muestra que

<sup>131</sup>Cfr. HARRIS,R.,L., ET.ALL., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Vol.1.2, Moody press, Chicago,1980, 463a [TWOT] version electronica de Bible Works 9.

<sup>132</sup> Por lo que la vocalización debería ser “*hebel*” pero tiene una vocalización aramaizante de “hábēl”. Cfr. VILCHEZ,J., *Sapienciales III, Eclesiastés o Qohélet*, Verbo divino, Estella,1994,143.

<sup>133</sup> VILCHEZ,J., “*Sapienciales ...*”,1994,58.

<sup>134</sup> *Los padres de la iglesia* han visto en esta frase lo esencial del libro; Cfr. San Juan Crisóstomo, *Ad Eutropium*, 1 P G 52,391, san Jerónimo, *Commentanus in Eccl, Praefatio* CC L 72,249, PL 23,1061, san Agustín, *De civitate Dei*, 20,3 CC L 48,701s, PL 41,661. Citado por VILCHEZ,J., “*Sapienciales ...*”,1994, 144. Nota 5.

<sup>135</sup> Cfr. VILCHEZ,J., “*Sapienciales ...*”,1994,145.

la misma suerte le espera al sabio que al necio. El afán por acumular sabiduría es vano, porque no se saca de él provecho, ni progreso, ni novedad, ni recuerdo (Qo 1,9-11)<sup>136</sup>.

El *afán por conseguir lujo* es otro ámbito de experiencia de la “vanidad de vanidades”, aunque se encuentre algo de placer (Qo 2,4,10), sin embargo es fugaz, transitorio y considerando la fatiga y tiempo invertido se le percibe como, sin provecho (Qo 2,11)<sup>137</sup>.

El *afán por conseguir herencia* es vano (Qo 2,18-26) pues se ha de dejar a un heredero que puede hacer el tonto con ella (Qo 2,18-19). Es preferible disfrutar del fruto del trabajo que Dios decida dar en el curso de la vida normal (Qo 2,24).

El afán en el *ámbito de la vida de relaciones humanas* es vano (Qo 3,1—4,6), porque hay en la justicia humana corrupción por la codicia, opresión y envidia (Qo 4,14).

La experiencia de vanidad está *en el poco provecho* que se saca del afán, porque los bienes se pueden perder en un mal negocio, o por codicia que trae ansiedad e impide disfrutar o porque la riqueza pasa a otros (Qo 4,17-6,9).

Otro ámbito de experiencia de vacío *está en el consejo ajeno* (Qo 7-8) y el conocimiento del futuro (Qo 6,10—12,14), porque nadie conoce lo que más conviene ni el futuro y aunque existan cosas previsibles sin embargo es conocimiento que no aprovecha (Qo 9,1—11,6).

El poema final sobre el consejo a disfrutar los dones de Dios sencillos de la vida cotidiana, especialmente durante la juventud, representa un contraste con su afirmación sobre la vanidad de vanidades que hay en el afán humano (Qo 11,7—12,8).

Pasamos ahora a una visión de conjunto de este versículo inicial del Qohélet.

### vii. Visión de conjunto

La afirmación del Qohélet “el que congrega” de la “vanidad de vanidades” al inicio y final del libro sirve de idea clave para estructurar los refranes sapienciales que “ha congregado” para evitar que se vuelvan en dogmas rígidos, filtrándolos por la experiencia y mostrando así que tienen un valor relativo y no absoluto. Su afirmación de “lo vano” como idea repetida treinta y siete veces pone de relieve su capacidad de *cuestionar las creencias de la sabiduría israelita* para evitar el dogmatismo, promover la mirada hacia la

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> La traducción de Felipe Scio subraya esta acepción del término “vano” no porque lo mundano sea por naturaleza, sino porque *no tiene estabilidad de duración*, ni fruto de verdadera utilidad, ni virtud de producir al hombre la felicidad que busca, sino que por el contrario le acarrea mil males, y lo seduce miserablemente. En Ro 8,20, Llámense también vanidad y humo los bienes temporales y criados, comparados con los bienes espirituales eternos. San Jerónimo. Cfr. *PHELIPE SCIO DE S.MIGUEL, La Biblia Vulgata Latina traducida en español, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos*, Londres, Samuel Bagster, 1825, Vol. III, 1853,442, nota 3.

dimensión de misterio que hay en la vida y en los juicios divinos, fortalecer la actitud creyente y promover el valor de disfrutar de los dones divinos que otorga en la vida ordinaria.

La afirmación de la vanidad de parte del Qohélet no tiene un fin nihilista, sino la de cuestionar el dogmatismo de la teología retributiva. Esto lo podemos ver porque el Qohélet comparte las creencias de los sabios israelitas, cuestiona la teología retributiva que no toma en cuenta la experiencia, afirma la vanidad del esfuerzo humano que no se abre a la ayuda divina, y afirma como camino el acoger los dones de Dios sencillos que regala en la vida cotidiana.

El Qohélet *comparte las creencias* de los sabios israelitas en Dios y en el temor de Dios (Qo 3,14;5,6), en un código ético y en el juicio divino sobre la conducta humana (Qo 11,9). Dios ha asignado a todo su momento oportuno (Qo 3,1-11); Dios de la capacidad de disfrutar (Qo 2,25-26); y también muestra su creencia en varios proverbios tradicionales (Qo 1,18; 4,5-6.9-12; 5,7-11;6,9; 7,7-12; 9,17-10,1; 10,8-11,4; 11,7). Pero es una creencia no apropiada en forma de dogma rígido sino subrayando que tanto Dios, sus juicios y el hombre mismo contienen una dimensión de misterio y por tanto no se puede encasillar la realidad dentro del esquema retributivo<sup>138</sup>.

Lo que cuestiona es *la teología retributiva que no toma en cuenta la experiencia*, (Qo 3,16-18; 7,15; 8,12-14;9,1-3). Dios juzga pero su juicio se efectúa en forma misteriosa, pues la experiencia muestra que tanto los sabios como los necios comparten un mismo destino (Qo 2,13-16; 9,1-3.11). En el campo moral rechaza los consejos que recomiendan centrarse en la muerte y adversidad (Qo 7,1-14), evitar los extremos éticos (7,15-24), y el consejo de obediencia simplista a la autoridad (Qo 8,1-14). Rechaza identificar la necesidad con las mujeres (Qo 7,25-29). No cree en la pereza pero tampoco en el afán desmedido (Qo 4,5-6).

*La vanidad* del esfuerzo humano por conseguir éxito o lujo proviene de su transitoriedad, así como del cambio constante en la naturaleza (Qo 2,1-11). En apoyo de su tesis presenta cuatro argumentos.

Primero que *la búsqueda de sabiduría es vana* porque ésta no puede alcanzar su finalidad de descubrir el bien a la humanidad y asegurar el éxito de una vida larga, fecunda y prospera. La razón del fracaso de está en los cambios constantes de la vida que hacen difícil aplicar el conocimiento apropiado, así como la falsedad de la tesis de la teología retributiva. La experiencia de los justos que sufren, presentó una seria objeción

<sup>138</sup> cfr. WRIGHT A.,G., "Eclesiastés ...", 2005, 748.

experiencial a la teología retributiva y puso en evidencia que los valores presentados por la sabiduría tienen un valor relativo. No vale la pena en esforzarse por acumular sabiduría pues aunque se puedan encontrar luces sin embargo la posesión total de la sabiduría es inalcanzable pues habita en un palacio escondido, impenetrable y profundo.

En segundo lugar *los juicios de Dios no son predecibles*. El obrar divino es envuelto en el misterio, y puede dar la vida a un feto o que una persona pueda disfrutar del fruto de su trabajo. Los dones de Dios no obedecen a los méritos humanos sino a su generosidad<sup>139</sup>. La creación por su parte aunque tiene origen divino, belleza y orden para cada cosa, sin embargo el ser humano no puede conocer el tiempo apropiado para la acción<sup>140</sup>.

En tercer lugar, la muerte no toma en consideración la vida de virtud o de vicio, y con ello cancela el fundamento que garantiza el éxito del afán humano. La muerte hace infecunda la acumulación de riqueza, o sabiduría, o fama ya que la memoria de una persona desaparece casi tan rápido como la descomposición de los cuerpos. En algunas personas la muerte ejerce control, inclusive antes de que llegue el momento del último suspiro (Qo 11,7-12,7).

El cuarto argumento es la recomendación a disfrutar las alegrías corrientes que Dios regala mientras se tiene aún juventud (Qo 2,24; 3,12.22; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,9-10). El Qohélet no afirma el extremismo hedonista pero el exceso en la austeridad<sup>141</sup>.

En *resumen* el Qohélet examinó todas las cosas de la vida y descubrió que no hay un bien absoluto que pueda sobrevivir los efectos de la muerte. Y luego procedió a registrar este descubrimiento confrontándolo con los dichos sapienciales para evidenciar su valor relativo, y concluye con un consejo a los jóvenes sobre la mejor opción a la luz de esta terrible realidad. El Qohélet afirma como *valores* la actitud crítica, la experiencia, la autenticidad de la religión, el disfrutar las alegrías sencillas, la libertad de la adicción a ideas fijas y a trabajo excesivo.

---

<sup>139</sup> Este libro junto con el de Job son intentos si bien iniciales pero valiosos de construcción de una teología no ligada a la de la retribución. Y ponen el énfasis no en los méritos sino en los dones divinos gratuitos.

<sup>140</sup> Hay un tiempo para reír, un tiempo para llorar pero ¿cómo puede uno saber el momento en que aparecerán? ¿Qué tal si una persona buscó paz cuando la ocasión pedía una guerra? (Qo 1,15; 7,13).

<sup>141</sup> Cfr. JAMES L. CRENSHAW, "Ecclesiastes...", 1997, F.Qoheleth's Teachings.

## b. Hermenéutica teresiana de Qo 1,2

“no nos deja de llamar para que nos acerquemos a El” (2M 1,2).

### i. Análisis de la cita de Qo 1,2 en V 3,5

La cita bíblica de Qo 1,2 es la cuarta en el libro de la Vida todas con un uso cultural. La primera es sobre el tema de “andar en mentira”<sup>142</sup>, las dos son sobre la vocación de María de Briceño a la vida religiosa<sup>143</sup>. Y la cuarta es la nuestra sobre su vocación religiosa.

La cita bíblica de V 3,5 de Qo 1,2 es la siguiente;

Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, *de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve*, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno. Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado. Y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle.

“Vanidad de vanidades, dixo el Eclesiastés: vanidad de vanidades, y todo es vanidad”. (Qo 1,2).

#### 1) Fuente bíblica

La cita tiene como *fuentes bíblicas* una traducción española de la versión de *la vulgata* ya que se trata de una cita directa formal. Son dos las fuentes probables de las que tomó esta cita, por ser libros que ella leyó en ese tiempo. El primero es el libro de Flos Sanctorum, leído en su infancia y adolescencia en la casa paterna (V 1,4). El segundo es el libro de las “Epístolas de san Jerónimo”<sup>144</sup> leídos en su estancia en Santa María de Gracia (V 3,7).

#### 2) Tipo de cita

La cita bíblica de Qo 1,2 es directa formal como alusión a las palabras del Qohélet.

Es cita directa porque tiene una fórmula introductoria *general*, con la frase; “las palabras de Dios, así leídas como oídas”, que indican su conciencia de citar la Biblia.

La afinidad textual, de la cita teresiana “que no era todo nada, y la vanidad del mundo” *es semejante* a “vanidad de vanidades, y todo es vanidad” del texto bíblico, con lo cual se le da un grado de certeza a la cita bíblica de probable.

<sup>142</sup> V 2,7; Sl 64,5

<sup>143</sup> V 3,1; Mt 22,14; Mt 19,27 par. Mc 10,28.

<sup>144</sup> Cfr. Epístola VI a Leta, sobre como instruir a su hija Paula, dice; “en el Eclesiastés aprende a menospreciar las cosas del mundo” cfr. SAN JERÓNIMO, *Epístolas selectas de San Jerónimo*, Madrid, 1888, 107.



La intencionalidad de la cita, está en *el uso cultural*, para expresar la experiencia de Dios de llamado a la Vida Religiosa como “más seguro estado”, ligada a una comprensión de la Palabra de Dios, que ha estado en ella desde hace mucho tiempo “de cuando niña”. La cita bíblica le sirve a Teresa para expresar que la verdad que ha estado en ella desde niña, sobre la vanidad de todos los bienes del mundo, es una comprensión donada por Dios que la invita a dedicar su vida buscando los bienes eternos dentro del estado de vida religiosa.

La cita es *alusión* porque Santa Teresa presenta una frase del libro del Qohélet que sirve de marco para englobar la “congregación de dichos sapienciales” que confronta con la experiencia de vida y encuentra que tienen un valor relativo.

### 3) *La forma de citar*

La *forma de citar* de Santa Teresa es *de memoria* no literal sino actualizando su contenido en conexión con la experiencia que la llevó a ingresar en la vida religiosa. Cita un texto que le ha sido *familiar* “de cuando niña”, que tiene un impacto fuerte en su afectividad “la fuerza que hacían en mi corazón”, es además una verdad reforzada por el testimonio “la buena compañía”, las experiencias personales anteriores, y a través de diversos medios “las palabras de Dios, así leídas como oídas”, y con una incidencia en sus motivaciones a buscar evitar los males duraderos, ingresando en la vida religiosa.

La técnica de *citado de familiaridad* es confirmada por las nueve frecuencias de esta cita en las obras teresianas<sup>145</sup>. En estas nueve citas de Qo 1,2 tenemos *como elementos constantes, la forma familiar de citar el texto, el uso cultural, el tema*. La *forma indirecta* de citar el texto, con excepción de nuestro pasaje de V 3,5 en que lo cita en forma directa formal, lo cual pone en evidencia que lo cita de memoria y con familiaridad. El *uso cultural* que asigna a este texto es en general para expresar experiencias, con excepción de C 10,2 en que le da un uso de ortopraxis para sustentar la reordenación de los afectos hacia los bienes duraderos<sup>146</sup>. Este uso predominantemente cultural pone en evidencia la importancia de este texto en su vida, ya que las experiencias con las cuales lo relaciona fueron fundamentales en su vida como su vocación, liberación afectiva, y de los miedos,

<sup>145</sup> V 3,5; V 8,3; V 21,5; V 38,18; V 40,4; C 10,2; R 3,2, Ávila, 1563; Cta 265,1 *IOso* mediados.09.78; Cta 342,3 *MEnr* 8.05.80. Es la única cita que hace del libro del Qohélet.

<sup>146</sup> Experiencia vocacional, de paz tras 18 años de división afectiva interior (V 8,3); de liberación de miedos y valor para realizar obras por Dios (V 2,15), visión divina sobre el señorío de Dios que evidencia todo otro señorío como vano (V 38,18), locución divina sobre Dios como la suma Verdad (V 40,4); liberación de ser querida por otros (R 3,2, Ávila, 1563); experiencias ajenas de estar en medio de muchas distracciones mundanas que ponen de manifiesto su ser pasajero (Cta 265,1 *IOso* mediados.09.78; Cta 342,3 *MEnr* 8.05.80).

andar en verdad delante de los bienes caducos y duraderos, reordenación de sus afectos, paz ante una batalla de división afectiva que le duró 18 años, encuentro con Dios como Verdad y como Señor. Estas experiencias de libertad, valentía, concentración en Dios ligadas al tema de la vanidad del mundo aportan de un contenido experiencial grande al poema noveno “nada te turbe”<sup>147</sup>. El tema de la relación con los bienes terrenos a la luz de los duraderos permanece en todas las citas, sólo en contextos diversos. Este uso repetido indica que es una idea clave para la Santa en su valoración de los bienes del mundo a la luz de los duraderos.

Como elemento *diverso* tenemos una profundización en la experiencia de la Palabra de Dios de parte de Santa Teresa. La comprensión de Qo 1,2 en las dos primeras citas, Santa Teresa las comprende por experiencia padecida, que hace fuerza en su corazón sobre la vanidad de los bienes del mundo y lo duradero de los bienes del cielo<sup>148</sup>, que la introduce en una tensión afectiva interior porque confiesa que el amor a Dios aún no está fuerte en ella<sup>149</sup>, sino que hay temor de irse al infierno<sup>150</sup> y atracción por los bienes mundanos<sup>151</sup>. Más adelante tiene otra comprensión por experiencia padecida que afecto sus sentimientos de miedo a las reacciones del mundo y valentía para realizar obras por Dios (V 21,5). Y en las siguientes comprensiones por experiencia iluminada del texto bíblico en experiencias sobrenaturales, de visión divina del señorío de la Santísima Trinidad<sup>152</sup> y locución divina sobre Dios como suma Verdad<sup>153</sup>, a cuya luz los bienes del mundo se ven sumamente vanos.

Otras citas bíblicas de contenido vocacional son Sl 64,5, Mt 22,14 y Mt 19,27.

La frase del Sl 64,5 “Platicáron de que esconderían lazos ; dixéron; ¿ Quién los verá ?”, lo cita en forma indirecta en V 2,7 con uso cultural, para expresar la experiencia de “andar en mentira”, pensando e intentando que el mal quede en secreto para que no dañe la honra, sin caer en la cuenta que no queda secreto ningún mal que sea contra Dios. Esta cita sirve de experiencia a contraluz de andar en verdad, que será clave en su experiencia vocacional.

El texto de Mt 22,14 “muchos son los llamados, y pocos los escogidos” lo cita en forma directa literal en V 3,1 con uso cultural para expresar la experiencia vocacional de Briceño.

<sup>147</sup> “Nada te turbe, // nada te espante, // todo se pasa, // Dios no se muda, // la paciencia // todo lo alcanza. // Quien a Dios tiene // nada le falta. // Sólo Dios basta”.

<sup>148</sup> V 3,5; V 8,3. En 1532 es el tiempo de búsqueda vocacional y en 1544 es el tiempo de su división interior.

<sup>149</sup> “que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande” (V 4,1).

<sup>150</sup> “temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno” (V 3,5)

<sup>151</sup> “cuando estaba con Dios, las aficiones del mundo me desasosegaban. Ello es una guerra” (V 8,2).

<sup>152</sup> V 38,18. Alrededor de 1555 inician sus experiencias sobrenaturales.

<sup>153</sup> V 40,4. En torno al 1562. Tenemos un marco temporal de 30 años (de 1532 en V 3,5 y V 40 en 1562) de experiencias vinculadas al texto bíblico de Qo 1,2.

El texto de Mt 19,27 “He aquí, que nosotros todo lo hemos dexado, y te habemos seguido; ¿qué es pues, lo que tendremos?” lo cita en forma indirecta en V 24,3 para expresa la experiencia de favor y regalo de Dios a San Francisco de Borja por haber dejado el ducado de Gandía por la vocación a la vida religiosa.

## ii. Hermenéutica teresiana de Qo 1,2

### 1) Contexto histórico biográfico de V 3,5

La elección del estado de vida religiosa en el *contexto histórico*, de Santa Teresa representaba una opción socialmente atractiva para las mujeres en parte por el ambiente religioso de la época, que aportaba un reconocimiento de santidad y lejano a ambiente judaizante o morisco, además de ser una opción para huir de la pobreza, de la marginación de la mujer en el matrimonio, y debido a las dificultades para el matrimonio por la fuga de hombres a las tierras de América. Este contexto explica que muchas mujeres busquen el ingreso en la vida religiosa “sólo para remediarse”<sup>154</sup>. En la experiencia vocacional de Santa Teresa el elemento de “lucha interior” pone en evidencia que sus motivaciones para ingresar a la vida religiosa no son sólo para “remediarse”.

Como *antecedentes* a la experiencia vocacional narrada en el capítulo tercero del libro de la “Vida” tenemos que la Santa pasa de una atracción inicial en su infancia, en la que inclusive jugaba a ser monja<sup>155</sup>, a un rechazo en su adolescencia, en que confiesa ser “enemiguísima de ser monja” (V 2,8), y finalmente a una creciente atracción debido en gran parte a su trato con las religiosas agustinas del colegio de Santa María de Gracia, a los dieciséis años (V 2,8). Especialmente motivador es el testimonio de la religiosa María de Briceño (V 3,1-2). Otro testimonio favorable lo recibió de su tío don Pedro en Hostigosa, que tiene intenciones de ser monje y que la introduce en la lectura de libros espirituales<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> (C 14,1). Esto indica más una elección personal y no una vocación que es “llamamiento de Dios” cfr. SÉROUET, P., “La vocation et la conversion de Sainte Thérèse, en *CarmelV* (1982), num. 2,22.

<sup>155</sup> V 1,6. El jugar a ser monja es como sustituto a sus deseos martiriales, pues “jugaba con otras niñas, hacer monasterios, como que éramos monjas, y yo me parece deseaba serlo, aunque no tanto como las cosas que he dicho.” (V 1,6). Cfr. AUCLAIR, M., “La vocation de Sainte Thérèse d’Avila”, en *CarmelV* (1956), num.39, 42. Las necesidades detrás de sus deseos martiriales es la de trascendencia, de amar lo duradero y alejarse de los sufrimientos del infierno.

<sup>156</sup> “Su ejercicio era buenos libros de romance, y su hablar era... de Dios y de la vanidad del mundo.” (V 3,4).

## 2) Contexto literario de V 3,5

El lugar de V 3,5 dentro de *la estructura* del libro de “Vida” es el de la primera parte. La estructura del libro de la Vida es el siguiente;

- I. Parte: cc.1-10: Primeros años de su vida hasta la experiencia de conversión de 1554.
- II. Parte: cc.11-22: Tratadillo de la oración.
- III. Parte: cc.23-31: Reinicia autobiografía. “es otro libro nuevo”. Armonía entre Dios y Teresa.
- IV. Parte, Fundación de san José (caps. 32-36).
- V. Parte, Gracias místicas actuales (caps. 37-40).

El capítulo tercero se ubica en la primera parte, una sección narrativa que abarca su infancia, adolescencia, juventud, vocación, enfermedades, iniciación en la oración, luchas entre lo que vive y lo que debe, hasta su conversión. El cap. 10 hace de puente con el bloque siguiente.

El capítulo tercero del libro narra la experiencia vocacional. El título pone de relieve dos factores que ella considera determinantes en su experiencia de llamado, la buena compañía y la luz de Dios para desengañarla, y desengañarla, despertarla a la verdad.

El contexto literario anterior menciona su adolescencia en la que tuvieron gran influencia en ella la compañía de sus primos, imprimiendo en ella sus costumbres y pasatiempos, que la hacen entibiar el deseo de vivir la vida de virtud por una abocada a los bienes del mundo.

El capítulo posterior narra su ingreso en la vida religiosa y enfermedades que pasó.

El capítulo tercero dentro de este contexto es importante porque presenta la experiencia de su vocación a la vida religiosa, y la forma en que colaboró con ella.

Es interesante notar que el contexto literario del libro de la “Vida” en el capítulo tercero, en que la Santa recuerda su experiencia de vocación religiosa, la inserta dentro de una reflexión la Santa está reflexionando sobre el tema de andar en la verdad, libre de andar en la mentira, libre de engaños. Ella no vincula su experiencia de vocación religiosa como María de Briceño en el texto de Mateo sobre el llamado, sino sobre el andar en verdad. El tema tras la elección de un estado de vida para Santa Teresa está en los bienes duraderos que son capaces de llenar su corazón poseedor de grandes deseos.

### 3) Lugar hermenéutico

El *lugar hermenéutico* desde el que interpreta el pasaje es el de la experiencia vocacional. El tiempo y lugar de la experiencia vocacional de Santa Teresa es en su estancia como interna en Santa María de Gracia, alrededor de sus dieciséis años hacia el 1531<sup>157</sup>. Ella se encuentra con el reto de elegir un estado de vida, con temor tanto al matrimonio como a la vida religiosa, por lo que pide a sus compañeras internas que oren por ella<sup>158</sup>. En su itinerario espiritual se encuentra en las segundas moradas, con el ejercicio de la oración de meditación.

Los factores o “llamamientos” que conforman su experiencia vocacional son varios.

Por un lado la amistad con María de Briceño por su buen testimonio de vida<sup>159</sup>, vocacional en contacto con las palabras de promesa del evangelio, y en Santa María de Gracia inicia en buenas costumbres de rezo<sup>160</sup>, de la oración de meditación en la pasión del señor Jesús<sup>161</sup>, lectura de las epístolas de san Jerónimo<sup>162</sup>.

Como factores de influencia que podríamos decir “a contraluz” fueron el desterrar las malas compañías y las malas costumbres por ellas favorecidas<sup>163</sup>, que la liberan de “vivir engañada”<sup>164</sup>. Estando con sus parientes que Teresa evoca como malas compañías, le incitan a desear los bienes del mundo, y costumbres de arreglos y cuidados femeninos pero el daño mayor para la Santa es el “andar engañada, en mentira” creyendo que basta con ocultar el mal para que no haga daño a la honra<sup>165</sup>. Otro acontecimiento que la reforzó en el rechazo de los bienes del mundo y opción por la vida religiosa, fue la llegada a la ciudad

<sup>157</sup> Santa Teresa vivió como interna los años de 1531-1532, cuando tenía 16-17 años de edad. Los motivos de su Padre para ingresarla ahí, fueron para corregir las vanidades de su hija, las malas compañías, los peligros de la adolescencia y equilibrar su afectividad desbordada. A pesar del descontento inicial a los ocho días estaba “más contenta que en casa de mi padre” (V 2,8). Cfr. PABLO MAROTO, D., “Maestros espirituales de Santa Teresa (8); María de Briceño y Santa María de Gracia”, en *TerJes* (2001), n.114,257.

<sup>158</sup> “procurar con todas me encomendasen a Dios, que me diese el estado en que le había de servir.” (V 3,2)

<sup>159</sup> La influencia en Teresa no es sólo de quitar las malas costumbres, sino despertar su vocación religiosa. “Dormía una monja con las que estábamos seglares; que *por medio suyo* parece quiso el Señor comenzar a darme luz” (V 2,10). Cfr. PABLO MAROTO, D., “*Maestros ...*”, 2001,259.

<sup>160</sup> V 3,1. Cfr. Comienza a madurar su vocación religiosa “Comencé a rezar muchas oraciones vocales y a procurar con todas me encomendasen a Dios, que me diese el estado en que le había de servir. Mas todavía deseaba no fuese monja... Al cabo de este tiempo que estuve aquí, ya tenía más amistad de ser monja” (V 3,2).

<sup>161</sup> Menciona que a partir de este tiempo duró 22 años ejercitando la meditación, (V 17,2; *R4a,1*; C 17,3).

<sup>162</sup> Este fue un factor determinante; “que me animaban *de suerte que me determiné* a decirlo a mi padre, que casi era como a tomar el hábito” (V 3,7). Es la edición de Juan de Molina impresa en Valencia en el 1520. Cfr. ÁLVAREZ, T., “Vocación”, en, ÁLVAREZ, T., *Diccionario de Santa Teresa*, MC, Burgos,2000, 1439. Tomás anota la semejanza en vocabulario entre la narración de la Santa con la narrada en la carta a Heliodoro, en que realiza un gesto “heroico” al abandonar la casa paterna.

<sup>163</sup> Cfr. V 3,1.

<sup>164</sup> Este dato es tan importante para la Santa en su experiencia vocacional que lo pone como subtítulo del capítulo tercero; “En que trata cómo fue parte la buena compañía para tornar a despertar sus deseos, y por qué manera comenzó el Señor a darla alguna luz del engaño que había traído.”

<sup>165</sup> Cfr. V 2,7. Posteriormente caerá en la cuenta que ningún mal queda en secreto ante Dios y que le daña a ella misma en su vocación a vivir con autenticidad.

de Ávila del Emperador Carlos V (Junio de 1534) cuya fastuosidad produjo en la joven Teresa un efecto revulsivo personal.

Otro factor o forma de “llamamiento” vocacional fue la *enfermedad* que sufrió y que le permitió sentir de cerca la caducidad y vulnerabilidad de la vida humana<sup>166</sup>. *Enfermedad* que posiblemente<sup>167</sup> fue por la tensión interior de ingresar a la vida religiosa.

El momento en que ella experimenta la luz necesaria para tomar la decisión de responder a esos “llamamientos”, es en su tiempo de enfermedad y convalecencia en Ortigosa en casa de su tío don Pedro en el año de 1532, según lo narra en el texto de V 3,5 que hemos elegido porque usa la cita bíblica del Qo 1,2 para expresar su experiencia de vocacional.

“Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, *de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve*, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno. Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado. Y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle.

Contrario a lo que pudiera esperarse de una apropiación de una comprensión de la Palabra de Dios que dona el lugar en el cual vivir el seguimiento de Cristo, que sería de gozo y agradecimiento<sup>168</sup>, Santa Teresa en cambio hace suya es luz en forma beligerante. En efecto la *forma de apropiación* de esta experiencia en que comprende la Palabra de Dios que afecta<sup>169</sup> la elección de su estado de vida, es de lucha, de una dura batalla que duró tres meses, “con hartas tentaciones estos días”<sup>170</sup>. La razón de la lucha lo explica como una tensión entre sus deseos por seguir el amor a su padre y parientes y el amor a Dios que no era lo suficientemente grande para prevalecer<sup>171</sup>. A principios de 1535 se fuga de casa para ingresar en el monasterio de las carmelitas de la “Encarnación”<sup>172</sup>. La decisión le exigió un gesto heroico (V 4,1).

<sup>166</sup> Comienza “a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno” (V 3,5).

<sup>167</sup> Auclair afirma como una certeza que la causa de la enfermedad fue la tensión vocacional interior. AUCLAIR, M., “La vocation ...”, 1956, 46. La tensión interior está entre la atracción y rechazo a la Vida Religiosa; “procurar con todas me encomendasen a Dios, que me diese el estado en que le había de servir. Mas todavía deseaba no fuese monja, que éste no fuese Dios servido de dármele, aunque también temía el casarme.” (V 3,2).

<sup>168</sup> Paradójicamente tenemos en las narraciones de vocación profética una apropiación beligerante similar de la vocación, especialmente expresada por el profeta Jeremías con la imagen de forzar a una joven (Jr 20,7).

<sup>169</sup> Es una comprensión por experiencia padecida de la Palabra de Dios, a juzgar por sus palabras de la fuerza que hacen en su corazón, y cuando afirma que se determinó a forzarse.

<sup>170</sup> V 3,6. Este rasgo de lucha en su experiencia vocacional es posteriormente subrayado Según ella misma expresa en el subtítulo cuarto del libro de “Vida”, “Dice cómo la ayudó el Señor para forzarse a sí misma para tomar hábito, y las muchas enfermedades que Su Majestad la comenzó a dar.” (V 4, tit.)

<sup>171</sup> “que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande” (V 4,1).

<sup>172</sup> El día 2 de noviembre de 1535 día de ánimas (V 4,1). Cfr. SEROUET P., “La vocation et la...”, 1982,24.

El último rasgo de la experiencia vocacional de Teresa de Ahumada está en el reconocimiento de la ayuda y confirmación divina<sup>173</sup>.

#### 4) *Sentido bíblico usado*

El *sentido bíblico* usado en la interpretación teresiana es el *literal*, en cuanto material. El sentido que aparece a primera lectura y que Santa Teresa lo interpreta en relación con la *experiencia de insatisfacción* con los bienes del mundo, en el campo afectivo, porque los bienes del mundo son pasajeros, caducos, mientras que los bienes del cielo que son eternos. En el caso del Qohélet, un sabio que ha querido “congregar dichos sapienciales” para obtener con ello algún provecho, la insatisfacción viene en el momento en que confronta tales dichos con la experiencia, y encuentra que *son verdades relativas* que aportan poco provecho. Y queda como remedio a la insatisfacción, el gozar los placeres sencillos del mundo, que sirve para saborear el don divino y templar el sinsentido procedente del cambio continuo.

La afirmación de “vanidad de vanidades” en relación con los dichos sapienciales y bienes del mundo puede ser valorado a primera vista como una postura pesimista. Sin embargo contiene una valoración de la experiencia como fuente de conocimiento, tanto en el Qohélet como en Santa Teresa. Y en especial una experiencia de un “creyente” que se reconoce ante un misterio de Dios y de la grandeza de sus dones, a cuya luz los conocimientos y bienes del mundo tienen un valor relativo. Hay una insatisfacción con las afirmaciones sapienciales tradicionales cuando se vuelven dogmas rígidos, que no toman en cuenta la experiencia. El Qohélet sin la intención de negar la tradición sapiencial anterior a él, sino de filtrarla por la experiencia y su constatación de que es “vana” le permite dejar en el misterio la realidad personal y divina, en especial frente a la creencia tradicional de la teología retributiva.

La interpretación teresiana del *sentido literal* de texto tiene como fuente los libros espirituales que leyó en los cuales esta cita era puesta en relación con la vocación cristiana de los santos<sup>174</sup> que les sirvió para dejar las cosas del mundo “menospreciarlas” y buscar

---

<sup>173</sup> “A la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy, y mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura” (V 4,2). “Darme estado de monja fue grandísima” merced de Dios (C 8,2).

<sup>174</sup> Los santos mártires dan fe de esta verdad, en el “flos Sanctorum”, y por su parte san Jerónimo afirma como los bienes del mundo si bien son buenos por ser creados por Dios, sin embargo por su ser cambiantes son vanos. Según dice san Jerónimo, “Por ejemplo, el ver el pequeño resplandor de una luciérnaga, puedo contentarme con su luz; pero después, a plena luz del sol, no percibo su brillo. Al contemplar los elementos y la múltiple variedad de las cosas, sin duda admiro la grandeza de las obras, pero al considerar que todas pasan, que el mundo envejece su fin, y que solo Dios es siempre lo que fue, estoy

más bien los bienes eternos. Podemos notar semejanzas y diferencias entre los autores espirituales y Santa Teresa en esta interpretación de este texto bíblico que nutre un cierto pesimismo en relación con las realidades del mundo. Como semejanzas tenemos el reconocimiento en ambos que los bienes del mundo, si bien fueron creados por Dios y son esencialmente buenos, sin embargo están sujetos a la caducidad, a la temporalidad, finitud y corrupción. En los autores espirituales que tienen mayor influencia neoplatónica este pesimismo es mayormente acentuado, porque se consideran los bienes materiales como cárcel, que impide el vuelo del espíritu, que debe por tanto negarlos para trascender hacia los valores espirituales<sup>175</sup>. En Santa Teresa podemos notar un progresivo decrecimiento en el pesimismo y valoración de los bienes del mundo. En su etapa inicial Santa Teresa subraya el pesimismo porque los bienes del mundo no son capaces de colmar sus grandes deseos, ella percibe en sí una capacidad grande de amar que no es colmada por los bienes del mundo. Posteriormente en la medida que va creciendo su conocimiento y amor a Jesucristo, especialmente en su humanidad, va creciendo la acogida de su propia humanidad. La Santa pasa por una etapa en que experimenta su cuerpo como “cárcel” que le impide gozar a Dios totalmente, pero en el momento del matrimonio espiritual, en que su deseo se transforma en amor, percibe su cuerpo como medio para atraer almas a Dios, como medio que le permite ocuparse de las cosas de Cristo. Y contempla el mundo como lugar en el cual colaborar con el reinado de Dios. Finalmente en el culmen de su experiencia espiritual experimenta una locución trinitaria que la lleva a abrazar su propia humanidad como creación de Dios. “«No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen.»” (R 54, Sevilla, 1575).

##### 5) *Finalidad hermenéutica*

Como *finalidad hermenéutica* de la cita tenemos que la usa para expresar su experiencia de llamado vocacional. Teresa comprende la afirmación de la vanidad del mundo como una verdad fundamental, que le permite orientar su afectividad, vida y ocupaciones hacia el servicio de Dios. Se trata de una luz divina a través de la cual percibe la voluntad salvífica de Dios para ella, de manera que no viva con adicciones a cosas que

---

obligado a decir no una sola vez, sino dos; Vanidad de vanidades, todo vanidad.”, cfr. SAN JERÓNIMO, *Comentario al Eclesiastés*, Ciudad nueva, Madrid, 2004, 49.

<sup>175</sup> Por ejemplo tenemos en el campo de los afectos, una valoración del amor humano como “concupiscible” que impide el amor puro espiritual, que buscar ser puro, en cuanto separado de cualquier contaminación del egoísmo. En cambio en el Qohélet tenemos una valoración positiva del gozar de los placeres sensibles como don de divino. En Teresa tenemos una valoración positiva del amor a los siervos de Dios; “Estaba un día pensando si era asimiento darme contento estar con las personas que trato mi alma y tenerlos amor, y a los que yo veo muy siervos de Dios ... Me dijo... que la conversación de los buenos no dañaba” (V 40,19).



no van a satisfacer su corazón, sus grandes deseos de trascendencia, “para siempre, siempre, siempre” y evitar los males también eternos. Las dos grandes motivaciones vocacionales de la Santa de vivir en la verdad y no en el engaño, de vivir en el estado de vida religiosa en el cual estar bajo los continuos “llamamientos de Dios”. Y la otra motivación es la de saciar su corazón con los bienes que no la defraudarán. Estos rasgos vocacionales de Santa Teresa la colocan en sintonía con las vocaciones proféticas, en lo que tiene de vivir con autenticidad, sin traicionar la propia experiencia, y de vivir de cara a la Palabra de Dios o según lo expresa Santa Teresa de cara a los “llamamientos naturales o sobrenaturales de Dios”.

#### 6) Clave hermenéutica

La clave hermenéutica *soteriológica*<sup>176</sup> es la que usa Santa Teresa para interpretar el pasaje de Qo1,2. La finalidad de la llamada vocacional es para la salvación personal y eclesial<sup>177</sup>.

“¡Oh, válgame Dios, por qué términos me andaba Su Majestad disponiendo para el estado en que se quiso servir de mí, que, sin quererlo yo, me forzó a que me hiciese fuerza!” (V 3,4).

El “llamamiento a la vida religiosa” es el espacio en que vivirá el trato de amistad para estar disponible y corresponder a los continuos llamamientos que le va a regalar a lo largo de su vida<sup>178</sup>. Llamamientos que le hace la Palabra de Dios viva, sea en forma natural o en forma sobrenatural.

En la *etapa sobrenatural*, las experiencias de padecimiento de la fuerza eficaz de la Palabra de Dios son las *locuciones* y *visiones* divinas sobre la Majestad y Señorío de Dios<sup>179</sup>. Estas experiencias iniciarán en el año de 1558 estando en las quintas moradas.

En cambio en el 1531 Teresa se encuentra interna en Santa María de Gracia con una estancia para recuperarse de una enfermedad con sus familiares, y en su itinerario espiritual

<sup>176</sup> Cfr. “por qué manera comenzó el Señor a darla alguna luz del engaño que había traído” (V 3, tit); “Dice cómo la ayudó el Señor para forzarse a sí misma para tomar hábito” (V 4,tit); “Paréceme andaba Su Majestad mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí. ¡Bendito seáis Vos, Señor, que tanto me habéis sufrido!” (V 2,8).

<sup>177</sup> Tanto para María de Briceño; “Decíame el premio que daba el Señor a los que todo lo dejan por El” (V 3,1), como para ella, “andaba más ganoso el Señor de disponerme para el estado que me estaba mejor.” (V 3,3).

<sup>178</sup> Como el llamamiento a la autenticidad en la experiencia de conversión, a la reforma, al apostolado, etc.

<sup>179</sup> Cfr. La locución de Dios como verdad a cuya luz se ven como mentira las verdades humanas (V 40,4) y la visión de la Trinidad a cuyo Señorío los mundanos se ven como vanos (V 38,18).

se encuentra viviendo las segundas moradas<sup>180</sup>, aquí los “llamamientos” son en forma natural, según lo reflexiona en 2M 1.

## 2M 1

“llamamientos... con palabras que oyen a gente buena o sermones o con lo que leen en buenos libros y cosas muchas que habéis oído, por donde llama Dios, o enfermedades, trabajos, y también con una verdad que enseña en aquellos ratos que estamos en la oración; sea cuan flojamente quisierais, tiénelos Dios en mucho.”

## V 3,5

“con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno. Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado. Y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle.”<sup>181</sup>

En este texto de 2M 1 expresa claramente las formas de experimentar la Palabra de Dios o sus “llamamientos”, como los presentes en su experiencia vocacional.

“*con palabras que oyen a gente buena*”, como fueron María de Briceño<sup>181</sup> y su tío Pedro le había procurado una luz grande<sup>182</sup>. Esta comunicación testimonial, de experiencia interior de apropiación de la Palabra de Dios y no por lo aprendido en los libros, cautiva el corazón de Teresa y le despierta a escuchar el llamamiento de la Palabra de Dios para ella<sup>183</sup>. Podemos ver en estos dos testigos, una inicial mistagogía que aprenderá Santa Teresa.

“*o sermones o con lo que leen en buenos libros*”, como el Flos Sanctorum, y las epístolas de San Jerónimo que le presentan los bienes del cielo como duraderos y grandes<sup>184</sup>. Teresa tenía desde niña un deseo de infinito, de conocer a Dios, de trascender, de gozar del cielo.

“*y cosas muchas que habéis oído, por donde llama Dios*”, ella experimenta que la amistad de una monja del convento de la Encarnación la atrae a preferir ese monasterio<sup>185</sup>.

<sup>180</sup> Santa Teresa inicia las 2M con el ejercicio de la oración mental fuertemente bíblica (V 9,4) En V 17,2 afirma que estuvo 22 “años... rezando; leyendo también en buenos libros.” (R4a,1;C 17,3). Le ayuda el entorno, el testimonio y compañía de buenas monjas. Ve cómo oran otras y se conmueven hasta las lágrimas.

<sup>181</sup> La frase “muchos son los llamados” dicha por una monja, le quitó el temor de entrar al monasterio (V 3,1).

<sup>182</sup> “vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada...” (V 3,4). Sale de Santa María de Gracia para ser atendida y pasa una estancia en Ortigosa con su tío Pedro.

<sup>183</sup> Esta “buena y Santa conversación de esta monja” y “cuán bien hablaba de Dios”, “Decíame el premio que da el Señor a los que todo lo dejan por Él” (V 3,1). Cfr. PABLO MAROTO, D., “Maestros espirituales...”, 2001, 259.

<sup>184</sup> “no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo” (V 1,4). Cfr. SÉROUET, P., “La vocation et la ...”, 1982),22.

<sup>185</sup> “era parte para no ser monja..., sino allí” (V 3,2). Inés Suárez cfr. AUCLAIR, M., “La vocation de Sainte Thérèse d’Avila”, en *Carmel* IV (1956), num.39, 46. Aunque aún sin convicción “Estos buenos pensamientos de ser monja me venían algunas veces y luego se quitaban, y no podía persuadirme a serlo.” (V 3,2).

“o enfermedades, trabajos”, la experiencia de enfermedad es la que le hace salir de interna en Santa María de Gracia e ir a casa de su hermana, con una estancia en Ortigosa, y es la que la hace plantearse su futuro en el más allá y temer ir al infierno<sup>186</sup>.

“y también con una verdad que enseña en aquellos ratos que estamos en la oración”. En la reflexión personal entra en contacto con su deseo de andar en verdad, reconociendo la verdad de cuando niña, liberándose con ello de andar en mentira, engañada por la fascinación de los bienes del mundo. Entra en contacto también con su incipiente amor a Cristo<sup>187</sup>. Santa Teresa tiene una necesidad de la verdad, que rechaza la mentira, el andar con engaños.

Esta cita bíblica de Qo 1,2 en V 3,5 es importante *para el tema de la relación entre el sustento bíblico de la experiencia mística* de Santa Teresa precisamente porque su experiencia vocacional la coloca en un lugar desde el cual experimentar los “llamamientos salvíficos continuos de Dios”. Es pasaje importante también porque describe la experiencia mística de la Palabra de Dios en la etapa inicial, que pone de relieve la forma de “llamamientos” de la Palabra de Dios y de apropiación personal de ella. Esta descripción teresiana manifiesta como existe experiencia mística, en cuanto soteriológica, por contacto con la fuerza eficaz de la Palabra de Dios, que involucra la colaboración humana ya desde la etapa inicial. Y esta relación con la Palabra de Dios será base de la experiencia mística en la etapa sobrenatural.

### 7) Metodología hermenéutica

Este texto de V 3,5 junto con la meditación que hace en 2M 1 aporta un testimonio de lectio divina especialmente en los pasos de lectio y meditatio. Para la lectio nos enseña Teresa en este pasaje a leer el texto de Qo 1,2 desde la tradición cristiana en sus diversos medios de comunicación a través de sermones y libros espirituales. Se trata de leer el texto acogiéndolo de manos de la tradición eclesial, como don salvífico de Dios.

Pero es especialmente el paso de la “meditatio” el que ocupó la atención de Santa Teresa. El testimonio que ella aporta es el de “entender por experiencia padecida” el texto de Qo 1,2, dejando que afecte el corazón, los afectos “con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios” (V 3,5) y la elección del estado de vida. La meditación es por tanto dejar que la fuerza eficaz de la Palabra de Dios afecte la propia vida, sustentando la

<sup>186</sup> V 3,4. Aunque esta motivación no es muy fuerte porque no acaba de inclinarse por ello a ser monja.

<sup>187</sup> Aunque es un amor incipiente, aún mezclado con temor servil “en este movimiento de tomar estado, más me parece me movía un temor servil que amor... con los trabajos que pasó Cristo, porque no era mucho yo pasase algunos por El” (V 3,6).

colaboración con ella. En la “meditatio” teresiana además se subraya la importancia de la propia vida en lo que tiene de afectividad, intenciones, proyectos, necesidades como el elemento que permite a la Palabra de Dios construir una historia de salvación tanto en la persona de Teresa como de su entorno eclesial. No se trata de meditación sólo racional, que afecta sólo la inteligencia, y que se aplica lo que la persona considera conveniente. Sino de una dinámica de admiración agradecida a la iniciativa divina que “me andaba Su Majestad disponiendo” (V 3,4), para colocar la existencia de Teresa bajo la acción transformadora de la Palabra de Dios, de sus “continuos llamamientos”.

### 8) Tema hermenéutico

El *tema hermenéutico* al que vincula la afirmación sobre la vanidad de todo de la cita de Qo 1,2 es a *la vocación* en V 3,5.

Santa Teresa designa la vocación con la *nomenclatura* tanto con el término más usado por ella de “llamamiento”<sup>188</sup>, como el raramente usado de “vocación”<sup>189</sup>.

La vocación es esencialmente una orden a la que debe obedecer la persona vocacionada, porque la eficacia está en la Palabra de Dios, la cual fortalece y orienta la respuesta de colaboración humana sino un don, que otorga un lugar desde el cual crecer en las subsiguientes llamadas.

#### A) Las señales de la vocación

Santa Teresa reflexionó sobre las señales de vocación a la vida religiosa, ya sea por iniciativa de la propia persona o divina.

Algunas *señales* de búsqueda del estado de vida religiosa *por elección personal*, son las siguientes; la motivación de huir del mundo para “remediarse” en la vida<sup>190</sup>; la discrepancia de espíritu de la aspirante con el del Carmelo<sup>191</sup>; la inhabilidad para llevar las costumbres del Carmelo<sup>192</sup>; la ausencia de crecimiento en las virtudes humanas y

<sup>188</sup> Cfr. V 7,4-5;32,9;13,5. Derivado del vocabulario bíblico “Comenzóme a contar cómo ella había venido a ser monja por sólo leer lo que dice el evangelio; Muchos son *los llamados* y pocos los escogidos.” V 3,1.

<sup>189</sup> Cta 429,1, *DRui*, Medina,8,01,1582. Cfr. ÁLVAREZ,T., “*Vocación...*”, 2000, 1438.

<sup>190</sup> Cfr. C 14,1; “se quieren cegar y hacer entender que es bueno aquello que siguen, y que lo creen así sin creerlo, porque dentro de sí tienen quien les diga que es malo.” (V 7,5). El vivir en paz con el autoengaño.

<sup>191</sup> Cfr. C 14,tít. “Paréceme ahora a mí esta manera de caminar un querer concertar cuerpo y alma para no perder acá el descanso y gozar allá de Dios... Nunca con él se llegará a la libertad de espíritu.” (V 13,5). Que no haya una esclavitud en el cuidado excesivo del cuerpo.

<sup>192</sup> Que hacen prever una vida de infierno para sí y para la comunidad, Cfr. C 13,5. “si quiere ser ruin” (V 7,5). El es caso de que se está en paz con el vivir en medio de imperfecciones.

espirituales<sup>193</sup>; la inhabilidad para superar los tiempos de prueba del noviciado y de la profesión temporal<sup>194</sup>.

Santa Teresa menciona como *signos de búsqueda de la vida religiosa por llamado divino*, los siguientes; una certeza interior<sup>195</sup>, el ser “personas de oración”<sup>196</sup>, el buen entendimiento<sup>197</sup>, la buena conducta moral<sup>198</sup>, un equilibrio psicológico<sup>199</sup>.

Hay dos señales de confirmación divina de la vocación. La primera es la ayuda expresada en un estado de *contento interior* en medio de las pruebas<sup>200</sup>, *salud, ánimo* para vivir la vida de virtud<sup>201</sup>, la alabanza a Dios, bienes a la iglesia<sup>202</sup>. La segunda es la experiencia de purificación que viene por el ser introducido en un proceso de transformación por el crecimiento en la filiación divina. El estado de vida al que Dios llama es el espacio para el crecimiento en la llamada a configurarse con Cristo. Por ejemplo pruebas por oposición de los familiares<sup>203</sup>, enfermedades<sup>204</sup>, por estar en contra corriente con valores de la sociedad<sup>205</sup>. Pruebas que no son obstáculo sino ocasión para ejercitar la confianza en Dios y alabarle por su bondad.

### B) La vocación dentro del itinerario espiritual

La experiencia de “llamada” al seguimiento de Cristo es una experiencia continua<sup>206</sup> e integrada en un proceso de crecimiento<sup>207</sup>.

<sup>193</sup> Cfr. C 13,7. “si no son muy bien inclinadas” (V 7,5) a crecer en la virtud.

<sup>194</sup> Aunque la Santa primero expresa el deseo de que se prolongue a diez años de prueba (CE 20,1), pero luego lo mitiga, en la segunda redacción de “Camino” (C 13,7). Cfr. ÁLVAREZ,T., “Vocación...”, 2000,1441.

<sup>195</sup> “seguir el llamamiento que Su majestad me había hecho a religión.” (V 32,9).

<sup>196</sup> Cfr. Cst 6,1-5.

<sup>197</sup> Cfr. C 14,1. Buen entendimiento implica aficionarse al bien, a lo más acertado, al buen consejo y al no dañar a otras personas (C 14,2; F 7,2).

<sup>198</sup> Cuidar no aceptar a nadie que pueda dar trabajo e inquietud por toda la vida a la comunidad (Mo 26).

<sup>199</sup> Libre de la “melancolía” que crece en forma sutil y perturba la vida normal de la comunidad, hasta hacerla prácticamente imposible (F 7).

<sup>200</sup> “Es tan en extremo el contento que tienen todas, que se parece bien ser su vocación de nuestro Señor.” (Cta 429,1, *DRui*, Medina,8,01,1582). Porque Dios da los medios para que se cumpla su palabra de llamada. “Estaba allí una señora, mujer que había sido de un mayorazgo, llamada doña Ana de Jimena... y siempre su llamamiento había sido para monja... le dio el Señor de doblado contento en viéndose en la religión” (F 21,3).

<sup>201</sup> “Hale mudado el Señor casi del todo... y dado fuerzas corporales para penitencia... y animoso para todo lo que es bueno y otras cosas, que se *parece bien* ser muy particular llamamiento del Señor.” (V 34,15).

<sup>202</sup> Cfr. F 11,1.11.

<sup>203</sup> “Debe bien de saber la merced que Dios hace a los que se esfuerzan a recibirlas, y así le dijo que no se detuviese, sino que siguiese el llamamiento que Su Majestad le hacía.” (F 28,23). Doña Catalina de Cardona. En la experiencia de Teresa la oposición fue de parte de su Padre.

<sup>204</sup> “como el llamamiento de la doña Catalina había sido siempre para monja... Fue tan dificultoso de alcanzar, que pasaron cuatro años, adonde pasaron hartos trabajos... con tan grandes enfermedades... la dio nuestro Señor tan entera salud, que ella no sabía cómo encubrirlo para que no se entendiese el milagro.” (F 22,13-15).

<sup>205</sup> “las honras y recreaciones del mundo” (V 7,4), están en oposición a quien pretende crecer en las virtudes.

<sup>206</sup> En especial cuando la persona opone mayor resistencia, o no comprende bien las implicaciones del llamado “ha menester el Señor hacer particulares llamamientos –y no una vez sino muchas– para que se salven” (V 7,4).

Las experiencias de “llamada” previa de la Palabra de Dios a Teresa de Jesús, son la “llamada a la vida” humana, a la trascendencia, y al trato de amistad con Cristo.

“Llamada” natural a la trascendencia. Necesidad de lo trascendente. Duradero, goces eternos: medios: rezos, lecturas, jugar a ermitas, buscar martirio, traer imagen de Dios. Tiene que ver con “ganar el cielo”. La verdad de cuando niña: El cielo es eterno y lo mundano es pasajero. Necesidad de superar el límite temporal que impone la vida en la tierra. Esta llamada a trascender puede ser comprendida también como una “llamada” a la salvación, a andar en la verdad. Será fuente de impulso en su vida, el deseo de “aprovechar”. Andar en verdad, no andar en mentira, amar lo verdadero, lo trascendente, lo digno a ser amado, liberarse de mentiras, engaños, infierno.

“Llamada” a la amistad con Cristo, y que sus rasgos se imprimen en ella. Primero conocer la vida de Cristo “cansando en entendimiento en ello”. Rasgos de Cristo que le impresionan, que le transforman la imagen de Dios: *la encarnación* por el tema de la palabra de Dios. Y el *misterio pascual* pasión-resurrección, por el tema de la mística en su dimensión de transformación. Paso muerte-vida. Conocer a Jesús es entrar en un proceso de transformación en él, y de entrar así en la vida Trinitaria. Jesús camino a la filiación y a la comunión Trinitaria. Aunque no todavía lo suficientemente fuerte como para superar el amor de su padre (V 4,1).

La “llamada” a la vida religiosa es fundamental dentro del itinerario espiritual teresiano porque le ofreció el lugar en el cual vivir para aprender prestar atención a la Palabra de Dios y acoger su fuerza eficaz. El lugar de la vocación al Carmelo es la de orar por los miembros de la iglesia<sup>208</sup>. Los puntos de referencia para nutrir y desarrollar el carisma carmelitano al que se ingresa con la llamada vocacional en el Carmelo son la Regla y Constituciones de la orden del Carmen<sup>209</sup>.

Las siguientes “llamadas” que tuvo Santa Teresa fueron a la autenticidad (o conversión)<sup>210</sup>, al trato de amistad con Cristo en la oración<sup>211</sup>, a la fundación de comunidades cristianas<sup>212</sup>, y al apostolado escrito o mistagógico.

<sup>207</sup> Teresa experimenta la vocación como un lugar en que recibe llamadas continuas y cada vez más profundas de Dios, “muchas veces me llamaba de nuevo” (V 6,9). Cfr. ÁLVAREZ, T., “Retiro del mes; Nuestra vocación cristiana y religiosa desde la historia de la vocación de Santa Teresa de Jesús”, en *ViReIM* 53 (1982), 21.

<sup>208</sup> “los haga muy aventajados en el camino del Señor, que son los predicadores y teólogos; y pues los más están en las religiones, que vayan muy adelante en su perfección y llamamiento...” (C 3,2).

<sup>209</sup> “Pues con que procuremos guardar cumplidamente nuestra Regla y Constituciones con gran cuidado... no os pido cosa nueva, hijas mías, sino que guardemos nuestra profesión, pues es nuestro llamamiento” (C 4,1).

<sup>210</sup> Por ejemplo tenemos que nombra “llamamiento” la experiencia de conversión de san Pablo (MC 5,3).

<sup>211</sup> Dentro de su experiencia de oración Santa Teresa obtuvo varias “llamadas” tanto naturales como sobrenaturales como la visión del infierno, y reconocer que lo mejor que podía hacer era responder con mayor perfección a su llamado; “guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese.” (V 32,9).

La vocación aporta un lugar para colaborar con la obra salvífica divina, pero no es garantía de salvación en sí misma, porque la persona puede corresponder o no a los dones recibidos<sup>213</sup>.

### iii. Valoración, la vocación es encuentro con la Palabra de Dios

Hemos elegido como cita a analizar esta la vocación de Santa Teresa por la vinculación experiencial que tiene con la Palabra de Dios. La experiencia de vocación a la vida religiosa, es esencialmente una de *encuentro con la Palabra de Dios*, por iniciativa divina, libre y gratuita. La vocación es experiencia de un don, que otorga el lugar<sup>214</sup> para escuchar sus subsiguientes llamadas que llevan a configuración con Cristo<sup>215</sup>, “Palabra viva del Padre”, creciendo en la vida de filiación divina y para abrazar su misión salvífica<sup>216</sup> para el mundo actual<sup>217</sup>.

Según hemos visto en el caso de Santa Teresa es el texto de Qo 1,2 el que le permite experimentar la llamada a la vida religiosa porque encontró en la meditación orante de este pasaje, una llamada fuerte a su corazón para amar no los bienes “vanos”, sino los duraderos, como camino para colaborar con el designio de salvación que Dios tiene para ella, reconociendo que sus bienes son capaces de saciar su corazón a diferencia de los del mundo que son “*vanidad de vanidades*”, pasajeros y caducos. Santa Teresa experimentó que la Palabra de Dios tiene poder para “hacer fuerza a su corazón”, poniendo de relieve sus valores y necesidades reconocidos desde su infancia y considerados como “verdad de cuando niña”, reordenando sus afectos hacia los bienes eternos, liberándola de crear adicciones a bienes del mundo, haciéndola caer en la cuenta de la trascendencia que tienen las opciones para la vida en el más allá y liberación del miedo de liberación que le permitirán realizar obras por Dios libre de temores a posibles contradicciones provenientes de un mundo “que es pasajero, vanidad de vanidades”.

<sup>212</sup> Ella reconoce una llamada a reformar la orden del Carmen por medio de las hermanas del monasterio de la “Encarnación” (V 31,10). Reconoce una segunda llamada al obispo de Osma de ermitaño “se estaría en una ermita sirviendo a Dios, sin más obligación. Siempre fue éste su llamamiento antes que fuese obispo” (F 30,9).

<sup>213</sup> Santa Teresa en especial toma como paradigmas de rechazo vocacional al Rey Saúl y al discípulo Judas.

<sup>214</sup> Un lugar hermenéutico para aceptar o rechazar visiones teológicas y consejos; “que para no seguir mi llamamiento y el voto que tenía hecho de pobreza y los consejos de Cristo con toda perfección, que no quería aprovecharme de teología, ni con sus letras en este caso me hiciese merced.” (V 35,4).

<sup>215</sup> La vocación al matrimonio pide buscar que no falte lo necesario pero los religiosos han de dejar ese cuidado a Dios. “Los que quiere el Señor que la tengan, tengan enhorabuena esos cuidados, que es mucha razón, pues es su llamamiento; mas nosotras, hermanas, es disparate.” (C 2,1).

<sup>216</sup> “por apartarme más de todo y llevar mi profesión y llamamiento con más perfección y encerramiento, de tal manera lo deseaba, que cuando entendiera era más servicio del Señor dejarlo todo, lo hiciera” (V 36,5).

<sup>217</sup> “no me deja de quebrar el corazón ver tantas almas como se pierden... querría no ver perder más cada día... ayudadme a suplicar esto al Señor, que para eso os juntó aquí; éste es vuestro llamamiento” (C 1,4-5).

La conexión a nivel de experiencia con el autor del Qohélet es de insatisfacción de los bienes caducos y en el caso del autor bíblico de superación de esa insatisfacción mediante el gozar los pequeños placeres de la vida ordinaria. En la experiencia de Santa Teresa también hay una experiencia de insatisfacción de los bienes material en lo que tienen de pasajeros, y de superación de la frustración mediante la búsqueda de los bienes del reinado de Dios, mediante una adhesión a su Palabra Viva.

### 3. RAÍZ BÍBLICA POR MODO DE ORACIÓN

#### A. LA EXPERIENCIA DE LA BIBLIA EN LA ORACIÓN DE MEDITACIÓN

“ponémonos a pensar un paso de la Pasión” (V 13,12)

Un espacio especial de la experiencia mística teresiana en relación con la Palabra de Dios fue en la oración. Y en la etapa inicial los tipos de oración nutridos por la Palabra de Dios fueron la oración vocal, de meditación y de recogimiento activo.

Hemos seleccionado un texto bíblico para analizar desde la exégesis y hermenéutica teresiana de su experiencia de oración de meditación, porque a esta le dedicó más tiempo y porque pone en evidencia con más claridad la relación entre la experiencia mística teresiana con la Palabra de Dios.

Antes de iniciar con el análisis de la cita bíblica y hermenéutica teresiana vamos a presentar el contexto histórico y literario del texto teresiano de V 13,12 sobre la oración de meditación.

En el *contexto histórico* de Santa Teresa encontramos tanto personas que ofrecían apoyo como personas que se oponían a la práctica de oración de meditación de parte de las mujeres.

La promoción de la oración de meditación estaba en la tradición del Carmen a través de la Regla del Carmen, y constituciones que le aportaron preferencias, temas<sup>218</sup>, figuras, cristocentrismo “vivir en obsequio de Jesucristo”<sup>219</sup>, orientación contemplativa “presencia y atención amorosa a Dios”<sup>220</sup>, bíblica<sup>221</sup> de meditar en la “ley del Señor”<sup>222</sup>, escatológica

<sup>218</sup> La meditación viene de la tradición medieval que aporta el *procedimiento* y temática; las Sagradas Escrituras, la cristología y el conocimiento propio.

<sup>219</sup> En la meditación se trata no de obtener cultura bíblica, sino sabiduría para la vida, saber cómo reaccionaría Cristo ante situaciones personales similares.

<sup>220</sup> Ideal del monje es el acoger a Jesucristo Palabra viva encarándola en la propia vida.



“velando en oración hasta la venida del Señor”<sup>223</sup> y monástica<sup>224</sup>, así como asiduidad “día y noche”<sup>225</sup> con un horario para su práctica de oración de meditación diaria.

Diversos autores espirituales promovieron el ejercicio de la oración de meditación. Los escritos del siglo XVI subrayaron diversos rasgos de la meditación, como su dimensión metodológica<sup>226</sup> (OP), cristológica<sup>227</sup> (OFM, SJ,OP), de recogimiento<sup>228</sup> (OFM), el ejercicio de la imaginación<sup>229</sup>, representación “dentro de sí”<sup>230</sup> los pasajes bíblicos<sup>231</sup>(OFM o composición de lugar SJ)<sup>232</sup>, el ejercicio de la afectividad<sup>233</sup> (OFM), el ejercicio de la memoria<sup>234</sup>, el ejercicio de la razón con temas con discusión filológica (OP,SJ)<sup>235</sup>, meditación en el tema del conocimiento propio<sup>236</sup>, atención a las *consolaciones* y

<sup>221</sup> En la tradición monástica el único texto que se usa para la “meditatio” es la Sagrada Escritura en latín. Posteriormente en la edad media se podrán utilizar otros libros “espirituales” para nutrir la oración mental.

<sup>222</sup> “La ley del Señor” son las palabras y obras de Dios tanto en el pasado bíblico como en el presente del que medita. Por ejemplo Teresa relaciona las obras de Jesús en el pasado al tranquilizar la tempestad V 25,29; 5,8; Mt 8,26, con la obra de Jesús en su presente al tranquilizar sus potencias y darle luz. Cfr. R.Llamas, “*La Biblia en...*”, 2007, 81.

<sup>223</sup> Regla del Carmen num.24.

<sup>224</sup> La corriente monástica de la lectio divina y la obra del s.XII de san Bernardo de Claraval, influyeron en la reflexión sobre la “meditatio”, subrayando el ejercicio de la *memoria* para nutrir la “contemplatio”, así como el aspecto dinámico de ascenso hasta la unión con Dios, así como el ejercicio de la *afectividad*. San Bernardo en la *Escala de los claustros*, habla del modo de meditar según la lectio divina. Cfr. FRASSINETTI, G., *El Pater Noster de Santa Teresa de Jesús. Tratado de la oración*, Granada, 1879, 40.

<sup>225</sup> Cfr. Regla del Carmen n.10. La asiduidad favorece la práctica de la presencia de Dios.

<sup>226</sup> Como *El Libro de la Oración y meditación* de Luis de Granada OP que es del género manual, o “*Exercitia Spiritualia*” de san Ignacio S.J.

<sup>227</sup> En las escuelas franciscana, dominicos y jesuitas. Como los escritos de Francisco de Osuna OFM, Bernardino de Laredo OFM; Fray Luis de Granada OP; San Ignacio S.J. y Jerónimo Nadal S.J.

<sup>228</sup> En la oración de meditación se ejercitan las potencias humanas pero sobre todo las virtudes teologales. El esquema antropológico de *las tres potencias* se puede comprender dentro de una vía medieval de reflexión sobre la oración en que se relacionan las virtudes teologales con las potencias de memoria, entendimiento y voluntad. Cfr. PEGO PUIGBÓ A., “Inspiración y hermenéutica en el género de la meditación del siglo XVI”, en *Congreso Internacional de Humanismo y pervivencia del mundo clásico; Homenaje al profesor Antonio Fontán*, CSIC, Madrid 2002, vol. 5, 2414. El ejercicio de las potencias en la meditación tiene valor de preparación para el ejercicio de las virtudes teologales que recibirán una ulterior ayuda divina.

<sup>229</sup> La meditación estimula la formación de un texto reconstruido mediante la imaginación, para participar en la escena y asemejarse a Cristo. Varios autores ofrecen meditaciones por pasajes evangélicos troceados por días, como San Bernardo en sus “Fascicularius”, Fray Luis de Granada “*Libro de la Oración*”, Osuna, San Ignacio, Jerónimo Gracián. Cfr. PEGO PUIGBÓ A., “*Inspiración...*”, 2002, 2416.

<sup>230</sup> Se hace un ejercicio previo al considerar una escena bíblica de recoger las potencias dentro de sí, para prestar mayor atención y “*metida consigo misma, puede pensar toda la pasión y representar allí al Hijo y ofrecerlo al Padre*”. La diferencia con la meditación en que se ejercita el entendimiento para analizar una escena (CE 47,1).

<sup>231</sup> V 40,6.

<sup>232</sup> La finalidad pastoral y pedagógica enriquece la meditación con elementos representativos, a través del arte, la imaginación o “composición de lugar”.Cfr. PEGO PUIGBÓ A., “*Inspiración...*”, 2002,2410.

<sup>233</sup> V 15,9.

<sup>234</sup> La memoria con función hermenéutica entre el texto y su actualización. La *memoria* llegó a convertirse en eje de la meditación en la que no se pone la meditación frente a un texto sagrado, sino ante una *imagen o escena*, “*porque más aprovecha un misterio o un paso bien sentido y considerado que muchos pensamientos apresuradamente*”. Cfr. FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras Completas*, I,cit. En n.4 p.46, citado por PEGO PUIGBÓ A., “*Inspiración...*”, 2002, vol. 5, 2416.

<sup>235</sup> Aunque se introduzcan otros temas como las postrimerías, o el conocimiento propio sin embargo la referencia al Nuevo Testamento sigue gozando de preferencia como texto para la meditación. “como digo, tenéis libros tales adonde van por días de la semana repartidos los misterios de la vida del Señor y de su Pasión, y meditaciones del juicio e infierno y nuestra nonada y lo mucho que debemos a Dios, con excelente doctrina y concierto para principio y fin de la oración.” (C 19,1).

<sup>236</sup> Ya presentado por Hugo de san Víctor la consideración de los vicios y virtudes propios. La Devotio Moderna difundió mucho la meditación en el conocimiento de sí. En el s.XVI el conocimiento propio

*desolaciones* en el conocimiento propio<sup>237</sup>, y una democratización mediante el uso de la lengua vernácula, esté rasgo está en todos los autores espirituales, con la consiguiente *traducción*<sup>238</sup> de pasajes bíblicos del latín de la Vulgata<sup>239</sup>.

La oposición de la sociedad al ejercicio de oración de meditación se debía a que la consideraban como un camino riesgoso que podía llevar a la herejía de los recogidos, dejados, iluminados. Las reservas y sospechas recaen sobre todo contra las mujeres por ser vistas como más vulnerables por su falta de formación<sup>240</sup> y por su tendencia a dejarse llevar por el elemento afectivo. Teresa de Jesús resume en su libro de Camino de perfección las sospechas:

“«hay peligros», «fulana por aquí se perdió», «el otro se engañó», «el otro, que rezaba mucho, cayó», «hacen daño a la virtud», «no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones»” (C 21,2).

Los temores se vuelven aún mayores en los casos en que los orantes expresaban ejercicios de oración de contemplativa y fenómenos sobrenaturales de consolaciones espirituales, visiones, locuciones o éxtasis<sup>241</sup>.

Teresa conoce estos temores, pero no se deja paralizar por ellos, sino que ejercita la meditación y la enseña en su magisterio oral y escrito, aduciendo tres argumentos.

La primera razón de importancia de la meditación para Teresa es vocacional ya que la “*meditatio*” forma *parte esencial de la regla del Carmen*<sup>242</sup>. La actividad principal de la vocación carmelita es meditar la Biblia, en forma asidua.

La segunda razón proviene de su experiencia. Al analizar los frutos de verse sin la práctica de la oración, de mayor atención a los bienes del mundo, disminución en el ejercicio de las virtudes, desorden afectivo por dependencias, se determina a nunca verse

procede de la comparación con la vida de Cristo. El lector de la vida de Cristo participa reactualizando su vida.

<sup>237</sup> Las consolaciones no son entendidas primeramente para gozo personal, sino en relación con la asimilación a la vida de Cristo, porque el conocimiento de sí está en relación al de Cristo. Para los jesuitas la contemplación es recibir consolaciones para la misión. En la oración de meditación es necesaria la lectura de la propia misión como disposición necesaria para la experiencia mística. Tal decisión es posible en contexto hermenéutico. Esta preparación para la experiencia mística es afirmada también por Santa Teresa evidenciada en el sentido que le da a las consolaciones y experiencias místicas, para llevar una vida según la de Cristo (7M 4,4).

<sup>238</sup> Para que quienes llevan vida activa como laicos y clérigos participen de ella también y para hacer la oración de tipo mental, con ejercicio fuerte del elemento racional.

<sup>239</sup> El s.XVI añade a la “*meditatio*” el uso de la lengua vernácula, el dirigirse a laicos, el uso de la retórica, el espíritu renacentista, hay un replanteamiento de contenidos según el método del recogimiento OFM, y de los “ejercicios espirituales” de san Ignacio. PEGO PUIGBÓ A., “*Inspiración...*”, 2002, 2417.

<sup>240</sup> “Dirán... que por eso es bien estas cosas no las lean gente simple” (MC 1,10). El riesgo es que la gente con poca formación interprete la biblia según el sentido literal y no esté en grado de usar los sentidos supraliterales.

<sup>241</sup> La sospecha puede crecer y volverse hostil cuando el orante además de la práctica de escribe meditaciones bíblicas, como la Santa al escribir meditaciones al Cantar de los Cantares y al Padrenuestro.

<sup>242</sup> La Regla ordena “meditar día y noche en la ley del Señor” (n.10). “Dejaos... de temores... Si alguno os los pusiere... Decid que Regla tenéis que os manda orar sin cesar... y que la habéis de guardar. Si os dijeren que sea vocalmente, apurad si ha de estar el entendimiento y corazón en lo que decís.” (V 21,10)

sin la práctica del trato de amistad con Jesús, a pesar de que “murmure quien murmurare” (C 21,2). Santa Teresa comprendió por experiencia que la oración de meditación es la puerta de entrada al castillo interior por donde vienen todos los bienes de Dios.

La tercera razón de la práctica de la meditación es teológica. Santa Teresa afirma que a Dios le agrada que sus hijos e hijas, ambos destinatarios de su Palabra la lean y mediten<sup>243</sup>, para que encuentren consuelo en ella, y que la discutan, enseñen y escriban sobre ella<sup>244</sup>. Teresa de Jesús afirma que Dios le agrada que mediten su Palabra, porque ella experimentó en forma repetida la ayuda divina en la práctica de meditación bíblica a través de su consuelo o don de su “agua”<sup>245</sup>. Otra razón de su convicción es por la verificación repetida de parte del magisterio eclesial a través de los letrados, de la conformidad de la ortodoxia de sus meditaciones bíblicas<sup>246</sup>. Y porque el argumento aducido para prohibir la lectura de la Biblia de caer en la heterodoxia se soluciona no mediante el alejamiento del ejercicio de meditación bíblica, sino precisamente lo contrario. Ejercitando una meditación bíblica, realizada por amor a la Iglesia y sometiendo a verificación del magisterio eclesial la ortodoxia de lo meditado<sup>247</sup>. Es decir que para ella la voluntad de Dios es evitar la herejía pero no prohibiendo de la oración de meditación de la Biblia sino acompañándola y verificándola.

#### a. Exégesis bíblica de Mt 27,11-26

Los pasos para este análisis exegético sincrónico serán la delimitación de la unidad narrativa, el contexto literario, la estructura, traducción literal, las cuestiones de crítica textual del texto, el análisis del vocabulario y visión de conjunto de la escena.

<sup>243</sup> “Dirán...que por eso es bien estas cosas no las lean gente simple. Yo lo confieso, que tiene muchos entendimientos; mas el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno, sino decir estas palabras (en sentido literal). Sí, que *no se lo quita el Señor*.” (MC 1,10).

<sup>244</sup> “que los evangelistas escriben... tomando lo que Su Majestad nos diere a entender, *tengo por cierto no le pesa* que nos consolemos y *deleitemos en sus palabras y obras*, ... Que tampoco no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor. De *disputarlas y enseñarlas*... que lo muestren a letrados, esto sí..., consuélame, como a hijas mías, deciros *mis meditaciones*” (MC 1,8). Menciona el derecho a leer, disputar y escribir sobre la Biblia.

<sup>245</sup> “Parece nos paga Su Majestad aquel cuidadito con un don tan grande como es el consuelo”(V 10,2). El consuelo radica en reconocer gozosamente la sintonía que hay entre las obras de Dios en la Biblia y en la propia vida.

<sup>246</sup> Cfr. C 30,4.

<sup>247</sup> “y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores... jamás yo temí, que sabía bien de mí que en cosa de la fe contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba” (V 33,5).

### **i. Delimitación del texto**

Para justificar la delimitación del pasaje de Mt 27,11-26 vamos a ver los cambios que hay en cuanto indicación de tiempo, lugar, personajes y temática, de las secciones anterior y precedente.

La escena precedente es de las treinta monedas de plata (Mt 27,3-10), no indica el tiempo en que acontece por lo que se toma la indicación del Mt 27,1 en que habla que es durante la mañana. El lugar en que acontece la escena es en el santuario y luego un lugar apartado en que se ahorca Judas (Mt 27,5) y más adelante menciona el campo del alfarero que es comprado con las treinta monedas (Mt 27,10). Los personajes de esta escena son Judas, los sumos sacerdotes y ancianos (Mt 27,3). Y la temática es la devolución de las treinta monedas de Judas, su remordimiento y suicidio. Y de parte de los sumos sacerdotes el empleo de las treinta monedas en la compra del campo del alfarero.

En la escena que nos ocupa del proceso de Jesús ante Pilato (Mt 27,11-26), no tenemos indicios de cambio de *tiempo*, sólo la mención que el juicio acontece durante la fiesta (Mt 27,15). En relación al *lugar* de la escena se menciona un cambio ya no el santuario sino el tribunal de Pilato (Mt 27,19). Hay también cambio en *los personajes*, ya no aparece Judas, sino Jesús (Mt 27,11), el procurador Pilato (Mt 27,13), Barrabas (Mt 27,16), la mujer de Pilato (Mt 27,19), el pueblo (Mt 27,20). Continúan como personajes los sumos sacerdotes y ancianos (Mt 27,12). En *la temática* tenemos un cambio de las treinta monedas al proceso judicial de Jesús, acusado por los sumos sacerdotes y ancianos (Mt 27,13), interrogado por Pilato pues sabe que se lo han entregado por envidia los sumos sacerdotes (Mt 27,18), intenta librarlo pero por temor a tumulto lo entrega para ser crucificado (Mt 27,26).

La escena siguiente de los malos tratos y burla de los soldados de Jesús (Mt 27,27-31), no tiene indicación de tiempo en que acontece. Respecto al *lugar* de la escena hay un cambio del tribunal al pretorio (Mt 27,27), y luego le sacan para llevarle a crucificar (Mt 27,31). Respecto a *los personajes* se mencionan a los soldados, Jesús y la cohorte (Mt 27,27). El tema es el de la burla de Jesús, al vestirle como rey, con manto púrpura (Mt 27,28), corona de espinas (Mt 27,29) y los golpes y salivazos (Mt 27,30).

Pasamos ahora a la cuestión del contexto literario inmediato y amplio de nuestro pasaje.

## ii. Contexto literario de Mt 27,11-26

El *contexto inmediato de la escena*, es el de Jesús condenado por los romanos (27, 11-31), que se divide en dos; el proceso ante Pilato (27, 11-26) y los malos tratos y la burla de los soldados (27, 27-31).

El *contexto amplio* de la escena del juicio de Jesús ante Pilato es la sección de Mt 26,1—28,20, que abarca la narración entera de la pasión y pascua de Jesucristo.

El lugar que ocupa esta sección de la pasión y pascual de Jesús, dentro de la estructura general del evangelio de Mateo es la parte final a manera de epílogo.

Este epílogo presentado en forma narrativa corresponde al prólogo que es la sección primera del evangelio sobre el nacimiento e infancia de Jesús también expresada narrativamente. Estas dos secciones forman el marco de las cinco secciones interiores, conformadas por narraciones y discursos respectivamente.

De esta manera tenemos una estructura general del evangelio de la siguiente manera; Cap.1-2 Prólogo, nacimiento e infancia de Jesús; primera sección sobre la promulgación del reino de los cielos, capítulos 3-4 sección narrativa y el discurso evangélico capítulos 5-7; segunda sección, predicación del reino de los cielos, capítulo 8-9 sección narrativa y el discurso apostólico en el capítulo 10; tercera sección con el misterio del reino de los cielos, capítulos 11-12 sección narrativa y el discurso parábólico del capítulo 13; sección cuarta sobre la, iglesia primicia del reino de los cielos, sección narrativa capítulos 14-17 y el discurso eclesiástico del capítulo 18; la sección quinta sobre el advenimiento próximo del reino de los cielos, con los capítulos 19-23 sección narrativa y el discurso escatológico de los capítulos 24-25. Y epílogo, con la narración de la pasión y resurrección del Señor los capítulos 26-28<sup>248</sup>.

Pasamos ahora a analizar la estructura interna del pasaje de Jesús ante Pilato.

## iii. Estructura

La escena del proceso judicial de Jesús en el evangelio de Mateo 27, 11-26 tiene una estructura en tres secciones<sup>249</sup>; a) Mt 27,11-14; b) Mt 27,15-23; c) Mt 27, 24-26

<sup>248</sup> De los primeros en subrayar la concatenación narración-discurso en la estructura del evangelio de Mateo fue Bacon (BACON B.W., *Studies in Matthew*, London, 1930) y según él van unidos con la sección narrativa precedente. En continuidad con tal hipótesis, L. Vaganay en la Biblia de Jerusalén sugiere considerar las partes narrativas como una ilustración de aquello que es enseñado en el discurso inmediatamente sucesivo. Sobre esta línea se coloca también el P. Benoit (*L'évangile selon saint Matthieu*, Paris 1950). Sin embargo hay otros autores que unen más bien el discurso con la sección narrativa anterior.

<sup>249</sup> Cfr. LUZ U., “*El evangelio...*”, 2005, 354-355.

En los versículos 11-14 El personaje principal de esta sección es Pilato quien interroga a Jesús acerca de su identidad como “rey de los judíos”, que continuará como tema de fondo en los siguientes versículos 17 y 22 “el llamado Mesías”. En el versículo 12 se mencionan a los “acusadores”, los sumos sacerdotes y ancianos, como personajes secundarios pero son los responsables del desarrollo de estos acontecimientos.

En los versículos 15-23 el procurador Pilato continúa con el interrogatorio, pero Jesús calla. Pilato expone el estado de las cosas v.15s a la multitud, y les pregunta “¿a quién queréis que os suelte?” (v.17). Hay dos interrupciones de la narración que subrayan la tensión entre Pilato y el sanedrín, respecto al juicio. El comentario de que Pilato sabe que la envidia de los dirigentes judíos es el móvil contra Jesús (v.18). Y la petición de su esposa de no meterse contra ese hombre “justo” (v.19). Continúa la narración, elevando la tensión entre Pilato y los dirigentes, porque ellos persuaden al pueblo para que pida la muerte de Jesús (v.20). Pilato repite la pregunta del v.17 sobre el preso a liberar y el pueblo pide la liberación de Barrabas (v.21) y la muerte por crucifixión a Jesús (v.22), sin hacer caso a la objeción que plantea Pilato “qué cosa mala ha hecho?” (v.23).

La tercera sección de los versículos 24-26 son el desenlace final del proceso judicial. Los versículos 24 y 25 son un díptico relacionado estrechamente, en que Pilato deja su autoridad en el pueblo, eximiéndose de cualquier responsabilidad, y el pueblo que asume la plena responsabilidad de la muerte de Jesús “la sangre de él sobre nosotros y sobre los hijos nuestros”. Y en el v.26 Pilato ejecuta la petición del pueblo, con la orden de la flagelación y muerte de Jesús.

Esta escena del proceso de Jesús ante Pilato, como parte de la sección del epílogo, tiene puntos de relación con el prólogo, la sección sobre el nacimiento e infancia de Jesús (Mt 2). Tenemos como personajes en ambas escenas “al rey de los judíos” (Mt 2,2; 27,11). Los paganos, reyes magos y la mujer de Pilato, son los mensajeros de la verdad. El pueblo entero junto con los “sumos sacerdotes y letrados” (Mt 2,3), están contra Jesús como enemigo y quieren quitarle la vida. En el prólogo son los niños inocentes los que pierden la vida y Jesús se salva (Mt 2,16-18) y ahora Jesús el justo pierde la vida para salvar a todos.

#### **iv. Traducción literal Mt 27, 11-26**

La presentación de la traducción<sup>250</sup> será dividida según las tres secciones del texto:

---

<sup>250</sup> Cfr. LUZ,U., *El evangelio según san Mateo*, Sígueme, Salamanca, vol.IV Mt 26-28, 2005, 351-383

## a) 11-14.

- <sup>11</sup> Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος· καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων,  
Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;  
ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη, Σὺ λέγεις.
- <sup>12</sup> καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο.
- <sup>13</sup> τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν;
- <sup>14</sup> καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἐν ῥήμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν.

- <sup>11</sup> Pero Jesús fue llevado ante el gobernador. É interrogó le el gobernador diciendo: «¿Eres tú el rey de los judíos?». Pero Jesús contestó: «Tú lo dices».
- <sup>12</sup> Y mientras era acusado él por los sumos sacerdotes y los ancianos, nada respondió.
- <sup>13</sup> Entonces dice le Pilato: «¿No oyes las graves contra ti acusaciones que hacen?».
- <sup>14</sup> No contestó le a una sola pregunta, de suerte que estaba extrañado el gobernador sumamente

## b) 15-23.

- <sup>15</sup> Κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἓνα τῶ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ἤθελον.
- <sup>16</sup> εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν.
- <sup>17</sup> συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, [Ἰησοῦν τὸν] Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;
- <sup>18</sup> ἦδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν.
- <sup>19</sup> Καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα, Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ· πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν.
- <sup>20</sup> Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν.
- <sup>21</sup> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς, Τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν; οἱ δὲ εἶπαν, Τὸν Βαραββᾶν.
- <sup>22</sup> λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; λέγουσιν πάντες, Σταυρωθήτω.
- <sup>23</sup> ὁ δὲ ἔφη, Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες, Σταυρωθήτω.

- <sup>15</sup> Y según fiesta acostumbraba el gobernador liberar a un preso al pueblo, el que quisieran.
- <sup>16</sup> Tenían entonces un preso famoso, llamado Jesús Barrabás.
- <sup>17</sup> Cuando estaban reunidos ellos, dice les Pilato: «¿A quién queréis que suelte os, a Jesús Barrabás o a Jesús el llamado Mesías?».
- <sup>18</sup> Pues sabía que por envidia habían entregado a él.
- <sup>19</sup> y estando sentado en la tribuna, mandó le su mujer a decir: «Nada a ti y el justo ese, pues mucho sufrí hoy en sueños por causa de él!».
- <sup>20</sup> Pero los sumos sacerdotes y los ancianos persuadieron a la gente para que pidieran a Barrabás y a Jesús liquidasen.
- <sup>21</sup> Y respondió el gobernador dijo les: «¿A cuál queréis de los dos queréis que os suelte?». Y dijeron: «A Barrabás».
- <sup>22</sup> Dijo les Pilato: «¿Y qué hago con Jesús el llamado Mesías?». Contestaron todos: «¡sea crucificado!».
- <sup>23</sup> Pero él dijo: «Pues ¿qué cosa mala ha hecho?».
- Y ellos más gritaban: «¡sea crucificado!».

## c) 24-26.

- <sup>24</sup> ἰδὼν δὲ ὁ Πιλάτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων, Ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε.
- <sup>25</sup> καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν, Τὸ αἶμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.
- <sup>26</sup> τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ.

- <sup>24</sup> Y al ver Pilato que nada aprovechaba sino, más bien una revuelta gestándose, tomó agua y se lavó las manos ante la gente, diciendo: «Soy inocente de la sangre de este ¡Vosotros veréis!».
- <sup>25</sup> Y respondió todo el pueblo dijeron: «¡la sangre de él sobre nosotros y sobre los hijos nuestros!».
- <sup>26</sup> Entonces soltó les a Barrabás, y a Jesús, habiendo flagelado, le entregó para ser crucificado.

## v. Crítica textual

Respecto a la crítica textual de esta sección del evangelio tenemos que está en general bien testimoniada con pocas variantes. Una respecto al nombre de Jesús aplicado a Barrabas en los versículos 16 y 17, otra respecto al sujeto del verbo “aprovechar” en el versículo 24 y una última variante también en el versículo 24 sobre la añadidura de la palabra “justo” como complemento del pronombre “éste”.

La variante con el nombre “Jesús” aplicado a Barrabas consta sólo en los textos cesarienses  $\theta$ ,  $f^1$ ,  $sy^1$  y pocos más<sup>251</sup>. A pesar de esta escasa cantidad de testimonios textuales, la mayoría de los especialistas en crítica textual aceptan hoy la variante con “Jesús”, aquí y en V 17, como original<sup>252</sup>.

En el v. 24 el sujeto del verbo “aprovechaba” “ὄφελει” puede ser Pilato o un “ello” impersonal. La primera posibilidad es más probable, dada la mención expresa de “Pilatos”, el verbo se usa con igual significado en Jn 12,19.

En el v. 24. “la sangre de éste” “τούτου” muchos testimonios textuales latinos, siríacos y coptos<sup>253</sup> aclaran que conforme con el v.19 que menciona “justo” sea necesario añadirlo como sujeto de “éste”.

## vi. Análisis del vocabulario

### Sección vv.11-14

«¿Eres tú el rey de los judíos?». En el versículo 11, tenemos la primera sección de la escena del proceso ante Pilato, de Mateo 27,11-14 inicia con el interrogatorio en forma

<sup>251</sup> Orígenes sabe que «muchos manuscritos» no lo contenían. Él está de acuerdo, porque el “pecador” Barrabas no puede llamarse Igual que Jesús (Orígenes 121=GCS Orig XI, 256); Quam in rem Or<sup>int</sup> (praeposito textu versuum 16. 17. 18) sic; In multis exx. non continetur quod Barabbas etiam Iesus dicebatur, et forsitan recte, ut ne nomen Iesu conveniat alicui iniquorum. In tanta enim multitudine scripturarum neminem scimus Iesum peccatorem, sicut in aliis nominibus invenimus iustorum, ut eiusdem nominis inveniantur esse etiam iniqui" - -non autem conveniebat esse tale aliquid et in nomine Iesu. Et puto quod in haeresibus tale aliquid superadditum est ut habeant aliqua convientia dicere fabulis suis de similitudine nominis Iesu et Barabbae. Existimo enim in istis verum aliquod mysterium demonstrari" -

<sup>252</sup> Cfr. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1971,67. El intento de solución es, en crítica textual, más que «dudoso» (Myllykoski II\*\*, 16), pero no hay otro más plausible.

<sup>253</sup> En nota de Tischendorf menciona las variantes que contienen la añadidura de “el justo este” του δικαίου toutou (ita etiam act<sup>pl a</sup>) cum  $\kappa 01$ , L019, Γ036, Π041, unc<sup>9</sup> al pler c ff<sup>1.2</sup>, g<sup>1.2</sup>, q, vg, syr<sup>p</sup>, Const<sup>5.19</sup>, Cyr<sup>hr</sup> 184. Cyr 4,855; ítem A02, Δ037,F, h, sah, cop syr<sup>sch</sup>, et<sup>hr</sup>, arm, aeth. Cfr. TISCHENDORF, CONSTANTINUS, *Novum Testamentum Graece*, Leipzig, 1892. Edición electrónica a cargo de; Clint Yale, The Greek New Testament Textual, Apparatus Coding (GNTTAC) Project For Tischendorf Electronic Text Edition. Del programa de BibleWorks 9.



repentina, si es el rey de los judíos<sup>254</sup>. Nada pregunta Pilato de las acusaciones de blasfemia, de tipo religioso, sólo le interesa la acusación de sedición.

La pregunta puede ser comprendida como alusión a un *rey en sentido civil o mesiánico*.

En caso de que sea alusión a un *rey “civil”*, implica el consiguiente delito contra la autoridad del emperador romano<sup>255</sup>. La pregunta puede ser comprendida como alusión a un *rey “mesiánico”* basados en Mt 26,63 en que el sumo sacerdote interroga a Jesús por su identidad de rey mesiánico. Viendo el desarrollo de la narración de la pasión, es más probable que Pilato usara el sentido de rey civil.

«Τὺ τοῦ λες». La respuesta de Jesús “Tú lo dices” es similar a la que dio al sumo sacerdote en Mt 26,64, con un sentido de afirmación en ambos casos. Este reconocimiento de parte de Jesús de su ser rey, se contrapone a su actitud de no aceptar ese título a lo largo de su ministerio. Es sólo en la narración de la pasión cuando Jesús reconoce ser rey.

El versículo 12 contiene la mención de que Jesús “era acusado él por los sumos sacerdotes y los ancianos” indica que los dirigentes judíos ya habían realizado un proceso judicial contra él y le habían encontrado culpable, por eso le llevan a Pilato, y le presentan las acusaciones subrayando el matiz político de ellas.

“nada respondió”. El silencio como reacción de Jesús a las acusaciones sorprende a Pilato. Es un silencio que puede ser comprendido en relación con Mt 26,62 en relación a las acusaciones del sanedrín. Es el silencio del justo acusado, como el siervo de Dios doliente (Sl 38,14s; 39,10; Is 53,7). Pilato aparentemente interpreta el silencio de Jesús, como argumento de su inocencia, aunque ordinariamente en un proceso judicial romano el silencio sería indicio de reconocimiento de la culpa<sup>256</sup>.

<sup>13</sup> τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν;

<sup>14</sup> καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν.

<sup>13</sup> Entonces dice le Pilato: «¿No oyes las graves acusaciones que hacen?».

<sup>14</sup> No contestó le a una sola pregunta, de suerte que estaba extrañado el gobernador sumamente

Pilato toma la palabra no para dirigirse a los dirigentes judíos, con quienes no habla a lo largo de todo el proceso judicial, sino para *preguntar a Jesús* sobre las acusaciones

<sup>254</sup> Cfr. LUZ U., “*El evangelio...*”, 2005,358.

<sup>255</sup> En Mt 2 el rey Herodes se estremece por la noticia de un recién nacido rey de los judíos.

<sup>256</sup> La narración de Mateo no da información de las cuestiones procesales de un proceso de juicio romano, como son; la toma de la palabra de los acusadores, la defensa del acusado, el lugar público del desarrollo del juicio, la presencia del consejo de letrados, el servicio de un intérprete de habla griega, no se aclara si es un interrogatorio formal, o si se trata de un interrogatorio para dismantelar un delito contra el orden público. Sólo se menciona la tribuna pero no si era visible en espacio público o no, aparentemente si porque el pueblo reacciona y participa en el desarrollo del juicio judicial contra Jesús. Sería una tribuna fuera delante del pretorio.

contra él. Pilato pregunta con la intención de romper el silencio de Jesús, porque le asombra que aparentemente no se preocupe por salvar su vida.

La reacción de *gran asombro* de Pilato, indica una reacción positiva ante Jesús, sabe que ha sido entregado por envidia, sabe que es un rey que no tiene que ver con un revolucionario político, aunque todavía no ha dictado sentencia.

#### Sección vv.15-23

<sup>15</sup> Κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἓνα τῶ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ᾗθελον.  
<sup>16</sup> εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν.

<sup>15</sup> Y según fiesta acostumbraba el gobernador liberar a un preso al pueblo, el que quisieran.  
<sup>16</sup> Tenían entonces un preso famoso, llamado Jesús Barrabás.

El evangelista incluye la mención de dos datos importantes para el desarrollo del juicio de Jesús. Uno es la costumbre que tiene el pueblo de pedir al procurador la liberación de un solo preso durante el tiempo de las fiestas. Y el otro dato es que los romanos tienen bajo su custodia a un preso famoso, llamado Jesús Barrabás (“Hijo de Abba”).

Mateo considera innecesario quizá porque considera que la gente ya conocía quién era Barrabas y su vinculación con asesinatos y una revuelta (cfr. Mc 15,7).

El evangelista Mateo está más interesado en subrayar la culpa del pueblo judío de crucificar a su mesías, y preferir vincularse con un bandido.

<sup>17</sup> συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, [Ἰησοῦν τὸν] Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;

<sup>17</sup> Cuando estaban reunidos ellos, dice les Pilato: «¿A quién queréis que suelte os, a Jesús Barrabás o a Jesús el llamado Mesías?».

<sup>18</sup> ἦδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν.

<sup>18</sup> Pues sabía que por envidia habían entregado a él.

El evangelista continúa la narración con la mención de la aglomeración de la gente y la iniciativa de Pilato de preguntar no a los dirigentes del pueblo judío sino al pueblo por la persona a la cual prefieren que libere. De parte de Pilato en la presentación de los dos reos, hay un intento de encauzar la elección a favor de Jesús, con la mención de que él es “llamado Mesías”<sup>257</sup>.

La cuestión de si la liberación de Barrabás es posible históricamente o si es sólo un recurso literario para liberar a los romanos de la muerte de Jesús y subrayar la culpa de los judíos es una pregunta que ha obtenido mucha atención de los investigadores.

<sup>257</sup> El pueblo había aclamado favorablemente a Jesús como Mesías en su entrada a la ciudad (Mt 21,9), y Pilato sabía que por envidia los dirigentes se lo habían entregado (Mt 27,18).

Históricamente si existía la costumbre de liberación de los presos por aclamación popular<sup>258</sup>. Es posible que la existencia el caso de Barrabas haya sido histórico y no un recurso midráshico de Mateo para afirmar la responsabilidad de los judíos de la muerte de Jesús.

<sup>19</sup> Καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα, Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ· πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν.

<sup>20</sup> Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν.

<sup>21</sup> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς, Τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν; οἱ δὲ εἶπαν, Τὸν Βαραββᾶν.

<sup>22</sup> λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; λέγουσιν πάντες, Σταυρωθήτω.

<sup>23</sup> ὁ δὲ ἔφη, Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες, Σταυρωθήτω.

<sup>19</sup> y estando sentado en la tribuna, mandó le su mujer a decir: «Nada a ti y el justo ese, pues mucho sufrí hoy en sueños por causa de él!».

<sup>20</sup> Pero los sumos sacerdotes y los ancianos persuadieron a la gente para que pidieran a Barrabás y a Jesús liquidasen.

<sup>21</sup> Y respondió el gobernador dijo les: «¿A cuál queréis de los dos queréis que os suelte?». Y dijeron: «A Barrabás».

<sup>22</sup> Dijo les Pilato: «¿Y qué hago con Jesús el llamado Mesías?». Contestaron todos: «¡sea crucificado!».

<sup>23</sup> Pero él dijo: «Pues ¿qué cosa mala ha hecho?». Y ellos más gritaban: «¡sea crucificado!».

En el v.19 tenemos una indicación del lugar de la escena en que Pilato se encuentra de sentado en la tribuna<sup>259</sup> desde la cual imparte justicia el juez romano, muy probablemente al aire libre delante del palacio de Herodes.

La advertencia de la mujer de Pilato, tiene como raíz un sueño, lo cual alude a una intervención divina<sup>260</sup>. Una mujer pagana es capaz de ver con claridad la verdad mientras que los dirigentes judíos y el pueblo están ciegos<sup>261</sup>. Ella sabe que Jesús es justo y no un criminal que merezca la muerte. Esta mujer interviene en el juicio judicial de Jesús como testigo, pero su testimonio no altera el curso de las cosas<sup>262</sup>.

En el versículo 20, los dirigentes se mencionan a los dirigentes persuadiendo a la multitud para pedir la liberación de Barrabas y muerte de Jesús. Una intervención que finalmente logrará orientar el desarrollo del curso del juicio.

En los versículos 21-23 el procurador Pilato reitera su pregunta disyuntiva por la liberación de un preso y obtiene la respuesta a favor de Barrabás. Pilato vuelve a insistir

<sup>258</sup> cfr. LUZ U., “*El evangelio...*”, 2005, 362, nota 46 presenta los casos documentados de liberación por aclamación popular en el papiro Florentino 61= Delssmann, Licht, 229s (el gobernador de Egipto accede a liberar un preso ante la demanda de la multitud), Josefo, Ant 20,208-210 (los sicarios fuerzan la liberación de presos). El hecho de que los emperadores trataran de restringir tales aclamaciones (vane voces populi non sunt audIendae [Cad 9,47,12], avala y no contradice su difusión.

<sup>259</sup> “βήματος” no indica silla sino “paso”, o “grada”.

<sup>260</sup> cfr. Los avisos divinos en sueños a José Mt 1,20; 2,12.19.22.

<sup>261</sup> Como en Mt 2,1-12; Mt 15,21-28

<sup>262</sup> Judas Mt 27,4, también es testigo de la inocencia de Jesús pero tampoco su testimonio cambia las cosas.

preguntando por lo que debe hacer con Jesús y el pueblo expresa su no rotundo a su Mesías. La mención de “todos”(v.22) prepara el “todo el pueblo” (v.25). La objeción de Pilato, de que Jesús no ha hecho nada malo, indica que se ha unido a la opinión de su mujer, pero sin usar su argumento. La reacción del pueblo pidiendo la crucifixión de Jesús, deja a Pilato, llamado por el evangelista como “gobernador” (Mt 27,11), como una figura decorativa.

<sup>24</sup> ἰδὼν δὲ ὁ Πιλάτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων, Ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε.

<sup>25</sup> καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν, Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.

<sup>26</sup> τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ.

<sup>24</sup> Y al ver Pilato que nada aprovechaba sino, más bien una revuelta gestándose, tomó agua y se lavó las manos ante la gente, diciendo: «Soy inocente de la sangre de este ¡Vosotros veréis!».

<sup>25</sup> Y respondió todo el pueblo dijeron: «¡ la sangre de él sobre nosotros y sobre los hijos nuestros!».

<sup>26</sup> Entonces soltó les a Barrabás, y a Jesús, habiendo flagelado, le entregó para ser crucificado.

“tomó agua y se lavó las manos ante la gente, diciendo”. En el versículo 24 inicial acontece el último diálogo entre Pilato y la multitud. Es un texto añadido por Mateo, como creación suya porque le era importante. Pilato ya no puede modificar el juicio contra Jesús, y quiere evitar el surgimiento de un tumulto, al igual que los dirigentes judíos en Mt 26,5, pero que ahora ellos están maquinando. Y Pilato hace algo sorprendente, al lavarse las manos a la vista del pueblo. No se trata de un rito de purificación, sino de un rito para exonerarse de la culpa de homicidio (Dt 21,1-9) que debe además incluir la declaración verbal de inocencia, que Pilato pronuncia.

“¡Vosotros veréis!” La mención de Pilato de la culpa del pueblo es la misma que utilizan los dirigentes judíos para la culpa de Judas (Mt 27,4). Pilato después de Judas (Mt 27,4), su mujer (Mt 27,19) declara que Jesús no ha hecho nada malo, pero sólo se limita a hacer esa declaración, pues con su decisión de pasarle la decisión al pueblo sobre la suerte de Jesús, queda en la ambigüedad<sup>263</sup>.

En el versículo 25 “todo el pueblo” responde al rito bíblico y explicación de Pilato aceptando la responsabilidad. El evangelista realiza un cambio en el uso del vocablo “la gente” a “todo el pueblo”, que denota a la luz de los LXX como en el evangelio de Mateo al “pueblo de Dios”. Este cambio es interpretado como una simple alusión a una

<sup>263</sup> Cfr. LUZ,U., “El evangelio...”, 2005, 368.

multitud<sup>264</sup>, que ha sido persuadida por los dirigentes judíos. O puede ser comprendida como encarnación de la escena simbólica del “no” de Israel el “pueblo de Dios” a Jesús. Es más probable que Mateo el cambio del vocablo a “todo el pueblo” indique al “pueblo de Dios”, porque en el evangelio de Mateo cuando aparece ese vocablo indica al pueblo de Dios<sup>265</sup>. El sentido que quiere afirmar el evangelista Mateo es el “no” de “todo Israel” a Jesús.

«¡ la sangre de él sobre nosotros y sobre los hijos nuestros!» En contraste con Pilato el pueblo asume la responsabilidad de la condena de Jesús, con todas las consecuencias de esa acción<sup>266</sup>. Al ser una “esfera de acción cargada de consecuencias”, cuyos efectos negativos afectarán a los causantes, se trata de una auto maldición condicionada<sup>267</sup> del pueblo.

La mención de que la sangre caiga también sobre los hijos, es formulación bíblica<sup>268</sup>. Pero en la Biblia es corregida esta extensión de la culpa, de manera que afecto sólo al asesino<sup>269</sup>. El evangelista Mateo no piensa en una maldición que se extienda por muchas generaciones, debido a su creencia de la proximidad de la parusía, ya que el juicio de Jerusalén, tiene ya claras reminiscencias que recaerán sobre la presente generación (Mt 23,35).

En el versículo 26 Pilato accede a la petición del pueblo de liberación de Barrabas y ejecución de la pena de muerte a Jesús “y a Jesús, habiendo flagelado, le entregó para ser crucificado”. Tanto la flagelación como la crucifixión es condena propia de personas de clases bajas del imperio<sup>270</sup>. Pilato no pronuncia una condena formal según el derecho romano, sino sólo ejecuta lo que pide el pueblo, porque a pesar de ser “el gobernador” se ha convertido en uno que obedece al pueblo y “entregó para ser crucificado”<sup>271</sup>.

<sup>264</sup> No todo el pueblo, sino máximo 3000 personas que podrían caber en el sitio ante el edificio de justicia. Cfr. Luz, U., “*El evangelio...*”, 2005, 369.

<sup>265</sup> Cfr. Mt 1,21; 2,6; 4,23; 13,15; 15,8.

<sup>266</sup> Como el caso de los jueces que se declaran inocentes para que la sangre del inocente no caiga sobre ellos; Cfr por ejemplo Lv 20,9-16; 2 Sm 1, 16; 3, 28s; 1 Re 2, 37; Jr 26,15; 51,35; Ez 18, 13,33, 4s

<sup>267</sup> Lo condicionado, sería en caso de que Jesús sea inocente. Cfr. Luz, U., “*El evangelio...*”, 2005, 370.

<sup>268</sup> Cfr. Gn 31, 16, Ex 17, 3. Sobre el contenido, cfr. 2 Sm 3, 28s, 1 Re 2, 32s (que la sangre de Abner recaiga sobre Joab y su descendencia). Hablan de las consecuencias del asesinato para un colectivo, p eJ , Nm 35,33 (en la tierra), Dt 21,8 (en Israel), 2 Sm 21,1 (en «Saúl y su casa»), Jr 26,15 (en la ciudad y sus habitantes).

<sup>269</sup> Cfr Jr 31, 29s; Ez 18, 2s.

<sup>270</sup> Los esclavos eran flagelados con flagelados con látigos guarnecidos con nudos o trozos de plomo. La flagelación es pintada y esculpida en la edad media junto con la información de Jn 19,1-3, con la coronación de espinas, el manto de púrpura y las burlas de los soldados.

<sup>271</sup> “παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῆ” El verbo “entregar” “παράδιδωμι” aplicado a Jesús aparecerá en la escena de la crucifixión. Pilato ha reconocido que los dirigentes judíos le “entregaron” “παρέδωκαν”, por envidia v.18. y ahora él lo “entregó” v.26 “παρέδωκεν” (indicativo aoristo) para ser crucificado”.

### **vii. Visión de conjunto**

El tema de esta escena es el testimonio sobre Cristo. Cristo el Mesías de Israel condenado injustamente calla, como Justo, ante acusaciones de los enemigos. Su condición de justo es confirmada por la mujer de Pilato y por el propio Pilato, dos paganos. Jesús desarrolla un papel pasivo, sin embargo sólo él es el punto central de la escena.

Es una escena que acontece en la mañana, ubicada al aire libre delante del palacio de Herodes. Jesús es llevado por los dirigentes judíos que le acusan ante Pilato de declararse rey de los judíos contra el imperio romano.

Pilato se encuentra en la tribuna, sentado, asombrado ante la gravedad de las acusaciones pero sobre todo ante el silencio de Jesús. Pilato dirige la palabra sólo a Jesús y al pueblo pero jamás a los dirigentes judíos, pues sabe que son movidos por envidia. Intenta liberar a Jesús, con la costumbre de liberar un preso en tiempos de las fiestas, con la pregunta de “¿qué mal ha hecho?”, pero la persuasión de los sumos sacerdotes y ancianos al pueblo que amenaza un tumulto le lleva a hacer su voluntad sobre Jesús, empleando el rito de lavarse las manos para exonerarse de la culpa de la muerte de un inocente.

El pueblo por su parte se deja persuadir de sus dirigentes, pide la crucifixión de Jesús y acepta la culpa de su decisión que se cumplirá con la destrucción de Jerusalén en el año 70.

¿Cómo entender el silencio de Jesús?. Un silencio en contexto judicial romano que es muy peligroso porque puede ser interpretado como reconocimiento de las acusaciones. Parece que la negociación entre sus acusadores y Pilato no le afecta.

En el A.T. está el caso del siervo de Yahweh narrado por el profeta Isaías quien con su silencio (Is 53,7), expresa la estructura misma de la fe que es una aparente paradoja porque por un lado parece darle la razón a sus enemigos y por otro coloca su confianza en que Dios le va a reconocer su justicia y le salvará la vida a él y a su pueblo.

En el N.T. en la narración de la pasión del Señor es el momento en que Jesús acepta el título de rey, como expresión de su convicción de que a través de su pasión, muerte y resurrección va a instaurar el reinado de Dios.

El evangelista Mateo con su presentación del juicio de Jesús ante Pilato quiere hacer comprensible a sus destinatarios, el “no” de la mayoría de Israel a Jesús, del que sus comunidades fueron testigos. Mateo no trata de exculpar la responsabilidad de los romanos, porque el presunto “gobernador” Pilato, queda implicado precisamente por no “gobernar” sino por dejarse presionar por el pueblo en la condena a muerte de Jesús.

Otros énfasis propios del evangelista Mateo, puestos en relación por la forma en que incorpora la narración de Mc 15,2-15 base de su narración en Mt 27,19 y 24-26 son las siguientes inserciones y cambios.

Como *inserciones* de Mateo a la narración de Marcos, es la intervención de la mujer de Pilato v.19 y el lavatorio de manos de Pilato v.24 para subrayar su fracaso ante el pueblo<sup>272</sup>.

Como *cambios* en la narración de Mc 15,2-15, Mateo subraya el silencio de Jesús en los vv.11-14, la indicación de que es un derecho consuetudinario la liberación de un preso en la fiesta de pascua v.15 (cfr.Jn 18). Mateo no menciona a los sediciosos compañeros de Barrabas de Mc 15,7. La indicación de que Barrabas se llama Jesús Mt 27,16. Mateo 27,20 sube un punto la maldad de los sumos sacerdotes, e incluye a los ancianos, en la persuasión al pueblo para que pida la muerte de Jesús. En Mateo se subraya con mayor fuerza que en Marcos la inocencia de Jesús, “justo”.

### **b. Hermenéutica teresiana en V 13,12 de la escena de Jesús ante Pilato**

Para la presentación de la hermenéutica teresiana narrada en V 13,12 del pasaje evangélico de Jesús ante Pilato vamos a fijar la atención en el contexto tanto biográfico como literario en el libro de la “Vida”, para ubicar la cita. Luego un análisis de la cita de Mt 27,26 en V 13,12, seguido de un análisis hermenéutico. Y finalmente una visión de conjunto de esta experiencia de oración de meditación del pasaje de Jesús ante Pilato.

#### **i. Contexto histórico biográfico de V 13,12**

El ejercicio de *oración de meditación* ocupa un lugar inicial, dentro del itinerario espiritual teresiano, que corresponde a la primera forma de regar el huerto en la alegoría de libro de la Vida 11-22. Para Santa Teresa el *grado de oración* era un criterio determinante del itinerario espiritual y por ello lo toma como criterio en el tratadillo de la oración de “Vida”.

Ella divide los grados de oración en ascéticos y místicos según la mayor participación del hombre o de Dios en ellos.

En los *grados ascéticos* tenemos la oración vocal, mental y de recogimiento activo.

---

<sup>272</sup> Un énfasis de Mateo en la narración es el tema de la responsabilidad; ¿quién es responsable de la muerte de Jesús; el pueblo, Judas...? Pilatos es inocente (se lava las manos); su mujer tiene un sueño y le pide que no intervenga. La responsabilidad cae sobre los judíos.

El primer grado es la oración *vocal*<sup>273</sup>, que consiste en *rezar* oraciones ya prefabricadas conformadas casi en su totalidad por textos bíblicos, como el padrenuestro y el ave María. Teresa se ejercitó la *oración vocal* desde sus siete años y continuó a lo largo de toda su vida. Desde el rezo del rosario<sup>274</sup>, la oración eucarística y devociones personales. Ella aconseja que la oración vocal sea hecha con consideración atenta, identificándola con nuestros propios sentimientos para que pueda servir de vehículo de comunicación y comunión con Dios. Teresa valora la oración vocal en gran manera porque puede servir de sostén no sólo de la oración mental sino también de la oración contemplativa<sup>275</sup>.

El segundo grado es la oración de meditación o *mental*<sup>276</sup> que consiste en la consideración ponderada de pasajes bíblicos y de los misterios de Cristo. Su práctica de oración implicó afrontar las dificultades por la falta de concentración por una imaginación desbordada, la falta de maestro, dificultad para sostener la meditación discursiva continua, y la incoherencia por no evitar las ocasiones de distracciones en su vida diaria<sup>277</sup>. En su estado de vida de monja los tiempos dedicados a la oración personal fueron de dos horas al día, además de la oración comunitaria. Como temas de meditación fueron en especial los misterios de Jesús y otros temas presentes en libros de oración.

El tercer grado es la oración de *recogimiento activo*<sup>278</sup> que consiste en recoger las facultades interiores<sup>279</sup> y concentrarlas en una escena bíblica representada interiormente. Esta oración de *recogimiento activo*, la aprendió el año de 1538 a sus veintitrés años del libro del tercer abecedario de Francisco de Osuna en casa de su tío don Pedro en Hortigosa (V 4,7). Santa Teresa ejercitó este tipo de oración hasta su ingreso en la oración mística de presencia de Dios y de quietud a sus treinta y nueve años. En esta etapa de oración mística tendrá la sensación de que “aun durmiendo” estaba en oración<sup>280</sup>.

En cada uno de estos grados de oración ascética o natural, hay un incremento en la capacidad de escucha y disponibilidad para acoger la fuerza eficaz de la Palabra de Dios,

<sup>273</sup> C 24.

<sup>274</sup> Cfr. “Procuraba soledad para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el rosario” (V 1,6).

<sup>275</sup> “sé que muchas personas, rezando vocalmente... las levanta Dios... a subida contemplación.” (C 30,7).

<sup>276</sup> V 11-13 es la primera forma de regar el huerto. Cfr. también C 22.

<sup>277</sup> Cfr. ÁLVAREZ, T., “Oración”, en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, 1049.

<sup>278</sup> C 26-29. La oración de recogimiento activo además de concentrar las facultades interiores se representa a Dios dentro de sí ayudado de la imaginación y lo valora como; “excelente manera de meditación, porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos” (4 M 3, 3).

<sup>279</sup> “recogimiento dentro de mí... está en nuestra mano... que es señorearse poco a poco de sí mismo, no se perdiendo en balde; sino ganarse a sí para sí, que es aprovecharse de sus sentidos para lo interior. Si hablare, procurar acordarse que hay con quien hable dentro de sí mismo. Si oyere, acordarse que ha de oír a quien más cerca le habla.” (C 29, 7). “no es silencio de las potencias; es encerramiento de ellas en sí misma el alma” (C 29, 4). “Llámase recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios... Porque allí metida consigo misma, puede pensar en la Pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle al Padre” (C 28, 4).

<sup>280</sup> cfr. V 21,10; V 29,7.



mediante el crecimiento en el acallar, sosegar, concentrar e involucrar las facultades y sentidos interiores en la Biblia.

## ii. Contexto literario de V 13,12

El *contexto literario amplio* del capítulo 13 es el de la segunda parte del libro de la vida en que presenta un tratado de la oración. La estructura general del libro de Vida es la siguiente: I. Parte: cc.1-10: Primeros años de su vida. II. Parte: cc.11-22: Tratadillo de la oración. III. Parte: cc.23-31: Reinicia autobiografía. “es otro libro nuevo”. Armonía entre Dios y Teresa. IV. Parte, Fundación de san José (caps. 32-36).

El *tratado de la oración capítulo 11-22* es una exposición doctrinal de los cuatro grados de oración bajo el recurso alegórico de las cuatro maneras de regar un huerto. El primer grado de oración de meditación (capítulos 11-13), inicia con la presentación del alma como un huerto (cap.11), y de las oraciones naturales (cap.12), y las tentaciones y consejos para la oración de meditación (cap.13). El segundo grado de oración (cc.14-15) es la oración de quietud primer tipo de oración mística. El tercer grado de oración (cc.16-17) es de sueño de potencias (cap.16) en que las virtudes están más fuertes (cap.17). El cuarto grado (cc.18-21), es la oración de unión (cap. 18), que tiene como efectos, locuciones divinas (cap.19), así como efectos corporales: éxtasis, penas, purificaciones pasivas (cap. 20-21).

En los capítulos 11-22 Santa Teresa compara el camino de la oración con las formas de regar el huerto. El huerto equivale al alma, las malas hierbas son los vicios, las flores y frutos son las virtudes, el objetivo del huerto es agradar al Señor (V 11,6-7)<sup>281</sup>. El trabajo que realiza tanto el orante como Dios es por amor y desasimiento (cfr. V 11, 1). Finalmente el agua es el amor como modo de ser. Y las cuatro formas de regar el huerto aluden a los tipos de oración y al rol del orante y de Dios. La primera es la oración de meditación que equivale a sacar agua de un pozo. La segunda es la oración de sueño de potencias que es sacar agua con noria y arcaduces. La tercera es la oración de quietud que es como regar con un río o arroyo. Y la cuarta es la oración de unión que es el riego de parte de Dios con la lluvia.

El *contexto literario específico* del capítulo 13 es la oración de meditación (cc.11-13). Teresa subraya la involucración de la totalidad de la persona en la meditación, la mente y

<sup>281</sup> “esta comparación... ha de hacer cuenta el que comienza, que comienza a hacer un huerto en tierra muy infructuosa que lleva muy malas hierbas, para que se deleite el Señor.” (V 11,6).

el corazón, el entendimiento y la voluntad concentrados en la presencia de Cristo y en la atención pormenorizada a sus misterios. Ofrece como consejos el meditar con alegría, libertad (13, 1), confianza (13, 2. 4. 6), grandes deseos (13, 2. 3. 7), determinación (13, 1-6), humildad (13, 2. 4), en soledad con anchura de espíritu (13, 7), no juzgar al prójimo y guardarse de celos indiscretos (13, 8-10), actitud contemplativa: ponerse delante de Cristo y sus misterios (13, 11-13), necesidad de maestro y orientación (13, 3. 14-16), "de devociones a bobas nos libre Dios" (13, 16), apología de los letrados con cierta polémica 13, 17-21, y el "mire que le mira" (13, 22).

### iii. Análisis de la cita de Mt 27,26 en V 13,12

En Vida 13,12 la Santa nos presenta su meditación de Jesús ante Pilato, con un uso cultural para expresar su experiencia de oración de meditación en forma didáctica;

“Pues tornando a lo que decía, ponémonos a pensar un paso de la Pasión, digamos el de cuando estaba el Señor a la columna: anda el entendimiento buscando las causas que allí da a entender, los dolores grandes y pena que Su Majestad tendría en aquella soledad y otras muchas cosas que, si el entendimiento es obrador, podrá sacar de aquí. ¡Oh que si es letrado!... Es el modo de oración en que han de comenzar y demediar y acabar todos, y muy excelente y seguro camino, hasta que el Señor los lleve a otras cosas sobrenaturales.”(V 13,12).

Esta cita de V 13,12 es difícil de datar ya que la Santa no menciona datos históricos de su experiencia de ejercicio de oración de meditación del pasaje de Mt 27,26. Sin embargo podemos fijar un marco de tiempo en que ella con más insistencia<sup>282</sup> se dedicó al ejercicio de oración de meditación. La Santa menciona un tipo de inicio de la oración de meditación sin saber que estaba haciendo oración, y que fue antes de ser monja<sup>283</sup>, y otro tiempo en que la ejercita en forma consciente y de forma más ordinaria, que fue a la edad de diecinueve años, hasta los cuarenta y un años. Con esto tenemos un marco de temporal de veintidós años de práctica cotidiana de la oración de meditación en Santa Teresa<sup>284</sup>. Este dato es importante porque explica el hecho de que contemos con diez citas de este pasaje de Mateo.

<sup>282</sup> Ya que una vez aprendida la oración de meditación la ejercitará durante toda su vida, inclusive volverá a ella en etapas superiores de oración.

<sup>283</sup> Ella afirma que todas las noches meditaba en la oración del huerto aunque no sabía que estaba haciendo oración. “Muchos años, las más noches antes que me durmiese, cuando para dormir me encomendaba a Dios, siempre pensaba un poco en este paso de la oración del Huerto, aun desde que no era monja” (V 9,4).

<sup>284</sup> 1535 a 1556 “veinte y dos años... rezando; leyendo también en buenos libros.” (R4a Sevilla, febrero-marzo de 1576).

El *tipo de cita bíblica es indirecta* porque no utiliza una fórmula introductoria de ella. El grado de probabilidad de la cita *es posible* ya que la afinidad textual es sólo temática<sup>285</sup>. El uso de la cita es *cultural* para expresar su propia experiencia de oración de meditación del pasaje de Jesús atado a la columna. Y es significativa su recomendación de que la oración de meditación sea practicada durante todas las etapas del itinerario espiritual; “comenzar y demediar y acabar todos”.

Respecto a *la fuente bíblica* usada la Santa es parca en información, sólo menciona “un paso de la Pasión” y de “cuando estaba el Señor a la columna”. Esta evocación general y no de un texto preciso, es indicio que la Santa ha hecho un paso de la lectura de textos a la reconstrucción de una escena de la vida de Cristo<sup>286</sup>. Esta práctica de pasar de textos a escenas es corriente en el tipo de oración de meditación porque la reconstrucción de escenas sirve más para el siguiente paso que es la oración, el diálogo con Jesús. Existían además en el tiempo de Santa Teresa además del texto bíblico otros recursos como estampas, esculturas en con “pasos” de la pasión del Señor y viñetas de la pasión del Señor en el libro del Flos Sanctorum, que pudieron servir de refuerzo a la meditación bíblica.

La *forma de citar* el texto de parte de la Santa es *de memoria*, evocando una escena.

La *frecuencia* con que cita este texto de Mt 27,26 es de diez<sup>287</sup>. Este número de frecuencias lo convierte en el tercer texto del N.T. más citado por la Santa<sup>288</sup>. Existen otras dos frecuencias que citan el pasaje paralelo de Mc 15,15<sup>289</sup>.

#### iv. Análisis de la hermenéutica teresiana del pasaje de Jesús ante Pilato

Respecto a *la metodología de apropiación de la palabra de Dios*, esta meditación teresiana de Jesús atado a la columna aporta algunas luces interesantes porque se trata de una experiencia de “entender por experiencia padecida” el texto bíblico. Es decir una comprensión que es está al alcance del esfuerzo humano de conseguir. Mediante el dejar que el texto bíblico “afecte” principalmente la potencia del entendimiento, pero también las demás.

<sup>285</sup> “ponémos a pensar un paso de la Pasión, digamos el de cuando estaba el Señor a la columna” por “después de haber hecho azotar á Jesús, se lo entregó para que lo crucificasen”

<sup>286</sup> Un indicio a favor de una escena reconstruida es la mención en C 26,5 “O miradle atado a la columna, lleno de dolores, todas sus carnes hechas pedazos por lo mucho que os ama”, porque mezcla información de Jn 19,1-3 de Jesús flagelado con la coronación de espinas, el manto de púrpura y las burlas de los soldados.

<sup>287</sup> Cfr. V 13,12; V 39,3 (con uso cultural); C 3,8; MC 4,10; E 3,3; E 12,3(con uso orante); V 13,13; V 13,22; C 26,5; P 13(con un uso de ortopraxis).

<sup>288</sup> Los otros dos textos con más frecuencias son Mt 19,27 par. Mc 10,28 con 11x y 1Cor 10,13 con 17x.

<sup>289</sup> Que son; C 15,1; RD 28. En cambio no tenemos ninguna frecuencia del pasaje paralelo en el evangelio de Lucas (Lc 23,16) o de Juan (Jn 19,1).

*En la meditación* del texto bíblico Jesús ante Pilato Santa Teresa realiza una comprensión por experiencia padecida en sus potencias de entendimiento, memoria y voluntad.

La *potencia del entendimiento* es involucrada en la meditación orante, mediante las acciones, de buscar las causas y prestar atención al texto bíblico. Santa Teresa ejercita el entendimiento “*buscando las causas que allí da a entender*”. Buscando las razones históricas por la cual Jesús ha llegado a estar en ese juicio ante Pilato<sup>290</sup>. Y lo ejercita también *prestando atención* al conjunto de la escena “ponémonos a pensar un paso de la Pasión, digamos el de cuando estaba el Señor a la columna” (V13,12). Así como prestando atención a la persona de Jesús a sus “dolores grandes y pena” que está pasando, atención a sus sentimientos “aquella soledad”, al silencio ante las acusaciones falsas<sup>291</sup>, y todo lo más que pueda percibir según los propios estudios; “y otras muchas cosas que, si el entendimiento es obrador, podrá sacar de aquí. ¡Oh que si es letrado!...”.

El entendimiento se ejercita además de prestar atención al texto bíblico en realizar un puente con el presente y mirar *los beneficios* que nos aporta la pasión<sup>292</sup>. Atención a los sentimientos que nos suscita el ejercicio de haber prestado atención a los sentimientos y situación de Jesús<sup>293</sup>.

La potencia de *la voluntad* es involucrada compartiendo la sensación de fatiga de Jesús<sup>294</sup>, así como el compartirle el sentimiento de preocupación por necesidades ajenas<sup>295</sup>, preocupación por Jesús eucaristía sufriendo por los herejes que deshacen las iglesias<sup>296</sup>.

La potencia de *la memoria* se ejercita, con la repetición de la meditación de este pasaje de la pasión del Señor<sup>297</sup>. Son de gran ayuda la reconstrucción imaginaria de la escena que se hace en la oración de meditación, así como el contemplar imágenes en estampas,

<sup>290</sup> “por qué las tuvo y quién es el que las tuvo y el amor con que las pasó” (V 13,22).

<sup>291</sup> “Porque, verdaderamente, es de gran humildad verse condenar sin culpa y callar, y es gran imitación del Señor que nos quitó todas las culpas.” (C 15,1). “Ha de considerar la humildad con que estuvo el Señor delante de los jueces” (RD 28).

<sup>292</sup> “la Pasión y vida de Cristo, que es de donde nos ha venido y viene todo el bien.” (V 13,13). “O miradle atado a la columna, lleno de dolores, todas sus carnes hechas pedazos por lo mucho que os ama” (C 26,5). “del Señor que nos quitó todas las culpas.” (C 15,1).

<sup>293</sup> “Miraros ha El con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores por consolar los vuestros, sólo porque os vayáis vos con El a consolar y volváis la cabeza a mirarle” (C 26,5).

<sup>294</sup> “se fatigan mucho de pensar siempre en la Pasión” (V 13,13); “Grandes azotes / con mucha crudeza./ - Oh, qué gran tristeza / será para nos;/ si esto es verdad / muramos los dos.” (P 13).

<sup>295</sup> “Fuime, estando así, a una ermita bien apartada, que las hay en este monasterio, y estando en una, adonde está Cristo a la Columna, suplicándole me hiciese esta merced...” (V 39,3).

<sup>296</sup> “herejes el Santísimo Sacramento, que le quitan sus posadas deshaciendo las iglesias?.” (C 3,8).

<sup>297</sup> Cfr. V 13,13

grabados o esculturas, de Jesús atado a la columna<sup>298</sup>, que ayudan a evocar el texto bíblico meditado, a traer de continuo su presencia y al ejercicio teresiano de “mira que te mira”.

La oración de meditación teresiana está orientada a la contemplación, entendida como atención amorosa, en que se involucra el ejercicio de las virtudes teologales.

*La fe es involucrada* mediante el reconocer la mirada de confianza y deseo de salvación que Jesús dirige por sola su gratuidad<sup>299</sup>.

*La caridad es involucrada* mediante el reconocimiento de que la pasión es para mí persona y por gratuidad que nutre el deseo de corresponderle con obras<sup>300</sup> y que despierta sentimientos de agradecimiento<sup>301</sup>.

*La esperanza es involucrada*, mediante el reconocimiento de la bondad gratuita de Cristo que vino al mundo por los pecadores<sup>302</sup>.

Otras cuestiones de la hermenéutica teresiana presentes son el *género literario didáctico* que utiliza Santa Teresa en esta cita de V 13,12 no es por tanto narrativo. El *sentido bíblico* que usa la Santa en esta cita es *literal* por la evocación directa del acontecimiento de Jesús atado a la columna. *La finalidad hermenéutica* de la cita es *nutrimento* de la vida de oración, fijando la atención en la persona de Jesús, para conocer lo más detalladamente posible los acontecimientos de la pasión del Señor, con el fin de encontrar razones para despertar el agradecimiento y amor a Él, para nutrir de contenidos la oración. *Como clave hermenéutica* más subrayada en esta cita tenemos la pneumatológica, por el énfasis de la Santa en nutrir el conocimiento de Cristo y su obra salvífica en su pasión para que inspire deseo de acompañarle y despertar el agradecimiento. La clave soteriológica, se verá fuertemente configurada por esta oración de meditación de Jesús atado a la columna, porque este acontecimiento fue decisivo en la salvación humana, porque para ella es de donde nos vienen todos los bienes (V 13,13).

<sup>298</sup> Cfr. Una escultura de Jesús atado a la columna V 9,1; “procurad traer una imagen o retrato de este Señor que sea a vuestro gusto” (V 26,9); la imagen aguda a traer la presencia especialmente cuando se siente su ausencia (34,11); “Pues tornando a lo que decía de pensar a Cristo a la columna, es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo... ocuparle en que mire que le mira,” (V 13,22).

<sup>299</sup> “se esté allí con Él, acallado el entendimiento. Si pudiese, ocuparle en que mire que le mira, y le acompañe y hable y pida y se humille y regale con El, y acuerde que no merecía estar allí.” (V 13,22).

<sup>300</sup> “Por mí vinisteis al mundo, por mí pasasteis tan grandes trabajos, por mí sufristeis tantos azotes, por mí os quedasteis en el Santísimo Sacramento y ahora me hacéis tan grandísimos regalos. Pues, Esposa Santa, ¿cómo dije yo que Vos decís; qué puedo hacer por mi Esposo?” (MC 4,10). Este ejercicio de la caridad en la apropiación de las obras de Jesús es frecuente en autores neotestamentarios como san Pablo. Cfr. “me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Ga 2,20).

<sup>301</sup> “nos comprasteis por tan gran precio, y pagasteis nuestros falsos contenidos con sufrir tan crueles tormentos y azotes.” (E 3,3). “¡Que la sangre que derramasteis por nosotros, y los azotes y grandes dolores que sufristeis, y los grandes tormentos que pasasteis” (E 12,3).

<sup>302</sup> “Parece que tengo olvidadas vuestras grandezas y misericordias y cómo vinisteis al mundo por los pecadores, y nos comprasteis por tan gran precio” (E 3,3).

## v. Visión de conjunto

A manera de visión de conjunto de la experiencia de oración de meditación de Santa Teresa del pasaje de Jesús ante Pilato vamos a retomar algunos puntos importantes.

### 1) *Comprensión teresiana de oración de meditación*

En primer lugar tenemos *la comprensión que Teresa tiene de la oración de meditación*, como un ejercicio que si bien involucra progresivamente todas las potencias y virtudes teologales, sin embargo “meditar” es esencialmente una actividad racional de atención al texto bíblico como lo ponen en evidencia los términos que usa para designarla: *pensar*, *discurrir con el entendimiento*<sup>303</sup>, *representar en sí*, *considerar*<sup>304</sup> y *mirar con atención*<sup>305</sup>.

“Llamo yo meditación a discurrir mucho con el entendimiento de esta manera: comenzamos a pensar en la merced que no hizo Dios en darnos a su único Hijo, y no paramos allí, sino vamos adelante a los misterios de toda su gloriosa vida;..., considerando por menudo las cosas que hay que pensar en él y que sentir... y es admirable y muy meritoria oración.” (6M 7,10).

### 2) *El rol de la “meditación” dentro de la “lectio divina”*

Una segunda cuestión a tener en cuenta en una visión de conjunto de esta experiencia de oración de meditación, es el metodológico, *del rol de la “meditación” dentro de la “lectio divina”* ya que se trata de uno específico.

La relación de la oración de meditación con la “lectio” es la de ejercitar un puente entre lo que dice el texto bíblico en la lectio, con un sentido “para mí” afin al texto bíblico. Jesucristo *ocupa el centro* de su “meditatio” en su palabra que es obra eficaz<sup>306</sup>. Sus *palabras* son las que dan plenitud a la revelación<sup>307</sup>, porque es quien expresa con mayor claridad el misterioso designio salvífico de Dios y lo realiza<sup>308</sup>. Revela a Dios como Padre e introduce en la vida Trinitaria. Revela la verdad sobre el hombre<sup>309</sup> como filiación divina

<sup>303</sup> “discurrir con el entendimiento... pensar y representar en mí –como lo procuraba traer– la Humanidad del Señor” (V 4,8). Es discurrir con el entendimiento; comenzar pensando el prendimiento y se avanza en este misterio, considerando en forma detallada las cosas *pensando* y *sintiendo*, los acontecimientos (6M7, 10).

<sup>304</sup> Cfr. una la palabra meditación con considerar 5M 2,2. La misma unión tenemos en V 38,6.

<sup>305</sup> Cfr. F 18,8.

<sup>306</sup> Jesús es Palabra viva, capaz de imprimir en el cristiano el contenido que quiere hacer entender y obrar (V 26,5). Es una palabra eficaz que se encarna.

<sup>307</sup> La persona de Cristo es el tema clave de meditación bíblica de Teresa, y la razón que explica la presencia de la Biblia en ella y no el renacimiento bíblico. Cfr. CASTRO S., *Cristología teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 235.

<sup>308</sup> Cfr. CASTRO S., *Cristología Teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 244.

<sup>309</sup> Jesús es considerado por Teresa como el que da cumplimiento a todos los personajes, como al esposo del Cantar de los Cantares (MC 7,6). Es quien concede la verdadera paz (MC 3,14). Cfr. CASTRO S., *Cristología Teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 248.

y la dona como un don en germen en su pasión y contribuye a su crecimiento en el presente por su Espíritu y la Sagrada Escritura<sup>310</sup>.

La relación de la “meditación” con la “oratio” es de preparación. La meditación con su atención en la persona de Jesús, aporta el conocimiento del Hijo de Dios, de sus obras y dones. En la “oratio” se busca entablar una comunicación con Dios, mientras que en la meditación se buscan las razones para encender el amor a Él<sup>311</sup>, pero manteniendo el diálogo con el texto bíblico. La meditación enraíza como centro de la oración a la Biblia como fuente de información que nutre la imagen, sentimientos, reacciones, pensamientos y proyectos de Jesús<sup>312</sup> que posibilitan el trato<sup>313</sup>, la respuesta de amistad<sup>314</sup> a la persona y dones de Jesús en la oración<sup>315</sup>.

La oración de meditación teresiana es además *contemplativa*, porque ejercita la *atención amorosa a la persona de Jesús*, estando muchas veces a solas tratando de amistad con Él<sup>316</sup>. Jesucristo *ocupa el fin* de la meditatio teresiana de la Biblia, que es el paso a la “contemplatio” en que permanece el diálogo con Jesús, independientemente del contenido que haya considerado o del pasaje bíblico leído. La centralidad de Jesucristo en la comprensión teresiana de la contemplación, es precisada mejor, en su distanciamiento de una comprensión de contemplación de Cristo espiritual que niega lo corpóreo<sup>317</sup>. Para Santa Teresa la contemplación es de Cristo “resucitado”, en carne glorificada, en realidad corpórea transfigurada. Lo corpóreo de Jesús en su cuerpo glorioso, sigue estando presente en la iglesia, en los pobres, en la eucaristía<sup>318</sup>. La resurrección no anula lo corpóreo sino que

<sup>310</sup> La Biblia para ella contiene las palabras mismas de Jesús, que revelan su intención salvífica y que son pronunciadas por amor. La meditación Teresiana de la Sagrada Escritura es totalmente cristológica.

<sup>311</sup> Para “igualar las condiciones”, con Jesús es hablar su mismo lenguaje, actitudes, valores y proyectos. Orando con la Biblia se conoce a Jesús, y se familiariza con sus obras y dones, que continúa actualizando (C 26,4).

<sup>312</sup> “porque espíritu que no vaya comenzado en verdad yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan” (V 13,16).

<sup>313</sup> Un “trato” que pasará de “contractual” en las moradas primera a tercera a otro “de gratuidad” de las cuartas moradas en adelante. La Biblia será fuente de verificación y confirmación de ese cambio en la *dinámica del “trato”*.

<sup>314</sup> El amor a Dios del cristiano se sustenta en la iniciativa de quien amó primero. La oración es una invitación personal a ser transformados mediante una acogida corresponsable del amor de Dios expresado por Jesús. Cfr. MORRELLO S.A., “Lectio divina and the Practice of Teresian Prayer”, en *SpirLife* 37 (1991), 84.

<sup>315</sup> Es camino hacia la trascendencia; “para comenzar este viaje divino, que es camino real para el cielo” (C 21,1).

<sup>316</sup> “estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (V 8,5).

<sup>317</sup> La interpretación de los autores espirituales, presupone, sin fundamentar, que lo corpóreo, la humanidad de Jesús, había sido ya agotada en su vida histórica y que en el presente existía sólo un Cristo glorificado. De ahí proviene una concepción de contemplación como superación de lo corpóreo y atención sólo a lo espiritual. “Alegan lo que el Señor dijo a sus discípulos, que convenía que El se fuese.” (6M 7,14); “Traen lo que dijo el Señor a los Apóstoles cuando la venida del Espíritu Santo –digo cuando subió a los cielos– para este propósito” (V 22,1). El uso de estas citas, es un caso de interpretación acomodaticia.

<sup>318</sup> Ella afirma lo corpóreo porque permite realizar grandes hazañas por Dios, defiende la humanidad de Cristo porque es el camino y verdad que conduce al Padre. Y afirma por ello el meditar en Jesús que es el camino, en como contentar a Dios por los mandamientos y consejos evangélicos, en pensar en la vida y muerte de Jesús, pensar en lo mucho que le debemos (6M 7,9).

lo redime, lo transformación en forma pascual. De ahí surge en Teresa una concepción de contemplación como atención a la humanidad de Jesús presente en la iglesia sufriente, en la eucaristía, en los cristianos, en el centro y mitad de su alma, que la lleva a no negar su propia humanidad porque ha sido creada imagen de Dios «No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen». (R 54, Sevilla, 1575).

Como aportes de la oración de meditación para la experiencia mística es de ofrecer el contacto con el texto bíblico y con ello el conocimiento de la persona de Cristo, de su participación en el designio salvífico y parámetro para el conocimiento propio. Otro aporte es el espacio de ejercicio de apropiación en relación con el contenido bíblico involucrando más sentidos que sólo el intelectual en la meditación bíblica, que servirá de base para un desarrollo que culminará en la impresión de los rasgos de Cristo en el cristiano en la etapa superior.

### 3) *Las formas de meditación teresiana*

Otra cuestión importante para esta visión de conjunto es el de las formas de meditación teresiana, porque constituyen la forma en que ella acoge la fuerza eficaz de la palabra de Dios en su vida, involucrando diversas potencias y virtudes teologales. Son básicamente dos una meditación “considerando” y otra “representando”<sup>319</sup>.

#### A) *Meditar considerando*

Teresa menciona la práctica del *meditar considerando* que consiste en una *toma de conciencia*, que cultivaba como ejercicio previo a cualquier encuentro con Dios sea eucarístico o bíblico. El meditar considerando quién es Dios, quienes soy yo y de qué se va a tratar el encuentro. Posteriormente cuando Teresa reflexione sobre esta forma de meditar afirmará que se trata de una toma de conciencia básica que está al alcance de todos<sup>320</sup> y que

<sup>319</sup> Esta identificación de tipos la hace en 6M 7,10 “Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria al entendimiento verdades es otro... Llamo yo meditación a discurrir mucho con el entendimiento...considerando por menudo las cosas que hay que pensar en él y que sentir”; Y del meditar representando dice; “sino que no se entiende, porque entiende el alma estos misterios por manera más perfecta; se los representa el entendimiento, y estámpanse en la memoria de manera que de sólo ver al señor caído con aquel espantoso sudor en el Huerto, aquello le basta” (6M 7,11). Por esto la Santa argumenta a favor de la práctica de la meditación aunque Dios haya llevado a la persona a la etapa contemplativa con la consiguiente inhabilidad para meditar propia de esta etapa.

<sup>320</sup> Aunque reconoce Teresa que algunas personas por un período de tiempo, puedan sufrir de frenesís interior que les impida prestar esa atención básica. En tal caso ella sugiere intentar clarificar la raíz de ese frenesís y si la persona lo vive con pena o sin ella, para poder entender si lo está alimentando o no (C 24,4-5).



aporta autenticidad al encuentro de manera que pueda ser de provecho para avivar la fe, encender el amor y disponer para acoger los dones que Dios quiera obsequiar o de las peticiones que quiere dirigir.

El meditar razonando es un ejercicio eminentemente *racional* consiste en el “discurrir con el entendimiento”. La meditación o puente entre el texto bíblico y el presente se hace mediante el análisis detallado de pasajes bíblicos y planteando preguntas respecto a su significado para el presente. Por ejemplo,

“comenzamos a pensar en la merced que nos hizo Dios en darnos a su único Hijo, y no paramos allí, sino vamos adelante a los misterios de toda su gloriosa vida... considerando por menudo las cosas que hay que pensar en él y que sentir... y es admirable y muy meritoria oración” (6M 7,10).

Una parte importante de la oración de meditación tras fijar la mirada en el texto bíblico y analizarlo lo más detalladamente posible, es dirigir la mirada al presente con el fin de establecer un puente del texto bíblico con acciones del Señor Jesús en el presente<sup>321</sup>, así como la atención a los propios sentimientos<sup>322</sup>.

Santa Teresa practicó este tipo de meditación bíblica desde su infancia<sup>323</sup> hasta el momento en que cae en sus manos el libro del tercer abecedario en que además de ejercitar el entendimiento ejercita la concentración de las potencias interiores y la imaginación en la representación de las escenas bíblicas.

Teresa aunque reconoce que es una meditación meritoria, pero que no todas las hermanas tienen habilidad de concentración racional prolongada para llevar a cabo este tipo de meditación. Pero esta no es la única forma de meditar porque se puede meditar con ejercicio menos del entendimiento y más de la imaginación en la meditación de tipo representativo.

### B) *Meditar representando*

La meditación del *tipo representativo* consiste en “representar la memoria al entendimiento verdades”. La meditación se hace mediante el ejercicio de la memoria y de la imaginación para reconstruir escenas bíblicas y dejar que la atención a esa escena evoque en situaciones

<sup>321</sup> Desde la fe hace lecturas de la realidad en las que percibe de parte de Jesús reprensiones (V 25,3.6), ayudas (6M 9,7), defensas (C 8,1) y peticiones a nivel personal (V 35,10). También a nivel colectivo interpreta como agresión a Cristo las acciones de los luteranos contra las iglesias católicas (C 1,5). Esta atención y escucha a Jesús en su vida será un paso importante para disponerla ejercitar sus oídos interiores en el momento en que Dios empiece a regalarle locuciones divinas.

<sup>322</sup> Entrar en contacto con los sentimientos y necesidades que están en nuestro interior; “estáis con trabajos o triste”. C 26,5-6.

<sup>323</sup> La oración de meditación bíblica de Teresa, fue la que le aportó el conocimiento y contacto con la persona de Jesús, y fue ésta la que ocupó la mayor parte de su vida de oración.

presentes y de esa manera tender puentes de relación mutua. Teresa constata que los efectos que produce esta meditación en los sentidos y virtudes son más intensos<sup>324</sup>. Por ejemplo

“se los representa el *entendimiento*, y estámpanse en *la memoria* de manera que de sólo ver al señor caído con aquel espantoso sudor en el Huerto, aquello le basta para no sólo una hora, sino muchos días, mirando con una sencilla vista quién es y cuán ingratos hemos sido a tan gran pena; luego acude *la voluntad*, aunque no sea con ternura, a desear servir en algo tan gran merced y a desear padecer algo por quien tanto padeció” (6M 7,11).

A Teresa le resulta más difícil explicar este tipo de meditación porque es menos racional y más intuitivo. En su explicación subraya los verbos del “mirar” (“representa”, “estámpanse”, “sólo ver”, “mirando”), aunque para la persona le sea difícil entender la forma en que ha logrado “ver”. Es un tipo de meditación bíblica que implica una apropiación mayor de los contenidos bíblicos, por un impacto mayor en los sentidos y potencias de la persona.

Teresa en ocasiones realizó una *mezcla de elementos de los tipos de meditación* bíblica, según la que le aprovechase más para su crecimiento en la vida cristiana, según el tipo de texto y situación personal en que se encontrase. Así tenemos que tras leer un pasaje bíblico ella lo representa y reconstruye toda una escena, en la cual involucra su entendimiento, imaginación, memoria y voluntad, y a determinado momento desplaza los personajes bíblicos y se coloca ella en la escena, pasando así de la meditación a *la oración*. Este tipo de meditación le permitió un contacto fuerte del texto bíblico, un conocimiento y valoración de la persona y obra de Jesús, y una apropiación de los deseos y visión de Jesús en forma de convicciones evangélicas que se imprimieron en ella.

#### 4) *Los temas de meditación teresiana*

Pasamos ahora a la cuestión de los tres *temas de meditación teresiana* preferidos<sup>325</sup>: cristológico, “los misterios de la vida del Señor y de su Pasión”<sup>326</sup>, el conocimiento propio

<sup>324</sup> Teresa practicó esta meditación representativa también desde su infancia pero intensificó su práctica estando en la etapa contemplativa, la cual le aportó una apropiación empática de los contenidos bíblicos, cfr. 6M 7,10.

<sup>325</sup> Enumera los temas de meditación en C 19,1 y CE 30,1.

<sup>326</sup> “Esta monja ha cuarenta años que tomó el hábito y desde el primero comenzó a pensar en la Pasión de nuestro Señor por los misterios y en sus pecados, sin nunca pensar en cosa que fuese sobrenatural” (R4a,1 Sevilla, febrero-marzo de 1576). Cfr. También C 19,1. El conocimiento de Jesús, especialmente su pasión (V 10,2), ya que es de dónde nos vinieron todos los bienes (V 13,13). No importa el grado de oración siempre se ha de meditar en la sagrada humanidad de nuestro Señor 6M 7,5.7.

“meditaciones del juicio e infierno y nuestra nonada”<sup>327</sup> y el tema de las “mercedes de Dios”<sup>328</sup>.

Estos tres temas se han de meditar en forma interrelacionada y no aislada, ya que se iluminan mutuamente.

La meditación en el “*conocimiento propio*”, aporta a la relación con Jesús, autenticidad, andar en verdad y libertad reconociendo el propio ser de pecadores agradados, considerando las propias limitaciones y distancia con Dios<sup>329</sup> y también “las mercedes” que Dios está realizando en la propia vida<sup>330</sup>.

La consideración en “*las mercedes de Dios*” hace surgir la pregunta por lo que son y por la forma de habérselas con ellas. Esto lleva a meditar en Jesús Hijo de Dios como modelo de acogida y colaboración con los dones de Dios.

La meditación en “*la persona de Jesús*”<sup>331</sup> desde un trato de amistad “estudiar cómo haré mi condición que conforme con la suya?” (C 22,7), aporta mayor claridad y más anchura al conocimiento propio<sup>332</sup> y mayor luz sobre la filiación divina<sup>333</sup>, como la forma adecuada de corresponder a *las mercedes de Dios Padre*. La meditación cristocéntrica es otra orientación para apropiarnos del contenido bíblico meditado, ya que Cristo es Camino, Verdad y Vida. Desde una perspectiva cristocéntrica se meditan las divinas palabras de las Escrituras como palabras suyas dirigidas a nosotros. Cristo es en la meditación, el objeto del pensamiento y de la afectividad.

## vi. Valoración

Como *valoración* de esta hermenéutica teresiana del pasaje de Jesús ante Pilato podemos ver su importancia tanto en la dimensión cuantitativa como cualitativa.

<sup>327</sup> Cfr. C 19,1.

<sup>328</sup> Cfr. CE 30,1. El obrar de Dios (mercedes, gracias, dones) en el pasado y en nuestra vida (es posible 1M 1,3; la naturaleza en sus propiedades nos ayuda a entender el obrar de Dios 5M2,2; F 5,2). “pensar... lo mucho que le debemos” (6M 7,9).

<sup>329</sup> C 22,3.

<sup>330</sup> “es el pan con que todos los manjares se han de comer... y sin este pan no se podrían sustentar” (V 13,15). Sustentan en el sentido de que permiten una acogida adecuada de las mercedes de Dios. Además las mercedes de Dios no afectan sólo el servicio eclesial sino también la redención de la persona misma y ello implica un conocimiento de las sombras que necesitan salvación. Es conveniente por tanto que la meditación en el tema del conocimiento propio acompañe todas las etapas del itinerario espiritual, para ayudar a acoger los dones de Dios (5M 3,1).

<sup>331</sup> Jesús es sabio 5M2,2; suma verdad y humildad 6M 10,7; su palabra es inabarcable pues contiene mil misterios MC 1,2; es mana MC 5,2.

<sup>332</sup> 1M 2,8.

<sup>333</sup> Jesús conduce al conocimiento de Dios, bondadoso C 22,6; centro del alma 1M 2,3.

La importancia del grado de oración de meditación para Santa Teresa se puede ver en el largo tiempo en que con más énfasis ejerció este grado de oración dentro del conjunto de los grados de oración<sup>334</sup>.

Además de la importancia cuantitativa la mayor importancia de la oración de meditación está *la calidad* del aporte de este tipo de oración, porque ofreció la base conocimiento experiencial de la Biblia, que nutrió sus comprensiones y experiencias místicas. En efecto la influencia de la oración de meditación bíblica, se puede desglosar desde diversos puntos de vista, del pasaje bíblico, histórico, teológico y metodológico.

Desde el punto de vista *del pasaje bíblico* la oración de meditación le permitió “entender por experiencia “padecida” la Biblia en su inteligencia, memoria, voluntad, fe, esperanza, caridad.

Desde el punto de vista *histórico*, la oración de meditación por el contacto e interpretación del texto bíblico, le influenció como nutrimento su experiencia mística. Este origen de su mística en la Biblia se volverá posteriormente en la base que permita que pueda ejercitar la verificación y conformación de su vida con el texto bíblico.

Desde el punto de vista *teológico*, la oración de meditación del pasaje bíblico de Jesús acusado ante Pilato le permitió contemplar actitudes de Jesús que ella hizo suyas. Algunas que hemos visto en la meditación teresiana anteriormente fueron la convicción de que Jesús sufrió para la salvación de ella<sup>335</sup>, que Jesús reaccionó con silencio ante acusaciones injustas<sup>336</sup> y que Jesús sufrió esta experiencia con amor. Ejerció influencia especial en la vida de Teresa como ejercicio de padecer la Palabra de Dios, el practicar el silencio ante acusaciones injustas, sin justificarse, para apropiarse del silencio de Jesús, que es confianza

<sup>334</sup> De los 16 hasta los 38 años cfr. “En esto pasó como veintidós años con grandes sequedades, leyendo también en buenos libros” (R4a,2 Sevilla, febrero-marzo de 1576). Cfr. También V 17,2; C 17,3. Si bien Santa Teresa se manejaba con libertad en la práctica de un tipo de oración según sus necesidades momentáneas, sin embargo en cuanto a énfasis dedicó más tiempo a determinados tipos de oración y por eso los clasifica en “grados” y en ese sentido de dedicación con mayor énfasis a un grado tenemos como fechas aproximadas las siguientes; A la *oración vocal* desde los 6 (V 1,6) hasta que murió a sus 67 años; la oración de *recogimiento activo* dura en forma más acentuada 1 año (de los 17 años cuando lee III Abc Osuna V 4,6; 8,2; 7,17). La oración de *recogimiento pasivo* dura un espacio de 10 años (la inicia después de 9 meses V 4,7, alrededor de los 18 años hasta los 28, incluido un Período de tibieza en la oración, 1540-1544). La *oración de quietud* un período de 10 años (es el 2º grado de oración cfr. V 9,9; V 14-15; C30-31;MC 4-5, la inicia tras la experiencia de conversión de 1544, a sus 29 años hasta 1554 a sus 39 años. La oración de *sueño de potencias* 1 año (o tercer grado de oración lo inicia en 1554, es decir 6 años antes de escribir el libro de “Vida” en 1560, cfrV 16,2), hasta 1554. La oración de unión 5 años (inicia en forma incipiente en 1554 hasta 1559). La oración de desposorio místico dura 12 años (inicia en 1560 con una oración de unión más prolongada hasta 1572). La oración de matrimonio místico dura un espacio de 10 años (de el 18 de noviembre de 1572 hasta 1582, cfr. R 25;7M 2,1; R 35).

<sup>335</sup> La Santa relaciona el rasgo de Jesús que se abaja, guarda silencio, sufre agresiones con la eucaristía. Además el ejercicio de orar meditando la pasión del Señor, le es ocasión para cambiar su imagen de un Dios lejano por el Dios de Cristo. Viendo los trabajos que pasó por nosotros (V 3,6).

<sup>336</sup> El rasgo salvífico de esa acción de Jesús está en vencer la dinámica de violencia que genera el sufrir injusticias.

en que la verdad padece, mas no perece<sup>337</sup>. Esta práctica le servirá de camino de liberación del “qué dirán”. Jesús siendo la Verdad guarda silencio, porque tiene la convicción de que las tinieblas no la van a destruir<sup>338</sup>.

Desde el punto de vista *metodológico*, la oración de meditación aporta el “padecer” la eficacia de la Palabra de Dios en reconocimiento de la verdad de las promesas de Dios en sí mismo, en impacto en los sentidos exteriores e interiores de la Palabra de Dios, en ejercicios de apropiación de la Palabra de Dios. En comprensiones luz para comprender y para obrar.

---

<sup>337</sup> Cta 294,19, *IsJr- MsJo*, Avila 3,05,1579.

<sup>338</sup> Esta actitud es ya participación de la fuerza de la resurrección operante en los momentos de pasión del Señor. Es un rasgo de reconocimiento de que es Rey, según lo afirma a Pilato.



## CAPÍTULO VII: PRESENCIA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA INTERMEDIA

### 1. EXPERIENCIA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA INTERMEDIA

#### A. EXPERIENCIA MÍSTICA EN LA ETAPA INTERMEDIA

La etapa intermedia es nombrada como etapa de los “medianos” (V 11,5), aprovechados, cuartas moradas, mística incipiente<sup>1</sup> y vía iluminativa.

La etapa de transición en la vida de Santa Teresa cubre un período de diez años (1544-1554), a partir de la muerte de su padre vive años de lucha por rehacer la propia vida espiritual, marcada por gracias místicas y caídas hasta la experiencia de su conversión de 1554. Hay dos conversiones en esta etapa. Conversión significa para ella retomar la oración. La conversión de 1554 consistirá en ceder a las exigencias totalitarias de la contemplación (V 24,5). La lucha es entre trato con Dios o con el mundo (V 8,2; 7,20). Entre tanto ya habían irrumpido las primeras iluminaciones místicas, sobrenaturales, aunque no perfectas, hasta vencer las resistencias humanas y rendir la plaza del alma al imperio de la contemplación. Teresa expresará en teoría esta situación en las cuartas moradas (4M 3,14): estados de recogimiento y quietud, primeras formas de contemplación infusa, pero de tenue intensidad y frágil consistencia. De ahí las frecuentes y penosas intersecciones de lo “natural”: lucha ascética y oración difícil<sup>2</sup>.

Estos términos subrayan el rasgo de esta etapa del despertar místico en que se da una mezcla de experiencias naturales y sobrenaturales<sup>3</sup>. Hay una transformación hacia la contemplación incipiente. Como rasgos del contemplativo inicial<sup>4</sup> tenemos un desplazamiento de la motivación del temor<sup>5</sup> a la del amor, de realizar obras por méritos a

---

<sup>1</sup> Ingreso en las moradas místicas; cfr. 4M;V 14-15; C 30-31; MC 4-5.

<sup>2</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “Santa Teresa de Jesús contemplativa”, en *Estudios Teresianos III*, Monte Carmelo, Burgos, 1995-1996,110.

<sup>3</sup> Mezcla adquirido e infuso (4M 3,14). De la oración de quietud dice “cosa sobrenatural, porque en ninguna manera ella puede ganar aquello por diligencias que haga.” (V 14,2).

<sup>4</sup> P. Tomás de la Cruz, *S. Teresa de Jesús contemplativa* en EphCarm 13 (1962), 35-40.

<sup>5</sup> El temor al infierno se nutre de una conciencia regida por una mentalidad de premio y castigo, que cae al experimentar la gratuidad del don divino, le cambia la motivación a dar contento a Dios, a llevar a las personas a tener un encuentro con la gratuidad divina, y engolosinarlas de bienes tan alto, para con ello enriquecer sus vidas “es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto” (V 18,8).

realizar obras por agradecimiento gratuito. Un mayor ejercicio de la pasividad receptiva en las virtudes teologales.

Las potencias de la persona están con capacidad de concentración mayor y se da una dificultad en el ejercicio del entendimiento y mayor ejercicio de la potencia de la voluntad<sup>6</sup>. El ejercicio principal de la voluntad es el de la ofrenda de esta a Dios. Es una ofrenda sustentada en el reconocimiento de que todo se ha recibido previamente de parte de Dios<sup>7</sup>.

El rol divino se vuelve más activo y el humano se vuelve menos fatigoso y más productivo. Hay una vida que le cede el puesto de primacía a Dios. Una vida de talente menos ascético y más teologal (el amor puesto en obras y ayudado por Dios). La persona de las 4M es representada con dos imágenes bíblicas (el *jornalero* pagado con la moneda del amor, o la *esposa* de los cantares invitada al idilio de amor)<sup>8</sup>.

El contenido de la meditación es también el conocimiento propio, el designio salvífico divino y la persona de Cristo<sup>9</sup>, con un mayor énfasis en una apropiación personal de las promesas de la palabra de Dios que nutre la oración de acción de gracias. Hay un desplazamiento de atención a obras que hacer por Dios para ganar méritos hacia una atención a las obras que Dios hace en la persona, tanto en el pasado como en el presente. La *focalización de la atención en el don divino* en la propia historia, permite liberarse<sup>10</sup> de la atención en la vida como obligación, como deber de ganar méritos hacia una nueva conciencia religiosa, en la que aumenta en la oración la acción de gracias y en las obras, el agradecimiento activo. El presente histórico obtiene así un valor de revelación de la fuerza eficaz de la palabra de Dios operante a través de sus dones. Y la tarea pasa a ser ahora la de acoger, entender y expresar los dones divinos<sup>11</sup>.

La experiencia mística en cuartas moradas es vivida como acoger activamente las mercedes divinas. Este proyecto de acoger los dones activamente, se vuelve lugar hermenéutico desde el cual verificar tanto la comprensión como expresión de la

<sup>6</sup> una voluntad que acoge los *gustos divinos* en la oración de quietud (4M 2).

<sup>7</sup> En un texto que corresponde a la siguiente etapa expresa con una conciencia mayor esta realidad; “considerando que nunca había tenido qué dar a Dios ni qué dejar por El; díjole el mismo Crucificado, consolándola, que El le daba todos los dolores y trabajos que había pasado en su Pasión, que los tuviese por propios, para ofrecer a su Padre.” (6M 5,6).

<sup>8</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., *Guía al interior del Castillo*, Burgos, 2004, 67-101.

<sup>9</sup> El autoconocimiento en las cuartas moradas, implica un entender que ningún bien tenemos de nosotros. Entender que la oración es necesaria. Entender que se ha de salvar, pero con una seguridad que abarca humildad temor fiel, sin temor servil. (V 15,14).

<sup>10</sup> Hay liberación además de presentaciones de la espiritualidad como sólo devoción, que afecta los sentimientos, o seguimiento como sólo imitación que inhibiría la atención al don presente que involucra la colaboración humana, o posturas fundamentalistas para las cuales el presente no ofrece ningún valor fuera de ser lugar para aplicar lo que se tiene por verdad.

<sup>11</sup> “merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla” (V 17,5).



colaboración con los dones divinos. Es vía iluminativa gracias a la luz que aporta la acogida activa de los dones divinos que arrojan luz sobre la voluntad divina, sus deseos, proyectos e intenciones. La colaboración con los dones permite colaborar con la historia de salvación trazada por Dios.

El proyecto de *acoger activamente los dones* divinos caracteriza ahora la acción humana por tener un sustento en un don otorgado por amor, de colaborar en una historia salvífica, que se reconoce por la fe y se expresa por un obrar agradecido. El don divino procede del amor, y la respuesta tanto en servicios como en virtudes es por amor. Las virtudes ejercitadas en la etapa intermedia son ejercicio del amor puesto en obras, y no la adquisición de cualidades morales. La virtud es puesta en relación con la fe, como colaboración con los dones recibidos y no en relación con el mérito. Es una respuesta humana que implica por tanto humildad porque no es la persona la fuente de las iniciativas ni la garante de éxito.

El ejercicio de ascesis, se transforma en una pasividad teologal, en acoger activamente las iniciativas divinas, es un paso del ejercitar hacia el colaborar. Se da una mayor vivencia de la dimensión de acogida activa de las virtudes teologales. El despertar místico, es percibir la fe, esperanza y caridad que Dios otorga a la propia persona. Es pasividad en cuanto atención y reconocimiento de ser objeto de esa atención. Y es activo en cuanto colaboración con el obrar divino.

En la relación entre el obrar humano y divino, hay una capacidad mayor de acogida y colaboración con las acciones de Dios, favorecida porque la persona está con menos atención a las cosas exteriores, con sus potencias y sentidos interiores más concentrados. Hay menor esfuerzo humano de concentración, mayor orden de las potencias, y costumbre de atención a las cosas internas, más armonía interior y equilibrio.

En la oración se da una capacidad mayor de la voluntad de involucración en la Palabra de Dios, operante en el pasado y en el presente. El despertar del amor a Dios en la oración, tiene como efecto el decrecimiento del temor, que se sustituye por un temor fiel. Los tipos de oración son de recogimiento pasivo, presencia, quietud y sueño de potencias.

## **B. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA INTERMEDIA**

“deje obrar la fe” (MC 3,1).

La experiencia de la palabra de Dios en la etapa intermedia, se acontece como nutrimento, en los momentos de oración en que se deja afectar en sus sentidos externos e internos por la palabra de Dios, y como verificación en los momentos de su vida en que acoge dones divinos que posteriormente confronta su sintonía con los presentados en la Biblia.

En las formas de oración de la etapa intermedia, que son recogimiento pasivo, oración de presencia, quietud y sueño de potencias el rol de la palabra de Dios es igualmente de nutrimento de contenidos para alimentar el autoconocimiento, de Jesús y su designio salvífico. En la meditación de estos contenidos la palabra de Dios afecta especialmente a la voluntad, por el surgimiento del sentimiento de agradecimiento, pues se reconocen palabras eficaces en el presente. El despertar de la *oración de agradecimiento* lleva a despertar el amor, que echa fuera la motivación del temor.

La oración de *recogimiento pasivo*<sup>12</sup> consiste en un recogimiento que hace el Señor Jesús de las facultades interiores a su libre iniciativa. Los sentidos no se pierden sino sólo se concentran para estar con Dios. En ella la atención a la palabra de Dios afecta a *la memoria*, como esperanza para sí de los bienes narrados en la Biblia.

En la *oración de presencia de Dios* la atención a la Palabra de Dios afecta a la imaginación, con una representación de la persona de Dios, en forma más intensa, que pasa de esfuerzo humano por imaginar a Cristo presente a un *reconocimiento* de su presencia.

La *oración de quietud*<sup>13</sup>, consiste en una paz interior y sosiego pasivo y amoroso de la voluntad que dura períodos intermitentes. En ella, la atención a la palabra de Dios afecta no sólo el entendimiento mediante una comprensión de lo leído, sino un gozo en la voluntad de reconocer como válidas las promesas para la propia persona.

La *oración sueño de potencias* es pre extática<sup>14</sup> y consiste en una intensa infusión de amor en la voluntad se une a Dios y siente como si estuviera embriagada, desatinada, con el deseo sólo de emplearse en amar. El entendimiento y memoria en cambio están libres y pueden emplearse en servicios diversos. En ella, la atención a la palabra de Dios afecta a la voluntad alimentando el amor a Dios.

Debido a la *naturaleza dual* (adquirida e infusa) de la etapa intermedia tenemos una forma de experimentar la palabra de Dios que incide en forma de pasividad teologal, la

<sup>12</sup> R 5,3 Sevilla, febrero-marzo de 1576. Menciona que es el primer grado de oración sobrenatural, porque con esfuerzo humano no se puede conseguir.

<sup>13</sup> V 14-15 es la segunda forma de regar el huerto. (cfr. C 30-31; R 5,3 Sevilla, febrero-marzo de 1576).

<sup>14</sup> V 16-17, en su alegoría del huerto es la tercera forma de riego. Es preextática porque las potencias ni están absortas ni suspendidas o en éxtasis. (R 5,4. Sevilla, febrero-marzo de 1576).

cual es una influencia más fuerte en los sentidos y potencias en cuanto a una mayor apropiación y transformación de la persona.

La persona “*padece*” la palabra de Dios, en el *sentido de pasividad teologal*, es decir como la *opción fundamental* de darle la primacía en la propia vida a la persona del Señor Jesús tanto en el pasado como en el presente.

Se padece la palabra de Dios, *en los sentimientos e intenciones*, al reconocer como válida la pasión redentora de Cristo<sup>15</sup>. Teresa medita la pasión del Señor, desde el amor y llega a una intimidad que le permite apropiarse de sus sufrimientos y proyecto salvífico.

La persona padece la palabra de Dios, al entrar en *un proceso de transformación interior*, no por vía moral, sino por el proceso de acogida activa, que se da en la apropiación de la palabra de Dios en la Biblia.

Se padece la palabra de Dios por vía iluminativa, por comprensiones donadas por Jesús el Maestro, o también llamada *inspiración subjetiva*. La experiencia de recibir comprensiones dado que es inicial, significa que el proceso de hacerlas propias en actitudes, y acciones repetidas, requiere de mayor ejercicio en la vida. Jesucristo adquiere cada vez más un rol de maestro, que nutre no sólo al entendimiento con contenidos, sino que los imprime en la memoria y voluntad también.

Además de experimentar la palabra de Dios en los momentos de oración, en la etapa intermedia se experimenta incidiendo en la motivación con la que se realizan las obras, debido a la experiencia de percibirse destinatario de las promesas contenidas en la palabra de Dios que nutre el sentimiento de acción de gracias, en un deseo de corresponder con obras hechas *por un agradecimiento activo*, para dar contento a Dios, en escondido, alejado del deseo de ganar méritos<sup>16</sup>. Son obras son subrayadas por Santa Teresa, porque permiten acoger el obrar divino sin que haga daño a la persona por vanidad. Son obras en las que se reconoce que la iniciativa es divina, así como la ayuda que garantiza el éxito, por lo cual la persona queda con una sensación no sólo de ausencia de vanidad sino de estar más endeudada.

Otra forma de experimentar la palabra de Dios en esta etapa, en que se acentúa la conciencia de que la palabra de Dios es eficaz en el presente en obras y dones, es la necesidad de *verificar* con la Biblia la sintonía de los dones recibidos. Las experiencias de inspiración subjetiva jamás tuvieron para Santa Teresa una confirmación en sí misma sino sólo cuando era evidenciada su sintonía con la Biblia.

<sup>15</sup> “lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas” (V 9,1).

<sup>16</sup> Es ejercitar el amor, ponerlo por obra, hacer cosas sólo porque Jesús las vea y agradezca.

Por *ejemplo* tenemos una experiencia mística representativa de las cuartas moradas es la de recibir *gozo divino*, del cual busca Santa Teresa verificar su sintonía con la Sagrada Escritura. Santa Teresa afirma como un indicador de ingreso en las cuartas moradas, la experiencia de recibir gozos de parte de Dios, que tienen como cualidad el “ensanchar el corazón”, a diferencia de los “contentos” que nacen en el reconocimiento de obras buenas por Dios y acaban en él, pero de alguna manera aprietan el corazón (4M 1,5). En cambio los “gozos divinos” nacen en Dios y acaban repercutiendo en la naturaleza humana. Santa Teresa cita el Salmo 118,32 “cum dilatasti cor meum”<sup>17</sup>, como un texto que permite evidenciar la capacidad de Dios de obrar tanto en el pasado bíblico como en el presente otorgando esas mismas experiencias. La experiencia a que alude *el Salmo* es que la acción de Dios da inteligencia y voluntad para cumplir sus mandatos, pues sólo con esa ayuda (cuando ensancha el corazón) pueden llevarse a cabo<sup>18</sup>. En cambio para Santa Teresa el gozo que da Dios acontece en la sede de los sentimientos y “pasiones del alma”, dilatan el corazón, dan respiro y aliento.

Esta experiencia de la palabra de Dios de cuartas moradas en adelante, cualifican la meditación bíblica de Santa Teresa como una que ofrece una reflexión *adquirida e inspiración subjetiva*, del misterioso designio salvífico operado por Dios en su ida, al cual se accede a través de la acogida y reconocimiento de *los dones-carismas de Dios*.

Pasamos ahora a un análisis del sustento bíblico de la experiencia mística de esta etapa intermedia a través del estudio del género literario de la oración de acción de gracias, y de la categoría bíblica de la libertad, por ser experiencias especialmente subrayadas por Santa Teresa para las cuartas moradas.

## 2. RAÍZ BÍBLICA POR GÉNERO LITERARIO

Una forma de estudiar el sustento bíblico de la experiencia mística de Santa Teresa es fijando la atención en la presencia de la Biblia en las oraciones teresianas. Hemos analizado ya un ejemplo de la Biblia en la oración de meditación, la cual constituye el primer grado de oración, seguido de los tipos de oración de recogimiento, activo y pasivo, presencia, quietud, sueño de potencias y unión. Estos grados de oración ofrecen una

<sup>17</sup> La fuente es la liturgia, recitada en el oficio divino y aprendizaje de memoria (4M 2,5-6).

<sup>18</sup> Cfr. SÁNCHEZ CARO J.M., “La Biblia en Castillo Interior de Teresa de Jesús”, en SANCHO F.J.-CUARTAS R., *Las moradas del castillo interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, Cites-Monte Carmelo, Burgos-Ávila, 2014,135.

conexión con la Biblia en cuanto a una involucración mayor de más sentidos humanos exteriores e interiores aplicados a la Biblia.

Y ahora pretendemos otra forma de conexión orante con la Biblia que es a través de los diversos ambientes vitales, como son la acción de gracias, la petición, la alabanza, la intercesión, que pueden ser ejercitados en cada uno de los diversos grados de oración, dependiendo del contexto vital y sentimientos que desee expresar el orante.

El estudio de la forma de conexión entre los diversos géneros literarios orantes con los escritos teresianos es importante porque ofrece un tipo de acercamiento que permite llegar a los diversos ambientes vitales, o contextos oracionales que puede vivir el orante, así como la finalidad y características formales de la oración de acción de gracias.

En efecto el género literario es un estudio<sup>19</sup> importante porque centra su atención en el ambiente vital en que nace una determinada expresión, en la finalidad que pretende y las características formales que lo componen. Es un análisis más rico que la mera atención al estilo porque pretender llegar al ambiente vital que condiciona la forma de expresión escrita.

En el caso de los géneros literarios sobre la oración tenemos los de prosa; de intercesión<sup>20</sup>, de confesión<sup>21</sup> y de acción de gracias<sup>22</sup> y los de poesía; Cantos individuales de acción de gracias y cánticos colectivos de acción de gracias, himnos o cánticos de alabanza, cánticos de confianza individuales y colectivos, oraciones de lamento (o súplica) individual y colectivo, cánticos de confesión de culpa (o penitenciales) oraciones de intercesión y de petición<sup>23</sup>.

El género literario de la oración de acción de gracias en los salmos inició siendo parte final de la oración de petición y luego se desarrolló en forma propia. Es muy cercano a la oración de alabanza por lo que no existen muchos salmos de acción de gracias, considerado por algunos como alabanza narrativa.

Las diversas oraciones de Santa Teresa nacen de las contenidas en la Biblia, en especial en el salterio, las cuales le aportaron no sólo palabras y frases sino también dinámicas en las cuales introducir sus sentimientos para orientarlos hacia Dios. Y ella se familiarizó con los las oraciones de los salmos a través del rezo de la liturgia. Aunque no haya recibido un curso académico de los salmos sin embargo su rezo cotidiano la colocó en grado de

<sup>19</sup> Herman Gunkel es el padre de la crítica de las formas, gracias a su libro publicado en el 1933, aplicado a los salmos; GUNKEL H., *Introducción a los Salmos, Institución San Jerónimo, Valencia 1983.*

<sup>20</sup> Cfr. Jue 16,28; 2Cr 20,6-12 (Josafat); Jdt 9; 3Mc 6,2-15; 1Re 8,23-53

<sup>21</sup> Cfr. Jc 10,10; Jc 10,15; 1Sm 12,10; Esd 9,6-15; Dn 9,4-19; 3Mc 2,2-19; 3Mc 2,2-3.

<sup>22</sup> Cfr. Jacob Gn 32,10-13; de David 2Sm 8,19-29.

<sup>23</sup> Cfr. ALONSO SCHÖKEL L.,-CARNITI, C., *Los Salmos I-II*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1992,92.

conocer la oración de petición e intercesión, la acción de gracias, lamento, confianza y alabanza<sup>24</sup>.

La elección del género literario de acción de gracias es porque Santa Teresa lo subraya especialmente en la etapa de las cuartas moradas, para la oración de quietud<sup>25</sup>. Pues en su experiencia el sentimiento de acción de gracias surge en forma más espontánea y como sentimiento constante una vez que ha tenido la experiencia de conversión en que pasa de un estado de conciencia de vivir bajo la lógica del mérito al de vivir bajo la lógica de la gratuidad.

El sentimiento de acción de gracias se vuelve una necesidad para el orante muy importante, cuando la persona abre la conciencia a reconocer la dimensión de promesa para la propia persona de las acciones y dones narrados en la Biblia.

La acción de gracias no es necesaria para el Señor Jesús, en el sentido de que le aporte algo a él. Sin embargo él si la necesita para poder curar en forma no sólo externa sino interior y confirmar en la fe, como lo hizo con el leproso samaritano que regresa a dar gracias por la curación física. La acción de gracias no sirve como instrumento para manipular a Dios, sino para que el don concedido sirve de vehículo de comunión con El donante.

La persona por su parte tampoco necesita el agradecimiento, porque vivido como necesidad la haría dependiente del juicio ajeno. Sin embargo el agradecimiento como confirmación de que el servicio o don otorgado ha sido eficaz para enriquecer la vida, porque no basta la buena voluntad, para que una obra sea eficaz.

El género literario de oración de acción de gracias es muy cercano al de oración de alabanza, lo cual explica en parte la razón de la preeminencia de los salmos de alabanza sobre los de acción de gracias. El sentimiento de alabanza consiste en el reconocimiento de los méritos<sup>26</sup> de Dios contemplados en la belleza y vitalidad de la creación, y en la vida que se abre paso en la historia. La alabanza supone esta mirada contemplativa que suscita asombro y gratitud ante la presencia vivificadora de Dios.

Tras esta introducción veamos ahora la expresión del sentimiento de acción de gracias en su género literario tanto en la Biblia como en Santa Teresa.

---

<sup>24</sup> Por orden de mayor frecuencia la oración de acción de gracias ocupa el cuarto lugar; la oración de alabanza (44x), de petición (37x) intercesión (21x), acción de gracias (18x), lamento (4x) y confianza (3x).

<sup>25</sup> En cambio para la oración de sueño de potencias ejercita con más insistencia la oración de alabanza (V 16,3).

<sup>26</sup> El Salmo 111 reconoce los méritos de Dios ordenándolos conforme a cada una de las letras del alfabeto hebreo. Algunos méritos de Dios alabados son su bondad (SI 100,5), su ternura paterna (SI 103,13), su capacidad para inclinarse ante el desvalido (SI 113,7), su capacidad creadora (SI 8) y redentora (SI 103 y 105).

## A. LA ORACIÓN DE ACCIÓN DE GRACIAS EN LA BIBLIA

“¿Cómo pagaré al Señor todo el bien que me ha hecho?” (Sl 116,12).

El *nombre* de los cánticos de acción de gracias es el de “*tôdāh*” (Jonás 2,10: Sl 50,14,23; 107,22), mismo que llevan los cánticos cultuales, lo cual es prueba de que originalmente estaban vinculados al contexto vital de la *ofrenda de acción de gracias en el templo*. El nombre “*tôdāh*”<sup>27</sup>, es en ocasiones sinónimo de “*tehilah*” “alabanza”<sup>28</sup>.

Los Salmos de acción de gracias, *son* aquellos que expresan el reconocimiento de una acción salvadora, gratuita y bondadosa de Dios. Focalizan su atención en las obras liberadoras de Dios. Los Salmos de acción de gracias son un testimonio de fe en el obrar salvífico de Dios, que incluso cuando parece estar ausente, no abandona nunca a nadie<sup>29</sup>. Hay siempre una referencia a un peligro que se ha evitado y al recuerdo de una súplica que se ha elevado en momentos de angustia<sup>30</sup>. Y una vez salvado del peligro y a punto de entrar en el templo, mantiene su promesa<sup>31</sup>. Este género literario presente inicialmente como un elemento final en los cánticos de lamento, posteriormente llegó a desarrollarse en una forma propia<sup>32</sup>. La oración de acción de gracias frecuentemente era pronunciada en forma cultual, para involucrar y dar fe a la comunidad de la bondad divina<sup>33</sup> y era añadida una ofrenda de acción de gracias<sup>34</sup>. Los seres que sienten la necesidad de agradecer son las personas justas (Sl 140,13), el pueblo creyente (Sl 106,47), las naciones (Sl 45,17) y los cielos (Sl 89,5).

<sup>27</sup> Todah es *dar gracias*, reconocer mediante confesión y abandono de los pecados Esd 10,11; Jos 7,19. Es reconocer, agradecer el obrar bondadoso de Dios en el ámbito litúrgico individual (Sl 26,7; Sl 42,5; Is 51,3), o en compañía, procesión (Ne 12,31; Jr 30,19). Cfr. BROWN F., DRIVER S.R., BRIGGS, C.A., *Hebrew and English lexicon*, Clarendon press, Oxford, 1907, 392, version electronica de Bible Works9. El significado primario es el de reconocer o confesar el propio pecado (Sl 32,5), o el carácter y obras de Dios (Sl 89,5; Sl 105; Sl 106; Sl 145; 1Cr 29,13), o las obras del hombre. Es palabra que está en paralelo con “rum” exaltar y “kbd” glorificar.

<sup>28</sup> Sl 100,4; 22,26; 65,2; 71,8; 119,171. La diferencia de “alabar” (“hll”) es que subraya, “aclamar”, “glorificar” mientras que “todah” subraya el “reconocimiento” y “declaración” de un hecho sea bueno o malo. Todah como reconocimiento, está en el corazón del “hll” alabar. La alabanza lleva normalmente hacia el agradecimiento, Cfr. HARRIS R., L., ET.AL., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Vol.1.2, Moody press, Chicago,1980, 847c [TWOT] version electronica de Bible Works 9.

<sup>29</sup> Incluso cuando guarda silencio absoluto y deja a los suyos en la angustia mortal de su Getsemaní o en el abandono del calvario.

<sup>30</sup> “Contaré tu fama a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré” (Sl 22,23), había prometido el orante en el momento de la necesidad. Cfr. SCHREINER J., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, 253-298.

<sup>31</sup> “Entraré en tu casa con holocaustos para cumplir mis votos, los que pronunciaron mis labios y prometió mi boca en el peligro” (Sl 66,13s).

<sup>32</sup> Cfr. KRAUS H.J., *Los Salmos 1-59*, Sígueme, Salamanca,1993, 71.

<sup>33</sup> “Venid y oíd, todos los que a Dios teméis, y contaré lo que Él ha hecho por mi alma” (Sl 66,16).

<sup>34</sup> Esta inclusión es confirmada por el gran vocabulario de los cánticos de acción de gracias, de términos que indican un sacrificio cultual, Sl 66, 13-20.

Dentro del género literario de oración de acción de gracias, encontramos que algunos investigadores, *los dividen* en oraciones en prosa de acción de gracias<sup>35</sup>, himnos o cánticos de acción de gracias individual<sup>36</sup> y cánticos colectivos<sup>37</sup> de acción de gracias<sup>38</sup>. La división entre salmos de individuales y colectivos no siempre es fácil, porque el “yo” en ocasiones alude al pueblo como sujeto colectivo<sup>39</sup>.

### a. Contexto vital

El *contexto vital* del género literario de acción de gracias era tanto individual como colectivo. Como contexto *individual* tenemos los momentos después de experimentar alguna acción liberadora de Dios como respuesta a una oración de petición o de lamento<sup>40</sup>. Un caso frecuente era después de la recuperación de una enfermedad<sup>41</sup>.

Como contextos vitales de acción de gracias colectiva<sup>42</sup> tenemos *las fiestas* como la de la dedicación del templo en que se adoptó el Sl 30 que originalmente era himno de acción de gracias de una persona particular. Dentro de las fiestas tenemos *el festival de la cosecha*, (Sl 67,7; Sl 136) recitado en forma de antífonas. Experiencias puntuales colectivas como *la colocación del arca de la alianza en el templo*, el cual contenía el refrán: *¡Pues es eterna su misericordia!* (2 Cr 7, 3.6; Sl 118,1-4). O también *el traslado de la novia a la casa del novio*<sup>43</sup>.

Otro contexto eran los momentos de liberación de peligros a la nación (Ecl 51,1-16).

Otro contexto vital colectivo era el culto en *el templo*, con el uso de instrumentos de cuerda<sup>44</sup>. Especialmente en el momento de la entrada en el templo (cfr. Sl 118), así como

<sup>35</sup> Oración de Jacob Gn 32,10-13; de David 2Sm 8,19-29.

<sup>36</sup> Como elenco tenemos los siguientes; Sl 8; Sl 18; Sl 28; Sl 30; Sl 31; Sl 32; Sl 34; Sl 40, 2-12; Sl 41,5-13; Sl 50,14.23; Sl 52; Sl 92; Sl 104; Sl 116; Sl 118; Sl 124; Sl 126; Sl 129; Sl 107,22; Sl 138; 1Sm 2,1-10; Jon 2,2-10; Is 12,1-2; 38,10-20; Job 33,19-28; Eclo 51,1-12. Cfr. ALONSO SCHÖKEL, L.,-CARNITI, C., *Los Salmos I-II*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1992,96.

<sup>37</sup> Lv 7,12; Am 4,5; Jr 17,26; 33,11; 2Cr 29,31; Sl 129; Sl 100,1; Sl 107; Sl 66; Sl 67; Sl 120. Sl 136 (Es hecho para un recital en el culto, por parte de dos coros; hebdomadario v.1; coro 1 vv.4-25; hebdomadario v.26)

<sup>38</sup> Cfr. KRAUS, H.J., “*Los Salmos...*”, 1993, 70. Los cánticos colectivos son menores porque la asamblea usaba los cánticos de alabanza para expresar su agradecimiento a Dios. Dado que el himno presenta la exaltación de Yahweh por sus obras en la historia de Israel.

<sup>39</sup> Tel es el caso del Sl 129 aunque el “yo” es aparentemente un individuo, sin embargo alude a Israel.

<sup>40</sup> Esta conexión de la oración de acción de gracias con la de petición de ayuda es importante porque permite valorar adecuadamente los sentimientos de agradecimiento, a partir de la fuente de donde brotan que son los sentimientos de angustia de una situación que ha sido transformada por una intervención divina. Cfr. KRAUS, H.J., “*Los Salmos...*”, 1993,78. Para agradecer es importante afrontar las dificultades de la vida conservando la confianza y petición de la ayuda divina.

<sup>41</sup> En Is 38,9 se pone en boca de Ezequías que oró tras la recuperación de una enfermedad (Is 38,10-20).

<sup>42</sup> Acción de gracias en público (2Sm 22,50), en medio de la gran asamblea (Sl 35,18).

<sup>43</sup> Esta ocasión de acción de gracias a Dios era el prototipo de la alegría (Jr 33,11; Sl 95,2; Jr 17,26).

<sup>44</sup> Eran cánticos utilizados por instrumentos a cuerdas (2Cr 5,13; Sl 33,2; Sl 43,4), cfr. El uso de la raíz hebrea “ngn” “pulsar a cuerdas” (Is 38,20). El canto era la forma especial de expresar el gozo del agradecimiento a la grandeza de Dios (Sl 147,4). Cfr. HARRIS,R.,L., ET.ALL., “*Theological Wordbook...*”, 1980, 847c.



dentro de un marco de culto litúrgico (Sl 52)<sup>45</sup>. Existen varias expresiones en las oraciones de acción de gracias que confirman su vinculación con el culto del *sacrificio de acción de gracias*<sup>46</sup>. Los salmos 66 y 116 dan una idea del tipo de culto a que era vinculada la acción de gracias. Eran oraciones expresadas *durante los sacrificios y los rituales de acción de gracias*<sup>47</sup>.

En la persona del Señor Jesús tenemos contextos vitales para la oración de acción de gracias que resultan desconcertantes, porque no son ambientes en los que brota espontáneamente el sentimiento de gratitud. Uno de ellos es ante una carencia de alimentación, porque ve en esa circunstancia una ocasión para que se manifieste la providencia divina<sup>48</sup>. El otro ambiente vital es la salida de Judas Iscariote para traicionarlo, en que ve una oportunidad para entregar su vida e instaurar la llegada del Reinado de Dios<sup>49</sup>. El Señor Jesús ve el don escondido del obrar salvífico del Padre en experiencias en que no es evidente su ser “cáliz del Padre”.

La acción de gracias de los cristianos era pronunciada especialmente durante las comidas en las que se reconoce a Dios creador<sup>50</sup>. En contexto litúrgico es la cena del Señor la “acción de gracias” esencial<sup>51</sup>. Así como la oración comunitaria<sup>52</sup>.

## b. Finalidad

La *finalidad* del género literario de acción de gracias no es para influir en la voluntad de Dios que sabe mejor que el orante dónde está su bien, sino para celebrar la bondad divina. La actitud de agradecimiento lleva progresivamente a descubrir el don escondido

<sup>45</sup> Cfr. “cumpló mi voto en presencia de los que te temen” (Sl 22,23.26). Según lo expresa Kraus “Durante las grandes fiestas de culto de Israel, aquel que se había visto rescatado de la desgracia tenía la oportunidad de ofrecer su sacrificio de acción de gracias en medio de sus familiares, amigos y otros testigos, de informar sobre sus pasadas calamidades y la liberación, y de cantar alabanzas.” cfr. KRAUS, H.J., “*Los Salmos...*”, 1993, 77.

<sup>46</sup> Por ejemplo el Sl 66 en su segunda sección (vv.13-20); “Entraré en tu casa con holocaustos; a ti cumpliré mis votos, <sup>14</sup> los que pronunciaron mis labios y habló mi boca cuando yo estaba en angustia”. Y más adelante “<sup>16</sup> Venid y oíd, todos los que a Dios teméis, y contaré lo que El ha hecho por mí”. (Sl 116, 13.17-19).

<sup>47</sup> Cfr. Sl 118,19-21; Jonás 2,10. El Sl 40, en los vv.7-9 afirma en lugar de sacrificios, como ofrenda *su obediencia*.

<sup>48</sup> “Tomó luego los siete panes y los peces y, dando gracias, los partió e iba dándolos a los discípulos, y los discípulos a la gente” (Mt 15,36).

<sup>49</sup> “Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo; “Bebed de ella todos” (Mt 26,27).

<sup>50</sup> En Ro 14,6 y 1Co 10,30 “*eucharistein*” es utilizado en conexión con la comida (cfr. 1Tim 4,3-4). WOLFF, CH., “Thanksgiving” en, Freedman, David Noel, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1997, The Prayer of Thanksgiving at the Last Supper.

<sup>51</sup> Cfr. 1Co 11,24; Lc 22,19; que usan el participio “*eucharistēsas*” mientras que en Marcos (Mc 14,22) y en el evangelio de Mateo (M 26,26) se expresa por “*eulogēsas*”. WOLFF, CH., “Thanksgiving”... 1997, The Prayer of Thanksgiving at the Last Supper.

<sup>52</sup> En la comunidad cristiana primitiva (cfr. 1Co 14,16-17; Col 3,15-17).

en cada situación inclusive en la cruz de cada día; y a tomar conciencia de que realmente “todo concurre al bien de los que aman a Dios” (Ro 8,28).

### c. Características formales

Las *características formales* del género literario de acción de gracias<sup>53</sup> incluyen los siguientes aspectos:

Primero en la *introducción*, el orante anuncia su intención de dar gracias a Dios. Esta introducción consta de una invocación al Señor para que escuche su oración de acción de gracias<sup>54</sup> y una expresión de acción de gracias a Dios<sup>55</sup>.

En segundo lugar tenemos *la sección central*, en que hay una narración de la experiencia del orante en que expresa;

- La situación de angustia en que se encontraba<sup>56</sup>.
- La oración de petición dirigida a Dios<sup>57</sup>.
- El reconocimiento de que Yahweh otorga su gracia<sup>58</sup>.
- Puede insertar una ulterior petición de ayuda<sup>59</sup>.
- Puede insertar alguna otra fórmula de otros géneros literario<sup>60</sup>.
- Puede insertar una nueva invitación a dar gracias a Dios<sup>61</sup>.
- Puede mencionar la acción de gracias en relación con el voto que había hecho en el momento de la desgracia<sup>62</sup>.

Esta estructura fue en general constante, al grado que inclusive se conservó en “cánticos de acción de gracias” de Qumrán<sup>63</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. KRAUS H.J., “*Los Salmos...*”, 1993, 76.

<sup>54</sup> Normalmente se agradece a Dios mismo o a su nombre (SI 97,12; SI 99,3; SI 136,1-3).

<sup>55</sup> Cfr. “Dad gracias al SEÑOR, porque Él es bueno; porque para siempre es su misericordia.” (SI 107,1); “Te ensalzo, Yahvé, porque me has levantado, no has dejado que mis enemigos se rían de mí” (SI 30,2).

<sup>56</sup> Por ejemplo, el ser salvados de la pérdida de rumbo, “Vagaron por el desierto, por lugar desolado, no hallaron camino a ciudad habitada; 5 hambrientos y sedientos, su alma desfallecía en ellos” (SI 107,4; cfr. También, Jon 2,4-7a; SI 56,12; 116,17; 2Cr 33,16). Cfr. HARRIS,R.,L., ET.AL., “*Theological Wordbook...*”, 1980, 847c.

<sup>57</sup> “Entonces en su angustia clamaron al SEÑOR, y Él los libró de sus aflicciones; 7 y los guió por camino recto, para que fueran a una ciudad habitada.” (SI 107,6); cfr. También Jon 2,10.

<sup>58</sup> Lo cual resume la experiencia del orante (SI 34,23; SI 138,8a. 4-25). Se trata aquí de expresar las intervenciones divinas que han producido el cambio de la situación, procurando vincularlas con el “oráculo sacerdotal de salvación”, o la declaración profético-cultural, o el juicio de Dios, mediante signos, o visiones de teofanía.

<sup>59</sup> Cfr. SI 40,12; 138b.

<sup>60</sup> Cfr. SI 32,11; 66,20

<sup>61</sup> Es frecuente el uso de la frase “*porque es eterna su misericordia*”.

<sup>62</sup> “Alzaré la copa de la salvación invocando el nombre del Señor, y cumpliré al Señor mis votos” (SI 116, 13s).

<sup>63</sup> Se trata de una colección de 35 cánticos de acción de gracias descubiertos en 1947, pertenecientes a la comunidad esenia establecida alrededor del año 100 a.C.

Como *ejemplo* de una oración de acción de gracias colectiva, tenemos el Salmo 107 que era proclamado durante festivales de acción de gracias, a favor de la multitud de los que han sido salvados<sup>64</sup>.

Hebdomadario: invitación general a dar gracias

**Sl107:1 Dad gracias al SEÑOR, porque Él es bueno; porque para siempre es su misericordia.** 2 Díganlo los redimidos del SEÑOR, a quienes ha redimido de la mano del adversario, 3 y los ha reunido de las tierras, del oriente y del occidente, del norte y del sur.

Grupo 1: redimidos de una experiencia de pérdida

4 Vagaron por el desierto, por lugar desolado, no hallaron camino a ciudad habitada; 5 hambrientos y sedientos, su alma desfallecía en ellos.

Hebdomadario: su clamor fue escuchado

6 Entonces en su angustia clamaron al SEÑOR, y Él los libró de sus aflicciones; 7 y los guió por camino recto, para que fueran a una ciudad habitada.

Hebdomadario; invitación a dar gracias

8 Den gracias al SEÑOR por su misericordia y por sus maravillas para con los hijos de los hombres. 9 Porque Él ha saciado al alma sedienta, y ha llenado de bienes al alma hambrienta.

Grupo 2: redimidos de una experiencia de prisión

10 Moradores de tinieblas y de sombra de muerte, prisioneros en miseria y en cadenas, 11 porque fueron rebeldes a las palabras de Dios y despreciaron el consejo del Altísimo; 12 humilló pues, sus corazones con trabajos, tropezaron y no hubo quien *los* socorriera. 13 **Entonces en su angustia clamaron al SEÑOR y Él los salvó de sus aflicciones;** 14 los sacó de las tinieblas y de la sombra de muerte y rompió sus ataduras. **15 Den gracias al SEÑOR por su misericordia y por sus maravillas para con los hijos de los hombres.** 16 Porque Él rompió las puertas de bronce e hizo pedazos las barras de hierro.

Grupo 3: redimidos de una experiencia de enfermedad

17 Por causa de sus caminos rebeldes, y por causa de sus iniquidades, los insensatos fueron afligidos. 18 Su alma aborreció todo alimento, y se acercaron hasta las puertas de la muerte. 19 **Entonces en su angustia clamaron al SEÑOR y Él los salvó de sus aflicciones.** 20 Él envió su palabra y los sanó y *los* libró de la muerte. **21 Den gracias al SEÑOR por su misericordia y por sus maravillas para con los hijos de los hombres.** 22 Ofrezcan también sacrificios de acción de gracias y pregonen sus obras con Cánticos de júbilo.

Grupo 4: redimidos de una experiencia de angustia

23 Los que descienden al mar en naves y hacen negocio sobre las grandes aguas, 24 ellos han visto las obras del SEÑOR y sus maravillas en lo profundo. 25 Pues Él habló, y levantó un viento tempestuoso que encrespó las olas del mar. 26 Subieron a los cielos, descendieron a las

<sup>64</sup> Cfr. EISSFELDT, O. *The Old Testament. An introduction*, Oxford, 1966, 122.

profundidades, sus almas se consumían por el mal. 27 Temblaban y se tambaleaban como ebrios, y toda su pericia desapareció. 28 **Entonces en su angustia clamaron al SEÑOR y Él los sacó de sus aflicciones.** 29 Cambió la tempestad en calma y las olas del mar callaron. 30 Entonces se alegraron porque *las olas* se habían quietado, y Él los guió al puerto anhelado. **31 Den gracias al SEÑOR por su misericordia y por sus maravillas para con los hijos de los hombres.** 32 Exáltenle también en la congregación del pueblo, y alábenle en la reunión de los ancianos.

Asamblea en pleno; Himno

33 Él convierte los ríos en desierto y los manantiales en secadales; 34 la tierra fértil en salinas, por la maldad de los que moran en ella. 35 Transforma el desierto en estanque de aguas, y la tierra seca en manantiales; 36 en ella hace morar a los hambrientos, para que establezcan una ciudad donde vivir, 37 y siembren campos, planten viñas, y recojan una cosecha abundante. 38 Los bendice también y se multiplican mucho, y no disminuye su ganado. 39 Cuando son disminuidos y abatidos por la opresión, la calamidad y la aflicción, 40 vierte desprecio sobre los príncipes, y los hace vagar por un yermo sin camino. 41 Pero al pobre levanta de la miseria y lo pone seguro en alto, y multiplica *sus* familias como un rebaño. 42 Los rectos lo ven y se alegran, pero toda iniquidad cierra su boca. 43 ¿Quién es sabio? Que preste atención a estas cosas, y considere las bondades del SEÑOR.

Algunas oraciones de acción de gracias pueden contener *mezclas de elementos* de otros géneros literarios. Por ejemplo el Sl 92 inserta elementos del género literario didáctico en la descripción de la situación calamitosa que ha vivido el orante<sup>65</sup>. O las oraciones de Jacob (Gn 32,10-13) y de David (2 Sam 7,18-29), luego mezclan peticiones. Hay elementos del género literario de acción de gracias insertos en salmos reales (Sl 18, 2-31 y 32-51), o lamentos nacionales como el voto de acción de gracias (Sl 79,13) o en lamentos individuales, especialmente al final de éstos (Sl 13,6b; 26,12; Sl 22,23-25)

Los salmos de acción de gracias guardan *relación con otros salmos*, en especial *son cercanos a los de alabanza*, porque ambos cantan rasgos de Dios, mientras que los de alabanza proclaman sus cualidades los de acción de gracias sus obras. Es por eso que algunos estudiosos designan los salmos de acción de gracias como alabanza narrativa.

La experiencia de ejercitar la oración de acción de gracias, aporta un *lugar hermenéutico* importante porque libera de la lógica del mérito. Mientras el orante interprete las experiencias desde una mentalidad de justicia retributiva los dones de Dios o premios son acogidos como recompensa a méritos logrados por el esfuerzo personal, lo cual sin duda provoca gozo pero con una intensidad baja, en relación con el sentimiento de agradecimiento que brota cuando la persona experimenta que el don divino ha sido

<sup>65</sup> Cfr. KRAUS H.J., “*Los Salmos...*”, 1993, 77.

otorgado, independientemente de los méritos personales, o más aún a pesar de no tener méritos propios. Esta experiencia incluye un elemento de contacto con la “*hesed*” divina que lleva a “cantar”, a proclamar públicamente la bondad divina. Y este lugar de conciencia, reconocimiento y proclamación tiene ofrece para la lectura de la Biblia un lugar hermenéutico importante, porque libera de la lógica del mérito. Porque permite comprender realidades del ser y obrar de Dios, en una forma no fundamentalista sino abierta a ulteriores desarrollos. El orante logra así “Interpretar la Biblia sin atarle las manos a Dios”, reconociendo que Dios puede obrar “hesed” en forma totalmente gratuita. Es respetar el misterio del ser y obrar de Dios que puede sobrepasar cualquier parámetro, tradición, costumbre, lógica, con tal de salvar al hombre.

## B. LA ORACIÓN DE ACCIÓN DE GRACIAS EN SANTA TERESA

“¡Oh ánima mía!,  
bendice para siempre a tan gran Dios...  
¡Oh, que a los que son desagradecidos  
la grandeza de la merced les dañe!  
Remediadlo Vos, mi Dios.” (E 3,2.)

Para el análisis del género literario de oración de acción de gracias en Santa Teresa vamos a fijar la atención en la práctica que tuvo ella de esta oración, los ambientes vitales que la suscitaron, la finalidad que la motivó y las características formales de la oración de “hacimiento de gracias” en Teresa.

Respecto a la nomenclatura tenemos que Santa Teresa usa los términos de “agradecer”, “ser de condición agradecida”, “oración de hacimiento de gracias” e “ingratitude/ ingrato”, “desagradecida”. No usa la palabra “gratitud”<sup>66</sup>.

Normalmente el ambiente vital que origina el sentimiento de acción de gracias son los servicios o dones recibidos. Sin embargo a pesar de ser un sentimiento natural hay algunas realidades que lo inhiben. Una causa impiden el nacimiento del sentimiento de acción de gracias, es la lógica del mérito, en una doble dirección, sea la de recibir agradecimiento por algo que se ha hecho por cumplimiento del deber o el de agradecer a Dios o a los demás dones que son vistos como “pago” a méritos adquiridos<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “Agradecimiento”, en ÁLVAREZ, T., *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, 36.

<sup>67</sup> Si bien en Santa Teresa no hay indicios, de otros inhibidores del sentimiento de acción de gracias, vale la pena mencionarlos, y son la experiencia de estar en medio de un dolor, del cual no se ha recibido empatía y el temor a perder libertad si se agradece, y quedar con ello “endeudados”.

En el caso de Santa Teresa *la práctica* del agradecimiento fluye en ella por condición natural<sup>68</sup>, ya sea como virtud<sup>69</sup> o bajo engaño de creer que debía ser agradecida y corresponder a quien le mostraba afecto, aún con el riesgo de generar dependencia afectiva<sup>70</sup>. La “gratitud” será siempre en ella un ingrediente ineludible de sus relaciones sociales, vida teologal y experiencia mística<sup>71</sup>. Teresa agradece en la vida social a su familia<sup>72</sup> el don del amor que le dieron, a todas sus monjas<sup>73</sup>, amistades la ayuda que le dieron, desde el obispo don Álvaro<sup>74</sup> a su padre general Rubeo<sup>75</sup>, al p. Julián de Ávila y Antonio Gaytan<sup>76</sup>, a san Juan de la Cruz<sup>77</sup>, a bienhechores<sup>78</sup>, arrieros, carteros, guardas de montes, al pobre Andrada de Toledo<sup>79</sup>. Ella es capaz de agradecer favores hechos por personas que posteriormente la traicionaron, como el sacerdote sevillano Garcíalvarez<sup>80</sup>, o que mostraron “alguna falta de ánimo”<sup>81</sup>.

#### a. Ambientes vitales del nacimiento de gracias

El sentimiento de acción de gracias está más presente en la vida y doctrina de Santa Teresa, en el paso de las moradas *terceras a cuartas*, en primer lugar porque se da un cambio, de conciencia de vivir ya no bajo la lógica del mérito<sup>82</sup> sino a vivir bajo la conciencia de ser agraciada por dones divinos. La experiencia de conversión de Santa

<sup>68</sup> Cfr. V 35,11; Cta 264, *MsJo* (?).9.78; Cta 79,13 *TBra*, 2.1.1575.

<sup>69</sup> “si de suyo es (de condición) amorosa y agradecida, más la hace tornar a Dios la memoria de la merced que la hizo, que todos los castigos del infierno que la representen. Al menos la mía... esto me acaecía.” (V 15,15). “mi condición de agradecida” (Cta 79,13 *TBra*, 2.1.1575); “no soy desagradecida” (Cta 135,1 *AMar* 21.10.76).

<sup>70</sup> “tenía yo de gran liviandad y ceguedad, que me parecía virtud ser agradecida y tener ley a quien me quería”(V 5,4); “dejar algunas amistades que tenía. Aunque no ofendía a Dios con ellas, era mucha afición, y parecíame a mí era ingratitud dejarlas, y así le decía que, pues no ofendía a Dios, que por qué había de ser desagradecida.”(V 24,5).

<sup>71</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Agradecimiento...*”, 2000, 36.

<sup>72</sup> En especial a su padre y hermano Lorenzo, “aunque ahora al presente, por no desagradecer a mi hermano lo que ha hecho, quisiera estar allá” (Cta 120,5 *MsJo* 7.9.76; Cta 122,11, *MsJo*, 9.9.1576; Vej 8).

<sup>73</sup> Cfr. Cta 248, *MsJo* 4.6.1578; Cta 304,4, *MsJo*, 22.7.1579.

<sup>74</sup> El obispo de Ávila, don Álvaro de Mendoza (Cta 63,5 *MBau*, 14.5.1574).

<sup>75</sup> Cfr. Cta 83,1 *JBRu* 18.6.75.

<sup>76</sup> Cuya ayuda fue fundamental para la fundación del convento de Caravaca, cfr. F 27,4.

<sup>77</sup> Por hablar de Dios (Ve 7).

<sup>78</sup> A don Rafael por la casa de Duruelo Cfr. F 13,2; a Ruy Gómez por la ermita para el monasterio de Pastrana cfr. F 17,11; a Alonso Álvarez en Toledo (Cta 31,6 *AAIv* 5.2.71); a Ana de Peñalosa le faltan palabras para agradecer la ayuda prestada a las descalzas (Cta 451, *AJes* 30.5.82); Antonio Ruiz (Cta 146,2; 148,8).

<sup>79</sup> Cfr. F 15,6

<sup>80</sup> “porque no puedo sufrir que nos mostremos desagradecidos con quien nos ha hecho bien...” (Cta 264, *MsJo* (?).9.78). Cfr. ÁLVAREZ T., “*Agradecimiento...*”, 2000, 37.

<sup>81</sup> Como el Obispo de Burgos, en la fundación del monasterio de descalzas en esa ciudad, cfr. F 31,7.

<sup>82</sup> En las moradas ascéticas la acción de gracias es más difícil, pues la atención interior está en el esfuerzo personal, que llega a su cumbre en la “vida concertada” de las terceras moradas.

Teresa la llevó a focalizar su atención no en los méritos, sino en las mercedes, en las obras y dones divinos<sup>83</sup>.

La segunda razón es porque se da una transformación en su motivación de obrar por temor de ir al infierno<sup>84</sup> al agradecer los dones de Dios, tanto de palabra como de obra<sup>85</sup>.

Una razón tercera de la presencia mayor de la oración de hacimiento de gracias en el paso de terceras a cuartas moradas es porque comienzan las “mercedes sobrenaturales” y la forma mejor de acogerlas, ya no es ejercitando el razonamiento como en la oración de meditación<sup>86</sup>, sino la voluntad en la oración de hacimiento de gracias<sup>87</sup>. Si bien Santa Teresa valora mucho el ejercicio del razonamiento<sup>88</sup> de la oración de meditación porque permite entender los dones de Dios que hay en su Palabra escrita, igualmente subraya que ante los dones que Dios concede en el momento presente, que la mejor forma de acogerlos es primero expresar el afecto agradecido<sup>89</sup>, que dispone mejor en ese momento que intentar razonarlos, porque éste intento podría desviar la atención en lo que obra Dios en la persona.

“Alábele mucho quien esto entendiere en sí, porque es muy mucha razón que conozca la merced, y el *hacimiento de gracias* por ella hará que se disponga para otras mayores. Y es disposición para poder escuchar, como se aconseja en algunos libros, que procuren no discurrir, sino estarse atentos a ver qué obra el Señor en el alma... que ha de estar ya despierto el amor.” (4M 3,4).

La *experiencia de conversión* es un contexto vital importante de la oración de acción de gracias. La conversión es suscitada por el Señor Jesús que le regala el comprender por experiencia padecida en sus sentimientos que la redención por él realizada fue por ella, y

<sup>83</sup> La llevó a colaborar con una historia de salvación que consiste ahora en recibir, entender y expresar los dones.

<sup>84</sup> Ella reconoce como motivación para ingresar en la vida religiosa el temor de ir al infierno.

<sup>85</sup> “de querer morirse por ver a Dios, lo deseaba por no sentir tan ordinariamente pena de cuán desagradecida... a quien tanto hubiese sufrido Dios y tantas mercedes hubiese hecho... que de pena ni gloria suya propia, no tienen cuidado, y si desean no estar mucho en purgatorio, es más por no estar ausentes de Dios” (6M 7,3)

<sup>86</sup> “el entendimiento a dar gracias muy compuestas; mas *la voluntad*, con sosiego, con un no osar alzar los ojos con el publicano, hace más *hacimiento de gracias* que cuanto el entendimiento... puede hacer.” (V 15,9). La oración de acción de gracias es también una forma de acoger la Palabra de Dios, no con el entendimiento son con la voluntad, que la dispone para realizar obras de agradecimiento, obras por amor, sustentadas en la fe.

<sup>87</sup> “esta merced, es con entender claro que no podemos quitar ni poner en ella, sino recibirla como indignísimos de merecerla, con *hacimiento de gracias*, y éstas no con muchas palabras, sino con un alzar los ojos con el publicano.” (C 31,6). Hay un énfasis en el agradecimiento, humilde y que incide en las intenciones de realizar obras por fe y amor; “y si son humildes moverse han a *hacimiento de gracias*; si hay alguna falta de esto, darles ha un desabrimiento interior y sin propósito; pues no está la perfección en los gustos, sino en quien ama más, y el premio lo mismo, y en quien mejor obrare con justicia y verdad.” (3M 2,10).

<sup>88</sup> Pretender ejercitar el razonamiento en la etapa de mística incipiente puede inclusive causar pesadumbre debido a la sobreabundancia de información, en cuyo caso aconseja Santa Teresa ejercitar la voluntad mediante una acción de gracias humilde; “*La voluntad* le tiene tan grande en su Dios, que la da gran pesadumbre su bullicio, y así no ha menester hacer caso de él, que la hará perder mucho de lo que goza, sino dejarle y dejarse a sí en los brazos del amor, que Su Majestad la enseñará lo que ha de hacer en aquel punto, que casi todo es hallarse indigna de tanto bien y emplearse en *hacimiento de gracias*.” (4M 3,8).

<sup>89</sup> “También suele nuestro Señor... dar a sentir que está allí el Esposo; mueve un deseo sabroso de gozar el alma de El, y con esto queda dispuesta para hacer grandes actos y alabanzas a nuestro Señor... procurar admitir esta merced con *hacimiento de gracias*.” (6M 2,8).

Santa Teresa acoge esta comprensión con un sentimiento de dolor grande de no haber correspondido con un agradecimiento expresado en obras, a ese don.

“Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de *lo mal que había agradecido* aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle” (V 9,1).

El rol de *la oración de agradecimiento* en el itinerario espiritual es fundamental, porque representa una conversión del objetivo de la vida espiritual mismo. La finalidad de la vida espiritual pasa de ganar méritos para conseguir la salvación<sup>90</sup>, hacia focalizar la atención en reconocer el don escondido que hay en toda experiencia, así como la gratuidad con que son donados, sin merecimiento propio, despertar el amor a Dios<sup>91</sup>, y ponerlo al servicio de la iglesia.

“No cure de unas humildades que hay, de que pienso tratar, que les parece humildad no entender que el Señor les va dando dones. Entendamos bien bien, como ello es, que nos los da Dios sin ningún merecimiento nuestro, y agradezcámoslo a Su Majestad; porque si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar. Y es cosa muy cierta que mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres, más aprovechamiento nos viene y aun más verdadera humildad. Lo demás es acobardar el ánimo a parecer que no es capaz de grandes bienes, si en comenzando el Señor a dárselos comienza él a atemorizarse con miedo de vanagloria.” (V 10,4).

Otros *contextos vitales* de la oración de *hacimiento de gracias* son los momentos en que ella experimenta la donación de un regalo de Dios, como el don de su presencia en la oración, de las luces recibidas,

Un ambiente vital que la lleva a agradecer, es el reconocimiento de los dones que le da *en su propia persona*, como son el don de gracias de naturaleza<sup>92</sup>, de la vocación<sup>93</sup>, de su providencia<sup>94</sup> y sobre todo de habitarla interiormente<sup>95</sup>.

Otro contexto vital es en los momentos de oración, en que experimenta el *don de la presencia divina* que suscita en Santa Teresa sentimientos de agradecimiento porque se

<sup>90</sup> Santa Teresa menciona además de la lógica de los méritos, *una falsa humildad* por esquemas morales o estereotipos de lo que debería ser una persona espiritual, que llevan a no reconocer los dones de Dios, que impide acoger y corresponder adecuadamente a los dones divinos.

<sup>91</sup> “Siempre vaya vuestra merced entendiendo las mercedes que recibe de su mano para que *vaya creciendo lo que le ama*, y déjese de andar mirando delgadeces de su miseria” (Cta 409,1, SDav, 9.10.1581).

<sup>92</sup> Cfr. “Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita... Pues que hagáis a almas que tanto os han ofendido mercedes tan soberanas, cierto, a mí me acaba el entendimiento, y cuando llego a pensar en esto, no puedo ir adelante... Pues daros gracias por tan grandes mercedes, no sabe cómo.” (V 18,3).

<sup>93</sup> “Hermanas, entended, por amor de Dios, la gran merced que el Señor ha hecho a las que trajo aquí...” (C 8,2).

<sup>94</sup> “porque están muy obligadas a rogar por sus almas muy continuamente, pues os dan de comer; que también quiere el Señor que, aunque viene de su parte, lo agradezcamos a las personas por cuyo medio nos lo da” (C 2,10)

<sup>95</sup> “en la ganancia del alma se ve ser grandísima merced y muy mucho de preciar, y agradecer al Señor que se la da tan sin poderlo merecer, y por ningún tesoro ni deleite de la tierra la trocaría.” (6M 8,5).



trata de una presencia gratuita, no condicionada a la calidad de su vida moral o espiritual<sup>96</sup>. Otro don también experimentado en los momentos de oración es el de *comprensiones*<sup>97</sup> de sí misma, de Dios y de su historia de salvación en ella<sup>98</sup>. Y la experiencia de recibir en forma parcial (la renta con firmes escrituras) el don de la posesión futura del reino de Dios<sup>99</sup>.

Otro contexto vital son las experiencias de liberación, de enfermedad, de persecución, pero sobre todo *de dependencias afectivas*. La manera que acontece el don, fue mediante la experiencia de incremento en amor a Dios y deseo de darle contento, ofreciendo el consuelo que le daba en la relación con esas personas<sup>100</sup>. A partir de esta experiencia Santa Teresa podrá expresar su agradecimiento y afecto libre de daño, pues la conversación con los siervos de Dios le hará crecer en el itinerario espiritual<sup>101</sup>. Y más adelante en el libro de Camino de perfección describe la experiencia de agradecer y amar a las personas sin mezcla de interés propio sino enraizando en el centro de la relación la persona y proyecto de Cristo<sup>102</sup>.

En la experiencia de recibir el *don del perdón*<sup>103</sup>, Santa Teresa percibe especialmente el rasgo de gratuidad con que Dios otorga sus regalos, que le suscita un sentimiento grande de dolor y deseo de agradecer en forma activa a Dios. Es un género de dolor

El *don de transformación* de su persona que obra Dios a través de los dones que le regala y la dinámica de colaboración a que la introducen esos dones, en especial porque

<sup>96</sup> “Así que no porque El sea bueno, hemos de ser nosotros descomedidos. Siquiera para agradecerle el mal olor que sufre en consentir cabe sí una como yo, es bien que procuremos conocer su limpieza y quién es.” (C 22,4; CE 37,4). “agradecer al Señor que nos deja andar deseosos de contentarle” (V 12,3).

<sup>97</sup> “Bien sabe Su Majestad que mi entendimiento no es capaz para ello, si El no me enseñara lo que he dicho. Agradécidselo vosotras, hermanas, que debe haberlo hecho por la humildad con que me lo pedisteis y quisisteis ser enseñadas de cosa tan miserable.” (C 42,6).

<sup>98</sup> Cfr. V 12,6.

<sup>99</sup> “porque de que ha de gozar de Dios tiene ya tanta certidumbre, que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión aunque no el gozo; como si uno hubiese dado una gran renta a otro con muy firmes escrituras para que la gozara de aquí a cierto tiempo y llevara los frutos; mas hasta entonces no goza sino de la posesión que ya le han dado de que gozará esta renta. Y con el *agradecimiento* que le queda” (R 6,1 Palencia, mayo de 1581).

<sup>100</sup> “De manera que, aunque quería tenerla de ver que dejaba personas que tanto sentían apartarse de mí, con ser yo de mi condición tan agradecida que bastara en otro tiempo a fatigarme mucho, y ahora, aunque quisiera tener pena, no podía.” (V 35,11).

<sup>101</sup> “pensando si era asimiento darme contento estar con las personas que trato mi alma... Me dijo que si un enfermo que estaba en peligro de muerte le parece le da salud un médico, que no era virtud dejárselo de agradecer y no le amar... que la conversación de los buenos no dañaba” (V 40,19). Citado por, BALLESTER, J.M., “Gratitud”, en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Edibesa, Madrid, 2006, 358.

<sup>102</sup> “Todas las otras voluntades les cansan, que entienden ningún provecho les hace y les podría dañar, no porque las dejan de agradecer y pagar con encomendarlos a Dios. Tómanlo como cosa que echan carga al Señor los que las aman, que entienden viene de allí, porque en sí no les parece que hay qué querer, y luego les parece las quieren porque las quiere Dios, y dejan a Su Majestad lo pague y se lo suplican, y con esto quedan libres, que les parece no les toca.” (C 6,5).

<sup>103</sup> El don del perdón implica además la donación de medios continuos para salvarla; “Estando yo después agradeciendo al Señor tan gran merced, hallándome indigna de ella... Veía claramente lo mucho que el Señor había puesto de su parte, desde que era muy niña, para allegarme a sí con medios harto eficaces y cómo todos no me aprovecharon. Por donde claro se me representó el excesivo amor que Dios nos tiene en perdonar todo esto” (R 16,2 Ávila, 29 de mayo de 1571).

Santa Teresa percibe que son dones de transformación obrados a pesar de que ella siente merecer el infierno y ser castigada con gloria<sup>104</sup>. La experiencia repetida de acoger dones de Dios, la lleva a desarrollar su sensibilidad receptiva, como un “pilón” misterioso y dilatado, que más se ensancha cuanto más recibe<sup>105</sup>.

### **b. Finalidades del hacimiento de gracias**

La primer finalidad del agradecimiento es el de *celebrar la vida y dones* gratuitos que la bondad de Dios le concede. Es una finalidad muy cercana a la alabanza. El objetivo primero de la oración de acción de gracias es cantar sus misericordias<sup>106</sup>.

Una finalidad del agradecimiento es el de *despertar el amor*, y de nutrirlo continuamente, al fijar la mirada en los dones divinos gratuitos<sup>107</sup>.

Otra finalidad ligada a esta es la de imitar esta cualidad de ser persona agradecida como Cristo, o más bien ser instrumento para compartir su generosidad divina<sup>108</sup>.

Otra finalidad de agradecer es *colaborar* con los dones recibidos, *verbalmente y con obras* pues se trata de dones divinos que involucran la colaboración activa con ellos para bien de la iglesia<sup>109</sup>. Los dones divinos que nutren el agradecimiento en Santa Teresa la introducen en una triple gracia, de acogerlos, entenderlos, expresarlos. Esta finalidad de

<sup>104</sup> “poco hay que la agradecer... De sí ve que merece el infierno y que le castigan con gloria. Deshácese en alabanzas de Dios, y yo me querría deshacer ahora. ¡Bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado” (V 19,2).

<sup>105</sup> 4M 2,4. Cfr. ÁLVAREZ, T., “Agradecimiento...”, 2000, 38.

<sup>106</sup> Teresa celebra de Dios su bondad; Dios “nunca se cansa de dar. Ni se pueden agotar sus misericordias. No nos cansemos nosotros de recibir” (V 19,15). “Bendito sea Él por siempre, que tanto da y tan poco le doy yo” (V 39,6). “Quién más amigo de dar, si tuviese a quién!” (F 2,7). Su esperanza de cara a la eternidad es “cantar eternamente las misericordias del Señor” (V 14,10).

<sup>107</sup> “No cure de unas humildades que... les parece humildad no entender que el Señor les va dando dones. Entendamos bien bien, como ello es, que nos los da Dios sin ningún merecimiento nuestro, y *agradezcámoslo* a Su Majestad; porque *si no conocemos que recibimos*, no despertamos a amar.” (V 10,4).

<sup>108</sup> “Pues no sois Vos, Criador mío, desagradecido para que piense yo dejaréis de hacer lo que os suplican. Ni aborrecisteis, Señor, cuando andabais en el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis” (C 3,7; CE 4,1). “Sino que este poquito de tiempo que nos determinamos de darle de cuanto gastamos en nosotros mismos y en quien no nos lo agradecerá, ya que aquel rato le queremos dar” (C 23,2; CE 39,2). “no es nada delicado mi Dios; no mira en menudencias. Así tendrá qué os agradecer; es dar algo... En fin, haga algo, que todo lo toma en cuenta este Señor nuestro... Para tomarnos cuenta no es nada menudo, sino generoso” (C 23,3; CE 39,3).

<sup>109</sup> La acción de agradecer implica una transformación de la persona de desagradecida, en cuanto no quitada de las ocasiones, ni probada con trabajos, persecuciones, murmuraciones y enfermedades, a persona agradecida, en el sentido de desasida del propio interés y colaboradora de los dones recibidos; “Si esta tierra está muy cavada con trabajos y persecuciones y murmuraciones y enfermedades –que pocos deben llegar aquí sin esto– y si está mullida con ir muy desasida de propio interés, el agua se embebe tanto, que casi nunca se seca; mas si es tierra que aun se está en la tierra y con tantas espinas como yo al principio estaba, y aun no quitada de las ocasiones ni *tan agradecida* como merece tan gran merced, tórnase la tierra a secar.”(V 19,3). El agradecimiento con palabras y obras es la cualidad que hace a la persona como tierra fértil a la Palabra de Dios, a sus dones.

agradecimiento activo, es evidenciada por el interés que tiene de no ser desagradecida<sup>110</sup> sino de corresponder a los dones recibidos<sup>111</sup>.

El expresar el *agradecimiento con obras* configura la nueva identidad espiritual de Santa Teresa tras su conversión, porque sustituye el obrar motivado por conseguir méritos. Las obras nutridas por el sentimiento de acción de gracias por un don de Dios, son realizadas teniendo por fundamento ese don<sup>112</sup>, para colaborar con él, por fe y amor.

“Consideremos ahora que esta agua postrera (la lluvia, cuarta forma de regar el huerto, símbolo de la experiencia de unión con Dios), que hemos dicho, es tan copiosa que, si no es por no lo consentir la tierra, podemos creer que se está con nosotros esta nube de la gran Majestad acá en esta tierra. Mas cuando este gran bien *le agradecemos, acudiendo con obras según nuestras fuerzas*, coge el Señor el alma, digamos ahora, a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra, y levántala toda de ella... y sube la nube al cielo y llévala consigo, y comiéndola a mostrar cosas del reino que le tiene aparejado. No sé si la comparación cuadra, mas en hecho de verdad ello pasa así.” (V 20,2).

Las obras de agradecimiento, dejan a Teresa con la sensación *de quedar más deudora* de Dios<sup>113</sup>, porque la ha involucrado en la obra de fundar comunidades religiosas de una grandeza tal que enriquece la vida de los demás y a nadie deja agraviado en su realización, porque tanto la iniciativa, luces, fuerza y medios tienen su origen en la iniciativa divina, y porque la persona colabora imperfectamente<sup>114</sup>.

Las obras de agradecimiento hechas por Santa Teresa, aunque realizadas como quien es instrumento, sin embargo el Señor Jesucristo se lo agradece<sup>115</sup> un santo<sup>116</sup>, un difunto<sup>117</sup>.

Una finalidad de agradecer es para nutrir obras que sean acordes a lo que espera Dios del don concedido, porque reconoce que esos dones pueden no ser bien comprendidos<sup>118</sup>, ni vividos de una manera que esté en sintonía con lo que se espera de ellos<sup>119</sup>.

<sup>110</sup> Expresa el temor ser desagradecida; “¡Oh vida enemiga de mi bien, y quién tuviese licencia de acabarte! Súfrote, porque te sufre Dios; manténgote porque eres suya; no me seas traidora ni *desagradecida*.” (E 17,4).

<sup>111</sup> Si el alma, “de suyo es amorosa y agradecida, más le hace tornar a Dios la memoria de la merced que (Él) le hizo, que todos los castigos del infierno que la representen” (V 15,15). La motivación del temor al infierno decrece en favor del móvil de corresponder a los dones recibidos.

<sup>112</sup> “*Siempre entiendo lo hacía el Señor*, y lo que era de mi parte iba con tantas imperfecciones, que antes veo había que me culpar que no que me agradecer. Mas érame gran regalo ver que hubiese Su Majestad tomádome por instrumento –siendo tan ruin– para tan gran obra.” (V 36,6).

<sup>113</sup> “¡Oh Señor mío y Misericordia mía y Bien mío!... ¿Qué hay que agradecerme, Señor? Que culparme, muy mucho por lo que no os sirvo.” (MC 4,9).

<sup>114</sup> “¡Ay... que no sé qué me digo... Bien dijera, si viniera de mí este sentimiento, que había hecho algo por Vos, Señor mío. Mas, pues no puede haber buen pensamiento si Vos no le dais, no hay qué me agradecer. Yo soy la deudora, Señor, y Vos el ofendido.” (V 38,22).

<sup>115</sup> “estando casi en arrobamiento, vi a Cristo que con grande amor me pareció me recibía y ponía una corona y agradeciéndome lo que había hecho por su Madre.” (V 36,24).

<sup>116</sup> “este glorioso Santo... agradecíome la oración que hago por su Orden” (V 40,15).

<sup>117</sup> La liberación del purgatorio de un bienhechor de la fundación del convento de Valladolid, difunto (F 10,5).

<sup>118</sup> “pues ya vamos entendiendo lo que pedimos, pensemos bien qué es, para que --como he dicho-- lo tengamos en lo que es razón y lo agradezcamos a quien con tanto cuidado está enseñándonos.” (CE 60,1).

A sus monjas exhorta a ser agradecidas<sup>120</sup> y en la descripción de las hermanas subraya especialmente esta cualidad<sup>121</sup>. Igualmente las exhorta a buscar recibir el agradecimiento de Dios y ser libres respecto al agradecimiento de otras personas<sup>122</sup>. Y al mismo tiempo pide a los visitantes que se informen del trabajo manual de las hermanas para que se los agradezcan y con ello darles ánimo y consuelo<sup>123</sup>.

### c. Características formales del hacimiento de gracias

Como características formales de la oración de hacimiento de gracias tenemos una alocución con que se dirige a Dios, la enumeración del don o servicio recibido, la expresión de los sentimientos que le suscita y las necesidades que ha cubierto ese don divino. No son estas unas características férreas, porque no siempre están presentes todas<sup>124</sup> y en ocasiones añade otros elementos.

- Las *alocuciones divinas* que usa Santa Teresa son *variadas*<sup>125</sup>.
- La *expresión del don recibido* es también variada, pues constituye el centro de la oración de hacimiento de gracias; el don de la redención<sup>126</sup>; de la conversión<sup>127</sup>, luces en la oración<sup>128</sup>, el perdón<sup>129</sup>, liberación de dependencias afectivas<sup>130</sup>, la transformación interior<sup>131</sup>.

<sup>119</sup> “Plega al Señor que, para entendernos en cosas tan importantes, nos dé luz y no nos falte su favor, para que de las mercedes que nos hace no saquemos darle disgusto.” (F 6,23; cfr. También F 8,4). El objetivo primero de la pedagogía teresiana es ahora el del autoconocimiento y agradecimiento activo de los dones recibidos.

<sup>120</sup> “No dejen de enviarle algunos recaudos que parezcan agradecidas, aunque no haya de qué.” (Cta 148,10, MsJo, 11.11.1576; Cta 143,5 MBau 2.11.76; Cta 148,10 MsJo, 11.11.1576; Cta 200,12 AsAl 2.7.77).

<sup>121</sup> Exalta la virtud de agradecimiento de Beatriz Oñez de las descalzas de Valladolid. “Siempre traía en la boca alabanzas de Dios y un agradecimiento grandísimo.” (F 12,1).

<sup>122</sup> “Huid, por amor de Dios, hijas, de dárseos nada de estos favores. Procure cada una hacer lo que debe, que si el prelado no se lo agradeciere, segura puede estar lo pagará y agradecerá el Señor.” (C 29,1; CE 48,6).

<sup>123</sup> “Advertir en los unos y en los otros la labor que se hace... aprovecha para dos cosas; lo uno, para animarlas y agradecer a las que hicieron mucho... Y esles consuelo cuando trabajan ver que lo ha de ver el prelado.” (Mo 12).

<sup>124</sup> Con frecuencia encontramos sólo la mención del don recibido y la exhortación a bendecir a Dios por ese don.

<sup>125</sup> Por ejemplo; “¡Oh Señor mío y Misericordia mía y Bien mío!” (MC 4,9); “Oh Redentor mío” “¡Bendito sea tal Señor, bendita tan gran misericordia” (E 3,1); “gran Dios” (E 3,2); “mi Dios” (E 13,1).

<sup>126</sup> Cfr. E 3,1.

<sup>127</sup> “me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle” (V 9,1).

<sup>128</sup> Cfr. “Su Majestad fue siempre mi maestro (sea por todo bendito” (V 12,6).

<sup>129</sup> “se me representó el excesivo amor que Dios nos tiene en perdonar todo” (R 16,2 Ávila, 29 de mayo de 1571).

<sup>130</sup> “Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad” (V24,8).

<sup>131</sup> “De sí ve que merece el infierno y que le castigan con gloria. Deshácese en alabanzas de Dios, y yo me querría deshacer ahora. ¡Bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!” (V 19,2).

- La expresión de *los sentimientos suscitados*, del gozo agradecido, o del dolor por haber sido desagradecida<sup>132</sup>.
- La expresión de las necesidades que ha cubierto ese don divino<sup>133</sup>.
- Puede insertar una *exhortación a bendecir la bondad divina*<sup>134</sup>.

Por ejemplo tenemos la oración de hacimiento de gracias por el don de la redención donada por Cristo;

Alocución.	“Considerando la gloria que tenéis, <i>Dios mío</i> ,
El don recibido de la redención.	aparejada a los que perseveran en hacer vuestra voluntad, y con cuántos <i>trabajos y dolores la ganó vuestro Hijo</i> , y cuán mal lo teníamos merecido, y lo mucho que merece que no se desagradezca <i>la grandeza de amor que tan costosamente nos ha enseñado a amar</i> ,
Los sentimientos que le suscita.	se ha <i>afligido mi alma</i> en gran manera. ¿Cómo es posible, Señor se olvide todo esto y que tan olvidados estén los mortales de Vos cuando os ofenden?
Especialmente su gratitud inmerecida	¡ <i>Oh Redentor mío</i> , y cuán olvidados se olvidan de sí! ¡Y que sea tan grande vuestra bondad, que entonces os acordéis Vos de nosotros, y que habiendo caído por heriros a Vos de golpe mortal, olvidado de esto nos tornéis a dar la mano y despertéis de frenesí tan incurable,
La necesidad que le satisface.	para que procuremos y os pidamos <i>salud</i> !
Exhortación a bendecir la bondad divina	¡Bendito sea tal Señor, bendita tan gran misericordia, y alabado sea por siempre por tan piadosa piedad!” (E 3,1).

Si bien el sentimiento de agradecimiento brota naturalmente en el corazón humano tras la experiencia de recibir un don divino, sin embargo para Santa Teresa, el proclamar una oración de “hacimiento de gracias” sustentado en una conciencia limpia y en obras de agradecimiento, requiere de ayuda divina, pues no resulta fácil descubrir el don salvífico que se encuentra escondido tras las experiencias que son a primera vista negativas<sup>135</sup>, así como el estar libres de heridas que no han recibido empatía, o libres de la lógica del mérito, que inhiben el agradecimiento y por eso formula una oración de petición por el don del agradecimiento a Dios, en el libro de sus “Exclamaciones”.

“¡Oh almas que ya gozáis sin temor de vuestro gozo y estáis siempre embebidas en alabanzas de mi Dios! Venturosa fue vuestra suerte. Qué gran razón tenéis de ocuparos siempre en estas alabanzas y qué envidia os tiene mi alma, que estáis ya libres del dolor que dan las ofensas tan grandes que en estos desventurados tiempos

<sup>132</sup> “Fue tanto lo que sentí de *lo mal que había agradecido* aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía” (V 9,1); “que hagáis a almas que tanto os han ofendido mercedes tan soberanas” (V 18,3); “merece que no se desagradezca” (E 3,1); “dolor que dan las ofensas...tanto desagradecimiento” (E 13,1).

<sup>133</sup> Necesidad de redención, “os pidamos *salud*!” (E 3,1); necesidad de despertar el amor agradecido, al reconocerse agraciados; “si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar... vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres” (V 10,4); de libertad (V 24,8).

<sup>134</sup> “Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras!” (V 18,3); “¡Bendito sea tal Señor, bendita tan gran misericordia, y alabado sea por siempre por tan piadosa piedad!” (E 3,1); “¡Oh ánima mía!, bendice para siempre a tan gran Dios.” (E 3,2). “Bendito sea Dios que tanta merced nos hace” (Cta 173,5, *MsJo*, 3.1.1577).

<sup>135</sup> “He alabado a nuestro Señor y *tengo por gran merced* suya lo que vuestra merced tiene por falta, porque ningún provecho podía venir a alma ni salud aquel extremo de pena; y así puede vuestra merced *agradecerlo* a Su Majestad, pues con quitarla no se quita el servir a nuestro Señor” (Cta 409,1, *SDav*, 9.10.1581).

se hacen a mi Dios, y de ver tanto desagradecimiento... ¡Oh bienaventuradas ánimas celestiales! Ayudad a nuestra miseria y sednos intercesores ante la divina misericordia, para que nos dé algo de vuestro gozo y reparta con nosotras de ese claro conocimiento que tenéis.” (E 13,1).

Las oraciones de “hacimiento de gracias” en Teresa son pocas, lo cual se debe en gran parte a que la oración de alabanza sirve también para expresar el agradecimiento.

Para el tema del sustento bíblico de la experiencia mística teresiana el género literario de acción de gracias es valioso porque la persona al agradecer involucra en la experiencia de atención a la palabra de Dios, la facultad de la voluntad.

Mientras que en la oración de meditación la persona “padece” en su entendimiento una comprensión de la forma en que Dios obra tanto en el pasado como en el presente, sin embargo es en la oración de acción de gracias la persona “padece” en su voluntad y afectos un deseo y afecto por los dones y promesas que hay en la palabra de Dios para la propia persona, lo cual despierta el agradecimiento. La oración de acción de gracias permite “experimentar” la palabra de Dios, padeciéndola en los afectos, que incrementan el deseo por los bienes divinos contenidos en esa palabra y con ello lograr una colaboración más eficaz con la fuerza de la palabra de Dios en la realización de obras realizadas no para ganar méritos, sino obras de la fe, realizadas por un amor agradecido.

El agradecimiento para Santa Teresa es además una cualidad que hace que las obras que nacen de una acogida y colaboración con los dones de Dios donados por su palabra, no hagan daño, en el sentido de que no sirvan para incrementar la vanagloria personal, pues se reconoce que las obras realizadas no son por mérito propio, ya que son obras de colaboración con lo que la Palabra de Dios está realizando en la propia vida personal y eclesial.

La acción de gracias tiene *una función reveladora*, porque despierta el amor a Dios. En efecto la atención a los dones de Dios permite pasar a la atención al donante, ya que los dones de Dios brotan de su ser. Los rasgos de Dios son percibidos por la persona a través de sus dones. Los mercedes de Dios son comunicadas con humildad, luz, discreción<sup>136</sup>, concierto<sup>137</sup>, bondad, paz según lo es Dios mismo.

---

<sup>136</sup> “está claro si el deseo fuera de Dios, no le hiciera mal; trae consigo la luz y la discreción y la medida.” (C 19,13).

<sup>137</sup> “ni obra en el alma como cuando del todo sin embarazo es suya, ni sé cómo ha de obrar; es amigo de todo concierto.” (C 28,12).

### 3. RAÍZ BÍBLICA POR CATEGORÍA

“que sea esclava de nadie nuestra voluntad, sino del que la compró con su sangre”(C 4,8)

#### A. LA CATEGORÍA BÍBLICA DE LA LIBERTAD

En esta tercera parte en que nos hemos propuesto la profundización a través de textos selectos, del sustento bíblico de la experiencia mística, nos encontramos como vía el estudio de categorías selectas. El objetivo de evidenciar el sustento bíblico de la mística teresiana encuentra en la vía del estudio de categorías comunes, una posibilidad rica, pues centra la atención no en un solo pasaje sino en una realidad que forma parte de la experiencia humana y religiosa común<sup>138</sup>. El estudio por categorías es rico porque ofrece la posibilidad de tocar varios textos, y que remiten a una experiencia de fe de la que se pretende establecer los puntos de sintonía. En efecto la experiencia mística o soteriológica de la Biblia es expresada en textos y también en categorías que sirven para su expresión.

El estudio de la sintonía entre la experiencia bíblica y teresiana ofrece un contacto cercano al texto bíblico, ya que las categorías bíblicas, son las piezas más pequeñas utilizadas en los estudios bíblicos, ya sean *palabras*, *conceptos* o *símbolos*. Las categorías son menos elaboradas que los sistemas, como son las ideas teológicas, dogmas, visión teológica y campos semánticos<sup>139</sup>. Las categorías tienen como ventaja el que guardan una cercanía mayor al texto bíblico que el de los sistemas más elaborados.

Las *palabras* son las categorías más elementales que se constituyen de elementos de una misma raíz morfológica y son empleadas en los diccionarios bíblicos.

Los *conceptos* representan un segundo nivel de categorías bíblicas, que requieren de más organización. Pueden ser generales “animal” o específicos “león”. El concepto general también es designado como tema.

Los *símbolos* por su parte son categorías, que no delimitan demasiado el contenido al que aluden, se trata por consiguiente de conceptos más generales, y por ello son más adecuadas para expresar las realidades poéticas y religiosas. Es determinante el uso que se

<sup>138</sup> La posibilidad de sintonía, es lo que constituye el objetivo de la tesis, pues al decir sustento bíblico, queremos indicar la posibilidad de conformidad a nivel de praxis, dinámica, tipos, categorías de interpretación, y resignificación del sentido salvífico de experiencias teresianas.

<sup>139</sup> Cfr. ALONSO SCHÖKEL L., *Salvezza e liberazione; l'Esodo*, EDB, Bologna, 1997,15.

le dé a una categoría para saber si se trata de una palabra “quitar”, un concepto “quitar una muela”, o “quitar” como un símbolo antropológico, psicológico o social<sup>140</sup>.

En nuestra investigación sobre la categoría de la libertad, la vamos a tomar en su sentido de *concepto general*, pues es más adecuada para referir la libertad a que aluden las meditaciones teresianas.

La Biblia nutrió el pensamiento teresiano además de textos, con categorías de pensamiento bíblico, gracias a que su contacto con la Biblia fue a través de la mediación eclesial sea en el ambiente litúrgico como de libros que ofrecían una hermenéutica espiritual de la Biblia.

La elección de la categoría bíblica de la libertad, se debe a su centralidad tanto para el pensamiento bíblico como teresiano. En el pensamiento teresiano la categoría de libertad entra en su meditación bíblica sobre el “conocimiento propio” (antropología), al lado de los temas sobre las misericordias de Dios (soteriología), y la humanidad de Cristo (teología).

Hemos elegido para realizar un estudio más profundo desde la bíblica y la hermenéutica teresiana la categoría de la libertad, por la importancia que Santa Teresa le concede para este período inicial. La categoría de la libertad junto con las de humildad y amor fraterno se encuentran entre las virtudes humanas que más subraya la Santa para la etapa ascética<sup>141</sup>. La libertad juega un rol importante pues sin ella no hay posibilidad de vivir y crecer en la caridad.

### a. La categoría de la libertad en la Biblia

“vosotros, hermanos, a libertad fuisteis llamados...  
servíos por amor los unos a los otros.  
(Ga 5,13, libertad *para*).

La comprensión de libertad en la Biblia tiene su origen en el AT,<sup>142</sup> con un énfasis principalmente un *social*. Libre es la persona opuesta a la esclava<sup>143</sup>. La palabra “ḥōpšî”<sup>144</sup> es utilizado para designar a alguien meramente libre de la esclavitud. En cambio la palabra “ḥōr” indica una persona noble<sup>145</sup>.

<sup>140</sup> Cfr. ALONSO SCHÖKEL, L., “Salvezza...”, 1997,16

<sup>141</sup> Cfr. Camino de Perfección (C4-18; CE 5-29).

<sup>142</sup> En hebreo “ḥūpshâ y “d'rôr” del verbo “āpašh”.

<sup>143</sup> Ex 21,2,5,26-27; Lev 19,20; Dt 15,12-18; Jr 34,8-17; Ez 46,17; Job 3,19. Cfr. STANLEY JONES, F., “Freedom”, en FREEDMAN, D.N., ED., *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1997, 1992. Versión electrónica.

<sup>144</sup> “ḥōpšî” “libre” es adjetivo masculino singular absoluto.

<sup>145</sup> 1Re 21,8,11; Is 34,12; Jr 27,20; 39,6; Ecl 10,17; Ne 2,16; 4,8. 13; 5,7; 6,17; 7,5 ; 13,17



Gracias a la experiencia del Éxodo, el pueblo de Dios recibió la convicción de que es su voluntad la libertad<sup>146</sup> de la esclavitud para alabar y servir (Lv 25,42;Dt 6,20-25). Experiencia que se volvió en modelo de camino de *liberación para servir*. Dado que se trata de una liberación *que tiene una finalidad*, la de ser siervos de Dios (Lv 25,42;Dt 6,20-25), no podemos hablar estrictamente de libertad como valor en sí mismo sino de libertad en relación con la redención. Libertad *para* dedicarse a Dios y tal dedicación contribuye a redimir la libertad del libre albedrío que podría conducir nuevamente a una experiencia de esclavitud. La redención en cambio indica liberación de los condicionamientos interiores y exteriores para vivir la vocación de alianza con Dios.

La libertad para dedicarse a Dios, es posteriormente sellada con la experiencia de Alianza en el Horeb y los diez mandamientos que son establecen el ambiente en que se conserve y desarrolle la relación de alianza. El lugar de los mandamientos no es el de condición, sino consecuencia posterior de la declaración de la alianza.

La palabra libertad en griego “*Eleuthería*” tiene un sentido *jurídico y social*. Libre es *el ciudadano*, en contraste con el extranjero.

En la cultura griega no se entiende la libertad en referencia a una liberación interna sino en referencia a un estatus social externo de libertad. Si bien a lo largo de la historia helenista se van añadiendo nuevos significados: como “*hacer lo que uno quiere*”, desde Aristóteles<sup>147</sup>. Posteriormente hay una comprensión de la libertad no sólo como realidad social sino como realidad *interna*, y en este sentido se comprende la libertad frente a las expectativas y dichos provenientes de los convencionalismos sociales. Y el sentido de libertad frente a la persona misma para someterse al *logos* del cosmos.

En el NT la palabra libertad tiene dos sentidos principales. Por un lado conserva su sentido jurídico y *social* (en contraste con el esclavo)<sup>148</sup>. Por otro lado afirma que Cristo concede gratuitamente al creyente la condición de libre, hijo de Dios, *ciudadano del Reino de Dios* (Mt 17,26).

Para el N.T. puede haber *libertad interior*, aún en medio de una falta de libertad externa<sup>149</sup>. Pero no puede haber libertad interior bajo la mentira, falsedad o error. La libertad está en la verdad que regala Cristo. Jesucristo puede revelar las esclavitudes y liberar con la verdad que hace libres (Jn 8,32). Los judíos pretenden ser ya libres, pero Jesús les hace ver que se encuentran bajo el engaño “de este mundo” y que son esclavos

<sup>146</sup> “¡He visto la opresión de mi pueblo en Egipto...Voy a bajar para librarlo” (Ex 3,7-8).

<sup>147</sup> “*to ho ti an boulētai tis poiein*” Arist. *Pol.* 5.9.1310a; [*libertas*,] “*cuius proprium est sic vivere, ut velis*”.

Citado por Stanley.

<sup>148</sup> 1Cor 7,21; 12,13; Ga 3,28; 4,22; Ef 6,8; Col 3,11; Ap 6,15;13,16;19,18.

<sup>149</sup> cfr. Ga 3,28; Col 3,11; Ef 6,8; Ap 6,15; 13,16; 19,18.

(Jn 8,34). Sin una confrontación de la propia vida con la de Cristo, sin su luz y gracia no es posible ni siquiera caer en la cuenta de las propias esclavitudes.

El NT afirma como paradigma de *hombre libre* a Jesucristo. Jesús es libre de todos los condicionamientos externos e internos que le impiden amar a Dios y a los hombres.

La fuente de libertad de Jesús es *la filiación* (amor a Dios) y *la encarnación* (amor a los hombres). *La filiación*, hace libre a Jesús porque lo confronta con el verdadero absoluto, Dios, su Padre, delante del cual toda otra realidad pierde densidad, queda relativizada.

*La encarnación* le ofrece a Jesús: por un lado entrar dentro de una situación llena de condicionamientos, sociales, religiosos, culturales, temporales, pruebas, tentaciones (Heb 4,15 hasta su muerte Mc 8,38), las cuales no limitan su libertad sino que la posibilitan, porque le permiten acercarse a la situación de sufrimiento de los hombres y compadecerse de ellos, amarlos (redimirlos, liberarlos) desde el interior de la experiencia de la situación humana. Jesús es entregado (traicionado= condicionamiento externo), sin embargo asume su muerte de modo libre; él “se entregó” (libertad interna con la que expresa su amor a Dios y a los hombres, Jn 10,17).

### **i. Libertad en los escritos paulinos**

*“Porque vosotros, hermanos, a libertad fuisteis llamados...  
servíos por amor los unos a los otros.” (Ga 5,13).*

Dentro del N.T. la categoría de “libertad” tiene *en los escritos paulinos* el mayor número de frecuencias<sup>150</sup>, así como los primeros testimonios de una comprensión de la fe cristiana como liberación. El pensamiento de Pablo sobre el tema es abordado normalmente en categorías de libertad de lo que hay de restricciones de la ley, del pecado y de la muerte.

El análisis de la escatología paulina ayuda a comprender la categoría de libertad en san Pablo, tanto en su dimensión temporal de realidad en crecimiento (“ya libres en Cristo” pero “aún gemimos aguardando la plena liberación”), y como realidad que implica la colaboración divina y humana, o según es denominada por san Pablo la justificación declarativa y constitutiva.

---

<sup>150</sup> 26x de un total de 41x.

El tiempo y el rol en la experiencia de libertad son determinados por la comprensión que se tenga de la escatología, que san Pablo expone en dos<sup>151</sup>; la escatología retributiva con su consiguiente justificación declarativa y la escatología cristiana con la afirmación de la justificación constitutiva.

La escatología veterotestamentaria sostenida por los fariseos divide el tiempo en tres eras; el mundo presente, el día del Señor y el mundo futuro.

1 Mundo presente.	2. Día del Señor: Resurrección general Juicio: Justificación declarativa	3. Mundo futuro
Obras según la ley →	Premio →	Recompensa.
Obras contrarias a la ley →	Condena →	Castigo.

Este esquema es llamado retributivo porque la condición para acceder al premio son las obras humanas. El papel principal es del hombre y a Dios sólo le toca reconocer (*justificación declarativa*) los méritos humanos.

Pablo llama “obras de la ley” a las obras humanas realizadas por cumplimiento es decir, obras motivadas por el objetivo de ganar méritos. Estas obras tienen valor de “condición” para que Dios colabore. Pablo no rechaza la ley, ni el valor de las obras humanas, pero si las “obras de la ley”, porque corren fácilmente el peligro de convertirse en vanagloria religiosa.

San Pablo en cambio afirma una escatología que divide el tiempo en cinco eras, en lo que llama el esquema de justificación constitutiva aportada por Cristo.

1.Mundo presente. Reina el pecado. Todos necesitados de justificación. (Ro 3,22-24)	2. Día del Señor. Resurrección de Cristo. Don del Espíritu Sto. Justificación constitutiva (de Dios por la fe). Sin juicio y por la fe.	3.Tiempo Intermedio. Mundo futuro “ya” en el tiempo presente. Puede haber obras - Según la fe. → - Contrarias a la fe →	4. Parusía (regreso de Cristo). Resurrección general. - salvación. → - juicio de condena →	5. Mundo futuro. -vida en Cristo. -perdición.
---	---	---	---	---

Este esquema escatológico, se llama cristiano o de la gratuidad, porque afirma el papel central de Cristo, el cual con su entrega total nos trae el don del Espíritu Santo, nos hace Hijos de Dios, justos, con una *justificación constitutiva*<sup>152</sup>. La base son los dones gratuitos de Dios, al hombre le toca acogerlos y compartirlos, estas son las obras “de la fe”. No tienen un valor de condición sino de consecuencia.

<sup>151</sup> cfr. VANNI U., "La spiritualità di Paolo" en Fabris, R., *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Borla, Roma, 1985, 223.

<sup>152</sup> FERNÁNDEZ RAMOS, F., “Justificación”, en *Diccionario de san Pablo*, Monte Carmelo, Burgos, 1999, 697-704.

Los cristianos se reconocen en tiempo intermedio entre el “ya”, en el que hay elementos del tiempo escatológico como la resurrección de una persona y la presencia del Espíritu Santo en esta historia, pero “todavía no” en plenitud.

Sobre este tiempo intermedio en que nos situamos, hay que ubicar las afirmaciones de Pablo, aparentemente contradictorias de que Cristo nos trae “ya” libertad, pero “todavía no en plenitud, por lo que todavía necesitamos luchar contra realidades que tienden esclavizar. Al igual que sus afirmaciones del “yo carnal” y “yo espiritual, no como realidades estáticas sino como realidades *en proceso*.

Esta visión escatológica paulina nos permite ubicar el tiempo de la libertad humana como una tiempo en constante crecimiento. Ser libre indica ingresar en un proceso de progresiva liberación. Pasar de la esclavitud a la libertad, del temor al amor, de la ley a la gracia es un camino que no se realiza inmediatamente. Así mismo la libertad humana es una experiencia que se realiza en colaboración entre Dios, cuya obra es la principal, por tener la iniciativa gratuita y servir de base, fundamento y motivación de la acción humana que tiene valor de colaboración constante con el obrar divino.

El siguiente punto son las realidades que a las que está expuesto el cristiano a caer en esclavitud.

## **ii. Libertad en la relación con el mundo**

En el proceso de liberación personal el mundo y las cosas forman su primer ámbito en el que se pueden crear adicciones. Para san Pablo el mundo material en sí mismo es bueno por ser creación de Dios, pero es incompleto<sup>153</sup>. La liberación del mundo por consiguiente no es planteada como separación sino de no generar una relación adictiva con él. La propuesta paulina es la de no permitir que lo que hay en el mundo de limitación, caducidad y corrupción mine la libertad personal. El mundo y las cosas son el primer espacio para ejercitar la libertad, una que es gradual y en colaboración con el obrar divino.

Para san Pablo el mundo material en sí mismo es bueno por ser creación de Dios, sin embargo hay en él una dimensión de caducidad y esclavitud, por ser una realidad incompleta. El mundo aún se encuentra sujeto a la caducidad, al absurdo, a las

---

<sup>153</sup> Porque contiene signos de caducidad y de liberación inicial (Ro 8,2).

restricciones de la fragilidad terrena y a la muerte<sup>154</sup>. Nuestra patria actual, la Jerusalén terrena, está sometida a la esclavitud<sup>155</sup>.

El mundo y sus bienes están situados en una era intermedia, que contiene por una parte signos de liberación, pero aún no en plenitud (Ro 8,2). De tal manera que en este mundo la libertad que “ya” se puede dar es “en la carne”<sup>156</sup>.

Pablo plantea la necesidad de liberación de lo que hay en el mundo y en el ser humano de “carnal”, o restricciones, absurdo, corrupción y muerte, que puede atar, lo cual podría impedir el crecimiento en la caridad y en la adhesión total a Cristo.

### iii. Libertad en la relación con las personas

Respecto a las personas San Pablo menciona el riesgo de perder libertad por el “pago”, las recompensas. Es por ello que se plantea la pregunta, “¿Cuál es, entonces, mi recompensa (*misthos*)? Que al predicar el evangelio, pueda ofrecerlo gratuitamente sin hacer pleno uso de mi derecho en el evangelio. Porque aunque soy libre de todos, de todos me he hecho esclavo para ganar a mayor número” (1Cor 9,18-19). Con el fin de no perder libertad por “el pago” Pablo usa como estrategia misionera, el trabajar por su sustento y poder así predicar con libertad.

Además del “pago”, existen los “escrúpulos” como amenaza a la libertad personal, que son introducidos por algunas personas. San Pablo reacciona con fuerza a favor de libertad de esta otra forma de esclavitud; “Comprados fuisteis por precio; no os hagáis esclavos de los hombres” (1Cor 7,23 ). Y más adelante: “Quiero decir, no vuestra conciencia, sino la del otro; pues ¿por qué ha de ser juzgada mi libertad por la conciencia ajena?” (1Co 10,29). “Y esto fue por causa de los falsos hermanos introducidos secretamente, que se habían infiltrado para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, a fin de someternos a esclavitud” (Ga 2,4).

El introducir escrúpulos en otras personas responde a la necesidad de manipulación, ya que las personas escrupulosas son más fáciles de dominar, como es el caso en Ga 2,4-5. Algunos cristianos procedentes de la cultura judía, pretendían controlar a los cristianos de la cultura griega. Pablo afirma en este contexto la libertad de la ley “judía” según era

<sup>154</sup> “de que la creación misma será también liberada de la esclavitud de la corrupción a la libertad de la gloria de los hijos de Dios” (Ro 8,21).

<sup>155</sup> “Ahora bien, Agar es el monte Sinaí en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual, porque ella está en esclavitud con sus hijos” (Ga 4,25).

<sup>156</sup> “Para libertad fue que Cristo nos hizo libres; por tanto, permaneced firmes, y no os sometáis otra vez al yugo de esclavitud” (Ga 5,1).

interpretada por estos “falsos hermanos”. No es que san Pablo esté afirmando la ineficacia de las obras humanas.

Sigue a continuación otro tipo de esclavitud que es más difícil de reconocer y vencer porque las áreas de esclavitud están dentro de la propia persona.

#### **iv. Libertad en la relación con el “Yo”**

Para san Pablo existe al interior de la persona, al interior de su “Yo”, dos dinámicas diversas y en procesos de crecimiento inverso: el “yo” carnal y espiritual.

El “Yo” espiritual es libre porque fue creado para la libertad y por la liberación donada por Cristo<sup>157</sup>. “Pues no habéis recibido un espíritu de esclavitud para volver otra vez al temor, sino que habéis recibido un espíritu de adopción como hijos, por el cual clamamos: ¡Abba, Padre!” (Ro 8,15). La libertad que goza el “Yo espiritual” es don –en el Espíritu-anticipado en el presente, por eso, el cristiano puede decir: “mi libertad”<sup>158</sup>; mientras que la libertad en plenitud es don del futuro, universal e insuperable<sup>159</sup>.

El “Yo” carnal del hombre, es la dinámica que lleva a la esclavitud del pecado. “Porque sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido a la esclavitud del pecado” (Ro 7,14).

Esta realidad de tensión interna del hombre, hace que su deseo de libertad, implique entrar en un proceso de liberación de su “yo” y optar por una libertad construida ya sea basado en: la autoafirmación de las tendencias egocéntricas, optar por el “yo carnal” o en la entrega al amor incondicional de Dios, optar por el “yo espiritual”. Y la consecuencia de esto es que el creyente se libere de la tiranía del poder del pecado<sup>160</sup>.

Las tendencias del espíritu, a diferencia de la ley, van librando progresivamente al hombre del egocentrismo. La ley por la ley en cambio no aporta fuerza al hombre para afrontar esta tensión, sólo da luz, para caer en la cuenta de las esclavitudes y de esta manera la ley se muestra impotente ante el hombre carnal<sup>161</sup>.

La lucha por la libertad interior, significa para san Pablo ingresar en un proceso de lucha contra las tendencias egocéntricas que operan dentro del hombre y lleva a un desplazamiento de prestar atención a las demandas insaciables del yo “carnal”, hacia una escucha y servicio a los otros por la atención que ofrece el “yo espiritual”.

<sup>157</sup> Cfr. Ro, 8,21; Ga 4,30 ss.

<sup>158</sup> Cfr. 1Cor 10,29; 9,1; Ga 2,4.

<sup>159</sup> Cfr. Ro 8,18, ss; 1Cor 9,19; cfr. 3,21ss; 6,12; 10,23.

<sup>160</sup> Cfr. Ro 6,12ss; 8,2.

<sup>161</sup> Cfr. Ga 3,2; Ro 7,7-8.12.

El siguiente espacio de liberación tras el “yo” lo constituye el cuerpo.

### **v. Libertad en la relación con el cuerpo**

Para san Pablo se puede vivir una relación con el cuerpo en forma espiritual o carnal.

El cuerpo vivido en forma “espiritual” significa el medio que posibilite el expresar el amor a Jesús y cumplir su voluntad en esta historia, tomar sus actitudes y hacer lo que él haría, llevar la vida de Jesús: hacer propia en el cuerpo la muerte y resurrección de Jesús.

“llevando siempre en el cuerpo por todas partes la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo.” (2Cor 4,10).

El cuerpo vivido en forma “carnal”, representa una ocasión para la esclavitud porque hay en el cuerpo pulsiones, deseos, necesidades y demandas contrarias al espíritu.

“Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne, pues éstos se oponen el uno al otro, de manera que no podéis hacer lo que deseáis”. (Ga 5,17).

Las demandas y necesidades del cuerpo son tan fuertes que exclama: Infeliz de mí. ¿Quién me libraré de este cuerpo, que me lleva a la muerte? (Ro 7,24).

Para Pablo la tarea de liberación en relación con nuestro cuerpo, consiste en liberar al cuerpo “de las ataduras de la carne” o egocentrismo. Esto equivale a rendir las demandas y exigencias egocéntricas del cuerpo a las aspiraciones del espíritu<sup>162</sup>.

El siguiente círculo en que se vive la lucha por la libertad lo constituye el deseo de prestigio social, de “honra”, los así considerados “derechos” de la persona.

### **vi. Libertad en la relación con los “derechos” de la persona**

San Pablo reconoce que el amor propio puede intervenir dentro de acciones apostólicas que iniciaron con una intención de que Dios sea glorificado, y convertirlas en ocasión para satisfacer la necesidad de reconocimiento social, para que crezca la propia honra, lo cual lleva a la persona a perder libertad interior y vivir condicionada al reconocimiento ajeno. Y como alternativa propone la realización de un apostolado en el que se busque no sólo el

<sup>162</sup> “Porque si vivís conforme a la carne, habréis de morir; pero si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis” (Ro 8,13).

éxito, sino el morir nosotros para que Cristo viva en el propio “yo”: “Tal como está escrito: Por causa tuya somos puestos a muerte todo el día; somos considerados como ovejas para el matadero” (Ro 8, 36).

### **vii. Libertad en la relación con los juicios ajenos**

El deseo de que digan bien de uno, tiende a esclavizar porque desvía la atención hacia fuera e impide el obrar por la gloria de Dios.

San Pablo afirma como rasgo de la libertad cristiana, la “libertad de habla” o parresía (osadía, valentía). Es la libertad para hablar llanamente sin temor al qué dirán o a posibles represalias; “Teniendo, por tanto, tal esperanza, hablamos con mucha franqueza” (2Cor 3,12).

### **viii. Libertad en relación con los méritos**

Hay un último peligro de esclavitud interior, que es al que san Pablo dedica más reflexión. Es la esclavitud de “las obras de la ley”, el obrar motivado por ganar méritos. Es la esclavitud religiosa más peligroso, sutil y sofisticado pues nace en el deseo de realizar buenas obras.

Pablo es consciente del poder opresor de vivir con la motivación de ganar méritos y rechaza enérgicamente “las obras de la ley”. La designa como “el yugo de la esclavitud” (Ga 5,1). Es yugo de la esclavitud porque, conduce sólo a la manifestación de la propia incapacidad humana de cumplirla (cfr. Ro 3,20b; 5,20<sup>a</sup>; 7,7ss.13ss), pero es incapaz de suprimir la esclavitud humana. Además de que anula la necesidad de la redención de Cristo, su majestad y anula la libertad humana<sup>163</sup>. Es yugo de esclavitud porque lleva al dominio de escrúpulos que esclavizan<sup>164</sup>. Es motivación que genera relaciones doy-das y no ayuda a establecer relaciones de gratuidad. Finalmente san Pablo rechaza las obras de la ley, porque da una satisfacción, paz y seguridad falsas porque produce soberbia, la sensación de poseer la verdad absoluta, al Espíritu Santo, el deber de corregir a los demás. Pablo argumenta en Ro 7,3;1Cor 7,39, que para el cristiano es innecesario vivir buscando ganar méritos, con base en el derecho judío, (la viuda queda libre del marido y adquiere el derecho de contraer nuevas nupcias) y además porque la nueva alianza establecida por

<sup>163</sup> “Ahora bien, el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, hay libertad” (2Co 3,17)

<sup>164</sup> “Quiero decir, no vuestra conciencia, sino la del otro; pues ¿por qué ha de ser juzgada mi libertad por la conciencia ajena?” (1Co 10,29; Ga 2,4).



Cristo anula la antigua (Ro 7,1ss). El cristiano busca la verdadera justificación no por el camino de la “ley de las obras” (Ro 3,27), sino que se acepta en el fe como justicia concedida graciosamente (Ga 4,21-31).

### **b. La categoría bíblica de la libertad en Santa Teresa**

“un alma apretada  
no puede servir bien a Dios”

(Cta 376,3, *JGra* 21.2.81, libertad *para*).

Santa Teresa recibió de la tradición cristiana a través de la participación en la vida eclesial, tanto en la liturgia, oración personal y comunitaria, meditación personal y lectura de libros espirituales una comprensión de la libertad, que nutrieron su comprensión y vivencia de la misma. Vamos a abordar este tema primero enumerando algunos rasgos de la comprensión de la libertad en Santa Teresa y luego veremos algunas realidades que pueden atar a la persona en su crecimiento en la libertad.

### **i. La comprensión teresiana de la libertad**

La *comprensión de libertad en Santa Teresa* es el de la *libertad “para” el servicio a Dios*. Esta comprensión de libertad con finalidad de servicio, ofrece las condiciones para focalizar la atención en el proceso de liberación del mundo interior del “Yo”, partiendo de lo más externo hasta el más profundo centro de la persona. Esta comprensión de libertad, afirma la posibilidad de llegar a poseer un señorío interior, una capacidad de vivir sin estar atados<sup>165</sup>. Es también una comprensión de libertad que se puede vivir en medio de carencias y condicionamientos exteriores, más aún viene de la mano de la pobreza, de la desposesión voluntaria de las riquezas del mundo<sup>166</sup>.

La comprensión de libertad en Santa Teresa tiene como rasgo el que se trata de una *libertad personal*<sup>167</sup>, porque tiene que ver con el proceso de crecimiento de la persona hacia las séptimas moradas, hacia la plenitud humana y espiritual en Cristo.

<sup>165</sup> No estar atados a los bienes del mundo (V 7,17); a los temores (V 9,8); al deseo de honra y hacienda (V 13,4); al temor a la enfermedad (V13,7).

<sup>166</sup> “Cuando entendiere con toda verdad y claridad que el verdadero señorío es no poseer nada...” (V 40,16;cfr. F 15,15).

<sup>167</sup> HERRAIZ M., *Solo Dios basta*, EDE, Madrid, 1982, 351-403.

Otro rasgo de la libertad es que es *vivida en contexto de oración*. La libertad es necesaria para la oración, y la oración por su parte propicia la libertad. Porque la oración para Teresa es, atención a la Persona Divina y la cual suscita el deseo de crecer en su amistad y conduce a la búsqueda de la armonía entre los amigos<sup>168</sup>. Este deseo de conformidad con la condición de Dios es lo que, aporta la luz para descubrir las propias esclavitudes, y fuerza para afrontar el camino de crecimiento en la libertad.

El siguiente rasgo de la comprensión de libertad en Santa Teresa es su *relación con las virtudes de la verdad y amor*<sup>169</sup>. La relación entre libertad-verdad-amor, no es sólo de igualdad, sino que éstas realidades se nutren mutuamente. La libertad por consiguiente, forma parte de un marco de crecimiento integral. *La libertad es fruto de la verdad*. La verdad en cuanto conocimiento de la realidad de sí y de Dios, aporta al hombre la posibilidad de optar por Dios y por su voluntad. Pensar en hacer la voluntad de Dios cuando hay mentira o error es un engaño. Hay también una relación muy cercana entre *libertad y amor*<sup>170</sup>. La libertad posibilita la caridad. Al estar libre de las cosas, la persona puede a asirse con todas tus fuerzas al Señor<sup>171</sup>. Y también viceversa, se es libre en el amor<sup>172</sup>.

La libertad es *opción por Dios como único absoluto*. Para Teresa el hombre no puede liberarse sin optar en forma determinada por Dios. Esto implica renunciar al mundo, entendido como adhesión a gustos y pasatiempos. “Parece que quería concertar estos dos contrarios –tan enemigo uno de otro- como es vida espiritual (Dios) y contentos, y gustos y pasatiempos sensuales (criaturas)” (V 7,17)<sup>173</sup>.

Tras enumerar algunos rasgos de la comprensión de la libertad en Santa Teresa vamos ahora a analizar las realidades de las que la Santa afirma la necesidad de liberación. Es la pregunta por aquello que puede atar a la persona en su crecimiento humano y espiritual.

Las realidades de las cuales Santa Teresa afirma la necesidad de liberación es de la relación de asimiento a los bienes del mundo, de las personas y sobre todo del propio “yo”. Presentaremos, el proceso de liberación partiendo de las realidades más externas (el

<sup>168</sup> “estudiar cómo haré mi condición que conforme con la suya” (C 22,7).

<sup>169</sup> La libertad (desasimiento) para Teresa es comprendida como una virtud que junto con las de verdad (humildad) y amor conforman las “cosas necesarias” para quienes llevan camino de oración Cfr. C.19,4.

<sup>170</sup> “Porque todo lo que os he avisado en este libro va dirigido a este punto de darnos del todo al Criador y poner nuestra voluntad en la suya (amor) y desasirnos de las criaturas (libertad)” (C 32,9).

<sup>171</sup> “Libres quiere Dios a sus esposas, asidas a sólo El” (Cta 451,8, AJes 30.5.82).

<sup>172</sup> “Hale pagado bien el Señor (por haber amado, obedecido), que, sin saber cómo, se halló con aquella libertad de espíritu tan preciada y deseada que tienen los perfectos, adonde se halla toda la felicidad que en esta vida se puede desear; porque, no queriendo nada, lo poseen todo.” (F 5,7).

<sup>173</sup> Cfr. “querer concertar cuerpo y alma... es paso de gallina; nunca con él se llegará a la libertad de espíritu” (V 13,5).

mundo, las cosas, las personas), hacia las más interiores (el cuerpo, la honra, el qué dirán, el “yo”).

### ii. Libertad en la relación con el mundo

Para Santa Teresa la liberación en relación con el mundo no consiste en alejarse de él, porque inclusive en el convento se puede vivir atado a él. En efecto el peligro de esclavitud al mundo está en la forma en que la persona se acerca a él, al lugar que le concede y al tipo de relación que se establece con él. Por tanto para el proceso de liberación o desasimiento del mundo y de las cosas, la Santa propone no el carecer de ellas, sino el desapego de: *lo superfluo*, buscando vivir y contentarse con lo estrictamente necesario<sup>174</sup>; así como de *una estima excesiva de las cosas*, concediéndoles su justo valor<sup>175</sup>; y desapegarse de *un cuidado angustioso de que no falte nada*<sup>176</sup>.

Teresa invita como camino de liberación de la adicción a los bienes del mundo, a pensar en la providencia de Dios<sup>177</sup>. También aconseja la práctica de la oración porque incrementa el deseo de querer contentar a sólo Dios y al colocar en Él nuestro “contento”, Él responde con el don de su luz, para valorar las cosas como son<sup>178</sup>. Por el contrario sin vida de oración crece el deseo de las cosas.

### iii. Libertad en la relación con las personas

El riesgo de asimiento a las personas para Santa Teresa es diverso según sea el tipo de personas con quienes se establezca una relación. Ella distingue tres tipos de personas; los siervos de Dios, las personas en general y los familiares.

Respecto a la relación con *los siervos de Dios*<sup>179</sup>, los cuales colocan en el centro del diálogo los intereses de Dios, la Santa no tiene temor a esclavitud<sup>180</sup>. Al contrario son relaciones de amistad que trae consigo gran libertad<sup>181</sup>.

<sup>174</sup> “Lo que es menester, hija, es contentarnos con poco... Siempre mirad con lo más pobre que pudiéreis pasar”(MC 2,11). Ya que la adicción a valores o superficiales hace que la persona se vuelva superficial.

<sup>175</sup> No “estimarlas” más de lo que son, en “tenerlas en poco”, pues son pasajeras (V 20,22).

<sup>176</sup> “Ni siquiera consiente que se ocupe en esto el pensamiento (C 2,4)

<sup>177</sup> “Señor de las rentas y de los renteros” (C 2,2), “Los ojos en vuestro Esposo; Él os ha de sustentar”(C 2,1).

<sup>178</sup> “estimarlas en tan poco como ellas son” (MC 3,2).

<sup>179</sup> Santa Teresa designa como siervos de Dios, ya sean laicos (V 23,7), sacerdotes (V 23,8) o consagrados (V 32,9), que tienen una vida de oración, practica de virtudes y obras grandes por Dios.

<sup>180</sup> Es para Teresa de Jesús una relación de amistad con los deudos “que su Majestad os enviare”(C 9,4).

<sup>181</sup> “Entendiendo que en hacer otra cosa faltáis al verdadero amigo, creed que muy en breve ganaréis esta libertad, y que de los que por sólo él os quisieren...”(C 9,4).

En cuanto a *las personas en general* Santa Teresa experimentó la facilidad de asimilación, cuando le mostraban afecto<sup>182</sup>. Al grado que se confiesa incapaz de liberarse (V 9,7). Y si bien encontró ayuda para su liberación en su confesor el p. Prádanos (V 24,6), sin embargo la ayuda decisiva le vino de Dios<sup>183</sup>. Respecto al proceso de liberación de la esclavitud en relación a las personas, la Santa no propone anular el trato de amistad con ellas, sino tener en el corazón la firme voluntad de ser totalmente de Cristo<sup>184</sup> y en analizar el efecto que deja en la voluntad el trato con ellas, ya sea de “servir a su Majestad”(C 4,6) o si “*nos enseñorea aquella afición*” (C 4,7).

El siguiente grupo de personas son los familiares o “*deudos*”, cuya relación puede atar cuando el centro de la relación son los intereses de ellos o los personales, desplazando los de Dios<sup>185</sup>.

Para el proceso de liberación de una relación adictiva a los familiares, Teresa no pide el evitar el trato<sup>186</sup>, sino que afirma como camino para conquistar la libertad el hacer una opción total por Jesús, en quien hallamos todo y quien llena todos los vacíos<sup>187</sup>. Es necesario que este proceso de liberación sea “determinadamente”<sup>188</sup>.

#### iv. Libertad en la relación con el “Yo”

Santa Teresa afirma como reto principal para la libertad, el *interior*, ya que el peor ladrón y enemigo de la libertad es la persona misma.

“Y ya sabéis que no hay peor ladrón, que quedamos nosotras mismas; que si no se anda con gran cuidado, y cada una no se mira mucho en andar contradiciendo su voluntad, hay muchas cosas para quitar esta Santa libertad de espíritu”(C 10,1: 2M 1,9b).

La lucha por la libertad interior, es planteada como una lucha contra las tendencias egocéntricas que operan dentro del hombre, que lleva a un desplazamiento de una escucha a las demandas insaciables del yo, hacia una escucha y servicio a los otros<sup>189</sup>. Teresa invita

<sup>182</sup> “*Como comenzaba a entender que una persona me tenía voluntad, y si me caía en gracia, me aficionaba tanto que me ataba en gran manera la memoria a pensar en él*” (V 37,4).

<sup>183</sup> “*que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo*”(V 24,10). Y logra experimentar la libertad en la relación con las personas (Cta 24,11 *LCep* 17.1.70; Cta 68,4 *MBau* finales.6.74; Cta 145,7, *JGra* 4.11.76; R 2,6; R 3,1; R 6,1).

<sup>184</sup> “*No consintamos, ¡oh hermanas!, que sea esclava de nadie nuestra voluntad, sino del que la compró con su sangre*” (C 4,8).

<sup>185</sup> “*Mas la monja que deseara ver deudos para su consuelo, si no son espirituales, téngase por imperfecta; no tendrá libertad de espíritu*”(C 8,3 y C 9,2.5 cfr. F 31,46).

<sup>186</sup> Si bien reconoce que ayuda un poco el poner tierra de por medio (C 9,5).

<sup>187</sup> “*sino que determinadamente se abraza el alma con el buen Jesús, Señor nuestro –que como allí lo halla todo, lo olvida todo*”(C 9,5).

<sup>188</sup> Sin esta intensidad y fuerza “nunca acaban de acabar” (V 11,15).

<sup>189</sup> En términos paulinos sería la lucha entre el Yo “carnal”, con el “Yo espiritual”.

a entrar en la propia casa, para escuchar y analizar las regiones internas del “Yo”, en las que hay que peligro de caer en adicción a sentimientos, claves de interpretación, intenciones, estrategias, etc. El proceso de liberación interior del Yo, acontece por una atención que parte de las regiones más alejadas a las más próximas al centro. El cuerpo es el primer círculo del “Yo”.

#### **v. Libertad en la relación con el cuerpo**

Santa Teresa subraya el riesgo de perder libertad en la relación con el cuerpo porque, pide una atención cada vez mayor y porque crea nuevas necesidades<sup>190</sup>. La persona que acostumbra prestar satisfacción a las demandas del cuerpo, incrementa su capacidad de atención tanto a las necesidades actuales “sutiles”<sup>191</sup> como a las necesidades “futuras”.

La Santa propone como camino de liberación de la atención adictiva a las necesidades del cuerpo mediante un ejercicio de “rendir el cuerpo al espíritu” (C 12,1), mediante un ejercicio de poner las necesidades del cuerpo en la providencia divina<sup>192</sup> y descuidarse de la atención y remedio del cuerpo<sup>193</sup>. Este ejercicio es camino para vencer las exigencias del cuerpo que da una experiencia de liberación, de “sosiego y señorío” (C 11,2). Es necesaria que este ejercicio se haga con determinación<sup>194</sup>.

El segundo círculo para el crecimiento en la libertad es el del prestigio social, de la “honra”.

#### **vi. Libertad en la relación con los “derechos” de la persona**

Para Santa Teresa el deseo de tener “honra” social, esclaviza porque lleva a canalizar hacia el “yo” todos los acontecimientos de la vida, esto genera una dependencia del reconocimiento de los demás<sup>195</sup>. Otra consecuencia adictiva de este deseo es que hace que obras buenas que la persona realiza por Dios acaben sirviendo sólo para engrandecer la vanagloria personal, y una autoimagen de santidad<sup>196</sup>. Es además un freno y daño al

<sup>190</sup> “Este cuerpo tiene una falta, que mientras más le regalan, más necesidades descubre”(C 11,2).

<sup>191</sup> Los “livianos males” (C 11,1), las “flaquezas y malecillos de mujeres”(C 11,2).

<sup>192</sup> “dejaros toda en Dios”(C 11,5).

<sup>193</sup> “olvidarse de quejarlas”(C 11,2), saber sufrir “sin que lo sepan todos”(C 11,2).

<sup>194</sup> “Determinaos, hermanas, que venís a morir por Cristo, y no a regalaros por Cristo”(C 10,5; V 13,7; 4,5)

<sup>195</sup> “Otros hay que han dejado todas las cosas por el Señor... Mas tienen mucha honra; no querían hacer cosa que no fuese bien acepta a los hombres como al Señor... Puédense harto mal concertar siempre estas dos cosas...” (MC 2,31).

<sup>196</sup> “Santas en su parecer, me han hecho más temor que cuantas pecadoras he visto” (MC 2,29).

crecimiento espiritual<sup>197</sup>. La última consecuencia de esta adicción a tener prestigio social es que lleva a interpretar fácilmente hechos como agravios<sup>198</sup>.

Como camino de liberación de la esclavitud que viene por el deseo de tener prestigio social, Teresa propone un cambio completo en la búsqueda de dar satisfacción a que Dios sea reconocido por encima del propio reconocimiento<sup>199</sup>.

Además de dedicar atención a la honra de Dios, Teresa sugiere el ejercicio de humildad, como camino de liberación de la adicción al prestigio social (C 12,6), que consiste en mirarse a los ojos de Dios y de la adhesión a Jesús:

“¿Sois vos nuestro dechado y Maestro? Sí, por cierto. Pues, ¿en qué estuvo vuestra honra, honrador nuestro? No la perdisteis por cierto, en ser humillado hasta la muerte. No, Señor, sino que la ganasteis para todos” (C 36,5).

Otro ejercicio de humildad para alcanzar libertad de la necesidad de tener “honra” es el no disculparse cuando se es acusado injustamente<sup>200</sup>.

Respecto a la otra fuente de esclavitud debido a la necesidad de defender los supuestos “derechos” personales, que conducen a evitar la experiencia de empatía con el cargar la cruz de Cristo Teresa afirma:

“Muchas veces os lo digo, hermanas, y ahora lo quiero dejar escrito aquí, porque no se os olvide, que en esta casa, y aun toda persona que quisiere ser perfecta huya mil leguas de “razón tuve”, “hiciéronme sinrazón”, “no tuvo razón quien esto hizo conmigo”. ¡De malas razones nos libre Dios!... La que no quisiere llevar cruz, sino la que le dieran muy puesta en razón, no sé yo para qué está en el monasterio”(C 13,1).

Teresa propone como camino de liberación, el afirmar como primordial “derecho” del seguidor de Cristo, no hacer propias las “razones del mundo” y acercarnos a la “verdadera razón”, que viene del deseo de conformación con Jesucristo<sup>201</sup>.

<sup>197</sup> “y cualquiera persona que sienta en sí algún punto de honra, si quiere aprovechar, créame y dé tras este atamiento, que es una cadena que no hay lima que la quiebre, si no es Dios con oración y hacer mucho de nuestra parte. Páreceme que es una ligadura para este camino, que yo me espanto el daño que hace” (V 31,20;C 36,2; 12,7b.8).

<sup>198</sup> Teresa los llama “fingidos agravios” (C12,9). “No nos tiene olvidadas el demonio; también inventa sus honras en los monasterios y pone sus leyes” (C 36,4).

<sup>199</sup> “y así no hay que mirar en contento, que en la tierra sería yerro hacer caso de él.” (Cta 145,5 JGra 4.11.76) y “contentar a Dios y no hace caso de contento suyo” (C 13,7). Es la dinámica afirmada por el salmista, “en tu luz vemos la luz” (Sl 36,9).

<sup>200</sup> “que os holgaseis de quedar culpadas... Porque se comienza a ganar libertad y no se da más que digan mal que bien...Parecerá esto imposible a los que somos muy sentidos y poco mortificados. A los principios dificultoso es; mas yo sé que se puede alcanzar esta libertad ... con el favor del Señor ”(C 15,7).

<sup>201</sup> “O somos esposas de tan gran rey, o no” (C 13,2), “Y ¿parece que hay razón para que nuestro buen Jesús sufriese tantas injurias y se las hiciesen, y tantas sinrazones” (C 13,1).

### vii. Libertad en la relación con los juicios ajenos

El deseo de ser bien vistos, puede hacer perder libertad e impedir obrar sólo por Dios. Santa Teresa menciona lo paralizante que puede resultar el temor al qué dirán<sup>202</sup>. Para ella la raíz de ser vulnerables a una esclavitud a los juicios ajenos es la poca confianza en Dios y el amor propio<sup>203</sup>.

Como camino de liberación de la esclavitud a los juicios ajenos Teresa de Jesús propone el ejercicio de la humildad. Ejercitar la humildad ante los juicios positivos, ante los halagos, reconociendo que es Dios quien obra por su medio y por ello no se cree que exista tal cosa como una “persona buena”. Y de igual manera ante los juicios negativos, por un lado no existe “una persona mala”, y por otro se ejercita la espera en el reconocimiento de sólo Dios, que viene de la atención amorosa a Él;

“¡Oh amor fuerte de Dios, y cómo no le parece que ha de haber cosa imposible a quien ama! ¡Oh dichosa alma que ha llegado a alcanzar esta paz de su Dios, que está enseñoreada sobre todos los trabajos y peligros del mundo, que ninguno teme a cuanto de servir a tan buen Esposo y Señor...” (MC 3,5).

Otro ejercicio de humildad con osadía como camino de liberación de los temores a los juicios ajenos negativos es el de desplazar la atención a la búsqueda de ser bien vistos hacia una atención a las obras que le permitan expresar el amor a Dios;

“En entendiendo que sirve más a su Esposo en una cosa, haya tanto amor y tanto deseo de contentarle, que no escuche las razones que le dará el entendimiento ni los temores que le pondrá, sino que deje obrar la fe”(MC 3,1).

El último ejercicio teresiano para obtener una libertad de los juicios ajenos es el de oración de petición por este don<sup>204</sup>.

### viii. Libertad en relación con los méritos

Para Santa Teresa este tipo de esclavitud es la más frecuente en la vida religiosa y la más difícil de vencer;

“Yo he conocido algunas almas... de las que han... vivido muchos años en esta rectitud y concierto -...- probarlos su Majestad en cosas no muy grandes y andar con tanta inquietud y apretamiento de corazón” (3M 2,1).

<sup>202</sup> “Me atormenta ver que se hace mucho caso de mí...y de que decían mucho bien... Mucho me quitaban la libertad de espíritu estos temores” (V 31,12-14).

<sup>203</sup> “De esto me pesa a mí, que tengamos tan poca confianza en Dios y tanto amor propio” (V 13,4).

<sup>204</sup> Pedir esta libertad, “esta paz tan reglada que así señorea todos estos temorcillos del mundo...” (MC 3,7).

La dificultad radica en que genera seguridad y satisfacción, por el “concierto” que aporta a la vida. La lógica del mérito, sustentada en la relación doy-das contractual, lleva a un acercamiento utilitario, (carnal o egoísta en términos paulinos) tanto ante los otros como ante Dios, que son reducidos a medios para acumular méritos haciéndoles buenas obras, o se les busca para exigir la “justa paga” a sus servicios. Es además una esclavitud que es difícil de reconocer porque se tiende a *disfrazar de virtud*. La tentación es inconsciente y muy sutil, inicia con la realización de buenas obras hechas por sólo Dios, pero interviene el egoísmo y las convierte, en obras que aumentan la vanagloria y méritos que serán cobrados en el futuro. Y dado que se realizan por “fidelidad” el egoísmo religioso queda así disfrazado en virtud<sup>205</sup> y cualquier propuesta de cambio se considera como una “infidelidad”<sup>206</sup>.

En la relación con Dios el vivir bajo la lógica contractual, se manifiesta en la búsqueda de la paga a las buenas obras, ya sea como expectativa o como exigencia de experiencias divinas de consuelo y gozo espiritual<sup>207</sup>.

La falsedad de la seguridad que ofrece esta vida “concertada” proviene del deseo de control el cual lleva a un inmovilismo, a un estancamiento en el crecimiento de la vida de amor, de la armonía interior, de la libertad de los temores, de la libertad de la violencia interior, ante cualquier experiencia de aparente injusticia porque no se pagan los méritos, o cualquier experiencia que escapa del control personal, es “¡vida que no se vive!”(E 6), es vida que impide gozar a los demás y a Dios unitariamente<sup>208</sup>.

Como camino de liberación de la lógica de los méritos, de la vida concertada, Santa Teresa tiene varias propuestas. En primer lugar “entienda que le falta esta libertad de espíritu, y con esto se dispondrá para que el Señor se lo dé, porque se la pedirá” (3M 2,3). Se requiere por consiguiente un mínimo de reconocimiento de que hay una falta libertad en este tipo de “vida concertada”.

En segundo lugar cuando acontezca una experiencia aparentemente injusta, que escape al control, no pasarle factura a Dios por los propios méritos, sino *aceptar la sensación de desencanto* y aparente fracaso<sup>209</sup>, para ejercitar la fidelidad y para crecer en conocimiento

<sup>205</sup> “querrían que otros las canonizarasen” (3M 2,2).

<sup>206</sup> “Pues darles consejo no hay remedio” (3M 2,1).

<sup>207</sup> “Crean que es falta, yo lo he probado y visto; crean que es imperfección y no andar con libertad de espíritu” (V 11,14).

<sup>208</sup> “Deseo verla (al alma) con libertad, y así digo al Señor; ¿cuándo Dios mío acabaré ya de ver mi alma junta en vuestra alabanza, que os gocen todas las potencias?” (V 30,16).

<sup>209</sup> Cfr. C 18,6. “Es gran negocio comenzar las almas oración comenzándose a desasir de todo género de contentos y entrar determinadas a sólo ayudar a llevar la cruz a Cristo” (V 15,11). “Si quiere ganar libertad de espíritu y no andar siempre atribulado, comience a no se espantar de la cruz” (V 11,18).



propio (3M 1,9). Ejercitar de esta manera el desplazamiento del propio control de la vida a Dios, para que guíe los acontecimientos por donde Él quiera<sup>210</sup>.

En tercer lugar *acoger los dones de Dios* no como paga a nuestros méritos sino como dones gratuitos, para recibir la luz que arrojan sobre nuestras adicciones y el deseo de libertad;

“entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos y la miseria de la vida... pide a Dios libertad...; con tanto ímpetu...” (V 21,6).

En cuarto lugar sugiere el ejercicio de apropiación del consejo evangélico de realizar buenas obras desde la *actitud de siervo inútil*, sin la pretensión de acumular méritos, sino sólo con la motivación de amor a Dios<sup>211</sup>.

En quinto lugar ejercitar la motivación de obrar no sólo como siervo inútil sino “por contentar al amor” (6M 9,22).

Y una último consejo es el de pensar que “El Señor no mira tanto la grandeza de las obras (personas cumplidoras) como el amor con que se hacen...” (hijos) (E 5). Y una señal de que Dios acoge estas obras realizadas por amor a él, es que las purifica, uniéndolas a la cruz de su Hijo<sup>212</sup>.

Santa Teresa además de ofrecer consejos para crecer en la libertad de la esclavitud de obrar por acumular méritos, ofrece expresiones de lo que es una persona que ha llegado a verse libre de esa relación contractual.

“Estas almas son siempre aficionadas a dar mucho más que no a recibir; aun con el mismo Creador les acaece esto” (C 6,7).

“forzar vuestra voluntad para que se haga en todo la de las hermanas, aunque perdáis de vuestro derecho, y olvidar vuestro bien por el suyo, aunque más contradicción os haga el natural, y procurar tomar trabajo por quitarle al prójimo” (5M 3,12).

El acercamiento al tema del sustento bíblico de la experiencia mística a través del análisis de un tema común, como lo es el de la libertad, nos ha permitido ver la sintonía en valoración, categorías, posturas y ejercicios comunes entre estos personajes.

Pasamos ahora al tercer y último capítulo correspondiente a la etapa superior del itinerario espiritual de Santa Teresa.

<sup>210</sup> “ya no somos nuestros sino suyos” (V 11,13), “guíe su Majestad por donde quisiere”(V 11,13).

<sup>211</sup> “se tenga por siervo sin provecho..., y crea que no ha obligado a nuestro Señor para que le haga semejantes mercedes”(3M 1,8). Pensar, en medio de la sequedad de la oración, que “su intento no ha de ser contentarse a sí, sino a Él” (V 11,11).

<sup>212</sup> “para que tengan el valor que nuestra voluntad hubiere merecido, aunque sean pequeñas las obras” (7M 4,18).



## CAPÍTULO VIII: PRESENCIA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA SUPERIOR

“¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer!” (V 26,5).

### 1. EXPERIENCIA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA SUPERIOR

#### A. EXPERIENCIA MÍSTICA EN LA ETAPA SUPERIOR

Este capítulo correspondiente a la etapa superior formado por las moradas quintas a séptimas es de especial importancia porque la experiencia mística de Santa Teresa llega a su plenitud, al igual que su comprensión por experiencia de la Sagrada Escritura. El pasaje elegido será el de la samaritana porque ofrece un contacto tipológico con la Biblia al igual que simbólico, por la mención del agua viva.

Los nombres que recibe la etapa superior del itinerario espiritual, son varios. Uno es el de *etapa mística*, contrapuesto a la etapa ascética, porque el rol más decisivo es el desempeñado por Dios mientras que el hombre ejerce uno de colaboración. Otro nombre es el de *etapa sobrenatural*, que hace referencia a toda la gama de formas de oración que son ya infusas. Otro nombre es el de *contemplación perfecta*<sup>1</sup>, contrapuesto a contemplación adquirida que corresponde a las etapas anteriores, en que la persona puede ser parte para afinar la atención amorosa a Dios. El siguiente nombre es el de moradas quintas a séptimas, que hace referencia a los grados superiores del itinerario espiritual. Finalmente la llama también como la etapa de los “postreros”<sup>2</sup>, tomando como punto de referencia la gradualidad.

La ascesis que ocupa el esfuerzo humano es el de la pasividad teologal, de la acogida activa de los dones de Dios, especialmente de la impresión de las actitudes de Cristo. Hay

---

<sup>1</sup> V 22,1.15; 30,16; C 25,1-3; 27,1; 28,7; 32,9; 36,8; 6M 7,7.11. Cfr. ÁLVAREZ T., “Santa Teresa de Jesús contemplativa”, en *Estudios Teresianos III*, Monte Carmelo, Burgos, 1996,107.

<sup>2</sup> V 11,5.

un desplazamiento del énfasis de ejercitar por el de colaborar. Progresivamente la propia psicología y actitudes se vuelven cada vez más congruentes y consistentes<sup>3</sup>.

El tipo de oración es el de unión, en tres fases “venir a vistas”, “el desposorio” y “el matrimonio espiritual”.

El *ejercicio de las virtudes*, con potencias interiores más integradas y armónicas en la *transformación* interior según los rasgos filiales de Cristo. El momento culmen será la experiencia de impresión de los rasgos de Cristo en la persona.

“se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecióme en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa.” (V 40,5).

El *ejercicio de las virtudes teologales*, es el de mayor énfasis en la pasividad teologal; con un énfasis en el elemento de reconocimiento de la fe, esperanza y caridad que Dios tiene en la propia persona.

La etapa superior en la experiencia teresiana inicia con la conversión y crece con las primicias místicas y oración de unión momentánea de las quintas moradas (1554-1560/62), continúa con las sextas moradas (1560 desposorio) hasta las séptimas (1572 matrimonio espiritual).

La etapa de *quintas moradas* se da el ingreso en la oración de quietud y muchas veces de unión (V 23,2). Inicia el reinado de la contemplación infusa. Posteriormente Santa Teresa vive las sextas moradas en los años de 1560-1572, con la experiencia del desposorio místico. Y las séptimas moradas en los años de 1572-1582, a partir de la experiencia del matrimonio místico (7M).

Otro rasgo característico de esta etapa, es el estado *de vía unitiva*. Si bien continúan las experiencias de purificación<sup>4</sup> e iluminación ahora el elemento dominante es la experiencia de unión. La unión es a varios niveles. Unión de las potencias entre sí, con más armonía e integración, por lo que no se sufre tanto por el desgaste de la extroversión o dispersión de las potencias. Unión también a nivel de vida activa y contemplativa, oración y servicio.

Un rasgo de esta etapa es el incremento en intensidad de la *vida contemplativa* en multiplicidad de formas y continuidad de actuación, en la triple línea de comunicación

<sup>3</sup> A diferencia de las primeras comunicaciones divinas en que la persona todavía tiene como las avechitas “pelo malo” (V 13,2), aún no fortalecida en la apropiación de la fuerza de transformación de la Palabra divina en la propia vida.

<sup>4</sup> La purificación en la etapa mística será no tanto de las potencias, sino de los carismas (V 20,16), especialmente en las 6M.

sobrenatural de; hablas, visiones, y de la presencia divina. Al inicio experimentadas con temor por la novedad y progresivamente creciendo en integración de la propia persona a la comunicación divina hasta el *modus vivendi* contemplativo se volverá continuo desde 1572-1582<sup>5</sup>.

La *vida contemplativa* es especialmente característica de esta etapa por lo que requiere de un análisis de la comprensión y vivencia que tuvo de ella Santa Teresa.

En *el contexto histórico* del a España del s.XVI de Santa Teresa, el ejercicio de la oración contemplativa, era asociada con locuciones y visiones procedentes de engaños propios o del demonio, ligados con grupos heréticos o iluminados. Se creía que tanto las mujeres como personas sin instrucción eran los más vulnerables a caer en esos engaños. Para el gobierno la práctica de la contemplación representaba una amenaza de división social y eclesial por herejía. Estos temores del gobierno motivan una reacción a través de la inquisición para verificar su autenticidad. Los temores a engaños del demonio eran comunicados a toda la población que reacciona con sospecha, acusación y denuncia de las personas supuestamente visionarias.

Santa Teresa participó de este ambiente de temor a ser engañada por el demonio<sup>6</sup> y reconoce que el “camino de contemplación” es tormentoso por la murmuración y sospecha social de riesgo de autoengaño o engaño del demonio:

“anda muy afligida; porque teme si la ha de engañar el demonio ... que de las murmuraciones tiene poca pena, si no es cuando el mismo confesor la aprieta... y suplicar a Su Majestad la lleve por *otro camino, porque le dicen que lo haga, porque éste es muy peligroso*; mas como ella ha hallado por él tan gran aprovechamiento, que no puede dejar de ver que le lleva, como lee y oye y sabe por los mandamientos de Dios el que va al cielo , *no lo acaba de desear, aunque quiere*, sino dejarse en sus manos.” (6M 6,2)<sup>7</sup>.

La Santa reacciona mediante la consulta a confesores de sus experiencias para que las verifiquen y vean su sintonía con la Biblia o no. Y además ella no renuncia a acoger y desarrollar su vocación contemplativa, a escribir y a enseñar sobre ella a pesar de estar en este ambiente social adverso, lo cual pone en evidencia que era una actividad importante para ella.

<sup>5</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., “*Santa Teresa de Jesús contemplativa...*”, 1996,112.

<sup>6</sup> En los años del 1558 a 1559 Santa Teresa pide a Dios no la lleve por camino de contemplación por considerarlo camino no seguro y sospechoso porque otras personas son las que le dicen cosas y le meten miedos de ser engañada por el demonio y se resiste con buenas obras, novenas y oraciones a santos (V 27,1).

<sup>7</sup> cfr. también F 8,1. Para Teresa aunque valora el andar en la verdad sin engaños, sin embargo ella ubica como peligro mayor que el del origen, el uso que se haga de los fenómenos sobrenaturales, ya que vividos con humildad y con el fin de alabar a Dios no pueden dañar aunque su procedencia sea dudosa (F 8,3) y vividos para vanagloria personal pueden dañar mucho aunque su origen sea genuino.

*La práctica de la contemplación* de Teresa se puede dividir en dos etapas<sup>8</sup>, que corresponden a los dos tipos de contemplación, adquirida e infusa. La contemplación adquirida a través de los ejercicios de presencia de Dios y atención amorosa. La contemplación infusa a través de

La primera etapa es la de *contemplación adquirida* abarca sus primeros 39 años y es conformada por intensas luchas, con altibajos y quiebras. El ejercicio de contemplación adquirida<sup>9</sup> es por medio del cultivo de la presencia de Dios en forma imaginaria y por la atención a Dios. En su *infancia* muestra su vocación contemplativa en el deseo de gozar del cielo (V 1,4) y en el deseo de cultivar una vida interior manifestada en la construcción de ermitas. En su *iniciación carmelitana* (1535 al 1544) alimenta su vocación contemplativa con las lecturas de libros espirituales que la enseñan a practicar la oración con franqueza como el profeta Job, y la oración de recogimiento franciscana. Recibe experiencias fugaces de oración de recogimiento y quietud y asomadas de oración de unión<sup>10</sup>. En su *período de transición* (4M) hacia la etapa mística de 10 años de duración (1544-1554) nutre su vocación contemplativa por medio de ejercicios de presencia de Dios expresados en un gusto por pensar en la oración del Huerto (V 9,3-4; y de la Samaritana V 30,19), expresado también como el ver su interior como un huerto en que el Señor se paseaba (V 14,9). Su primera conversión hacia la oración es en el 1544. Y la tercera es el 1554 en que se decide por la contemplación como un desplazamiento de la atención a los hombres por una atención a Dios (V 24,5). Después de la conversión aunque nunca pretendió recibir dones sobrenaturales<sup>11</sup>, sin embargo irrumpen las primeras iluminaciones místicas sobrenaturales pero puntuales y de poca consistencia (4M 3,14).

La segunda etapa es la *contemplación infusa*<sup>12</sup> o sobrenatural la cual indica toda la gama de formas y grados de oración mística<sup>13</sup>. Esta etapa acontece en forma unitaria, con continuidad de ascensión y dotación mística<sup>14</sup>. Las quintas moradas (1554-1560) son *el primer período* de contemplación sobrenatural (oración de unión “las vistas”) en que recibe

<sup>8</sup> Tomando como referencia la conversión del año de 1554 (V 9,1). Cfr. ÁLVAREZ T., “Santa Teresa de Jesús contemplativa”, en *Estudios Teresianos III*, Monte Carmelo, Burgos, 1996,103-171.

<sup>9</sup> Tomás Álvarez las divide en tres; 1ª) 1515-1534; fervores de infancia. 2ª) 1535-1544; iniciación carmelitana. Y 3ª) 1544-1554; etapa de transición (4M). cfr. ÁLVAREZ T., “*Santa Teresa de Jesús contemplativa...*”, 1996,111.

<sup>10</sup> Cfr. V 4,7; 6M 1,7.

<sup>11</sup> V 7,7; R 4,1.

<sup>12</sup> Teresa indica que fue alrededor del año de 1558 en que comenzó Dios a llevarla por el camino de contemplación infusa (R 4ª10, 2, Sevilla, febrero-marzo de 1576).

<sup>13</sup> Las formas más altas de contemplación infusa, se dan en las Moradas quintas a séptimas, V 22,1.15; 30,16; C 25,1-3; 27,1; 28,7; 32,9; 36,8; 6M 7,7.11.

<sup>14</sup> La etapa mística la divide Tomás Álvarez en tres; 1ª) del 1554-1560/62; primicias místicas (...-unión; 5M). 2ª) del 1560-1572; desposorio místico (6M). Y tercera del 1572-1582; matrimonio místico (7M).

como experiencias puntuales la *primera locución divina*<sup>15</sup>; la primera experiencia de arrobamiento al decir la oración de *Veni Creator*<sup>16</sup>; la primera visión intelectual divina<sup>17</sup>. *El segundo periodo* son las moradas sextas (1560-1572), con una oración de unión “el desposorio”. En este período las experiencias de locuciones, éxtasis y visiones se vuelven continuas y más intensas; visiones intelectuales de Cristo, imaginarias de su humanidad, las intelectuales de la Trinidad y la presencia de Jesús se vuelve continua al lado derecho de ella. *El tercer período* son las moradas séptimas (1572-1582). El trato con la presencia de la Humanidad de Cristo y de la Trinidad se vuelve su “modus vivendi” contemplativo. Permanecen las locuciones divinas mientras que las visiones imaginarias, los éxtasis e ímpetus desaparecen dejándola en paz continua<sup>18</sup>.

La forma de vivir la contemplación *sufre cambios*. Se pasa de una contemplación que busca soledad en la primera fase, a una contemplación que busca realizar obras por Dios<sup>19</sup>, un paso de oleadas de pavor y terror inicial a paz moral y psíquica, y un paso de sujeción a familiaridad con Dios que reviste formas muy humanas<sup>20</sup>.

Hay sin embargo dos valores contemplativos *que permanecen* a lo largo de su vida y que están presentes en la Regla del Carmen y en su propia vocación contemplativa. Se trata del valor de *vivir en la presencia de Dios continuamente* y en la vida ordinaria. Las formas de vivirlo en cambio sí cambian. Una expresión Teresiana es la de, “estar muchas veces a solas” meditando los pasajes huerto y el de la samaritana, para hacerle compañía a Jesús. Otro ejercicio para ayudarse a conservar la presencia de Dios es el de *imaginar la presencia interior de Dios en* su alma como si fuese un huerto o un castillo interior en cuyo centro Él habita, de manera que Dios es testigo de todo lo que ella hace y vive. Posteriormente el ejercicio de presencia de Dios es ayudado no por la imaginación sino *por la fe* para reconocerle presente y finalmente el ejercicio de presencia de Dios es realizado por Dios mismo quien hace sentir su presencia y Teresa acoge esa *influencia tanto de la presencia* como de las enseñanzas que le permite comprender por experiencia.

El otro valor contemplativo de la Regla es el *de meditar la ley del Señor* entendida ésta como referencia a sus obras, tanto en la Biblia como en la propia vida. Esta focalización de

<sup>15</sup> O habla mística (1558) narrada en V 19,9 en que escucha “sírvenme tú a mí y no te metas en eso”. Teresa había planteado la pregunta de la razón por la cual Dios concede experiencias místicas a unas personas y a otras no. Más tarde comprenderá que es por los fines que persigue con el don de esos regalos (7M 3,12).

<sup>16</sup> En 1560, con locución divina; “no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles” (V 24,5).

<sup>17</sup> Es una visión de Cristo a su lado que le habla (V 27,2).

<sup>18</sup> R 6, de 1581.

<sup>19</sup> 7M 4,6.7.8.15.

<sup>20</sup> Por ejemplo F 19,9;31,26; 31,11.36.49; cfr. V 40,19; R 36, Ávila, 1572.

la atención amorosa en la oración lleva a las obras gratuitas de Dios en su vida la ayuda a desarrollar la contemplación como un cantar continuamente las misericordias del Señor.

*La comprensión de contemplación de Santa Teresa* es influenciada por la literatura espiritual y carmelitana de su tiempo, que conoce varias acepciones, ya sea como el cuarto peldaño de la lectio divina, como una actitud humana, ejercicio espiritual, grado de oración o vía espiritual.

En la tradición del Carmelo la contemplación implica la triada *contemplatio- sapientia- conformatio*. *Contemplatio* es entendida y vivida como “vacare Deo” atención a Dios. La contemplación como “*sapientia*” consiste en *ver el mundo con los ojos y corazón* de Dios que se logra por la práctica de la lectio divina en sus pasos anteriores de lectura, meditación y oración. La contemplación como “*conformatio*” señala una *transformación* del mundo relacional para situarse de la parte de Dios<sup>21</sup>.

La contemplación como *el cuarto paso de la lectio divina* es el resultado de las etapas anteriores de lectio, meditatio y oratio, que lleva a vivir la “*sapientia*”, el ver el mundo con los ojos de Dios y amarlo con su corazón<sup>22</sup>. El contexto en que nace esta comprensión de la contemplación es el monacato, que tiene como modelo de dedicación total a Dios y la búsqueda de unión con Él, al profeta Elías. Este valor de la contemplación del profeta es representado en un icono muy extendido de Elías a la entrada de la cueva dependiente de la providencia de Dios y totalmente dedicado a Él, testimoniando sus mandamientos contra los ídolos y sus seguidores.

La contemplación como ejercicio indica la *práctica de la presencia de Dios*<sup>23</sup>, expresada en el lema contemplativo del Carmelo, “vive el Señor en cuya presencia estoy”, a la manera del profeta Elías en el monte Carmelo. Es el ideal contemplativo del Carmelo que nace de una interpretación espiritual del texto de 1Re 17,1 en que el profeta Elías dice: “vive el Señor en cuya presencia estoy”<sup>24</sup>. La vocación a vivir y realizar todo bajo la mirada de Dios, ante su presencia y para su gloria es la expresión de la vocación contemplativa del Carmelo<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. BOAGA E., *Pellegrini verso l'autenticità*, Roma, 1993, 156-187. BOAGA E., *I Carmelitani dal Vaticano II ad oggi*, Roma, 1989.

<sup>22</sup> Regla del Carmen, nums, 8,9,12,16,21.

<sup>23</sup> Con-templatio, el ser espacio habitado por Dios en la vida ordinaria. El ejercicio de *permanecer en la presencia de Dios* es favorecido por el cultivo de *las virtudes teologales* que lleva a vivir la “conformatio” la transformación espiritual dividida en dos grandes etapas la ascética y la mística.

<sup>24</sup> “in cuius conspectu sto” en la versión de la vulgata. Se trata de la autopresentación de Elías al rey Ajab. Esta frase se convirtió en el ideal contemplativo del Carmelo.

<sup>25</sup> “La primera y principal obligación de nuestra Orden es la de atender y estar de pie con Dios en soledad, silencio y oración continua, siguiendo el deseo de nuestro primer padre y fundador San Elías, profeta”, citado en Kilian J.Healy, O.Carm. *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1956,18.



La contemplación como actitud humana indica una *atención amorosa a Dios*<sup>26</sup> para vivir el “vacare Deo”<sup>27</sup>, una dedicación disponible en todo momento y circunstancia a la persona y obra de Dios. La contemplación como *atención amorosa a Dios*, lleva al desarrollo de la dimensión teológica de fe, esperanza y caridad que consiste en la acogida activa de la presencia y dones de Dios en la vida. Si en la oración se ejercita el “fijar la mirada en Jesús” en la contemplación se ejercita el “*mire que le mira*” (V 13,22). La atención amorosa a Dios es favorecida por la lectio divina. Dado que la palabra de Dios ha pasado a los labios, a la mente y al corazón es que puede en la contemplación imprimirse en el alma y encarnarse en la vida<sup>28</sup>.

En estas tres comprensiones de la contemplación la persona puede ejercitarlas, mientras que las que siguen son *infusas* o donadas por Dios, correspondientes a la etapa superior. Hay una *relación de continuidad y ruptura* entre la adquirida e infusa. Continuidad porque los ejercicios de contemplación adquirida preparan y disponen a la persona<sup>29</sup>. Y de ruptura porque en la contemplación infusa implica un reconocimiento de la persona de sus incapacidades<sup>30</sup>, un ejercicio de fe como desplazamiento de la confianza en sí para ponerla en Dios<sup>31</sup>, un ejercicio de caridad entrega total en Dios y colaboración con su caridad<sup>32</sup>, y un ejercicio de la esperanza nutrida por el recuerdo de la bondad de Dios<sup>33</sup>.

La contemplación como *etapa o grado del itinerario espiritual* es sinónimo de *etapa sobrenatural*<sup>34</sup>. El protagonismo ha pasado del hombre (Moradas 1-3) al de Dios. El elemento infuso que indica el obrar divino, no anula la participación humana sino que estimula la acogida de sus dones gratuitos en la oración.

La contemplación *como grado de oración* indica el nivel superior o infuso de oración en que hay una mayor participación de Dios. La oración contemplativa infusa inicia con la

<sup>26</sup> San Juan de la Cruz dice; “la cual no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que inflama al alma en espíritu de amor (1N 10).

<sup>27</sup> Regla del Carmen, num, 8,16.

<sup>28</sup> La contemplación *como atención amorosa*, es importante porque le permite a la persona un contacto con la realidad que la libera de vivir atrapada en fantasías, en sentimientos o resentimientos, en cosas que restan atención al momento presente. La atención que se presta a Dios aporta a la relación con Él mayor vitalidad y capacidad para interpretar adecuadamente sus signos presentes en la Biblia y en la vida.

<sup>29</sup> Por ejemplo cuando usa los términos de “*merecer*” o el “*ser tales*”; “procuremos ser tales que valgan nuestras oraciones para ayudar” (C 3,2). “procurad, hijas mías, ser tales que merezcáis regalaros con Él” (C 27,6)

<sup>30</sup> “con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud.” (V 24,8).

<sup>31</sup> “hacía diligencias; mas no debía entender que todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios.” (V 8,12).

<sup>32</sup> “y conforme a lo que entendiéreis de vos que os han dado, se os harán mayores o menores mercedes.” (5M 1,3).

<sup>33</sup> “he pensado ... la gran bondad de Dios... Por ruines e imperfectas que fuesen mis obras, este Señor mío las iba mejorando... Dora las culpas. Hace que resplandezca una virtud que el mismo Señor pone” (V 4,10).

<sup>34</sup> Se le llama sobrenatural porque no depende de las fuerzas humanas.

oración de presencia de Dios, de recogimiento pasivo, quietud, sueño de potencias y unión. En la oración contemplativa no sólo se comprende la palabra de Dios, sino que también *se gusta*, se saborea, se reafirma lo leído, meditado y orado. Teresa expresa esta experiencia de contemplación infusa con la imagen de beber el agua viva del pozo de la samaritana (V 30,19). Estos tipos de oración son precedidos por los de la etapa primera del itinerario espiritual. La oración contemplativa requiere de una entrega total a Dios, como disposición para acoger su donación. La oración contemplativa no funciona según la lógica retributiva, sino según la lógica del amor que se entrega totalmente necesaria para “entablar el juego”<sup>35</sup>. La dinámica de crecimiento contemplativo es pascual porque hay en las acciones teologales un paso de muerte a vida, en cuanto entrega total confiada a la que responde Jesús dando vida<sup>36</sup>.

La contemplación como *vía espiritual* indica el camino *por gracias extraordinarias* de Dios, como locuciones, visiones, éxtasis, regalos<sup>37</sup> y consuelos<sup>38</sup> y puesto en paralelo con el camino de vida activa de la caridad cristiana. Simbolizados en las mujeres bíblicas de Martha (vida activa) y María (vida contemplativa). Teresa afirma que ambas vías sirven para llegar a la santidad, objetivo central de la vida cristiana. Para Teresa el don de la contemplación es ofrecido por el Señor para todas las personas<sup>39</sup>, aunque Dios no lleve a todos por la vía contemplativa<sup>40</sup>. *Las finalidades de los fenómenos extraordinarios* en la contemplación infusa pueden ser varias, aunque esta vía contemplativa no sea un camino necesario para la vida de santidad<sup>41</sup>. Una finalidad puede *ser pedagógica* que consiste en que Dios regale dichas experiencias como medio para atraer a las personas aunque no estén en gracia<sup>42</sup>. Otra finalidad es *de preparación* y *fortaleza para imitar la vida de su Hijo*<sup>43</sup>. Otra finalidad es de preparación para llevar a la persona *a un grado de oración superior*<sup>44</sup>.

<sup>35</sup> “es imposible, que no se da este Rey sino a quien se le da del todo.” (C 16,4). En la realización de tales obras la motivación de “ser tales” o “merecer” es despojado de sentido voluntarista y de primacía humana.

<sup>36</sup> “Muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir. El viva y me dé vida; El reine, y sea yo cautiva” (E 17,3).

<sup>37</sup> Los dones pueden ser consolaciones espirituales, comprensiones, o sensaciones de gozo y paz divinas ya sean puntuales o permanentes. Son experiencias sobrenaturales en que se infunde una percepción de la presencia de Dios que ilumina y concede amor en la voluntad.

<sup>38</sup> La contemplación es para San Bernardo “una elevación de la mente suspensa en Dios que percibe los gozos de la eterna dulzura (In Scala Calus. Citado por FRASSINETTI, G., *El Pater Noster de Santa Teresa de Jesús. Tratado de la oración...*, Librería Católica San José, Granada, 1879,41.).

<sup>39</sup> “convida el Señor a todos... tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua viva. Dénos el Señor, que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar” (C 19,15).

<sup>40</sup> “poderoso es el Señor de enriquecer las almas por muchos caminos y llevarlas a estas moradas y no por el atajo que queda dicho.” (5M 3,4).

<sup>41</sup> Cfr. El “atajo” que representa la vía contemplativa; “poderoso es el Señor de enriquecer las almas por muchos caminos y llevarlas a estas moradas y no por el atajo que queda dicho.” (5M 3, 4).

<sup>42</sup> CC 29,1 lugar y fecha incierta.

<sup>43</sup> “son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza... para poderle imitar en el mucho padecer.” (7M 4,4).

<sup>44</sup> “porque disponían el alma para el estado en que ahora está, sino como tan miserable y de poca fortaleza íbala Dios llevando como veía era menester” (R 6,3 En Palencia, mayo de 1581).

La siguiente finalidad es también preparatoria *para un bien eclesial*<sup>45</sup>, por ejemplo en el caso de Teresa para darle crédito público para que pueda realizar las fundaciones de monasterios en diversas iglesias locales<sup>46</sup>.

La influencia de la espiritualidad carmelitana en Santa Teresa si bien no consta que ella haya tenido acceso a las obras de espiritualidad carmelitana, que pudiesen evidenciar una influencia literaria, sin embargo si hay varios canales de influencia en la Santa. En primer lugar que la contemplación es elemento vocacional<sup>47</sup> de identidad carmelitana. Tenemos además que el valor, concepto y prácticas de la contemplación están presentes en los carmelitas a quienes consulta, en preferencias por la oración contemplativa transformante con ejercicio de la vida teologal sobre las expresiones de oración que no transforman a la persona<sup>48</sup>, la preferencia por la experiencia de Dios en lo cotidiano y no en los fenómenos extraordinarios<sup>49</sup>, el interés por el itinerario espiritual dividido en ascesis y mística, la opción por la integración de lo humano y divino, oración y acción y no el dualismo platónico, la convicción de que Dios llama a todos a la contemplación<sup>50</sup> a la cual el hombre se puede disponer pero dejando en libertad a Dios el concederla, practica de oración diaria, y finalmente la convicción de que ya desde esta vida se pueden gustar las dulzuras de Dios y no sólo después de la muerte<sup>51</sup>.

## B. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE LA BIBLIA EN LA ETAPA SUPERIOR

En la etapa superior la experiencia mística de la palabra de Dios de Santa Teresa es caracterizada por una parte por la restricción en el acceso a una lectura directa del texto

<sup>45</sup> “Díjome...que no podía en las mercedes que nos hacía haber regla cierta; porque unas veces convenía de una manera y otras de otra.” (R 13<sup>a</sup>,9 Salamanca, 15-16 de abril de 1571).

<sup>46</sup> “Estando pensando qué sería la causa de no tener ahora casi nunca arrobamientos en público, entendí: *No conviene ahora; bastante crédito tienes para lo que yo pretendo*” (R 12, Toledo, 1570).

<sup>47</sup> “Decid que Regla tenéis que os manda orar sin cesar ... veis adonde confiesan que habéis forzado de tener oración mental, y aun contemplación, si os la diere Dios allí.” (C 21,10).

<sup>48</sup> Por ejemplo la oración sólo vocal, o prácticas sólo devocionales, o prácticas ascéticas exteriores desvinculadas de la vida, opciones y valores de la persona.

<sup>49</sup> En el Carmelo aunque acontecen en algunas personas fenómenos extraordinarios, sin embargo lo que se valora es la santidad entendida como conformidad con la voluntad de Dios, con lo que se relativiza el valor de los dones sobrenaturales como medios pedagógicos que Dios puede usar para algunas personas. En el tiempo previo a Santa Teresa la contemplación en el Carmelo está ligada más a la lectio divina y a la Biblia, que a los fenómenos extraordinarios.

<sup>50</sup> Santa Teresa aunque reconoce que el camino de la contemplación no es necesario para llegar a la santidad, y que Dios no lleva a todas las personas por ese camino, sin embargo ella afirma que Dios ofrece el agua de la contemplación y consuelos a todos e inclusive ella enseña a desealarla explícitamente. Igualmente destina como meta para todos, la contemplación entendida como la etapa culmen de la lectio divina.

<sup>51</sup> “Cuando hayas llegado a vivir con perfección este fin de la vida profética, monástica y eremítica, y estuvieres de este modo escondido en Carit, o sea; sumergido en la caridad perfecta, entonces beberás allí del torrente; porque en esta íntima unión que ya has llegado a tener Conmigo te daré a beber a ti y a tus hermanos del agua de la vida”. Liber de institutione primorum monachorum, cap. VII *El camino para alcanzar la perfecta caridad* citado por KILIAN HEALY. O.Carm. *Prophet of Fire*, Rome, 1990,72.

bíblico en ediciones parciales de la Biblia, debido a su prohibición de parte de la inquisición<sup>52</sup>. Pero afortunadamente es un tiempo en que ella ya la había leído, meditado y orado con ella por un espacio mayor de veinte años. De tal manera que su encuentro con la Biblia se verá restringido a los momentos litúrgicos, de la misa y oficio de lecturas, a consultas y a lo que recordará de memoria. Por otro lado es en esta etapa cuando ella recibe la promesa divina de recibir un libro vivo, una evocación de textos bíblicos de parte de Jesús como maestro<sup>53</sup>, una comprensión cristológica del sentido de textos bíblicos, y la recepción de la tercer merced<sup>54</sup> que consiste en saber expresar con textos bíblicos sus experiencias<sup>55</sup>. En V 40,1 Santa Teresa expresa su intención de conformarse en todo con las Escrituras aún en las pequeñas cosas gracias al reconocimiento de que todo el mal del mundo proviene de no conocer la verdad de la Escritura<sup>56</sup>.

Antes de analizar los rasgos de la experiencia mística de la palabra de Dios en la etapa superior, vamos a presentar *los textos teresianos* en los que la Santa medita en la palabra de Dios con un uso cultural, orante y cristológico.

Las citas bíblicas teresianas correspondientes a *la etapa inicial*, en los que la Santa vincula experiencias místicas de la Palabra de Dios, son las siguientes. En la etapa de segundas moradas afirma que Dios es paciente con la respuesta de las personas a su Palabra<sup>57</sup>. Y en las terceras moradas tiene citas con uso cultural para expresar la recepción de experiencias de inspiración subjetiva<sup>58</sup>. Y citas con uso de ortopraxis tenemos la que afirma la importancia de no volver la espalda a las peticiones de la palabra de Dios<sup>59</sup>, la necesidad de discernir las inspiraciones subjetivas porque autoafirmarlas es dañino<sup>60</sup>, y finalmente el ejercitar la confianza en la fuerza eficaz de la Palabra de Dios<sup>61</sup>.

En *la etapa superior* encontramos mayor cantidad de citas bíblicas de Santa Teresa sobre la palabra de Dios, tanto con uso cultural, orante, ortodoxia y ortopraxis. Las citas de *uso cultural* en las que expresa experiencias de la palabra de Dios son; la experiencia de

<sup>52</sup> Un índice es en el 1551 y Santa Teresa ingresa en las quintas moradas en el año de 1554.

<sup>53</sup> V 26,5.

<sup>54</sup> “una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (V 17,5).

<sup>55</sup> “habiéndome a mí el Señor, de algunos años acá, dado un regalo grande cada vez que oigo o leo algunas palabras de los Cantares de Salomón” (MC prol.1).

<sup>56</sup> V 40,1 fue escrito alrededor del año de 1563; ver también la R 3,13 Ávila, marzo de 1563. Teresa pretende conscientemente ajustar su vida a la Biblia (V 33,5; F 30,1). Cfr. KRIZIK Z. I., *Personaggi biblici negli scritti di S. Teresa d'Avila*. Dissertatio ad licentiam, Teresianum, Roma, 1978, 14.

<sup>57</sup> 2M 1,3 en que cita a 2Pe 3,9 con un uso de ortodoxia.

<sup>58</sup> 3M 1,6 (Mt 10,19-20); Otros ejemplos de inspiración subjetiva en que le concede comprender y gozar la palabra de Dios; V 15,8; “omnis homo mendax” 3M 1,1; “beatus vir qui timet Dominum” 3M 1,4; y C 34,9; C 19,15; V 19,9; V 20,10.11; MC pról.1.

<sup>59</sup> 3M 1,7 (Mt 19,22; Mc 10,22; Lc 18,23).

<sup>60</sup> F 8,5 (Ga 1,8).

<sup>61</sup> V 8,5 (Mt 24,35; Mc 12,30-31; Lc 21,33); C 2,2 (Mt 24,35).

comprensión de la promesa de que Dios morará en el creyente<sup>62</sup>. La experiencia de que la seguridad de salvación radica en el temor de Dios<sup>63</sup>. La experiencia de comprensión de la alegría espiritual<sup>64</sup>. Experiencias de comprensión de los rasgos de la palabra de Dios, de su eficacia<sup>65</sup>, veracidad<sup>66</sup>, y capacidad de revelarse o esconderse<sup>67</sup>.

Las citas con *uso orante* sobre la palabra de Dios son de alabanza, por su eficacia<sup>68</sup>. En las citas con *uso de ortodoxia* sobre la palabra de Dios tenemos una en que afirma que el alma humana es creada por Dios y puede comunicarse con Él y testimoniar sus misericordias<sup>69</sup>; que Jesucristo encubre o revela su identidad filial<sup>70</sup>; el Espíritu Santo ilumina una comprensión bíblica experiencial<sup>71</sup>; el Espíritu concentra la atención en la Palabra<sup>72</sup>; las locuciones divinas son en parta inenarrables<sup>73</sup>; la palabra de Dios se imprime en la persona<sup>74</sup>; la palabra de Dios es obra eficaz<sup>75</sup>. En las citas con *uso de ortopraxis* afirma el ejercicio de amor a Dios y rechazo de lo que le desagrade para disponerse a acoger la palabra de Dios<sup>76</sup>.

Las experiencias de inspiración subjetiva de la etapa superior ya sea en locuciones, visiones, éxtasis o en forma ordinaria<sup>77</sup>, son recepción de la fuerza de la Palabra de Dios como comunicación divina y como fuerza activa. Es el resonar de la Palabra de Dios dentro de ella. Similar al movimiento acontecido en el paso de la oración de meditación en que lee el texto como aconteciendo fuera de ella, a la oración de recogimiento en que se representa el pasaje como si estuviese aconteciendo en su interior. Ahora en las locuciones y visiones divinas es Jesús el maestro<sup>78</sup> que infunde esa noticia de la palabra de Dios

<sup>62</sup> 7M 1,6 (Jn 14,23), R 6,9, Palencia, mayo de 1581, (Jn 14,23), R 54,1, Sevilla, 1575 (Mt 16,16).

<sup>63</sup> 7M 4,3 (Sl 112,1; 1Re 11,9)

<sup>64</sup> “y mi espíritu se regocijó” R 61,1, Sevilla, 1576 (Lc 1,47).

<sup>65</sup> R 2,5, ¿Toledo?, Julio-agosto de 1562 (Sl 33,4); V 40,1 (Mt 5,18); R 19,1, Medina del Campo, o Ávila, julio de 1571 (1Cor 14,34); F 20,12 (Jon 1,1-3).

<sup>66</sup> V 40,4 (Qo 1,2).

<sup>67</sup> V 40,1 (Mt 11,25).

<sup>68</sup> V 25,18 (Sl 33,9); 6M 9,6 (Mt 25,41), E 7,3 (Lc 1,46), E 8,1 (Jn 6,68), E 8,1 (Job 9,10) E 9,1 (Mt 24,35)

<sup>69</sup> 7M 1,1 (Gn 1,26-27).

<sup>70</sup> C 27,4 (Mt 4,1-4; Lc 4,1-13); En esta línea también la afirmación de que Dios puede donar sabiduría a una anciana y esconderla a un letrado V 34,12 (Mt 19,26 ; Mc 10,27; Lc 18,27)

<sup>71</sup> MC 5,5 (1Pe 1,18-19).

<sup>72</sup> 6M 3,18 (Jos 10,12-13).

<sup>73</sup> 6M 4,6 (Gn 28,12); 6M 4,7 (Ex 3,1-3).

<sup>74</sup> 7M 2,8 (Mt 24,35; Mc 12,30-31; Lc 21,33).

<sup>75</sup> V 25 3,7 (Sl 33,9); 7M 2,7 (Lc 7,50); C 16,10 (Sl 33,9); 7M 2,7 (Sl 33,9); 6M 3,5 (Sl 33,9); 6M 3,9 (Jon 3,1-3).

<sup>76</sup> V 40,1 (Jn 15,15); 7M 3,9 (He 22,10).

<sup>77</sup> Otras personas pueden recibir experiencias de inspiración subjetiva a través de otros carismas que Dios les concede, como las experiencias de amor humano que transparentan, que impulsan al amor divino, o carisma misionero, o etc. Santa Teresa afirma que Dios puede llevar por diversos caminos. Ya que lo determinante no es el carisma que Dios regala sino la forma de corresponder a él y a través de esa respuesta ir asumiendo los rasgos de Cristo. Pues para la Santa ese es el objetivo de las experiencias sobrenaturales, el llevar vida de Cristo (7M 4,4; C 16,11).

<sup>78</sup> “Mirad las palabras que dice aquella boca divina, que en la primera entenderéis luego el amor que os tiene, que no es pequeño bien y regalo del discípulo ver que su maestro le ama.” (C 26,10). Jesús enseña

resonando en los oídos y ojos interiores. Las locuciones divinas son acción del Espíritu Santo, en las que se imprime en la persona los contenidos de la palabra de Dios en la Biblia, a través de experiencias o carismas.

Santa Teresa subraya como *rasgos* que aportan un conocimiento mayor del de sólo oír y creer, que consiste en entender por propia experiencia que son verdaderas<sup>79</sup>. Experiencia que implica el gozo, por el reconocimiento de la validez de la palabra de Dios en la propia persona<sup>80</sup>. Otro rasgo es la percepción de “ver en sí mismo” la palabra, vinculada a alguna experiencia personal<sup>81</sup>. El siguiente rasgo es la claridad con que se comprende la palabra de Dios<sup>82</sup>. Santa Teresa menciona además el carácter *de pasividad* con que acontecen, ya sea que el Señor le trae a la memoria pasajes<sup>83</sup> o que se los enseña en locución divina<sup>84</sup>. Otro rasgo que expresa la Santa es que permiten vislumbrar algo del misterio que es Dios y su obrar<sup>85</sup>.

Las experiencias de inspiración subjetiva a *través de locuciones divinas con o sin visión divina*, afecta<sup>86</sup> a los oídos interiores<sup>87</sup>, pues es recibir una noticia divina “sin hablar”<sup>88</sup>, por sólo querer de Dios, con sólo mirarse<sup>89</sup>. La palabra de Dios comunicada por locución divina aporta una claridad sobre Dios pero no quita el vivir en la fe<sup>90</sup>, pues una visión o locución no agota la revelación, sino que permite a la persona vislumbrar un

actitudes actitud de mansedumbre y humildad son cualidades aprendidas del Maestro para hablar en intimidad con Dios. Cfr. RENAULT E., *Comment Thérèse lisait la Bible*, en *VivFlam* (1963), 108.

<sup>79</sup> 7M 1,7.

<sup>80</sup> “dado *un regalo grande* cada vez que oigo o leo algunas palabras de los Cantares” (MC pról.1).

<sup>81</sup> “es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve” (V 13,12). Por ejemplo la experiencia de oración de quietud V 15,1 (Mt 17,4; Mc 9,5; Lc 9,33), o de ímpetus V 20,11 (SI 42,3), V 20,11 (Ga 6,14). “come por Mí y duerme por Mí, y todo lo que hicieres sea por Mí, como si no lo vivieses tú ya, sino Yo, que esto es lo que decía San Pablo” (R 56,1, Sevilla, 1575). Ga 2,20.

<sup>82</sup> “más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado” (V 40,4).

<sup>83</sup> “el romance de estos versos yo no sabía bien el que era, y después que lo entendía me consolaba de ver que me los había traído el Señor a la memoria sin procurarlo yo.” (V 20,11).” (V 20,11); R 44,2, Sevilla, 9 de agosto de 1575 (Ct 5,1); R 39<sup>a</sup>,4, Beas, 1575 (SI 147,3Vg).

<sup>84</sup> “ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras” (V 26,5); locución divina “no temas” (V 25,18); “yo soy” (6M 8,3); “Diome a entender el Señor... y cómo se entienden las palabras del Magnificat; Exultavit spiritus meus.” (R 29,1, Fecha y lugar inciertos). Comprensión donada por experiencia (MC pról.1; V 22; V 40,1; 6M 7; 6M 10,5; 7M 4,3).

<sup>85</sup> “junto con las palabras, muchas veces, por un modo que yo no sabré decir, se da a *entender* mucho más de lo que ellas suenan sin palabras” (6M3,16).

<sup>86</sup> Sobre las hablas se puede ver V 25; 6M 3. Es muy probable que la primera vez que Teresa percibe este tipo de palabras fuera entre el 1554 y 1556.

<sup>87</sup> Las potencias es donde percibe Teresa la fuerza de la voz de Dios. Como un ciclón; incontenible o indeleble (6M 1,6). Palabras que se le imprimen como esculpidas en el espíritu (6M 3,7; 4,6; 5,11; V 38,4). Deja el entendimiento a lo que es verdadera verdad (V 21,19).

<sup>88</sup> “por un modo que yo no sabré decir, se da a entender (conocimiento donado) mucho más de lo que ellas suenan sin palabras (6M3,16).

<sup>89</sup> “quiere el Señor de todas maneras tenga esta alma alguna noticia... sin hablar se entiende... se entienden Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda... aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse... de en hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares” (V 27,10). Cfr. SÁNCHEZ CARO J.M., “La Biblia en Castillo Interior de Teresa de Jesús”, en SANCHO F.J.-CUARTAS R., *Las moradas del castillo interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, Cites-Monte Carmelo, Burgos-Ávila, 2014,137.

<sup>90</sup> La palabra de Dios en las “hablas” no sacan al hombre de la Fe. Por ello la persona busca consultar y verificar su experiencia con letrados conocedores de la Biblia (V 25,12).

misterio inagotable que queda aún por profundizar<sup>91</sup>. Son palabras “eficaces”, y este es el campo de más amplia experiencia mística Teresiana<sup>92</sup>. Tienen por objeto, conducir a Teresa en la comprensión de sus designios y capacitarla para realizarlos. Las locuciones están tomadas de la Escritura, repite la palabra bíblica o repite su contenido con otras formulaciones<sup>93</sup>. Como efectos de las locuciones divinas tenemos la seguridad interior de su procedencia<sup>94</sup>, consolación<sup>95</sup>, ensanchamiento de la capacidad de acoger a Cristo<sup>96</sup>, fortaleza<sup>97</sup> y purificación afectiva, desplazando el afecto hacia las cosas de Dios<sup>98</sup>.

Si bien en las “locuciones divinas” hay semejanzas y en ocasiones textualmente con la Biblia, en contenidos y palabras, y en Dios que las pronuncia, sin embargo hay diferencias. Las locuciones divinas son experiencias sobrenaturales, subjetivas, no son fiables en sí mismas, sino que requieren de confirmación y verificación eclesial. Valoración de las experiencias sobrenaturales puntuales; (R 29,1, Fecha y lugar inciertos). No como sinónimo de unión con Dios, sino como inspiración subjetiva de la Biblia, que permiten gustar algo de la efectividad, promesa de la Palabra de Dios.

## 2. RAÍZ BÍBLICA POR PERSONAJE Y SÍMBOLO

### A. EL PERSONAJE BÍBLICO DE LA SAMARITANA

Iniciamos nuestro análisis del personaje bíblico de la samaritana, presentando la importancia de los personajes bíblicos en los escritos teresianos, el concepto y la función que les asigna, la razón de la elección de la Samaritana entre los personajes bíblicos, el contacto de la experiencia mística por personajes bíblicos y por los símbolos.

La meditación bíblica teresiana tomando no textos sino personajes bíblicos fue de especial *importancia* para nutrir y verificar la experiencia mística teresiana. En el acercamiento tipológico a la biblia a partir de personajes encontró mayor facilidad para establecer una conexión con la experiencia que quiere comunicar. Viendo los personajes

<sup>91</sup> Dicen mucho más de lo que suenan (7M 2,9). La *palabra de Dios es mística* porque aunque abre algo del misterio de Dios que se da a conocer y gustar, gradualmente (C 22,6; 7M 1,1; V 27,11; 4M 2,5).

<sup>92</sup> “es fortaleza, ánimo, seguridad, quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra” (V 25,18; Cta 145, JGra, 4.11.1576). Cuando es palabra de corrección, fustiga y aniquila, llega a las entrañas (R 1,26; V 26,2). Cuando contiene mandatos, es potencia obradora y creadora, es palabras y obras (V 25,3; V 25,18-19). Cfr. ÁLVAREZ T., “*Santa Teresa de Jesús...*”, 1996,131.

<sup>93</sup> Cfr. LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias*, Burgos, Monte Carmelo, 1965, 1419-1430.

<sup>94</sup> R 39<sup>a</sup> 3-4. Cfr. CASTRO S., “Cristología existencial; Doctrina de Santa Teresa”, en *RevEspir* 37 (1978), 61.

<sup>95</sup> R 18,6.

<sup>96</sup> R 46.

<sup>97</sup> R 1,23; V 32,4.

<sup>98</sup> V 38,18.

bíblicos Santa Teresa puede comprender en forma más tangible lo que es la persona humana, su rol en la historia de salvación, el ser de Dios, del Señor Jesús de sus palabras y obras en las historia.

El *concepto y la función* que Santa Teresa tenía de los personajes bíblicos fue influenciado por la tradición del Carmen y por los libros espirituales que leyó.

En la tradición del Carmen el concepto de los personajes bíblicos es el de “santos” inclusive los del A.T., en gran parte debido a la “liturgia del Santo Sepulcro” que comprendía el misal y liturgia de las horas, usado por los carmelitas a principios del s.XVI<sup>99</sup>. Y este concepto de los personajes como “santos” implica un rol de intercesores, a quienes se les puede orar, celebrar su fiesta en el calendario litúrgica y orar para involucrarles en la apropiación<sup>100</sup> de sus actitudes y virtudes para dar una respuesta adecuada a la obrar presente de Dios<sup>101</sup>.

El concepto de los personajes bíblicos aportado por los libros espirituales, en especial el “Flos Sanctorum” es el de *modelos*<sup>102</sup>. Modelos ya sea de respuesta de colaboración con Dios y sus dones<sup>103</sup> o modelos de respuestas desagradecidas como Salomón, el rey Saúl o Judas Iscariote<sup>104</sup>. Santa Teresa les asigna una función de modelos “vivos” como amigos y protectores<sup>105</sup> a quienes se orar e involucrar en la propia vida de respuesta a los dones divinos.

<sup>99</sup> Impuesto por el Patriarca San Alberto de Jerusalén en 1210, caracterizado por sus preferencias bíblicas; tres lecturas bíblicas en Maitines, algunos días seis, el rezo de muchos salmos. La aparición de la liturgia de las horas tridentina será el año de 1568, y su implementación, dado que fue presentada como obligatoria sólo para quienes no tuvieran un breviario anterior a 200 años, permitirá que las Órdenes monásticas conservasen su breviario. cfr. VILNET J., *La Biblia en la obra de san Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1953,23. SÁNCHEZ CABANILLAS C.,

<sup>100</sup> Santa Teresa hace suyas las lágrimas de la Magdalena en casa del fariseo (C 34,7), y la petición de la Samaritana por el agua viva (V 30,19). Esta clave de meditación bíblica de Santa Teresa está en sintonía con el Evangelio de Juan que pretende involucrar al lector en su evangelio, como un protagonista. Cfr. MCCAFFREY JAMES, *Captive flames. A Biblical reading of the Carmelite Saints*, Dublin, 2005, 19.

<sup>101</sup> Santa Teresa designa a la Samaritana como “Santa mujer” (MC 7,6), y a Marta la hermana de Lázaro (E 5,2), el “santo Job” (C 12,9).

<sup>102</sup> Pero no modelos a imitar servilmente, sino para descubrir la actitud necesaria para agradar a Dios y corresponder a los dones y obrar de Dios en el presente. Cfr. RENAULT E., *Comment Thérèse lisait la Bible, en VivFlam* (1963), 108.

<sup>103</sup> Santa Teresa reconoce en los personajes bíblicos que fueron personas con limitaciones y con valores, con una diversa apertura y perfección o mayor “rendimiento” a la Palabra de Dios. “podría decir lo que San Pablo, aunque no con esa perfección” (V 6,9).

<sup>104</sup> Estos personajes también enriquecen la vida de seguimiento de Cristo porque dan a conocer las posibles tentaciones, o engaños que hay en el camino, y muestran a contraluz los valores cristianos.

<sup>105</sup> Santa Teresa evoca los textos bíblicos de encuentro con Cristo, haciendo de ellos experiencia, colocándose en el lugar de la Samaritana y acogiendo a Jesús como luz, belleza, camino, esposo, viviendo la palabra de Dios como experiencia propia al lado del señor Jesús. Cfr. MORICONI B., “Il Cristo centro dei mistici carmeitani”, en GONZÁLEZ L.J. (ED.), *Mística carmelitana; sviluppo umano in Dio*, Edizioni OCD, Roma 2006, 137.



En resumen tenemos que Santa Teresa que el concepto de santos y modelos de los personajes bíblicos es afirmado desde una condición humana tanto de fragilidad sujeta a tentaciones y flaquezas como de agraciados por la amistad divina<sup>106</sup>.

Como razones que motivaron la *elección del personaje bíblico de la Samaritana* para realizar un análisis exegético y hermenéutico teresiano, tenemos el *valor que tuvo para nutrir, verificar y confirmar la experiencia mística* de Santa Teresa, ya que se trata de una figura que meditó durante bastante tiempo de su vida.

Otra razón es por el lugar de la figura de la samaritana tan importante para Santa Teresa que la coloca dentro de los principales personajes bíblicos femeninos más citados, como son la Virgen María, a la esposa del cantar (modelo de santidad), la Magdalena, Marta y María<sup>107</sup>. Dentro de este marco de principales figuras la Samaritana destaca por la frecuencia de seis citas, por la variedad de rasgos que subraya de ella y sobre todo porque la meditación en la samaritana abarca casi toda su vida<sup>108</sup>.

Santa Teresa expresa un gran afecto por la Samaritana, a quien contempla como una figura en la cual puede verse reflejada<sup>109</sup> en sus reacciones ante el Señor Jesús, en su experiencia de pecadora agraciada por el perdón del Señor Jesús<sup>110</sup>.

Ofrece además como ventaja el hecho de que Santa Teresa medita en la escena del encuentro de la Samaritana con el Señor Jesús tanto en forma *tipológica*<sup>111</sup> como figura bíblica y también *simbólica* por la mención del *agua viva*. Estas dos formas de meditar la biblia fueron dos formas de conexión con la experiencia mística teresiana importantes.

La búsqueda teresiana por la sintonía de su experiencia mística con la Biblia, encuentra en la meditación de *los personajes bíblicos* un camino muy valorado, en vista de la cantidad de personajes que cita<sup>112</sup>, así como la calidad de su influencia. En los personajes

<sup>106</sup> Esto se expresa en su preferencia por los personajes que más ponen en evidencia esta doble dimensión de pecadores agraciados como el rey David (V 16,3) san Pablo, san Pedro, la Magdalena, la Samaritana y David “es posible comunicarse ahora tanto con los pecadores” (V 40,6).

<sup>107</sup> Cfr. PABLO MAROTO D., *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, EDE, Madrid, 2009,83.

<sup>108</sup> “¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel Evangelio” (V 30,19); “Acuérdome ahora lo que muchas veces he pensado de aquella Santa Samaritana” (MC 7,6; Jn 4,28-30). Cfr. KRIZIK Z.-I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 176.

<sup>109</sup> Cfr. FURIONI G., “Teresa e la Sacra Scrittura; ritorno alla pura fonte”, en *QuadCarm* 13 (1996), 50.

<sup>110</sup> RENAULT E., “*Alle sorgenti dell’acqua ...*”, 1982,36.

<sup>111</sup> El uso de los personajes como figuras tipo, le permite conectar con sus experiencias, sentimientos y actitudes. Cfr. CASTELLANO CERVERA J., “El entramado bíblico del Castillo interior”, *RevEspir* 56 (1997), 130

<sup>112</sup> De las 902 citas bíblicas en sus escritos 215 x son de personajes bíblicos, aproximadamente 163x de personajes bíblicos masculinos y 52 de personajes bíblicos femeninos; *Mujeres*; María Magdalena 23; Santa Marta 10x; La esposa del Cantar 9x; la Samaritana 6x; Raquel y lía 1x; la mujer de Lot 1x; la mujer que perdió la moneda 1x; Hijas de Jerusalén 1x. *Hombres*; San Pablo 35 x; Los apóstoles 22x; San José 17x (padre y protector); San Pedro 14x; David 12x; Adán 7x; Judas 7x; Elías 6x (ejemplo de vida y padre espiritual del Carmelo); Jonás 5x; José el soñador 4x (ejemplo de humillación y exaltación); Salomón 4x; Los hijos de Zebedeo 4x; Moisés 3x; San Andrés 3x; San Juan 3x; Saúl 3x (símbolo de paciencia); Jacob 3x; Lázaro 3x; Los amigos de Job 2x; San Juan Bautista 1x; Josué 1x; Soldados de

bíblicos, obtuvo acompañantes que le indicaron el camino de seguimiento de Cristo, como amigos que iluminan con su testimonio, errores y aciertos en una respuesta a Dios plasmada en la Sagrada Escritura y con su amistad protectora desde el cielo<sup>113</sup>. En este sentido su función es mistagógica, porque acompañan en la experiencia mística, soteriológica de relación con Dios y sus obras. Ya que la Biblia es para ella fuente mistagógica en la que hemos de buscar a los personajes vivos<sup>114</sup>. Los personajes de la Biblia, son amigos cercanos cuya vida y palabras muestran en su vida como hablar con Dios de corazón a corazón, como es el lenguaje divino, como hacerse a al modo de Dios. Para Santa Teresa vivir cercana a estos testigos de la Palabra es vivir cercana a Dios<sup>115</sup>. Las confirmaciones de sus experiencias místicas mayores fueron gracias a los personajes bíblicos, al ver la sintonía de sus respuestas humanas e imperfectas a los dones y obrar divino.

Otro aporte que le ofreció la meditación bíblica por personajes, es por su valor de punto de referencia para la reflexión teológica. La reflexión sobre su experiencia mística puesta en relación con personajes bíblicos le ofreció un espacio libre de moralismos, dogmatismos, o preconceptos neoplatónicos presentes algunos autores y libros de su tiempo, en los que la santidad es presentada con acentos más ascéticos. En los personajes bíblicos se encuentra no con reflexiones sobre temáticas, sino con testimonios, acontecimientos, reacciones, que le nutrieron categorías más comprensibles que las que le podrían aportar categorías teóricas. Este recurso a los personajes bíblicos permitirá que su reflexión llegue a conclusiones novedosas y valientes como la de colocar a la Magdalena al nivel del apóstol san Pablo, porque amó mucho<sup>116</sup>.

Además de la forma de *nutrir su experiencia mística* de forma mucho más vital, en la que puede involucrar sus sentidos interiores en las experiencias de los personajes bíblicos meditados. El nutrimento a la doctrina teresiana que aportan los personajes bíblicos, es precedido por un nutrimento de su oración, afectos, meditación atenta y afectiva, ejercitada en obras y actitudes. Los personajes nutren su confianza en la misericordia de Dios (V 9,5.7:prol.1) y le ayudan a *revivir los encuentros con Jesús*<sup>117</sup>.

---

Gedeón 1x. Sin contar como personajes bíblicos al Señor Jesús y a la Virgen María (Madre y modelo de la esposa perfecta).

<sup>113</sup> Este concepto de los personajes bíblicos tanto del A.T. como del N.T. permite comprender que les puede designar como “santos” inclusive a Job o a la samaritana.

<sup>114</sup> “sólo mirar el cielo recoge el alma... y acaéceme algunas veces ser los que me acompañan y con los que me consuelo los que sé que allá viven, y parecerme aquéllos verdaderamente los vivos” (V 38,6).

<sup>115</sup> RENAULT E., *Comment Thérèse lisait la Bible*, en *VivFlam* (1963), 110.

<sup>116</sup> Cfr. CE 69,3;V 22,7.

<sup>117</sup> Cfr. KRIZIK Z.-I., “*Personaggi biblici...*”, 1978,191.

También le ofrece una forma de *confirmar sus experiencias*, con el gran consuelo y ánimo que da el constatar que “somos así al pie de la letra” (V 20,10), que se puede lograr una sintonía existencial con experiencias de personajes bíblicos.

El nutrimento de su experiencia mística es posible gracias a que la palabra de Dios continúa siendo eficaz en el presente. Es por ello que se puede acontecer la conmemoración de las experiencias, por ejemplo de la *sensación de pena por la ausencia* de Cristo de ella y la de María<sup>118</sup>. Si bien en las experiencias acontecen con diversa gradualidad<sup>119</sup> pues hay personas que lo viven con más plenitud como la Virgen “*cuán al cabal*” vive como la esposa del Cantar<sup>120</sup>.

Teresa usa los personajes bíblicos generalmente en forma tipológica<sup>121</sup>, y con menor frecuencia en forma alegórica<sup>122</sup>.

Otro aporte que da la meditación de en personajes bíblicos es *para la expresión de experiencias* místicas, como lo hace notar Secundino Castro cuando afirma que: “a través de estas citas Teresa está expresando experiencias cristológicas, estados espirituales elevados de los más difíciles de describir<sup>123</sup>. Santa Teresa logró habilidad en la expresión de experiencias místicas con la inserción de personajes bíblicos gracias a que leyó y meditó por mucho tiempo la Biblia. Es por ello que la inserción en su reflexión de los personajes bíblicos resulta muy pertinente sin dar la impresión de que sea forzada<sup>124</sup>.

La conexión entre la experiencia mística teresiana y *el símbolo* del *agua viva* es importante, debido a la versatilidad que tiene en sus cualidades para evocar las comprensiones por experiencia de la palabra de Dios.

La relación entre el símbolo y la experiencia mística es descrito muy bien por Ugo Vanni en su comentario al libro del apocalipsis cuando dice, que el simbolismo implica un proceso creativo respecto a la realidad: *profundiza en el sentido de la realidad para descubrir algo más allá de ella misma*. Aunque es un proceso creativo, primero, se expresa con constantes dentro del sistema lingüístico y, segundo, *presupone una cierta experiencia de la*

<sup>118</sup> Cfr. R 15,6; 6M 11,8.

<sup>119</sup> La gradualidad depende en gran parte del amor que tienen las personas por Jesús (CE 69,3).

<sup>120</sup> MC 6,8. Cfr. También; “como a santo se la daría el Señor a sentir en más excesiva manera” (V 20,10).

<sup>121</sup> Es el uso conectando a nivel de experiencias, acontecimientos, reacciones, actitudes etc., siempre a nivel histórico.

<sup>122</sup> Por ejemplo, al tomar la ceguera y mudez de Pablo como efectos del momento de la experiencia del matrimonio espiritual (7M 1,6).

<sup>123</sup> Cfr. CASTRO S., *Cristología teresiana*, EDE, Madrid, 1978,265

<sup>124</sup> Teresa logra insertar los personajes en su doctrina de una forma muy adecuada. Cfr. KRIZIK ZDENKO IVAN, “*Personaggi biblici...*”, 1978,185.

*realidad* (quien lee e interpreta el símbolo debe estar envuelto en la misma realidad para entenderlo). El simbolismo *supone una experiencia* o disposición para aceptarla<sup>125</sup>.

Por ejemplo; "ese tipo es un león". Para poder comprender esto hay que tener la experiencia de conocer un león, y haberse dejado impactar en los sentidos por él. El autor con el uso de símbolos está *suponiendo* que el lector tiene plena conciencia y valora la realidad material, y que tiene una experiencia de lo trascendente o está abierto a ella. De esta manera pretende involucrar al lector en los símbolos. Sin la experiencia o la disposición a acogerla la persona se coloca en un *desnivel de comprensión*. El símbolo supone descodificación del sentido material, valoración de lo real, y de la experiencia trascendente.

El análisis del personaje bíblico de la Samaritana será presentando sus rasgos puestos de afirmados por la Biblia y luego por la meditación teresiana.

### **a. El personaje bíblico de la Samaritana en la Biblia**

En este apartado vamos a analizar algunos rasgos que aporta la Biblia de la identidad de la samaritana. La identidad de la mujer de Sicar es tanto figura histórica como tipológica de su pueblo. En la figura histórica de la mujer de Sicar el evangelista san Juan descubre la imagen típica del pueblo samaritano, bajo el aspecto religioso. La situación de infidelidad de la mujer de Sicar es figura de la infidelidad del pueblo de samaria por su idolatría<sup>126</sup>. Por ello para entender la identidad de la Samaritana hay que prestar atención a la identidad de los Samaritanos en su dimensión geográfica, étnica y religiosa.

#### **i. Nomenclatura**

El nombre de samaritanos, en hebreo "*haššōm<sup>2</sup>rōnīm*" viene de la raíz hebrea "*šōm<sup>2</sup>r*"<sup>127</sup> "guardián" (de la ley), (2Re 17,29), indica a los *habitantes de Samaria*, y que desarrolló una forma específica de religión israelita en el área central alrededor del monte Garizim<sup>128</sup>. El rasgo de identidad samaritana más subrayado es el geográfico, inclusive más que el

<sup>125</sup> VANNI, U., *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, EVD, Estella, 1994, 23-27

<sup>126</sup> En el A.T. el hecho de dar culto a otros dioses era sinónimo de adulterio y la palabra "marido" "baal" indica las realidades a las que se les da un lugar de señorío, cfr. Os 2,18; 2-3; 3,1-5; 9,4-10.15).

<sup>127</sup> cfr. Brown F., Driver S.R., Briggs, C.A., *Hebrew and English lexicon*, Clarendon press, Oxford,1907, 210, version electronica de Bible Works9. [BDB], 1036.

<sup>128</sup> Cfr. ANDERSON, R.T., "Samaritans" en, FREEDMAN, DAVID NOEL, ED., *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York,1997, Edición electronica, Introduction.

étnico o doctrinal. Y desde entonces el nombre de Samaria se quedó reservado para designar la región.

## ii. Identidad geográfica

Su *identidad geográfica* es definida por el nombre de la región de Samaria en que habitan los samaritanos. Se trata de una región norte de Israel, de las tierras de las antiguas tribus de Manases y Efraín, cuya religión se desarrolló alrededor del monte Garizim. La región de samaria abarca la palestina central entre galilea al norte y Judea al sur (1Mac 10,30). Flavio Josefo dice que la frontera septentrional atraviesa un pueblo que se halla en la gran llanura de “Ginea” que es En Gannim (Jos19,21; 21,29), en el ángulo meridional de la llanura de Esdrelón. La frontera meridional se hallaba en el distrito de Acrabatena, a diez kilómetros de Siquem.

El N.T. también los destaca por su identidad geográfica<sup>129</sup>. Su capital llamada también Samaria<sup>130</sup>, fue fundada por el rey Omrí, hacia el año 880 a.C., y posteriormente conquistada por los asirios en el año de 721 a.C. y reconstruida por Herodes el Grande que le dio el nombre de Sebaste, por el rey César Augusto (el equivalente griego de Augusto es Sebastos)<sup>131</sup>.

## iii. Identidad étnica

Su *identidad étnica* proviene de *una mezcla* en parte judía y de Mesopotamia<sup>132</sup>. Los samaritanos se designan como israelitas e insisten en su descendencia directa de las tribus del norte de Efraín y Manases, mientras que los grupos judíos subrayan su mezcla con población pagana. En efecto después del 722 a.C. a la caída de Samaria, una gran cantidad de sus habitantes fueron llevados al cautiverio a Asiria<sup>133</sup>. Vinieron colonos de cinco

---

<sup>129</sup> Cfr. Lc 17,11-19.

<sup>130</sup> La ciudad de samaria desde sus orígenes fue vinculada a la idolatría. El rey Ajab por influencia de Jezabel introdujo al baal Melkart y a la diosa Astarté (1Re 16,32; 1Re 18,19). Los profetas Elías, Eliseo y Oseas denunciaron estas idolatrías.

<sup>131</sup> ALONSO, F., “Samaritana”, en, FERNÁNDEZ RAMOS F., *Diccionario del mundo Joánico*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, 874.

<sup>132</sup> Los samaritanos, que eran medio paganos, tuvieron necesidad de la intervención especial de los apóstoles para recibir el Espíritu (Hch. 8,12.15-17)

<sup>133</sup> Sargón II de Asiria, afirma haber deportado a 27.280 israelitas cuando se apoderó de esta región (ANET, 284-285). Sin embargo, el conquistador dejó allí a judíos, que se sublevaron. Sargón decidió actuar para que perdieran su propia identidad introduciendo en el país a colonos procedentes de Hamat, Babilonia y Arabia (cfr. 2 R. 17;24). Esta política continuará por los siguientes monarcas asirios. Esar-hadón mantuvo la política de su abuelo Sargón (Esd 4,2). Asnapar (Assurbanipal) acabó de colonizar el territorio añadiendo a su población gentes de Elam y de más allá (Esd 4,9-10). cfr. ANDERSON, R.T., “Samaritans” en, FREEDMAN, DAVID NOEL, ED., *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Edición electrónica, New York,1997. B. Origins.

distritos asirios<sup>134</sup> a habitar en los lugares que los israelitas deportados se habían visto obligados a abandonar. Estos extranjeros, que se mezclaron con aquellos israelitas de la Palestina central que habían escapado a la deportación y dieron así origen al pueblo samaritano. Debido a esta mezcla serán valorados negativamente por los grupos judíos, quienes valoraban la conservación de la pureza de sangre, porque se creía que sólo así podría nacer el Cristo. Con la mezcla de población vino la idolatría, ya que la población introducida en Samaria trajo consigo sus cultos idolátricos mezclándolos con la religión a Yahweh inclusive con posterioridad a la caída de Jerusalén (2 Re 17,34-41).

La *relación con el resto de grupos judíos* es tensa, pues son vistos como gente que no ha conservado la sangre pura e idólatras (2Re 17,25-33). El rey Josías y sus fieles recorrieron toda Samaria destruyendo los ídolos de los lugares altos (2 Cr 34,6-7), apoyando así la influencia de los israelitas que quedaban en Samaria y de sus sacerdotes. Mucho tiempo después había aún samaritanos que iban a Jerusalén para asistir al culto en el Templo (Jr 41,5). Cuando Zorobabel encabezó una expedición de israelitas de vuelta de Babilonia a Jerusalén, los samaritanos pidieron permiso para participar en la restauración del Templo; afirmaban haber adorado al Dios de Israel desde la época de Esar-hadón. Zorobabel y los jefes rechazaron la colaboración de ellos (Esd 4,2). Los samaritanos tienen una *historia de separación que se volverá en antipatía* con los grupos judíos. La mayor parte de los judíos rehusaron desde el principio participar con los samaritanos tanto a nivel social como religioso. Esta separación degeneró en una *intensa antipatía*<sup>135</sup>. Los samaritanos no eran vistos por los judíos como gente de pura raza judía y practicaban una religión mixta<sup>136</sup>. El historiador Flavio Josefo<sup>137</sup> (Ant. 9:14, 3) dice que afirmaban su parentesco con los judíos cuando la condición de estos últimos era próspera, pero que afirmaban ser de origen asirio si los judíos eran presa de la adversidad. El caudillo de los samaritanos en tiempos de Nehemías era Sanbalat, el horonita, cuyo yerno fue excluido del sacerdocio por Nehemías. Sanbalat fue probablemente quien erigió el templo samaritano sobre el monte Garizim<sup>138</sup>. Desde entonces, los judíos echados de Jerusalén por causas disciplinarias solían dirigirse a Gerizim, donde eran acogidos favorablemente por los

<sup>134</sup> Una de esas regiones era Cutha, y por ello los judíos en ocasiones designan a los samaritanos como Cuteístas (Flavio Josefo, Ant. 9,290). Citado por ANDERSON, R.T., "*Samaritans*", 1997. B. Origins.

<sup>135</sup> Cfr. Esd 4,3; Eclo 50,25-26; Lc 9,52-53; Jn. 4,9. Esdras capítulo 4 es el testimonio más antiguo de la relación entre los judíos y Samaritanos que menciona la oposición de los para la reconstrucción del templo (Esd 4,4—5,24) y de las murallas de Jerusalén (Esd 4,17-23).

<sup>136</sup> Una señal de esta visión judía aunque menos hostil la tenemos en la identificación de Jesús del leproso calificado como "extranjero" (Lc 17,18) y sus discípulos se sorprenden de que hable con una Samaritana (Jn 4,27).

<sup>137</sup> Flavio Josefo como fuente histórica de los samaritanos, ofrece una visión negativa de ellos (cfr. Ant. 9,14.1-3 277-291; 11.2.1-2; 19-20 y 11.4.3-9; 84-119).

<sup>138</sup> Con el favor del rey persa Darío. cfr. ANDERSON, R.T., "*Samaritans...*", 1997. C. History.1 Persian period.

samaritanos (Ant. 11:8, 7). Durante las persecuciones de Antíoco Epifanes, los samaritanos renegaron de su parentesco con la raza judía y, para adular al tirano, declararon que querían consagrar su templo de Gerizim a Júpiter, defensor de los extranjeros (2 Mac 6,2). Hacia el año 128 a.C. Juan Hircano se apoderó de Siquem y del monte Garizim, destruyendo el templo de los samaritanos (Josefo, *Ant.* 13:9, 1), que posteriormente siguieron celebrando su culto sobre su antiguo emplazamiento. Así lo seguían haciendo en la época del Señor Jesucristo (Jn 4, 20-21)<sup>139</sup>.

En el período helenista, tras el asesinato del gobernador Andomaco, el rey Alejandro destruyó la ciudad de Samaría y estableció una guarnición de seiscientas tropas ahí. La mayoría de samaritanos huyeron a la antigua ciudad de Siquem que fue reconstruida en el 331 a.C. y que sobrevivió hasta su destrucción por parte del rey Judío Juan Hircano en el año de 107 a.C. La mayoría de samaritanos regresaron a Samaria, dejando sólo una pequeña comunidad a los pies del monte Garizim.

En el período romano, del tiempo del N.T. los samaritanos lucharon contra sus propios cismas y compartieron algunas creencias de otros grupos judíos. Simón el Mago (He 8,9ss.) se convirtió en líder religioso de un grupo heterodoxo, con posible influencia gnóstica, cuyo movimiento continuó hasta el s.IV d.C. con el grupo de Dusis, y el s.XIV d.C. a través de las crónicas de Abul Fath. La comunidad de Qumran pone en evidencia algunas creencias y prácticas comunes con los samaritanos. Ambas sectas utilizaron una imagería común como “hijos de la luz”, para afirmar su estatuto de pueblo elegido. Ambos eran críticos contra el templo de Jerusalén. Ambos practicaban ritos de purificación, un calendario complicado que mezclaba designaciones solares y lunares. Ninguno de los dos grupos celebraba las fiestas de los Purim o Hanukkah. Según el libro de los Hechos de los Apóstoles capítulo octavo, hubo actividad misionera en Samaria por parte del grupo de Esteban, y la narración de la mujer Samaritana con su uso de palabras como “luz” y “palabra” y la postura crítica frente al templo de Jerusalén responden a temas centrales de los samaritanos.

El gobierno romano favoreció la suerte de los samaritanos, ya que Pompeyo (63 a.C.) terminó la persecución judía contra Samaría y Herodes el grande (37-4 a.C.) llevó a cabo un programa de reconstrucción de Samaria. Pero en el tiempo de la persecución de Vespasiano miles de samaritanos se reunieron en el monte Garizim luchando por un mes contra los romanos hasta que se les terminó el agua y más de 10,000 hombres fueron asesinados.

---

<sup>139</sup> Cfr. HAAG, H., ET.AL., *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1981, 1783.

#### iv. Identidad religiosa

Los samaritanos poseen además una *identidad religiosa* doctrinal propia. Su *religión* es desarrollada alrededor del *templo de Garizim*, constituyéndolo en monte sagrado. Se refirió a él la mujer samaritana en su conversación con Jesús (Jn 4,20-21). Siguen un *ritual religioso antiguo*, para la celebración de la fiesta pascual con la inmolación del cordero. Sus *doctrinas religiosas* incluían la espera de un mesías. Como *Sagrada Escritura* reconocen sólo el pentateuco, no así los libros proféticos ni sapienciales. El texto del pentateuco samaritano conserva sus propias variantes y tradición textual<sup>140</sup>. Existen alrededor de 150 manuscritos del Pentateuco samaritano, que datan del s.XIX. El Pentateuco Samaritano inicio en el período asmoneo (142-53 a.C.). Los puntos de discrepancia con el T.M. judío tienen que ver con preocupaciones teológicas samaritanas, de establecer la prioridad del Monte Garizim sobre Jerusalén (Ex 20,17; Dt 27,4). Está escrito en general en hebreo aunque hay textos en arameo y árabe. Los manuscritos vienen de cuatro centros principales; Damasco, Egipto, Siquen y Zarepta. Los samaritanos también tienen su propia liturgia con himnos y oraciones compuestas en una colección de Marqah. La colección abarca más de cien manuscritos litúrgicos. Contienen material para las fiestas, sábado, pascual, pan sin levadura, expiación, circuncisión, matrimonios, entierros.

Las creencias de los Samaritanos se expresan en *su credo*

“Decimos; mi fe es en vos, YHWH, y en Moisés hijo de Amram, tu siervo, y en la Santa ley, y en el monte Garizim Bethel y en el día de la venganza y recompensa”<sup>141</sup>.

Su concepto de Dios es rigurosamente monoteísta; “no hay Dios, sino Dios”. Nombran a Dios, con el tetragrama “YHWH”, y como “El” o “Elah”. Evitan conceptos antropomórficos de Dios, o familiares, por ser el inefable y creador incorpóreo que sustenta todo y que ha entrado en contacto con Israel por medio de una alianza.

La Torah, es la ley de Dios que emana de la alianza. Fue grabada por Dios en piedra. Los sacerdotes son los intérpretes autorizados.

<sup>140</sup> Es uno de los cuatro textos del A.T. junto con el T.M., Qumrán y la LXX. Escribas del código Alejandrino hicieron uso de una copia del pentateuco samaritano, y padres de la iglesia como Orígenes, Eusebio de Cesarea y Cirilo de Jerusalén lo mencionan; san Jerónimo lo usó en su traducción de la Vg. Cfr. ANDERSON, R.T., “Samaritans...”, 1997. C. History.3. Roman period.

<sup>141</sup> Cfr. ANDERSON, R.T., “Samaritans...”, 1997. E. Beliefs and practices. 1. Monotheism.



Moisés es reconocido como el mediador de la Torah que mercede adoración. Las bendiciones samaritanas llevan su nombre. Se espera que el mesías el “restaurador” será como Moisés.

El Monte Garizim es el cuarto pilar de la creencia samaritana, pues fue ordenada su construcción por el propio Moisés (Dt 27,4). El pentateuco samaritano tiene la inserción en el decálogo de esta orden (después de Ex 20,14; Dt 5,18). Los samaritanos afirman que ahí fue donde Abel ofreció su sacrificio y donde Abraham iba a sacrificar a Isaac.

La siguiente creencia de los samaritanos es la llegada del “*día de la venganza y recompensa*”. La escatología de los Samaritanos es similar a la de la tradición israelita. El día del Señor será iniciado por el Mesías y traerá un período largo de paz y seguridad antes del gran final.

Las festividades de los samaritanos son similares a las judías y determinadas en su inicio por el calendario judío, pero con influencias ulteriores que lo vuelven complejo. Las principales fiestas samaritanas son la pascua, la fiesta de los panes ázimos, la fiesta de las semanas, la fiesta del séptimo mes, yom kippur, la fiesta de los tabernáculos y los siete días de la asamblea solemne.

Recibieron bien dispuestos el Evangelio que les fue anunciado por Felipe, con el testimonio de las señales y milagros efectuados por él (Hch 8, 5-6). Además, el cristianismo, en contraste con el judaísmo, acogía a samaritanos y gentiles sobre el mismo terreno que a los judíos. El Cristo rechazado por el judaísmo derrumbaba así la pared intermedia de separación, y por la incredulidad nacional de los judíos, Dios abría la puerta de Su misericordia a todos (Ef. 2,11-22; cfr. Ro 11,25-36)<sup>142</sup>.

#### **v. Identidad Samaritana a partir del encuentro con Cristo**

La Biblia aporta más información sobre la identidad de la samaritana por su encuentro con el Señor Jesús. La doble valencia de la figura de la Samaritana como persona colectiva e individual continúa en la presentación del evangelio de san Juan. Por lo que el valor histórico del encuentro de la Samaritana con el Señor Jesús, subraya el rasgo apostólico de ella. El señor Jesús la involucra en su misión apostólica a la comunidad samaritana. El valor teológico del encuentro con Jesús, pone de relieve el rasgo de persona agraciada de la Samaritana, debido a los dones que aporta el mesías esperado. Y en el valor simbólico del

---

<sup>142</sup> Jesucristo predica su evangelio a los considerados como paganos por parte de los judíos. Cfr. BAUM A., “Samaritanos”, en GRABNER-HAIDER, A., *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1975, 1443.

encuentro tenemos el símbolo del agua viva, matrimonial y de la adoración en espíritu y en verdad que subrayan la identidad religiosa de la Samaritana.

Iniciamos el análisis con el acercamiento histórico del encuentro con el Señor Jesús que pone en evidencia el rasgo apostólico.

### 1) *Mujer apostólica, valor histórico del encuentro con Cristo*

El encuentro de la Samaritana con Jesús es creación del evangelio de Juan, sin sustento en el resto de evangelios<sup>143</sup>. Se trata de un encuentro que justifica la acontecimiento histórico de la evangelización de la región de Samaria de la comunidad de Juan, remontándola a la misión del propio Jesús<sup>144</sup>.

En los evangelios sinópticos, Jesús prohíbe a los discípulos la entrada en Samaria y regiones paganas (Mt 10,5-6), los samaritanos niegan alojamiento a Jesús en la región (Lc 9,52s) y los hijos de los Zebedeos quieren que caiga fuego sobre ellos<sup>145</sup>. Históricamente sólo después de la resurrección de Jesús los discípulos se atreven a evangelizar a los samaritanos (He 8,1-25 y Mt 10,5s). La comunidad cristiana de Samaria fue la primera que surgió en territorio fuera del judío. Como consecuencia de una persecución a los cristianos (He 6-7). La conversión de la región de Samaria, es narrada en He 8. El cristiano helenista Felipe y su grupo fueron los que predicaron el evangelio en esa región (He 8,4ss). El grupo de cristianos evangelizadores de Samaria, fueron encabezados por Esteban, quien fue perseguido por el judaísmo oficial. Mataron a Esteban y su grupo tuvo que huir, y dirigidos por Felipe llevaron el evangelio a Samaria. Esta experiencia de conversión de la región de Samaria es el contexto que explica el capítulo 4 del evangelio de Juan. La mención de la cosecha de Jn 4,35 sería un reflejo de la misión de Felipe en Samaria. Los versículos de Jn 4,23-24 y Jn 4,10 adquieren un nuevo sentido a la luz de la marcha de Pedro y Juan a Samaria para comunicar a los convertidos el don del Espíritu.

El evangelio de san Juan coloca el encuentro de la Samaritana con Jesús cuando éste deja Judea, donde se siente amenazado y se dirige a Galilea pasando por Samaria (Jn 4,4).

<sup>143</sup> El encuentro con Jesucristo, y su actividad misionera en esa región puede ser actividad de la comunidad del discípulo amado, que el autor del Evangelio coloca en tiempos de Jesús. Esto no excluye la posibilidad de encuentros esporádicos de Jesús con los samaritanos. Cfr. ALONSO, F., "*Samaritana...*", 2004, 875.

<sup>144</sup> Tal valoración del encuentro de Jesús con la Samaritana, de leyenda etiológica es la postura de Senen Vidal en, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, Salamanca, 1997, citado por ALONSO, F., "*Samaritana...*", 2004, 876.

<sup>145</sup> Jesús conoció la antipatía contra los samaritanos y la usa en algunas parábolas para avergonzar a los judíos, como en la parábola del buen Samaritano (Lc 10,29-37) y en la curación de los 10 leprosos (Lc 17,11-19).

El encuentro acontece en Sicar<sup>146</sup>, junto al pozo de Jacob, al pie del monte Garizim, donde los samaritanos habían erigido a Yahweh un templo para rendirle adoración. El desenlace de la narración del encuentro, es el triunfo apostólico de Jesús en esa región, en que los samaritanos, le acogen con fe, abren sus casas y sus corazones (Jn 4,40s).

El tema misionero es presentado, aconteciendo tras el diálogo de Jesús con la samaritana, los discípulos desconcertados se acercan a Jesús y él les afirma que debe hacer la voluntad del Padre (Jn 4,27.31-33) como el que ha recibido el encargo de elegir a quienes confiar el trabajo de evangelización. La misión apostólica de Jesús es presentada también en forma simbólica, con la imagen de la sed, de la afirmación de que “era necesario” apostólicamente pasar por Samaria. *La sed de Jesús* es por la sed de la samaritana, el deseo que ella ha de tener del agua viva, que solamente Jesús puede dar, al igual que el Padre “tiene sed” de adoradores auténticos<sup>147</sup>.

La Samaritana por su parte se dirige a su pueblo<sup>148</sup> para comunicar a sus paisanos que quizá Jesús es el “que viene” (el “taeb” Dt 18,15) el que esperaban (Jn 4,28-30), y los samaritanos van al encuentro de Jesús<sup>149</sup>. Al volver los discípulos de comprar provisiones, Jesús dialoga con ellos sobre el tema del apostolado, con el uso del vocabulario misionero de la tradición sinóptica de “siembra”, “siega”, “fruto”, “trabajo”, “salario” (Jn 4,35-38).

## 2) Mujer agraciada, valor cristológico del encuentro

El encuentro de Jesús con la Samaritana, presentado por el evangelio de san Juan tiene un valor cristológico importante (Jn 1,31-51; 9,1-39). El tipo de Mesías que esperaban los samaritanos era de tipo magisterial; “*“Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga, nos lo desvelará todo.”* (Jn 4,25).

El contenido del diálogo entre la Samaritana y Jesús, es la identidad del Mesías, que atraviesa un *encuentro, dialogo* con malentendidos y acaba con la *confesión de fe* de la Samaritana en Jesucristo como el Mesías Salvador e Hijo de Dios.

<sup>146</sup> Siquem, era el nombre en tiempos de Jacob (Gn 33,18-20; Jos 24,32; Os 6,9), antes de ser destruido, actualmente se llama Nablus. A su alrededor surgió la moderna Sicar. Cfr. MATEOS J. – BARRETO J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi, 42000,209.

<sup>147</sup> Cfr. LEÓN DUFOUR X., *Lectura del evangelio de Juan, Volumen I; Jn 1-4*, Sígueme, Salamanca, 1989, 281.

<sup>148</sup> <sup>28</sup> “La mujer, dejando su cántaro, corrió a la ciudad y dijo a la gente; <sup>29</sup> “Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?”” (Jn 4,28-29).

<sup>149</sup> La misión apostólica de la mujer es comunicar una palabra que lleva a la acogida de la palabra de Jesús; <sup>39</sup> “Muchos de los samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba testimonio diciendo; «Me dijo todo lo que he hecho»... <sup>41</sup> “Muchos más creyeron por la palabra de él” (Jn 4,39-41). Los samaritanos por su parte, creen por la palabra, mientras los judíos no creen ni por los milagros.

*El encuentro*, (Jn 4,1-7a), acontece en Samaria, a la hora media, en el pozo de Jacob. Jesús se encuentra en camino desde Judea hacia Galilea, y le era necesario pasar por Samaria, llega a Sicar<sup>150</sup>, cansado del viaje y se sienta junto al pozo. La mujer Samaritana, llega a sacar agua. Lo que se nos dice sobre *la circunstancia del encuentro* es que se da en Sicar, un territorio de la esposa infiel por idolatría, en el tiempo del sacrificio, en la fuente de Jacob, un lugar que remite al patriarca en el tiempo en que no existía la división entre judíos y samaritanos. La *situación de Jesús* es de estar en camino, tras la dificultad misionera de Jesús con los judíos en Judea hacia el territorio pagano, y le es necesario<sup>151</sup> debido a su misión evangelizadora pasar por Samaria, se encuentra cansado por el viaje y por la siembra<sup>152</sup>, a la hora sexta del día, la hora del sacrificio (Jn 19,14), y se sienta como maestro sobre el pozo para sustituir esa fuente veterotestamentaria con una nueva agua, nueva sabiduría, nueva ley. La *situación de la mujer* es de ser Samaritana, mezcla de población, mezcla de dioses, que va en busca de agua a la fuente, del patriarca Jacob.

El diálogo de Jesús con la Samaritana (Jn 4,7b-26) es sobre el agua del Espíritu (Jn 4, 7-15) y sobre el culto antiguo y nuevo (Jn 4,16-26). El dialogo entre un judío y una samaritana, entre dos miembros de pueblos que “no se tratan entre sí”, sobre el agua viva, inicia con un malentendido, el agua que calma la sed y el agua que da vida, sobre el agua que ofrece la tradición patriarcal y el agua de los dones que ofrece Jesús<sup>153</sup>. La pregunta de Jesús “¿Si conocieras el don de Dios?” es parte importante de la automanifestación de Jesús, porque indica “Si conocieras al Dios que da” (Jn 4,10) fuente de aguas vivas (Jr 2,13), es para invitar a la samaritana a remontarse a Dios mismo, al origen de la fuente, que es expresión de su providencia y Jesús es el único que lo puede revelar, por ser el Hijo unigénito<sup>154</sup>. Y el diálogo sobre el culto antiguo y el nuevo, inicia con la sustitución de los antiguos cultos y templos, los maridos anteriores y la declaración mesiánica de Jesús, y el culto nuevo.

El diálogo de Jesús con los discípulos primero (Jn 4,27-30), sobre el anuncio de la mujer a su pueblo, y segundo (Jn 4,31-38) sobre la siega, la misión apostólica.

<sup>150</sup> Llamada Siquem en tiempos de Jacob (Gn 33,18-20; Jos 24,32; Os 6,9). El lugar está situado entre los montes Garizim y Ebal.

<sup>151</sup> Jesús podía haber ido a Galilea pasando por la Transjordania. Cfr. MATEOS J. – BARRETO J., “*Il vangelo di Giovanni...*”, 2000, 209.

<sup>152</sup> A la luz de Jn 4,38.

<sup>153</sup> La fuente es símbolo de los dones que se ofrecen; cfr. Is 55.1; Jer 2.13; 17.13; Ez 47.1–9; Zac 14.8; Ap 7.17; 21.6; 22.1, 17. Dar el agua es dar los dones.

<sup>154</sup> La misma lógica es afirmada en el Jn 6,32 en que afirma que no fue Moisés quien dio el pan del cielo sino el Padre, el que da el pan verdadero. Cfr. LEÓN DUFOUR X., “*Lectura del evangelio...*”, 1989, 288.

La *confesión de fe*, equivale a la siega, la respuesta de fe de los samaritanos (Jn 4,39-42). La misión de Jesús con colaboración de la Samaritana.

“<sup>39</sup>Muchos de los samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba testimonio diciendo: «Me dijo todo lo que he hecho». <sup>40</sup>Entonces vinieron los samaritanos a él y le rogaron que se quedara con ellos, y se quedó allí dos días. <sup>41</sup>Muchos más creyeron por la palabra de él, <sup>42</sup>y decían a la mujer: Ya no creemos solamente por lo que has dicho, pues nosotros mismos hemos oído y sabemos que verdaderamente este es el Salvador del mundo, el Cristo”.

La revelación de la identidad mesiánica de Jesús pasa así a través de un encuentro, diálogo y confesión de fe, que inicia mediante la iniciativa de Jesús de hacerse encontradizo en la fuente de Jacob y que progresivamente va desvelando su identidad como “el que viene” “taeb” el Mesías capaz de dar plenitud a las expectativas mesiánicas de los samaritanos de ofrecer una nueva fuente de agua viva, una nueva ley que aporta una sabiduría, un nuevo conocimiento de Dios, y un nuevo culto en Espíritu y en verdad, de los tiempos mesiánicos que hace irrelevante la cuestión del lugar, del templo sea Garizim o Jerusalén.

### 3) *Mujer religiosa, valor simbólico del encuentro*

#### A) *El símbolo del agua viva, la mujer sedienta*

El don del “*agua viva*” (Jn 4,7-15), se refiere a algo que Jesús da a los creyentes para que puedan reconocer el don de Dios, y conducirles a la vida eterna. El “*agua viva*”<sup>155</sup> es la Palabra de Jesús que revela al Padre. En el A.T. el símbolo del agua indica *la sabiduría* de Dios que confiere la vida contenida en la Torah<sup>156</sup>. Dentro de ese trasfondo cultural Jesús se afirma como “*agua viva*” por su capacidad de revelar al Padre, Él es la sabiduría divina que desplaza o da cumplimiento a la Torah<sup>157</sup>. Es lo que la Samaritana sugiere al final del

<sup>155</sup> “*agua viva*” Jn 4,14 en griego “εἰς ζωῆν” el El “eis” + infinitivo tiene aquí valor consecutivo; la vida no cesa nunca (porque el agua es viva). La locución es, por tanto, consecutiva causativa; “*da vida definitiva*” cfr. MATEOS J. – BARRETO J., “*Il vangelo di Giovanni...*”, 2000, 210. Vida “eterna” no como realidad posterior a la muerte sino que “se convierte” en vida eterna inmediatamente cuando se cree en la Palabra del Revelador (Jn 3,16s.). Cfr. LEÓN DUFOUR, X., “*Lectura del evangelio...*”, 1989, 284.

<sup>156</sup> Bar 3,12; Pr 13,14; 18,4; Is 55,1-3; Jr 31,25; Eclo 24,21. Cfr. ALONSO, F., “*Samaritana...*”, 2004, 877.

<sup>157</sup> El agua viva nutre la vida, tanto en el existir como en el desarrollo de todo el ser. En el tiempo presente el agua viva simboliza la revelación “Sacaréis agua con alegría de las fuentes de salvación” (Is 12,3).

diálogo cuando dice que “el Mesías nos revelará todas las cosas” (Jn 4,25)<sup>158</sup>. Este texto está en paralelo con los símbolos de Jesús como “la luz”, “el pan de vida” que sirven para designar la revelación de Jesús como el Mesías. El agua viva es un don de Jesús del mundo divino a los hombres a fin de apagar *para siempre* su profunda “sed de vida”<sup>159</sup>. Es agua “viva” porque es dada como don de los tiempos mesiánicos<sup>160</sup>, que sacia continuamente “no tener ya nunca sed”, a semejanza del pan vivo que hace vivir para siempre en oposición al maná que comieron los israelitas y murieron, porque el donante es el Mesías, alguien que inaugura los tiempos finales y es por tanto alguien mucho más que los patriarcas.

El “agua viva” además de simbolizar la sabiduría divina, simboliza al Espíritu que Jesús comunica. En el Antiguo Testamento con frecuencia se relaciona el agua con el Espíritu (cfr. Ez 36,25-26; Is 44,3). En Jn 7,37 se identifican el “agua viva” y el “Espíritu”. El agua conduce a la vida (Jn 4,14) y es el Espíritu el que comunica la vida (Jn 6,63).

La Samaritana es una mujer en cuya identidad hay una mezcla de judíos y mesopotámicos, creyentes e idólatras, que habita en una región en que hay una población mixta, con cinco ciudades en que se mezcla la adoración al Dios de Israel y a los dioses paganos de donde habían venido los colonos extranjeros. La mujer lleva un cántaro vacío y un corazón vacío en busca de agua<sup>161</sup>. La Samaritana es la figura tipológica de la conversión de los paganos, mezcla de creencia e idolatría, mezcla de judíos y mesopotámicos. En paralelo con Nicodemo que es la figura tipológica de la conversión de los judíos<sup>162</sup>. La Samaritana va al pozo de los patriarcas. El agua que bebe sólo sirve para calmar la sed, no la sacia y es además un agua de la cual beben las personas y animales, por lo cual está sucia y contaminada. El pozo representa la sabiduría que brota de la ley (Zc 14,8) y del templo surgirá agua viva (Ez 47). Jesús le dice a Nicodemo que hay que renacer del agua, y a la Samaritana le dice que Él es el *agua viva*, que engendra en el hombre una nueva vida. Es el bautismo en el Espíritu Santo que realiza un nuevo nacimiento. El pozo de Jacob es símbolo del pentateuco que trae un agua contaminada que no sacia, este recipiente es sustituido, no por un pozo judío, sino por “el surtidor” que está en el interior de la Samaritana de cuyo centro brota el agua, de fuente que corre viva, que si es capaz de

<sup>158</sup> Esta interpretación está de acuerdo con el texto samaritano de *Memar Marqah* 6,3 que dice “su boca es como el Éufrates que mana aguas vivas para saciar la sed de todo el que beba en ellas”. Cfr. LEÓN DUFOUR, X., “*Lectura del evangelio...*”, 1989, 285.

<sup>159</sup> Cfr. Jn 6,35, es la sed de participar de la vida de Dios mismo. Cfr. LEÓN DUFOUR, X., “*Lectura del evangelio...*”, 1989, 285.

<sup>160</sup> Es agua que además de saciar, purifica y renueva los corazones Ez 36,25-27. Cfr. LEÓN DUFOUR, X., “*Lectura del evangelio...*”, 1989, 282.

<sup>161</sup> Cfr. MATEOS J. – BARRETO J., “*Il vangelo di Giovanni...*”, 2000, 210.

<sup>162</sup> Cfr. Jn 3,1-11.

saciar y hacer brotar del interior una fuente<sup>163</sup>. Este surtidor o *modo de existir nuevo y permanente*<sup>164</sup>, aunque está en la Samaritana, requiere del Señor Jesús para que lo despierte, y requiere del reconocimiento de la propia sed y de que se ha buscado saciar insatisfactoriamente en otros cinco pozos de cisternas vacías. La revelación mesiánica de Jesús se revela progresivamente al interior de ese drama de la mujer Samaritana de búsqueda del agua, fatigosa, continua, con un agua que deja insatisfecha, y que la convierte en un surtidor del que brota agua viva.

#### B) *El símbolo matrimonial, la mujer ante al séptimo marido*

De la Samaritana se constata que ha tenido cinco esposos, símbolo de los cinco libros del Pentateuco que los samaritanos aceptan, y también de sus cinco ciudades en las que se mezcla la adoración a los baales<sup>165</sup> y a Yahweh<sup>166</sup>. Y cuando Jesús le pide a la mujer que llame a su marido actual, está pidiendo a toda la comunidad samaritana que mire su propio pasado. Se constata también que el señor con el que está actualmente, y que ocupa el lugar sexto tampoco es el verdadero marido. Este sexto marido ha sido identificado con el sincretismo judío-pagano de adorar al Dios del A.T.. Por eso los judíos no reconocen esa adoración como válida.

El séptimo y definitivo marido es el Señor Jesucristo, que va en busca de la esposa infiel<sup>167</sup>. Jesús como esposo fiel establece una nueva alianza capaz de sentar bases para que la esposa sea fiel. Él es la nueva alianza que ofrece la posibilidad de unión en la fidelidad, gracias a la fidelidad de Cristo que supera la infidelidad de la esposa y convierte su amor en uno fiel. La conversión de la Samaritana y el abandono de sus ídolos es posibilitado gracias a una progresiva auto revelación de la identidad de Jesús como el Mesías, unido al Padre que le ha enviado, es Jesús el que dona el agua viva, el don del Espíritu y la verdad para el culto nuevo, y “el que ha de venir” para donar la vida eterna (Jn 4,10.14) y sembrar el evangelio, que despierta en la Samaritana la fe<sup>168</sup>, conversión y misión apostólica. El Señor Jesús da plenitud a las instituciones de los Samaritanos, sustituyendo el pozo de Jacob, el culto dado en el monte Garizim y la adoración a los cinco maridos<sup>169</sup>.

<sup>163</sup> Cfr. MARTÍN NIETO, E., “Simbolismo”, en, FERNÁNDEZ RAMOS F., *Diccionario del mundo Joánico*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, 913.

<sup>164</sup> Cfr. LEÓN DUFOUR, X., “*Lectura del evangelio...*”, 1989, 284.

<sup>165</sup> Cada una de las cinco ciudades samaritanas tenía una divinidad pagana que adoraban los samaritanos.

<sup>166</sup> Cfr. 2Re 17,24.

<sup>167</sup> Jn 4,11-42. Cfr. MARTÍN NIETO, E., “*Simbolismo...*”, 2004, 913.

<sup>168</sup> Primero le ve sólo como un judío, con quienes no hay costumbre de hablar (Jn 4,9), luego como un profeta a la par de Moisés capaz de desvelar la infidelidad (Jn 4,19) y finalmente como el Mesías (Jn 4,29).

<sup>169</sup> Cfr. ALONSO, F., “*Samaritana...*”, 2004, 884.

C) *El simbolismo del culto nuevo, en espíritu y verdad*

Jesús había anunciado que su cuerpo es capaz de reemplazar el templo material, y ahora a la Samaritana le dice que a un templo nuevo corresponde un *culto nuevo*, en espíritu<sup>170</sup> y en verdad. La adoración al Espíritu de la verdad, es importante porque es el que da una vida sobrenatural, es el principio de la nueva liturgia, instaurada por Jesucristo, que no está ligada a un determinado lugar, sino a su persona y Espíritu.

El símbolo del culto nuevo en “espíritu y verdad” (Jn 4,16-26), es presentado en tres etapas, la provocación de Jesús (Jn 4,16-18), la reacción y pregunta de la mujer (Jn 4,19-20) y la adoración al Padre en espíritu y en verdad (Jn 4,21-24), que concluye con la proclamación mesiánica de Jesús (Jn 4,25-26)<sup>171</sup>.

La Samaritana impresionada por lo que Jesús sabe de su vida le reconoce como “profeta” (Jn 4,16-19), y le pregunta sobre el *lugar de adoración a Dios*<sup>172</sup>, si en Garizim como afirman los samaritanos basados en Dt 27,4-8, o en Jerusalén como afirman los judíos sustentados en Dt 12,3. El templo era la morada terrena de Dios, el lugar representativo de la santidad, en que se le puede encontrar cercano, orar y realizar celebraciones litúrgicas legítimas.

La respuesta de Jesús inicia con una petición de fe a la mujer “créeme” (Jn 4,21), y luego continua poniendo en el contexto de los *tiempos mesiánicos* “viene la hora” (Jn 4,21-23), que hace irrelevante la cuestión del lugar, porque habrá un nuevo tipo de adoración en espíritu y verdad (Jn 4,23-24). La llegada de la era mesiánica, que implica el don “mayor” que es el don del “Espíritu Santo” significa que tanto el templo samaritano como judío no tienen ya “agua” ni “Espíritu”, y por tanto no pueden ya dar vida. Detrás del don del agua viva, está el don mayor que es el “Espíritu” el “Aliento de Vida”. El Espíritu interpreta la revelación de Jesús (Jn 14,26; 16,13). La relación entre “agua viva” revelación de Jesús y “Espíritu” no es de alternativa, sino que antes de la pascua la revelación dada por Jesús es el agua viva, y después de la pascua está el “Espíritu Santo” que inscribe la revelación de Jesús en el corazón del creyente, para que brote la vida nueva<sup>173</sup>.

<sup>170</sup> El “agua pura” tiene según Ez 36 relación con el Espíritu que será derramado en los tiempos finales, para purificar y hacer brotar una ley interior, que fortalece el corazón para cumplir la voluntad divina (Jn 7,39).

<sup>171</sup> Cfr. ALONSO, F., “Samaritana...”, 2004, 878.

<sup>172</sup> Jn 4,20, el lugar de encuentro, diálogo, purificación, escucha de Dios. Cfr. MATEOS J. – BARRETO J., “*Il vangelo di Giovanni...*”, 2000,211.

<sup>173</sup> La revelación de Jesús no se comprende plenamente y no es salvífica más que en virtud del don del Espíritu. Cfr. LEÓN DUFOUR, X., “*Lectura del evangelio...*”, 1989, 286.



Más adelante Jesús afirma que “la hora” ya ha llegado (Jn 4,21), es la hora escatológico de la pasión muerte y glorificación del Señor (Jn 2,4; 7,30; 8,20; 12,23; 13,1; 17,1). En Jesús se inicia la nueva forma de adoración de Dios, para la cual el lugar del culto es irrelevante. Los samaritanos pueden adorar al Padre, como es revelado por Jesús, en un culto escatológico y no transitorio. La oración al Padre por medio de Jesús concreta la oración en espíritu y en verdad (Jn 5,25). Jesús mismo es el nuevo templo lugar de adoración de Dios<sup>174</sup>, porque el Hijo está unido con el Padre, lo honra y le da gloria (Jn 8,49; 13,31b; 17,1.4), ora al Padre (Jn 11,41; 12,27s; 17,1-5) y le pide por los suyos (Jn 17,6-26). Adorar a Dios en “espíritu” corresponde a Dios que es “Espíritu”, y la adoración es tanto mayor cuanto mayor sea el grado de conocimiento de Dios<sup>175</sup>, verdad<sup>176</sup>, colaboración con el Espíritu de Dios<sup>177</sup> y mediación del Mesías<sup>178</sup>.

La adoración en “verdad” indica la consagración y santificación (Jn 17,17-19) por lo que dispone a los hombres para que adoren a Dios como conviene. Jesús es la verdad (Jn 14,6) porque da a conocer la verdad de Dios a los hombres (Jn 8,45; 18,37); el Espíritu es el Espíritu de la verdad y de Jesús (Jn 14,17; 15,26) que guiará a la verdad. El Espíritu convierte en hijos de Dios, engendra de lo alto (Jn 3,5), por encima de la carne. El Espíritu capacita al hombre para orar, sin la ayuda de Dios el hombre no puede entrar en un encuentro con Dios. No se trata por tanto de un culto interior, espiritualista, sino un culto escatológico, en que el Espíritu otorga un nacimiento de lo alto (Jn 3,5), para hacer que se entienda la revelación del Padre donada por la palabra de verdad de Jesús. La plenitud de la revelación que se tiene con la venida del Mesías “el cual anuncia todo” (cfr. Jn 4,25), permite celebrar un culto nuevo verdadero. La gracia donada por el Espíritu que ora en el corazón de los creyentes es el punto de partida de la celebración del culto, para adorar a Dios según la verdadera revelación donada por la palabra<sup>179</sup> de Jesús a los hombres<sup>180</sup>. La verdad revelada por Jesús bajo la acción del Espíritu se vuelve activa y presente en el corazón del creyente (cfr. 2Jn 2), inspira el ejercicio de la caridad (1Jn 3,18-19), su deseo

<sup>174</sup> Jn 2,19.21. Cfr. ALONSO, F., “Samaritana...”, 2004, 879.

<sup>175</sup> “Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos” (Jn 4,22). Conocimiento que implica tanto una adhesión afectiva como efectiva con su voluntad, expresada en obras y actitudes.

<sup>176</sup> Adoración libre de sincretismo religioso, de mezcla de adoración de los cinco dioses samaritanos. Adoración además no atada a un determinado lugar, monte o santuario o tiempo, sino que abarca todo el lugar y tiempo.

<sup>177</sup> La adoración en espíritu se realiza en colaboración con la iniciativa del Espíritu Santo (Jn 1,33; 7,37; 16,7).

<sup>178</sup> Quien aporta la plenitud de revelación (agua viva), dones y especialmente el don del Espíritu Santo.

<sup>179</sup> La Palabra de Jesús, que fructifica en el corazón del hombre a través del Espíritu, es el nuevo Templo. Cfr. MATEOS J. – BARRETO J., “*Il vangelo di Giovanni...*”, 2000,211

<sup>180</sup> Cfr. ALONSO, F., “Samaritana...”, 2004, 880.

de santificación (Jn 17,17-19), su adoración del Padre (Jn 4,23-24). El Espíritu y verdad es el agua viva que Jesús dona.

### **b. El personaje bíblico de la Samaritana en la meditación teresiana**

“Domine, da mihi aquam.” (V 30,19)

Las seis citas de la samaritana en los teresianos corresponden principalmente a la etapa de las sextas moradas, aunque ella haya meditado desde niña en esa escena bíblica. Las citas son las siguientes 6M 11,5, (Jn 4,7-13); V 30,19, (Jn 4,15); C 19,2, (Jn 4,13); MC 7,6 (Jn 4,28-30); F 31,46 (Jn 4, 10); Ve 6 (Jn 4).

La Santa tuvo varias *fuentes de contacto* con la figura bíblica de la Samaritana. La primera que menciona es, *un cuadro* en su casa paterna<sup>181</sup> del cual dice que veía con frecuencia<sup>182</sup>. Otras fuentes son los libros de textos litúrgicos y del rezo de las horas<sup>183</sup>. Otra fuente la representaron los libros espirituales e historias sagradas en las cuales se ofrecían presentaciones de los grandes personajes bíblicos<sup>184</sup>. Entre los libros espirituales que ella leyó está el libro de “Vita Christi” del cartujano<sup>185</sup> y el libro de Bernardino de Laredo “*Subida del Monte Sión*”<sup>186</sup>.

### **i. Visión general de los personajes bíblicos citados por Santa Teresa**

La meditación en personajes bíblicos ocupó un lugar importante en el nutrimento, verificación y confirmación de la experiencia mística de Santa Teresa. Y con el fin de ofrecer un marco dentro del cual ubicar los personajes bíblicos en su itinerario espiritual podemos tomar como punto de referencia el libro de las moradas, porque en él está expresada la sistematización que la Santa hace de su experiencia.

<sup>181</sup> Cuadro que hoy se conserva en el monasterio de la Encarnación de Ávila. Cfr. PABLO MAROTO D., *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, EDE, Madrid, 2009,83.

<sup>182</sup> “la tenía dibujada adonde estaba siempre, con este letrero, cuando el Señor llegó al pozo. Domine, da mihi aquam.” (V 30,19). Cfr. RENAULT E., “Sainte Thérèse d’Avila et la Samaritaine”, en *VivFlam* 104 (1977), 15.

<sup>183</sup> Cfr. LLAMAS R., “Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura”, en *Teresianum* 33 (1982), 450.

<sup>184</sup> MARTÍN NIETO E., *Santa Teresa de Jesús y la Biblia*, Fascículos bíblicos 43, PPC, Madrid, 1982,29.

<sup>185</sup> Vita Christi, parte I, cap.LXII. Citado por HOORNAERT, “*Saint Thérèse écrivain...*”, 1922, 341. El comentario bíblico del libro de los cartujanos es al estilo de la edad media como vitral gótico, cargado de simbolismo que busca el sentido místico, las virtudes a los detalles del texto bíblico.

<sup>186</sup> En el cual, comenta la fuente de agua viva de esencia divina se divide en tres ríos (II,I); la fuente del pozo de la Samaritana y el jardín místico de Magdalena (II,36). Cfr. HOORNAERT R., “*Saint Thérèse...*”, 1922, 372. Una ausencia significativa es la reflexión de la samaritana, en su faceta de adoradora en espíritu y verdad enseñada a ella por el Señor Jesús que pone de relieve el libro de Francisco de Osuna (tratado VIII, cap.1).

Los personajes bíblicos tanto masculinos como femeninos del A.T. y N.T. suman una cantidad de alrededor de cincuenta<sup>187</sup>, los cuales distribuidos por moradas nos da el orden siguiente.

En las primeras moradas tenemos como personajes; María Magdalena<sup>188</sup>, San Pablo<sup>189</sup>, el ciego de nacimiento<sup>190</sup>, el paralítico<sup>191</sup>, la mujer de Lot<sup>192</sup>, los apóstoles<sup>193</sup>,

En las segundas moradas cita los personajes bíblicos del sordomudo<sup>194</sup>, el hijo pródigo<sup>195</sup> y los soldados de Gedeón<sup>196</sup>.

En las terceras moradas tenemos citados al joven rico<sup>197</sup>, a san Pedro<sup>198</sup>, Salomón<sup>199</sup> y David<sup>200</sup>.

En la etapa intermedia tenemos citados a la esposa del Cantar de los Cantares<sup>201</sup>, a los viñadores de la parábola<sup>202</sup> y a Adán<sup>203</sup>.

En la etapa superior, tenemos como personajes bíblicos citados en quintas moradas a Judas<sup>204</sup>, Lázaro<sup>205</sup>, Jonás<sup>206</sup> y Saúl<sup>207</sup>. En sextas moradas cita a los fariseos<sup>208</sup>, la

<sup>187</sup> Cfr. ÁLVAREZ T., *Cultura de mujer en el s.XVI*, Colección Castillo interior 6; Ayuntamiento de Ávila; Ávila 2006, 348.

<sup>188</sup> 1M 1,3, Lc 7,36-50; cfr. También; V 9,2; V 17,4 ,Lc 10,39; V 21,7; V 22,9,Lc 10,42; V 22,12,Os 2,14; V 22,15; R 5,5 ,Lc 10,38-42; R 42; C 15,7, Lc 7, 36-50; C 17,5,Lc 10,38-42; C 26,8, Jn 19,25; C 34,7, Lc 7,38; C 40,3, Lc 7,47; 6M 7,4, Jn 21,15; 6M 11,12, Lc 7,44; 7M 1,10, Lc 10,40; 7M 2,7 , Lc 7,50; 7M 4,11; 7M 4,12 ,Lc 10,38-42; 7M 4,13, Lc 10, 42; 7,37-48; MC 7,3,Lc 10,38-39; Ve 6 ,Lc 7,36ss.)

<sup>189</sup> 1M 1,3;4; otras citas; V 6,9 y R 3,10, Ga 2,20; V 13,3 y Cta 38,2 , Flp4,13; V 21,6 ,Rm 7,24; V 20,11 ,Ga 6,14; V 21,7; V 22,7, Flp 1,21; V 23,15; R 58,1;Cta 137,8, 1Cor 10,13; V 29,5; V 38,1 ,2Cor 12,2s; R 19,1, Tit 2,5; 1Cor14,34; R 36 ,2Cor 12,1ss.; R 56,1 ,1Cor 10,31; R 58,2, 1Tim 4,10; C 15,6, 1Cor16,34; 1Cor 14,34; C 19,11 ,Flp 1,23; C 40,3, He 9,9; He 9,15-17; 6M 9,10, He 9,3; 7M 1,5, He 9,8; 7M 2,5, 1Cor 6,17;Flp 1,21; 7M 3,9 ,He 9,6; 7M 4,5, 2Cor 11,23-27; MC 4,7, Rm 8,18; F 10,11, 1Pe 1,18-19; Cs 9 , 2Te 3,10; He 20,34; Cs 24 ,2Te 3,10; 2Te 3,8-11,21; He 20,34; Cta 144,1 *AMAR* 3.11.76 ,He 8,1ss.;Ga 1,13-16; He 9,1-9; Cta 145,3 *JGra* 4.11.76 , He 8-9).

<sup>190</sup> 1M 1,3, Jn9,2-3;1; 6M 4,11, Jn 9,6-7; E 8,2, Jn 9,6-7;Lc 18,41; F 22,7, Jn 9,2

<sup>191</sup> 1M 1,8, Jn 5,2-82

<sup>192</sup> 1M 1,6 (Gn 19,26)

<sup>193</sup> 1M 1,3 y F 22,7, Jn 9,2-3;2; V 16,7, He 5,41; V 22,1,Jn 16,7; V 22,6, R 36,2,Jn 13,16; C 4,11,Jn 13,34; C 27,6, C 42,1,Lc 22,15; 2M 1,9, Jn 20,19,26; 5M 4,7; 6M 7,10, Mt 26,56;Mc14,50; 7M 2,3, Jn 20,19,26; 7M 2,6, Jn 20,19,26; 7M 2,7, Jn 17,23; 7M 4,5, 2Cor 11,23-27; 7M 4,14; MC 3,11, Mt 26,36ss; Mc 14,32ss;Lc 22,45; Cst 28, Jn 13,34; 15,12; Cta 172,9; Cta 221; Cta 408,2

<sup>194</sup> 2M 1,2 ,Mc7,31ss.

<sup>195</sup> 2M 1,4 ,Lc 15,16;3; C 27,2 ,Lc 15,20; 6M 6,10 ,Lc15,22.

<sup>196</sup> 2M 1,6

<sup>197</sup> 3M 1,6 ,Mt 19,16-22;3M 1,7,Mt 19,22; 3M 2,4 ,Mt 19,21

<sup>198</sup> 3M 1,8, Mt 19,27;V 13,3 y MC 2,29, Mt 14,29s.; V 15,1, Mt 17,4; V 19,10, Mt26,69s;Mc 14,66s; Jn 18,15s.; V 22,11, Lc 5,8; V 29,5; R 54,1, Mt 16,16; C 27,6; C 31,3, Mt 17,4; 6M 7,4; 7M 4,5; F 5,15, Jn 13,36s; Jn 18,15s.; F 10,11

<sup>199</sup> 3M 1,4; 9; 7M 3,11; 7M 4,3; MC prol.1

<sup>200</sup> 3M 1,4; 8; 2Sam 6,14; V 16,3 y F 27,20; V 20,10, Sl 102,8; V 20,24, Sl 102,8; V 29,11, Sl 42,11; C 29,2; 7M 10,5; 7M 4,10; MC 1,2; F 29,11; Vej, 3.

<sup>201</sup> 4M 1,12; 1; V 27,10; 5M 1,12; 5M 2,12; 5M 2,12; 6M 4,10; 6M 7,9; 7M 3,13; 7M 4,11

<sup>202</sup> 4M 1,2, Mt 20,13; V 34,11 ,Mt 20,13; V 39,16 ,Mt 20,12

<sup>203</sup> 4M 1,11; R 5,16; C 3,8; E 2,2; E 12,1; Cta 157,1; Cta 290,3

<sup>204</sup> 5M 3,2 ,Mt 10,4 par.Mc 3,19; Lc 6,16;5; V 19,11, Mt 27, 5 par. He 1,18; C 7,10 ,Mt 26,14-16; C 27,6 ,Mt 26,14-16; 5M 4,7 ,Mt 10,4 par.Mc 3,19; Lc 6,16; 6M 7,10 ,Mt 26,49-50 par. Mc 14,43-52; Lc 22,47-53 ; MC 2,13 ,Mt 26,49-50 par. Mc 14,43-52; Lc 22,47-53

<sup>205</sup> 5M 3,4, Jn 11,35 ;E 10,2 ,Jn 11,35,43; E 10,3 ,Jn 11,32

<sup>206</sup> 5M 3,6; 12; 6M 3,9; F 20,12; F 28,5; P 2,11; Cta 214,10

<sup>207</sup> 5M 3,27; 6M 9,15; Cta 180,6

<sup>208</sup> 6M 3,4.

samaritana, los hijos de Zebedeo<sup>209</sup>, Elías<sup>210</sup>, Moisés<sup>211</sup>, Josué<sup>212</sup>, Jacob<sup>213</sup>. Y en las séptimas moradas tenemos citados a los personajes bíblicos de Martha<sup>214</sup> y el publicano<sup>215</sup>.

## ii. Rasgos de la Samaritana subrayados por Santa Teresa

Santa Teresa subraya como rasgos tipológicos de la samaritana su condición femenina, pobre, irregular, pecadora agraciada, esposa, discípula y misionera. Además ofrece una meditación sobre el símbolo del agua viva y la sed de Dios de la samaritana.

### 1) *Mujer, pobre, en situación irregular*

Santa Teresa subraya como rasgos de la condición de la samaritana su ser mujer, pobre y en situación matrimonial irregular<sup>216</sup>. Y admira que la samaritana reconozca con *humildad* su situación personal, cuando Jesús se lo pone de relieve<sup>217</sup>. Santa Teresa valora así mismo que desde esa condición desfavorable pueda entrar en contacto de diálogo con el Señor Jesús y participar de su misión apostólica, y que obtenga credibilidad de parte del pueblo. Especialmente debió causarle gozo a Santa Teresa viviendo en un contexto en que las mujeres no gozaban de gran crédito para la misión eclesial<sup>218</sup>.

La influencia del valor evangélico de la integración de las personas de clase social baja, para forjar un ambiente comunitario de igualdad será afirmado por Santa Teresa en la configuración de las comunidades de descalzas por ella fundadas. Esto implica un testimonio de superación de la valoración social de la nobleza, hidalguía y honra al interior de sus comunidades.

Otra área de influencia en la doctrina teresiana es el mencionado en el “Vejamen”, cuando afirma “Caro costaría, si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron.” (Vej,6). Es una afirmación del derecho de todas las personas incluidas las mujeres en situación

<sup>209</sup> 6M 11,11; C 18,6 ,Mt 20,22; 2M 1,8,Mt 20,22; Mt 20,22; E 8,2 ,Mt 20,22

<sup>210</sup> 6M 7,8; 10; 7M 4,11; F 27,17; F 28,20; Pen 3; P 10,7

<sup>211</sup> 6M 4,7; Cta. 123,4; Cta 432, 4

<sup>212</sup> 6M 3,18

<sup>213</sup> 6M 4,6; V 17,7; Cta 165,11

<sup>214</sup> 7M 1,10 ,Lc 10,40;V 17,4 , Lc 10,38-42; V 22,9 ,Lc 10,42; R 5,5 ,Lc 10,38-42; C 17,5; C 17,6 ,Lc 10,38ss.; 7M 4,12; 7M 4,13, Lc 10,42; MC 7,3, Lc 10,38-39; E 5,2, Lc10,40

<sup>215</sup> 7M 3,14 (Lc 18,13); V 15,9 ( Lc 18,13); C 31,6 (Lc 18,13).

<sup>216</sup> “Lo que me espanta a mí es ver cómo la creyeron, una mujer, y no debía ser de mucha suerte, pues iba por agua” (MC 7,6), pertenecía a un medio que no era de los nobles hidalgos de Ávila. Cfr. RENAULT E., “Sainte Thérèse d’Avila et la Samaritaine”, en *VivFlam* 104 (1977), 12.

<sup>217</sup> “de mucha humildad, sí, pues cuando el Señor le dice sus faltas, no se agravió (como lo hace ahora el mundo, que son malas de sufrir las verdades), sino díjole que debía ser profeta.” (MC 7,6).

<sup>218</sup> “Lo que me espanta a mí es ver cómo la creyeron, una mujer...”. Donde la opinión común las tenía por ignorantes e incapaces de verdadera virtud. Cfr. RENAULT E., “*Sainte Thérèse d’Avila et ...*”, 1977, 13.

matrimonial irregular de “encontrarse con Cristo” como la Samaritana. Las mujeres también tienen derecho de gozar de los bienes de Dios como lo es su palabra. Teresa afirma “Ni aborrecisteis, Señor, cuando andabais en el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad” (C 3,7). No es cuestión de inteligencia ante los misterios de la fe, no hay que forzar el intelecto “no es para mujeres ni aun para hombres” (MC 1,1) que no tienen el carisma de profundizar el estudio bíblico y defender la verdad. Es cuestión de aceptarla con sencillez en el momento en que Dios quiera darla<sup>219</sup>.

## 2) *Mujer pecadora agraciada*

Santa Teresa confiesa una admiración por los personajes bíblicos que fueron pecadores convertidos<sup>220</sup>. La Samaritana le recordaba su condición de *pecadora*, y al final convertida a Cristo por el descubrimiento progresivo de su figura fascinante como maestro, taumaturgo, profeta y Mesías; por la cercanía y amistad con el Maestro hasta llegar a ser una “Santa mujer”<sup>221</sup>.

Admira de la samaritana su condición de pecadora “agraciada” por recibir la experiencia de la misericordia de Dios y experimentó la liberación de una situación de pecado.

Este rasgo de la identidad de la samaritana le permite afirmar un rasgo de Dios que es su capacidad de acercarse a los pecadores. Esto significa para la vida espiritual que no es necesario ser ya perfectos y del todo desasidos para tener un encuentro con la misericordia liberadora y transformante de Dios<sup>222</sup>.

Este rasgo de la Samaritana de ser pecadora agraciada, se convertirá en una motivación y convicción en la doctrina teresiana muy importante, porque implica la posibilidad de que toda persona, inclusive pecadora pueda darse a la búsqueda del Señor. Para acercarse a Jesús ni la Magdalena, ni la Samaritana estaban muertas al mundo (Vej 6) ni estaban sin pecado, y sin embargo buscaron a Dios y se acercaron a Jesucristo. Y lo hallaron, y es entonces cuando cambiaron de vida, este es el secreto de la identidad de pecadora agraciada de la Samaritana y de Santa Teresa.

<sup>219</sup> Cfr. FURIONI G., “Teresa e la Sacra Scrittura; ritorno alla pura fonte”, en *QuadCarm* 13 (1996), 49.

<sup>220</sup> Como san Pablo, san Pedro, la Magdalena. Cfr. RENAULT E., “*Sainte Thérèse d’Avila et ...*”, 1977, 12.

<sup>221</sup> MC 7,6. Cfr. PABLO MAROTO D., *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, EDE, Madrid, 2009, 84.

<sup>222</sup> “Caro costaría, si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron.” (Vej 6).

3) *Mujer esposa*

La “Santa samaritana” es figura de la esposa que “desfallece del mal de amores”. De amores al Señor, su verdadero esposo, y de amores a los hombres, sus queridos hermanos<sup>223</sup>.

Del encuentro de la samaritana con Cristo nacen el amor y las obras que dan sentido a la vida humana. La samaritana que dialoga con Jesús, viene a ser la figura de la esposa del canto nupcial bíblico, y ésta a su vez el prototipo del alma cristiana<sup>224</sup>.

Santa Teresa admira este rasgo matrimonial de la identidad de la samaritana, del gran amor que cobró por el Señor Jesús. Es la experiencia de *herida de amor* por Cristo<sup>225</sup>, cuya intensidad se pone en evidencia por la capacidad que tiene la samaritana de dejar de gozar de la presencia del Señor Jesucristo para que otras personas se acerquen a Él. Es un sacrificio de quien tiene en gran valoración el darle contento al Señor por encima del propio.

“Acuérdome ahora lo que muchas veces he pensado de aquella Santa Samaritana, qué herida debía de estar de esta hierba, y cuán bien habían rendido en su corazón las palabras del Señor, pues deja al mismo Señor que ganen y se aprovechen los de su pueblo” (MC 7,6; Jn 4,28-30)

La Samaritana como persona “herida de amor” es para Teresa ocasión para expresar su propia experiencia de sentirse “abrasada con esta sed”<sup>226</sup>, que sólo el agua que Jesús prometió a la Samaritana puede saciar (6M 11,5). Este sufrimiento de sed tiene el fin de purificarla<sup>227</sup> y de prepararla para entrar en las séptimas moradas (7M 4,10), y tendrá esa agua en abundancia<sup>228</sup>.

Santa Teresa usa como símbolo del amor de la samaritana por Jesús, el de la embriaguez: “Iba esta Santa mujer con aquella borrachez divina dando gritos por las calles.” (MC

<sup>223</sup> MC 7, 5. 6. 7. Cfr. MARTÍN NIETO E., “*Santa Teresa de Jesús...*”, 1982,31.

<sup>224</sup> Cfr. CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, 287.

<sup>225</sup> Cfr. Otras personas que han tenido experiencia de la herida de amor son; Juan de la Cruz, Teresa Margarita Redj, Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Rafael Kalinowski, Tito Brandsma, Edith Stein, Teresa de los Andes, que una vez percibido el amor de Cristo por ellos y por la humanidad, se han abierto a que esa experiencia les transforme completamente, cfr. MORICONI B., “Il Cristo centro dei mistici carmeitani”, en GONZÁLEZ L.J. (ED.), *Mistica carmelitana; sviluppo umano in Dio*, Edizioni OCD, Roma, 2006, 125.

<sup>226</sup> En el libro de la vida describe bellamente esta experiencia; “hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón, a las veces, que no sabe el alma qué ha ni qué quiere. Bien entiende que quiere a Dios, y que la saeta parece traía hierba para aborrecerse a sí por amor de este Señor, y perdería de buena gana la vida por Él.” (V 29,10).

<sup>227</sup> Las purificaciones acrecen la sed del alma y le hacen clamar a Cristo como la Samaritana, para que le dé el agua viva que apaga la sed. Cfr. HERRÁIZ M., “La palabra de Dios en la vida y pensamiento de Santa Teresa”, en *TeolEsp* 23 (1979), 49.

<sup>228</sup> MC 7,6. Cfr. KRIZIK Z.-I., “*Personaggi biblici...*”, 1978,179.

7,6). La borrachez divina se refiere a la adhesión plena y totalizante del corazón a la persona del Señor que se hace presente en el interior de la persona<sup>229</sup>.

Para Santa Teresa *la clausura* se vuelve un espacio para estar en las corrientes de agua de su Esposo, lejana de las preocupaciones del mundo (F 31,46). Estar en la clausura del convento es para propiciar momentos de encuentro con el agua viva del Señor Jesús como esposo, en cambio la monja que busca en el trato con los seglares para saciar la sed de afecto es símbolo de que aún no se ha tenido el encuentro con el agua viva<sup>230</sup>.

El encuentro de la samaritana con el Señor Jesús como agua viva y *séptimo marido*, cualifica el amor de ella en uno fiel, y por eso que Teresa la llama “Santa”<sup>231</sup>.

Es legítima la lectura que hace Santa Teresa del encuentro de la samaritana con Jesús, en categorías nupciales, porque está en sintonía con el evangelio de san Juan<sup>232</sup>. Teresa ve en la samaritana a la persona que ha recorrido toda la trayectoria del libro del “cantar de los cantares”<sup>233</sup>.

#### 4) *Mujer discípula a los pies del Maestro*

Santa Teresa admira de la samaritana su capacidad de colocarse discípula atenta a la palabra de Jesús como Maestro. Ella también se reconoce como persona que ha sido invitada a escuchar la Palabra y beber el agua viva; “que a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber. ¡Bendito sea por siempre”<sup>234</sup>. En especial subraya como cualidades de discípula de la Samaritana el acercarse a la palabra de Dios con sed, con deseo de buscar a Dios en la contemplación y en la atención a su palabra<sup>235</sup>, confiando en su capacidad de saciar su búsqueda<sup>236</sup>. Otra cualidad es la humildad, “de mucha humildad, sí, pues cuando el Señor le dice sus faltas, no se agravió (como lo hace ahora el mundo, que son malas de sufrir las verdades), sino díjole que debía ser profeta.”<sup>237</sup>.

Ser discípula de la Palabra de Dios, es para Teresa colocarse como la Samaritana a los pies del Maestro, dejarse mirar e instruir por él. Para Santa Teresa el diálogo de Jesús con la samaritana registra las palabras mismas del Señor Jesús, palabras que son veraces y

<sup>229</sup> Cfr. CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, 260.

<sup>230</sup> “el agua viva que dijo el Señor a la Samaritana, y que se les ha escondido el Esposo” (F 31,46).

<sup>231</sup> “Iba esta Santa mujer con aquella borrachez divina dando gritos por las calles... y por solo su dicho salió gran gente de la ciudad al Señor.” (MC 7,6). Cfr. RENAULT E., “*Sainte Thérèse d’Avila et ...*”, 1977, 15.

<sup>232</sup> Así lo hace notar Secundino Castro. Cfr. CASTRO S., *Cristología teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 248.

<sup>233</sup> Cfr. MC 7,6.

<sup>234</sup> C 20,1. Cfr. FURIONI G., “Teresa e la Sacra Scrittura; ritorno alla pura fonte”, en *QuadCarm* 13 (1996), 50.

<sup>235</sup> Cfr. CIPRIANI S., “La Parola di Dio in Santa Teresa”, en BORRIELLO L., *Teresa d’Avila, una donna di Dio per il mondo di oggi*, Dehoniane, Napoli, 1982,42.

<sup>236</sup> Cfr. FURIONI G., “*Teresa e la Sacra Scrittura...*”, 1996, 50.

<sup>237</sup> MC 7,6. Cfr. BARRES M., “*Sainte Thérèse et le Cantique des cantiques*”, en *ChronCarm* 27 (1920),144.

dignas de fiabilidad<sup>238</sup>. Santa Teresa se acerca con sencillez al Señor, en general poniéndose a los pies de los discípulos y revivir sus sentimientos a la vista del Maestro, y acatar sus órdenes.

“Tenía este modo de oración; que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí, y hallábame mejor –a mi parecer– de las partes adonde le veía más solo. Parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas.” (V 9,4).

Para Santa Teresa una expresión de que buena discípula de la Palabra del Maestro es que a determinado momento abandona al Señor para compartir su palabra a sus conciudadanos de manera que ellos puedan también gozar de su palabra<sup>239</sup>. La samaritana comprendió que la palabra de Dios es para ser comunicada con espíritu apostólico<sup>240</sup>.

### 5) *Mujer misionera*

El rasgo apostólico de la Samaritana es resultado de su encuentro con el Señor Jesús y de la acogida activa a su Palabra, que además de enriquecerla la capacita para dar testimonio de la riqueza de ese encuentro, a otras personas (MC 7,6). La identidad apostólica de la Samaritana *une contemplación y acción*.

El bien apostólico mayor de la Samaritana, es el de *llegar a la contemplación perfecta, a la fuente de agua viva*. Esta experiencia de recibir una herida del dardo de amor, cualifica su expresión apostólica con una fuerza de convicción que la pone en movimiento veloz hacia sus conciudadanos para que se encuentren también ellos con el amor del Mesías<sup>241</sup>.

El carisma apostólico de la Samaritana nace en su petición a Jesús “dame de beber”<sup>242</sup>, en que acoge el don de la persona y dones del Espíritu Santo que posteriormente compartirá a los demás. Santa Teresa comprende la petición del agua viva es petición del Espíritu Santo<sup>243</sup>.

El apostolado de la Samaritana consiste en comunicar la fuerza eficaz de la palabra del Señor Jesús, es decir contribuir para que las palabras de Jesucristo tomen cuerpo en la vida de los hombres, según lo expresa Teresa cuando dice; “cuán bien habían rendido en su corazón

<sup>238</sup> “de la fuente de agua viva que dijo el Señor a la Samaritana, que quien la bebiere no tendrá sed; y ¡con cuánta razón y verdad, como dicho de la boca de la misma Verdad,” (C 19,2).

<sup>239</sup> Cfr. GHINI E., “Teresa d’Avila e la Sacra Scrittura”, en *ParV* 30 (1985), 22.

<sup>240</sup> “Samaritana, qué herida debía de estar de esta hierba, y cuán bien habían rendido en su corazón las palabras del Señor, pues deja al mismo Señor que ganen y se aprovechen los de su pueblo” (MC 7,6). GHIBERTI G., “La Bibbia di Santa Teresa”, en AA.VV., *Teresa d’Avila. Introduzione storico-teologica*, Torino, 1982,46.

<sup>241</sup> “Iba esta Santa mujer con aquella borrachez divina dando gritos por las calles.” (MC 7,6).

<sup>242</sup> Cfr. KRIZIK Z.-I., “*Personaggi biblici...*”, 1978,180.

<sup>243</sup> C 19,15 y E 9,1 según es afirmado por el evangelio de Juan mismo Jn 7,37-39.



las palabras del Señor” (MC 7,6)<sup>244</sup>. El contenido de la misión apostólica de la Samaritana es la experiencia de saberse amada por el Mesías, “es un gozo tan excesivo del alma, que no querría gozarle a solas, sino decirlo a todos” (6M 6,10). Es la fiesta de la acogida de Dios que hace gritar de alegría “Iba esta Santa mujer con aquella borrachez divina dando gritos por las calles” (MC 7,6).

Admira de la Samaritana que *por amor deja al Señor* para acercar personas a Él, y con ello Dios le otorga el éxito pastoral (MC 7,6).

Santa Teresa misma se volvió en fuente de agua viva gracias a su comunicación de su experiencia de Dios, que la salvó, regeneró y santificó, transformándola continuamente<sup>245</sup>. La reflexión de Santa Teresa sobre Dios no es problemático, ni de sólo entretenimiento, sino de una historia de amor, que la renueva continuamente.

### iii. El símbolo del agua viva

Santa Teresa tiene una larga historia de aprecio por el agua<sup>246</sup>, imagen de toda la vida del espíritu, es el símbolo de la gracia que Dios concede al hombre, gratuitamente, desde los estadios iniciales de la fe, hasta la comunicación plena de la unión mística. Teresa reconoce en sí misma sintonía con la sed de la samaritana porque ella también era una persona con grandes deseos<sup>247</sup>. Una expresión de admiración por el pasaje del encuentro de Jesús con la samaritana es que tanto en san José de Ávila como en Medina del campo, puso como título, la Samaritana a unos pozos<sup>248</sup>.

Unido al *símbolo del agua como gracia*, está el símbolo de Dios como fuente, origen de toda gracia<sup>249</sup>. La fuente también indica en Santa Teresa, *el centro del “yo”*, que conecta con Cristo como fuente, y que a partir de las cuartas moradas, se experimenta como un desbordamiento que inunda a toda la persona y que crecerá grandemente en las subsiguientes moradas<sup>250</sup>.

<sup>244</sup> Cfr. GOEDT M., “L’Écriture et le mot de passe du désir. La parole de Dieu chez Sainte Thérèse de Jésus”, en *ViSpSup* 36 (1983) n° 146,447.

<sup>245</sup> Cfr. MASSALIAN S., “Jesus, the Samaritan woman and Teresa of Avila”, en *MtCarmD* 41 (1993), 180.

<sup>246</sup> El agua viva tiene en Santa Teresa un valor polivalente; E 13; C 28,15; 7M 2,9; 3,13; V 11,6-9; 14,2; 21,1; 20,2-3; 22,2. Cfr. LLAMAS R., “*Biblia en...*”, 2007,120.

<sup>247</sup> “Aunque en esto de deseos siempre los tuve grandes” (V 13,6).

<sup>248</sup> Cfr. CIPRIANI S., “La Parola di Dio in Santa Teresa”, en BORRIELLO L., *Teresa d’Avila, una donna di Dio per il mondo di oggi*, Dehoniane, Napoli, 1982, 42.

<sup>249</sup> IZQUIERDO SORLI, M., *Teresa de Jesús, una aventura interior*, Ávila, 1993,69.

<sup>250</sup> Crece el pozo de la Samaritana, que se hará una fuente que llega hasta niveles de vida eterna, crece el seno del cristiano inundado por los torrentes de Cristo. Cfr. CASTRO S., “Jesucristo, plenitud de Moradas o moradas, la revelación de una cristofanía”, en AA.VV., *Las Moradas del castillo interior de Santa Teresa*, Actas del IV Congreso Internacional Teresiano, Ávila-Burgos, 2014,264.

Y por ello es el rasgo que más subraya de la Samaritana el haber tenido un encuentro con el *agua viva*<sup>251</sup>.

“¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel Evangelio; y es así, cierto, que sin entender como ahora este bien, desde muy niña lo era, y suplicaba muchas veces al Señor me diese aquel agua, y la tenía dibujada adonde estaba siempre, con este letrado, cuando el Señor llegó al pozo. Domine, da mihi aquam.” (V 30,19).

El símbolo del “*agua viva*” para Santa Teresa tiene varios significados ya que las propiedades del agua son también varias como la frescura, transparencia, pureza, vivacidad.

El agua por su propiedad de dar vida y frescura es símbolo de *la contemplación perfecta*, don de Dios<sup>252</sup>. La contemplación perfecta para Santa Teresa viene a identificarse con el Señor Jesús mismo, en cuanto experiencia de percepción luminosa y amorosa de él<sup>253</sup>. El agua viva es símbolo *de las consolaciones*<sup>254</sup> de la contemplación que implican los dones de Dios<sup>255</sup>. Nosotros podemos solo disponernos a recibir la gracia de la contemplación que es ofrecida para todos<sup>256</sup>.

El agua por su propiedad de saciar la sed es *símbolo de la experiencia de amor* de Dios que sacia la necesidad de ser amados, al grado que hace decrecer el deseo de las cosas de la tierra<sup>257</sup>. Santa Teresa experimenta la palabra de Dios del pasaje de la samaritana, principalmente en sus afectos, en su sed de Dios<sup>258</sup>.

“dijo el Señor a la Samaritana, que quien la bebiere no tendrá sed. Y con cuánta razón y verdad, como dicho de la boca de la misma Verdad, que no la tendrá de cosa de esta vida... es una sed que no ahoga sino a las cosas terrenas, antes da hartura” (C 19,2).

La propiedad de vitalidad del agua es *símbolo de sed por Dios* y sus obras<sup>259</sup>, avivado paradójicamente por su capacidad misma de saciar, como la zarza ardiente que se quema

<sup>251</sup> 4M 2,2. Cfr. KRIZIK Z.-I., “*Personaggi biblici...*”, 1978, 177.

<sup>252</sup> Cfr. V 30,20; MC 7,5-7; 6M 11,5; F 31,46; C 32,10. Cfr. RENAULT E., “*Sainte Thérèse d’Avila et...*”, 1977, 13. Así como, CASTRO S., *Cristología teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 258.

<sup>253</sup> “Mirad que convida el Señor a todos Pues es la Verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no los llamara Dios a todos, y aunque los llamara no dijera; «Yo os daré de beber».” (CE 32,7). Cfr. CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, 259.

<sup>254</sup> El agua en cuanto, referencia a los dones de Dios son variados, a veces es la contemplación, o la simple oración, a veces es la oración de quietud, a veces el desposorio espiritual, o las experiencias más sublimes de la vida espiritual. Cfr. CASTRO S., “*Cristología...*”, 1978, 259,288.

<sup>255</sup> En C 32,10 y 7M 3,13 es una gracia que se concede ya en esta vida. Cfr. PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, 63.

<sup>256</sup> C 19,15; Mt 11,28; Jn 7,37. Cfr. PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, 63.

<sup>257</sup> Cfr. RENAULT E., “*Sainte Thérèse d’Avila et...*”, 1977, 14.

<sup>258</sup> Cfr. LLAMAS R., *Biblia en Santa Teresa*, EDE, Madrid, 2007,33

<sup>259</sup> “de manera que cuando Dios la satisface, la mayor merced que puede hacer al alma es dejarla con la misma necesidad, y mayor queda siempre de tornar a beber esta agua.” (C 19,2).

sin consumirse<sup>260</sup>. El agua viva despierta el deseo por Dios, y luego “grandes ímpetus de amor”<sup>261</sup> y finalmente un amor que busca expresarse continuamente a través de obras, a la manera como bulle el agua de una fuente en constante movimiento<sup>262</sup>, que será fuente de energía apostólica para que se despierte en otras personas la sed por Dios.

La propiedad del agua de limpiar es *símbolo de la purificación* que proviene de las experiencias de sucesión de presencia y ausencia de Dios que incrementan una sed intensa por Dios que hace sufrir por la falta de satisfacción total y con ello purifica y prepara para entrar en las séptimas moradas (7M 4,10), en que recibirá en abundancia el agua (MC 7,6).

“Siente una soledad extraña, porque criatura de toda la tierra no la hace compañía, ni creo se la harían los del cielo como no fuese el que ama, antes todo la atormenta. Mas vese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir; abrasada con esta sed, y no puede llegar al agua; y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo nuestro Señor a la Samaritana, y eso no se lo dan. ¡Oh, válgame Dios, Señor, cómo apretáis a vuestros amadores! Mas todo es poco para lo que les dais después. Bien es que lo mucho cueste mucho. Cuánto más que, si es purificar esta alma para que entre en la séptima morada, como los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio, es tan poco este padecer, como sería una gota de agua en la mar. Cuánto más que con todo este tormento y aflicción, que no puede ser mayor, a lo que yo creo, de todas las que hay en la tierra” (6M 11,5-6)

El agua por su propiedad de fecundar la tierra es *símbolo de los cuatro modos de orar* (V 11-21), las cuatro formas de interacción del rol humano y divino por hacer crecer las virtudes y la forma de acoger la palabra de Dios. El itinerario de la oración en cuatro grados es presentado como un largo camino<sup>263</sup> que hay que recorrer, con la confianza de que su sed será saciada tanto puntualmente durante el proceso<sup>264</sup>, como en el momento en que se logra llegar a la fuente de agua viva<sup>265</sup>.

<sup>260</sup> “y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo nuestro Señor a la Samaritana, y eso no se lo dan.” (6M 11,5).

<sup>261</sup> Cfr. V 30,19. Cfr. PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La Sacra Scrittura...*”, 1964, 62. Cuando el agua viva, con su doble dimensión de saciar y aumentar la sed en los ímpetus de amor, crece a tal grado que es como agua en demasía que puede poner en peligro la vida misma (C 19,8).

<sup>262</sup> “siempre está bullendo el amor y pensando qué hará. No cabe en sí, como en la tierra parece no cabe aquel agua, sino que la echa de sí. Así está el alma muy ordinario, que no sosiega ni cabe en sí con el amor que tiene; ya la tiene a ella empapada en sí. Querria bebiesen los otros, pues a ella no la hace falta, para que la ayudasen a alabar a Dios. ¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!” (V 30,19).

<sup>263</sup> “y por ventura no estaban dos pasos de la fuente de agua viva que dijo el Señor a la Samaritana” (C 19,2; Jn 4,13).

<sup>264</sup> “tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua viva.” (C 19,15). “no hayáis miedo muráis de sed en este camino. Nunca falta agua de consolación tan falta que no se pueda sufrir. ... y no os quedéis en el camino, sino pelead como fuertes hasta morir en la demanda” (C 20,2).

<sup>265</sup> “¿Para qué pensáis, hijas, que he pretendido... deciros el bien que trae consigo llegar a beber de esta fuente celestial, de esta agua viva? Para que no os congojéis del trabajo y contradicción que hay en el camino” (C 19,14).

La *constancia* de la meditación teresiana del personaje de la samaritana, explica el hecho de que haga referencia del agua viva *a lo largo de todo el itinerario espiritual*, según lo afirma Secundino Castro cuando dice:

“El agua viva recorre gran parte' de las obras teresianas. La imagen se hace especialmente vibrante en el *Camino de Perfección* (30-32); en “Vida” los cuatro grados de oración se expresan mediante el simbolismo del agua (11-21); en *Moradas*, la oración es como una fuente que mana (4M 2,4) y crece hasta hacerse mar (6M 5,3), para terminar anegando a la avecica del alma y saciando a la cierva herida (7M 3,13)”<sup>266</sup>.

#### iv. Conclusiones

La meditación teresiana sobre el personaje bíblico de la samaritana es importante tanto por la forma de conexión con la experiencia mística tanto tipológica como simbólica.

El uso que hace Santa Teresa de los personajes bíblicos para su doctrina sobre la vida espiritual es válido desde un punto de vista antropológico y metodológico. Metodológicamente es válido porque es un recurso usado tanto por el Señor Jesús, como por los autores bíblicos quienes recurrieron a personajes del A.T. para uso doctrinal.

Antropológicamente es válido por la igualdad de la condición humana, que está sujeta a las mismas tentaciones<sup>267</sup>, fragilidad, experiencias espirituales. Habitando un mundo<sup>268</sup> cuyas dinámicas de oposición a Dios son muy similares. Algunos de los rasgos de la condición pecadora y agraciada común son; la pena por la experiencia de deseo y soledad que dejan las comunicaciones de Dios (V 20,10): la misma pena y gloria junta que causa la herida de amor de Dios (V 29,11). La misma batalla de amor a Dios (E16,4). La misma condición pecadora acostumbrada a vivir extrovertida (C 26,10). La misma inclinación hacia el vicio más que hacia la virtud (V 2,3). La fortaleza que da la propia naturaleza para no ir contra lo que es valorado como honorable por el mundo (V 2,3). Sensación de cometer faltas que para Dios no lo son porque conoce que nuestra naturaleza es débil (V 11,15). Por nuestra naturaleza tendemos a descuidarnos y ponernos en ocasiones de ir contra Dios (V 13,1). Sujetos a caer en Egipto, adicciones no sanas (V 15,3). Inclinado a lo

<sup>266</sup> CASTRO S., “La experiencia de Cristo, centro estructurador de las Moradas”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano II Salamanca 1983*, 933. En esta línea tenemos también a Román Llamas cuando afirma que, el Evangelio de la Samaritana (Jn 4,5-42) causó una impresión grande en Teresa desde niña, y luego se desarrolló en una experiencia sobrenatural abundante. LLAMAS R., *Biblia en Santa Teresa*, EDE, Madrid, 2007,75.

<sup>267</sup> Tentación de creer que con entender y decir las cosas sea suficiente corresponder al amor de Dios “Todas decimos que lo queremos; mas como aun es menester más para que del todo posea el Señor el alma, no basta decirlo, como no bastó al mancebo cuando le dijo el Señor que si quería ser perfecto. Desde que comencé a hablar en estas moradas le traigo delante; porque somos así al pie de la letra” (3M 1,6).

<sup>268</sup> Un mundo que hace reglas contrarias a las de Dios; “Y es al pie de la letra, porque provecho del alma y esto que llama el mundo honra nunca puede estar junto. Cosa espantosa es qué al revés anda el mundo. Bendito sea el Señor que nos sacó de él.” (C 36,3).

sabroso y con aversión a lo áspero (V 15,4). Natural temeroso y pusilánime (V 20,4). Cargado de mil impedimentos que dificultan el dejarse levantar por Dios en su espíritu (V 22,13). Una inclinación a que digan bien de nosotros, estima de honra, apego a familiares (V 31,18). Flaqueza, desconfianza, desmaya con facilidad (V 31,18). Inclinación natural a la compasión (V 32,6). Con una cierta fuerza (V 38,9). Frente a experiencias espirituales, sufre la fuerza del espíritu, (V 40,7). Goza en verse amado “el natural lleva a holgarse de ser amados” (C 6,5). Tendencia a recibir paga “nos es muy natural querer ser pagada.” Y si no hay paga de amor por lo que se hace, luego se cansa en el servicio (C 6,7). La flaqueza lleva a dejarse llevar por el sentimiento antes que por la razón (C 7,3). Teresa habla de las tendencias, inclinaciones, flaquezas de nuestro natural, lo cual indica que nuestro natural puede vencer las tendencias, puede ser fortalecido con la virtud, con la razón, con la ayuda de Dios. Las limitaciones no son insuperables. Somos sujetos capaces de transformación. Inclinación a agobiarse por cosas pequeñas (C 7,5).



## CONCLUSIONES

El objetivo de la investigación de mostrar la raíz bíblica de la mística teresiana, evidenciando las formas de presencia bíblica en los escritos teresianos se ha logrado en cuanto a aportar una visión completa y global. Los límites y lagunas sobre el tema han sido afrontados en forma analítica.

La *vía seguida* en esta investigación para ofrecer aportes novedosos al tema en cuestión, ha sido la ubicación de la hermenéutica bíblica teresiana dentro de la corriente vital que nace de la Biblia y nutre tanto la tradición católica como carmelitana. Esta perspectiva ha llevado a plantear las preguntas centrales de la hermenéutica bíblica a los textos teresianos. Hay dos intuiciones de fondo, que motivaron la elección de esta vía, primero que la Palabra de Dios contiene una fuerza eficaz que sigue inspirando a lo largo de la historia y segundo que la finalidad de la lectio divina, de transformación de la persona en conformidad con la Palabra de Dios está de fondo como objetivo de la hermenéutica bíblica teresiana<sup>1</sup>. Esta búsqueda ha llevado a plantear las preguntas fundamentales de la hermenéutica bíblica a los textos teresianos, como fuente primera antes de consultar la bibliografía secundaria, y descubrir la novedad gozosa de la sintonía de la hermenéutica bíblica teresiana con la emanada de los escritos bíblicos. Novedad porque han generado experiencia y vida nueva en santa Teresa. Porque la Palabra de Dios sigue siendo actual en el sentido de que sigue fecundando la vida cristiana. Y lo que ofrece santa Teresa en hermenéutica bíblica tanto en contenidos como en metodología, son comprensiones por experiencia de la Palabra de Dios<sup>2</sup>.

Es descubrimiento gozoso porque permite constatar que la tradición de la iglesia permanece viva, nutriendo y dando vida. La misma grata experiencia he tenido al investigar la metodología hermenéutica de santa Teresa dentro de la lectio divina, que era común a la vida religiosa monástica, y descubrir que Teresa se nutre y aporta contribuciones nacidas de su experiencia para que otras personas tengan experiencia enriquecedora de la lectio divina. Ella aporta como elemento de novedad a la hermenéutica

---

<sup>1</sup> No sólo porque santa Teresa se nutrió de la tradición del Carmen, de cuño monástico, sino porque ella misma buscó la sintonía con la Palabra de Dios como nutrimento, verificación y conformación de su pensamiento y conducta.

<sup>2</sup> Por ejemplo la técnica de citado de “collar de perlas” (varios textos juntos), y actualizante, así como las claves hermenéuticas soteriológica, pneumatológica y de palabra-obra eficaz. Presentes en los autores del NT de los cuales la santa por un lado recibe, en forma activa con “comprensiones por experiencia” y por otro lado comunica en sus escritos.

bíblica, “comprensiones por experiencia” tanto de la Biblia, metodología y análisis de textos, así como sugerencias pedagógicas para que las personas puedan realizar su propio camino de comprensión personal de la Palabra Viva.

Tras la presentación de la intuición general de la investigación pasamos ahora a presentar los aportes y originalidad en contenidos, según el orden de capítulos de la tesis. La elección de presentar por capítulos nos es necesaria para dar una mejor cuenta de los aportes, a pesar de que puede suponer repeticiones.

En la introducción se ha presentado el *estado de la investigación* de los estudios sobre el tema de la Biblia en santa Teresa, llegando a constatar que se trata de una cantidad aproximada de cien títulos. El material es mayoritariamente afrontado en artículos de revistas<sup>3</sup>, con algunas monografías y voces de diccionario, esto supone por una parte riqueza de intuiciones y por otra, una mayor dispersión de los datos y menos hondura del análisis de los temas. El acercamiento desde el que se aborda el tema es mayoritariamente desde la espiritualidad y bíblico. En cuanto a contenidos, los temas principales son afrontados, si bien notando una mayor reflexión sobre la presencia cualitativa de la Biblia, y menos de su presencia cuantitativa. Dentro de estos estudios la presente tesis, añade como novedad la visión global del tema afrontado en forma analítica y con carácter de investigación.

En el capítulo primero sobre la presencia de la Biblia en la cultura de santa Teresa, la atención se ha centrado en la presentación de las diversas formas de contacto con la Biblia. La recolección de resultados de investigaciones anteriores, ha sido desde un esquema que pretende *abarcas las diversas fuentes* que le ofrecieron a santa Teresa no sólo citas bíblicas, sino también metodologías de interpretación, técnicas de citado, usos y contenidos de interpretación. Esta búsqueda ha supuesto el presentar no sólo las vías de acceso a la Biblia, sino también *el tipo de exégesis* que se utilizaban en las varias fuentes de contacto con el texto bíblico. Esta presentación no es con el fin de dar la impresión que santa Teresa utilizó tales técnicas, ya que ella no tuvo oportunidad de entrenamiento en las formas de hacer exégesis, sino simplemente de afirmar que conoció su existencia. En especial la diferencia entre un comentario bíblico que realizaban los letrados en su búsqueda del sentido literal y una interpretación espiritual del texto bíblico realizada por los autores de

---

<sup>3</sup> Esto implica que varios escritos sobre el tema de la Biblia en santa Teresa sean parciales e incompletos, por la dificultad que ofrece la extensión tanto de citas, como de bibliografía y por la dificultad que ofrece el contenido experiencial de Teresa, tan resistente a sistematización.



libros espirituales<sup>4</sup>, dentro de los cuales, ella se ubicará ulteriormente como escritora de experiencia. Respecto a las diversas fuentes que le permitieron a la santa contacto con el texto bíblico, ella mostró una apertura e interés por acoger los diversos aportes de cada uno. Así por ejemplo tenemos su interés por los *padres de la iglesia* con su insistencia en su hermenéutica bíblica, en el “*sentido moral*”, en las implicaciones para la conducta cristiana. Por ejemplo, el libro de san Gregorio Magno sobre “las morales de Job” o sentido moral del libro de Job<sup>5</sup>. La santa también tuvo en gran estima la aportación de *los letrados* a quienes consultaba sobre el *sentido literal*, en pasajes que le resultaban importantes<sup>6</sup>. Los *libros espirituales* fueron objeto de especial atención de parte de la santa, a quienes tomaba como maestros<sup>7</sup> por su hermenéutica bíblica con su atención al sentido literal, para llegar al sentido alegórico y atención a vincular la los textos bíblicos a los tipos de oración y a temas de vida espiritual<sup>8</sup>. La influencia bíblica de *la orden del Carmen*, en la cultura de santa Teresa es sin duda de gran relevancia porque le aportó no sólo textos, sino un horario de meditación orante diaria de la Biblia<sup>9</sup>, así como el método de la lectio divina, la centralidad de la vivencia de los valores de silencio, soledad, retiro de celda, atención a Dios, ejercicio de presencia de Dios, como valores que permiten una disposición para “meditar día y noche en la ley del Señor”, es decir su palabra y obra. La tradición del Carmelo vincula la identidad carmelita con la acogida activa de la Palabra de Dios.

La cultura bíblica de santa Teresa proviene de diversas fuentes y permanece continua a lo largo de toda su vida. Es una formación principalmente en contexto de meditación orante, con la lectura de libros litúrgicos y espirituales. Y hay en ella una valoración de las diversas fuentes que le ofrecieron un conocimiento del texto bíblico. La cultura bíblica de Teresa hay no sólo fuentes de información bíblica sino entrenamiento en un método que

---

<sup>4</sup> No declaración del sentido literal sino consideración de lo que el Señor le da a entender en sus palabras y obras; “Parecerá demasiada soberbia la mía, siendo esto así, quereros yo declarar algo; y no es mi intento... Lo que pretendo es, que así como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender cuando algo de ellos oigo, que deciroslo por ventura os consolará... cierto no le pesa que nos consolemos y deleitemos en sus palabras y obras” (MC 1,8).

<sup>5</sup> Tal importancia es evidenciada por el uso del sentido cristológico de ortopraxis que hace la santa de las citas bíblicas, con un total de 280 frecuencias, siendo sólo inferior al uso de ortodoxia con 317x, y por consiguiente mayor al uso cultural con 178x y orante 127x.

<sup>6</sup> “grandes cosas debe haber y misterios en estas palabras, pues cosa de tanto valor, que me han dicho letrados (rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos)” (MC 1,8).

<sup>7</sup> Los tomaba como maestros, en general pues tuvo también diferencia en la interpretación de textos bíblicos que mencionaban la necesidad de prescindir por un período de tiempo, en la etapa de la contemplación, de la humanidad de Cristo y de todo lo corpóreo.

<sup>8</sup> Prueba del gran aprecio por los libros espirituales fue la intensidad del disgusto que le dio el que algunos de ellos fueran incluidos en el índice de libros prohibidos.

<sup>9</sup> Si bien es cierto que en el tiempo de santa Teresa se podía acceder a la lectura de la Biblia a través de los libros espirituales y otras fuentes indirectas, como los libros litúrgicos. La lectio divina ya no era sólo con el texto bíblico como en la tradición carmelitana precedente.

fue el de la lectio divina en la tradición del Carmelo ejercitado en los diversos modos de oración, que fungieron como ayuda para concentrar, recoger las potencias exteriores e interiores en el texto bíblico de manera que lograra “padecer” la fuerza activa de la Palabra de Dios en sus comprensiones, ejercicios y actitudes. La cultura bíblica de Teresa fue por tanto no sólo de información de textos bíblicos sino también de metodologías bíblicas, presupuestos y contenidos. Como fruto de esta cultura bíblica tendremos que sus escritos expresan el uso no sólo de textos, sino también de escenas, símbolos, personajes y categorías bíblicas.

Este aprecio de santa Teresa por el conocimiento bíblico se pone en evidencia en su afirmación de que es voluntad de Dios que el pueblo e inclusive las mujeres lo procuren<sup>10</sup>, a diferencia del discernimiento de una parte del magisterio de la iglesia que lo consideraba riesgoso de contagio de herejía protestante. Para santa Teresa el cristiano participando de la corriente que nace de la Palabra de Dios y que se comunica en la iglesia a través de varios medios<sup>11</sup> puede encontrar nutrimento, ánimo, verificación y dirección de crecimiento espiritual. La originalidad de esta investigación en este punto de la cultura bíblica de santa Teresa no está en la búsqueda de un texto bíblico que haya usado santa Teresa, sino en mostrar que Teresa tuvo varias fuentes de conocimiento bíblico accesibles a todo cristiano de su tiempo, que le permitieron acoger la tradición que nace de la Biblia y se comunica a través de la vida eclesial en contexto litúrgico y orante, porque fue la base que le nutrió, verificó y confirmó en experiencias místicas a lo largo de todo su itinerario espiritual.

En el capítulo segundo se ha afrontado el tema del posible acceso de la santa a una traducción bíblica en español. La fuente bíblica con mayor autoridad en la edad media española era la versión de la Vulgata tanto en latín como en su traducción oral en consultas o escritas, en los diversos libros tanto espirituales como litúrgicos. Y si bien se dio en un primer momento un movimiento bíblico importante, que aportó varias traducciones bíblicas tanto judías, protestantes como católicas, sin embargo en un segundo momento sufrió un freno debido a los temores de contaminación protestante. Respecto a la crítica externa hemos visto que si bien existían en el tiempo de santa Teresa traducciones católicas de la Biblia, tanto completas (Alfonsina o General Estoria y la vulgata), como principalmente parciales (alrededor de una docena incluidos AT y NT), sin embargo no consta que hubiese biblias en las bibliotecas a que tuvo acceso santa Teresa tanto en la casa

<sup>10</sup> “Mas ¿quién osara, Rey mío, decir esta palabra, si no fuera con *vuestra licencia?*”... “decir estas palabras. *Sí, que no se lo quita el Señor.*” (MC 1,10).

<sup>11</sup> Dios comunica su Palabra bíblica, por muchas maneras. No sólo por el texto bíblico, sino la tradición que mana de ella. “¡Bendito seáis Vos, Señor, que *por tantas maneras nos habéis enseñado!*” (MC 1,10).

paterna como en los monasterios en los que vivió. La crítica interna ha dado evidencias claras de un acceso indirecto a la Biblia, liturgia de las horas, libros espirituales, Regla del Carmen, consultas, libro de oraciones y muy posiblemente los evangelios editados en el misal de Francisco de Montesinos. No así una traducción entera de la Biblia ya que de haberla tenido sus citas directas hubiesen sido precisas en cuanto a afinidad textual, a lugar de la cita y a su extensión.

El capítulo III sobre el tema de la *presencia cuantitativa* de las citas bíblicas en las obras de santa Teresa cuenta con pocos estudios específicos, además de los registros de citas en las ediciones de sus obras. Y esta investigación ha aportado como novedad;

- Un *índice* de novecientos dos citas depurado con una antología bíblica teresiana<sup>12</sup>.
- Una jerarquización de las citas, clasificadas en directas (literales y formales) e indirectas (ciertas, probables y posibles).
- Una presentación de criterios de clasificación de las citas<sup>13</sup>. Labor que no ha sido realizada.
- Una clasificación de los sentidos literal, tipológico y alegórico usados por santa Teresa.

La presencia cuantitativa de la Biblia en los escritos teresianos es mayoritariamente de citas *indirectas*<sup>14</sup>, esto da como resultado que las clasificaciones en los diversos estudios presenten más divergencias dependiendo de los criterios de clasificación seguidos<sup>15</sup>. El uso de citas indirectas por una parte da la impresión de menor calidad científica como sustento bíblico. Y por otra parte es de gran utilidad para su uso en contexto litúrgico y actualizante<sup>16</sup>, como lo demuestra el libro del apocalipsis<sup>17</sup> que presenta gran número citas indirectas, en contexto litúrgico y simbólico para suscitar experiencia de contacto con la palabra de Dios.

<sup>12</sup> La antología no ha sido incluida como apéndice en esta investigación con el fin de no extender el número de folios de la tesis.

<sup>13</sup> A saber: fórmula de introducción de la cita, intencionalidad de citar, afinidad textual, literaria y contextual.

<sup>14</sup> 696 y sólo 206 directas.

<sup>15</sup> Por ejemplo tenemos unos índices: RENAULT E., *Alle sorgenti dell'acqua viva*. Collana Teresiana 2, Edizioni OCD, Roma, 1982, 213-219, con un total de 572x (A.T. 213x: NT 359x); ASTIGARRAGA J.L.-BORRELL A., *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 vol, Roma, 2000, 2923-2950, registra 652x (A.T. 211x: NT 441x); LLAMAS R., *“La Biblia...”*, 2007, cuenta 781x (A.T. 282x: NT 499x). También ayuda a comprender que varios estudios del tema de la Biblia en santa Teresa evitan este tema por la complejidad que ofrece la identificación de la gran cantidad de citas indirectas.

<sup>16</sup> El uso de citas indirectas en la labor de hermenéutica espiritual de nutrir la vida cristiana y de suscitar experiencia de fe, ofrece la ventaja de vincular con mayor facilidad ideas, imágenes y símbolos, a la experiencia personal que el uso de textos citados en forma directa.

<sup>17</sup> En efecto el libro del apocalipsis es el libro del NT que más citas tiene por su valoración del contexto litúrgico, tanto en los elementos que presenta como en los destinatarios a quienes involucra en las visiones con intervenciones de alabanza litúrgica, como en el uso del simbolismo que pretende suscitar experiencia de fe en los lectores.

El capítulo cuarto sobre la *presencia cualitativa* de la Biblia en las obras de santa Teresa aborda un tema que por una parte cuenta con mayor cantidad de bibliografía, pero no ha sido valorado suficientemente bien<sup>18</sup>. La novedad que aporta este capítulo está tanto en el esquema de agrupación del material que abarca los fundamentales de una hermenéutica espiritual de la Biblia, como en la profundización con que se han analizado los temas.

El *esquema de hermenéutica espiritual* abarca los puntos que describen una hermenéutica bíblica, como son el concepto que tiene de la Sagrada Escritura, el lugar, finalidad, sentidos bíblicos, claves y metodología hermenéutica.

Es aporte novedoso también por la forma de analizar y presentar el tema de una manera armónica e interrelacionada que presenta una hermenéutica espiritual teresiana de la Biblia. Con ello se cubre un límite que había en los estudios anteriores en los que el material se encontraba más disperso. De tal manera que el resultado final es una propuesta teresiana completa de hermenéutica espiritual de la Biblia capaz de nutrir la vida cristiana.

Como tema dentro de los puntos de la hermenéutica bíblica teresiana la contribución más novedosa es la descripción de *la lectio divina* en santa Teresa colocada dentro de la tradición de la orden del Carmen<sup>19</sup>. Un elemento importante de la lectio divina es su objetivo final, que consiste en la apropiación de la palabra de Dios, en la transformación de la persona en todas las áreas de su ser en conformidad con la palabra de Dios. Este objetivo es importante porque afirma la existencia una actualización bíblica que no consiste en una aplicación de un sentido bíblico sino en la impresión de los rasgos de Cristo palabra viva en santa Teresa<sup>20</sup>.

El capítulo quinto ha presentado una agrupación general de la totalidad de las citas bíblicas en las obras teresianas por usos (cultural, orante y cristológico) que sirve de marco global, para ubicar cualquier estudio de la Biblia en santa Teresa. Es un aporte que no se había hecho anteriormente y que tiene como cualidad que se trata de una agrupación cercana a la intención y experiencias de la Santa en su acercamiento a la Biblia.

---

<sup>18</sup> Para “*valorar suficientemente*” bien es necesario que se analicen todos los aspectos de la Biblia en santa Teresa y se haya profundizado en el contacto entre ambos. Abundan estudios parciales, porque varios estudios son de divulgación, o porque no se afrontaba la cuestión de la presencia cuantitativa, o porque no se agrupaba según criterios de una hermenéutica bíblica el aporte teresiano.

<sup>19</sup> Ya que cuenta sólo con un estudio de Antony Morrello, que si bien el título de su folleto es la lectio divina, sin embargo dedica gran parte de éste a la oración teresiana en general y sólo pocos folios al tema afrontado no a nivel de investigación. Cfr. MORRELLO S.A., *Lectio divina and the Practice of Teresian Prayer*, ICS Publications, Washington, 1995.

<sup>20</sup> “se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda... y en el centro de ella se me representó Cristo... y también este espejo... se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación... muy amorosa.” (V 40,5).

Finalmente en los capítulos sexto, séptimo y octavo sobre formas de presencia de la Biblia en los escritos teresianos agrupados por las tres principales etapas del itinerario espiritual teresiano, inicial, intermedio y superior, ha evidenciado formas de presencia de la Biblia en la hermenéutica espiritual teresiana, por contacto de experiencias, modos de oración, género literario, categoría, personaje y símbolo bíblico. En estos capítulos tenemos como aportes novedosos;

- La comprensión *de mística* en esta investigación ha sido *desde una perspectiva bíblica*, que la vincula con el designio salvífico de Dios operante en la historia. El cual es místico o escondido porque no es del todo evidente o acabado, sino con la posibilidad de crecimiento permanente en cuanto a comprensión y vivencia. Esta comprensión soteriológica de la mística, ha dado como elementos novedosos, una valoración de la etapa inicial como mística.
- La relación entre la exégesis y la hermenéutica bíblica teresiana, pone en evidencia la posibilidad de conexión entre ambos. Dado que santa Teresa valoró el sentido literal, y lo toma como punto de partida de su meditación bíblica.
- Finalmente el análisis de citas selectas ha mostrado las formas de entrar en contacto de la exégesis con la hermenéutica bíblica teresiana. Una relación no sólo posible, en la que se respetan los diversos ámbitos sino en que se enriquecen mutuamente.

Este recorrido analítico y sintético del tema nos lleva a afirmar con sustento en la evidencia presentada, tanto en su forma cuantitativa como cualitativa que la Sagrada Escritura fue para santa Teresa fuente de todas sus experiencias y reflexión mística, ya sea como nutrimento, verificación o conformación.



## APÉNDICE: ÍNDICE TERESIANO BÍBLICO

### LIBRO DE LA VIDA

- V 2,7. (Sl 64,5). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido literal.
- V 3,1. (Mt 22,14). Cita directa literal español, uso cultural, sentido literal.
- V 3,1. (Mt 19,27; par. Mc 10,28). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 3,5. (Qo 1,2). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 4,3. (Sl 51,1). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.
- V 5,8. (Job 2,10). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 6,3. (Mt 7,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 6,6. (Lc 2,51). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 6,8. (Mt 2,13-15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 6,9. (Ga 2,20). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 8,3. (Qo 1,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 8,5. (Mt 24,35). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 9,2. (Lc 7, 36-39). Cita directa formal, uso cultural, sentido tipológico.
- V 9,4. (Lc 22,44). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 9,4. (Mt 26,36-39 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 10,3. (Jn 15,5). Cita indirecta posible, el uso cultural, sentido literal.
- V 11,5. (Mt 26,1-2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 11,5. (Mt 16,24). Cita indirecta posible, el uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 11,9. (Jn 15,5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 11,11. (Mc 10,38; Mt 19,29). Cita indirecta posible, uso cristológico, ortodoxia, sentido literal.
- V 11,12. (Mt 26,42). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 11,12. (Mt 27,32). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 11,16. (Mt 11,30). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 12,7. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 13,3. (Flp 4,13). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 13,3. (Mt 14,28-31). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 13,12. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 13,13. (Mt 27,26). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 13,13. (Jn 14,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- V 13,22. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 14,8. (Flp 2,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 14,8. (2Cor 11,14). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 14,10. (Pr 8,31). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.
- V 14,10-11. (Sl 89,1). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido literal.
- V 14,11. (Jn 15,5). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 14,11. (Ap 12,9). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 14,12. (Lc 7,43). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 15,1. (Mt 17,4 par. Mc 9,5; Lc 9,33). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 15,3. (Ex 16,3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 15,5. (Mt 25,14-30). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 15,6. (He 22,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 15,9. (Lc 18,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- V 15,10. (Jn 8,44). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 15,12. (1Cor 10,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

- V 15,13. (Mt 16,24 par. Mc 8,34; Lc 9,23). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 15,14. (Flp 2,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 15,14. (1Jn 4,18). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 16,3. (Lc 15,9). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 16,3. (2Sam 6,5 par 1Cr 13,8). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido literal.
- V 16,4. (Sl 150,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 16,6. (Lc 23,11; Mt 27,31). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 16,7. (He 5,41). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 16,8. (Mt 19,21). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 17,4. (Lc 10,38-42). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- V 17,7. (Gn 29,15-30). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- V 18,3. (Sl 92,6). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 18,4. (2Cor 4,7). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 18,4. (Mt 25,14-30). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 18,14. (Ga 2,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 19,9. (Sl 119,137). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- V 19,9. (Jn 21,22). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 19,10. (Mt 26,69-71 par. Mc 14,66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18,25-27). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 19,11. (Jn 13,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- V 19,11. (Mt 27, 5 par. He 1,18). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.
- V 19,15. (Ez 33,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 19,15. (Sl 41,10;145,3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 20,2. (Ex 16,10). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 20,3. (Ex 19,4; Dt 32,11). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 20,7. (Jn 15,5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 20,10. (Sl 102,7). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- V 20,11. (Sl 42,4). Cita directa literal español, uso cultural, sentido literal.
- V 20,11. (Ga 6,14). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 20,16. (Sb 3,6). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 20,19. (Ml 4,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 20,24. (Sl 55,6). Cita directa formal, uso cultural, sentido tipológico.
- V 20,28. (Ml 4,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- V 20,28. (Sl 143,2). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 21,3. (Mt 27,45. 51-52; Mc 15,33; Lc 23,14). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 21,5. (Qo 1,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 21,6. (Ro 7,24). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 21,6. (2Cor 12,8). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 21,6. (Gn 37,36). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 21,7. (Mt 16,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 21,9. (Ro 9,15-16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 22,1. (Jn 16,7;14,2). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 22,4. (Sb 7,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- V 22,5. (Jn 19,25-27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.



- V 22,6. (Mt 3,17 par. Mc 1,11; Lc 3,22). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 22,6. (Jn 10,9). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 22,7. (Sb 7,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- V 22,7. (Flp 1,21). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 22,9. (Lc 10,42). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- V 22,10. (Mt 27,46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 22,11. (Lc 5,8). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 22,11. (Lc 14,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 22,11. (Lc 17,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- V 22,12. (Lc 14,10 par. Lc 22,24-27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 22,12. (Lc 7,39). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- V 22,12. (Os 2,14). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- V 22,14. (Jn 13,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 22,14. (Jn 3,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 22,15. (Lc 10,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 22,15. (Mt 19,29 par. Mc 10,30). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 22,16. (Jn 6,35.48). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 23,1. (Ga 2,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 23,15. (1Cor 10,13). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- V 24,2. (Sl 139,5-7). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 24,2. (Lc 10,16). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 24,3. (Mt 19,27). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 25,3. (Sl 33,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 25,7. (Sl 33,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 25,12. (2Cor 12,2-4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 25,17. (Sl 145,13). Cita indirecta posible, el uso orante, sentido literal.
- V 25,18. (Sl 33,9). Cita directa formal, uso orante, sentido tipológico.
- V 25,18-19. (Mt 8,23-27 par. Mc 4,35-41; Lc 8,22-25). Cita directa formal, uso orante, sentido tipológico.
- V 25,19. (Ez 11,19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 25,20. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 25,21. (Jn 8,44). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 26,1. (2Jn 1,4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 27,10. (Ct 4,9). Cita directa formal, uso cultural, sentido tipológico.
- V 27,12. (Ro 2,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 27,12. (Flp 3,8). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 27,13. (Lc 23,27-31). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido litera.
- V 27,13. (Mt 27,32). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 27,14. (Mt 19,27 par. Mc 10,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 27,14. (Lc 23,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 27,18. (Sl 122,1). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- V 27,20. (Jn 14,14). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 28,9. (Ef 4,8-9). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 28,9. (Mt 25,41). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 28,18. (2Cr 20,12). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.

- V 29,4. (Mt 26,36-39par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido litera.
- V 29,4. (Mt 27,29 par. Mc 15,17; Jn 19,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 29,6. (Mt 26, 67-68). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 29,6. (Mt 27,31). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 29,11. (Sl 42,2). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- V 30,10. (Job 1,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- V 30,14. (Sb 3,5-6). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 30,19. (Jn 4,14-15). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 31,22. (Mt 27,29). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 32,11. (Jn 17,12). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 32,13. (Mc 3,13-19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 33,3. (Mt 8,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 33,12. (Mt 8,20 par. Lc 9,58). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 34,11. (1Te 5,19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 34,12. (Mt 19,26 par. Mc 10,27; Lc 18,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 34,16. (Mt 19,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 35,3. (Mt 27,35). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 35,12. (Pr 8,31). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 35,12. (Mt 19,29 par. Mc 10,30). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 35,13. (Mt 7,14). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 35,13. (Sl 94,20). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.
- V 35,13. (Mt 19,27-28; par.Mc 10,28-30). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- V 35,14. (Heb 12,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 35,14. (Ml 4,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- V 35,14. (Jn 8,12; 11,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 35,15. (1Pe 5,8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- V 36,9. (Sl 123,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 36,10. (Flp 4,13). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 36,11. (He 5,41). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- V 36,12. (He 5,41). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 36,12. (Mt 26,54-56). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 38,1. (2Cor 12,2-4). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 38,6. (Heb 11,13-16;Flp 3,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 38,17. (Jn 1,18). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 38,18. (Qo 1,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 38,32. (1Cor 15,41;9,5). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.
- V 39,3. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 39,5. (Lc 11,9-13). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 39,12. (Heb 12,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 39,12. (Lc 14,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 39,12. (Ex 19,4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- V 39,16. (Mt 26,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 39,16. (Mt 20,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- V 39,19. (Sl 123,1). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 39,19. (Sl 146,3.5-6). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- V 39,20. (Flp 1,22). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.

- V 39,22. (Ap 4,6-7). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 V 39,23. (Col 3,9). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 V 39,24. (Sl 4,3). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 V 40,1. (Jn 15,15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 V 40,1. (Mt 5,18). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 V 40,1. (Sl 116,11). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 V 40,1. (Mt 11,25). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 V 40,3. (2Jn 1,4). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 V 40,3. (Jn 14,6). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 V 40,4. (Qo 1,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.

### **CAMINO DE PERFECCIÓN**

- C 1,2. (Mt 8,20; Lc 9,58). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 1,3. (Jn 15,15). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 C 1,5. (Mt 26,59). Cita indirecta posible, el uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 2,1. (Heb 12,2). Cita indirecta posible, el uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 2,2. (Mt 24,35 par. Mc 12,30-31; Lc 21,33). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 2,9. (Lc 2,7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 3,7. (Lc 8,2). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 C 3,8. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 C 3,8. (Mt 8,20 par. Lc 9,58). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 C 3,8. (Jn 19,30). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 3,9. (Dn 9,18-19). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 C 4,5. (Jn 13,34). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 4,8. (1Pe 1,18-19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 4,10. (Mt 19,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 4,11. (Jn 13,34; 15,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 7,6. (Mt 26,41 par. Mc 14,38). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 7,6. (Mt 13,25; 16,41). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 7,10. (Jn 1,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 7,10. (Mt 26,14-16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.  
 C 9,2. (Mt 19,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 9,4. (Mt 19,29). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 10,2. (Qo 1,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 10,4. (Sb 16,20 par. Ex 16,15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.  
 C 12,8. (Job 2,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.  
 C 12,9. (Job 2,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.  
 C 13,3. (Lc 14,11). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 15,1. (Mt 27,12 par. Mc 15,5; Lc 23,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 15,4. (1Jn 1,8-10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 15,4. (Heb 4,15). Cita indirecta posible uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 15,4. (Pr 24,16). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 15,4. (Jn 8,46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 15,6. (1Cor 14,34). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 15,7. (Lc 10,41-42). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

- C 15,7. (Lc 23,39-43). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- C 15,7. (Lc 7, 44-47). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 16,2. (Lc 1,37-38). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 16,2. (Ct 4,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- C 16,7. (Mt 4,5 par. Lc 4,9). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 16,9. (Mt 21,33 par. Mc 12,1; Lc 20,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- C 16,9. (Lc 12,37). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 16,10. (Gn 1,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 16,10. (Sl 33,9). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 16,10. (Jn 15,5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 16,11. (Jn 14,5-6). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 16,12. (Ro 2,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 17,1. (Lc 14,10 par. Lc 22,24-27). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 17,2. (Jn 14,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 17,2. (Mt 20,8-9). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- C 17,5-6. (Lc 10,40). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- C 17,6. (Lc 17,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 18,1. (Lc 10,42). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- C 18,1. (Pr 3,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 18,3. (Sl 139,2-3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 18,4. (Mt 25,1-13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 18,6. (Mt 20,22 par. Mc 10,38). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 19,2. (Jn 4,14). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 19,3. (Sb 16,17). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- C 19,4. (Ct 8,7). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- C 19,11. (Flp 1,21-23). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 19,13. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 19,13. (1Pe 5,8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 19,15. (Jn 7,37-39). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 19,15. (Mt 11,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 20,1. (Jn 14,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- C 20,2. (Jn 7,37). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 20,4. (Ef 3,17). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 21,5. (Mt 11,12). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 21,6. (Col 2,4-8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 22,1. (Jn 18,37). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 22,1. (Lc 1,33). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 22,7. (Sl 33,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 23,6. (Mt 7,7 par. Lc 11,9). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- C 23,6. (Mc 10,29-30). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 24,2. (Lc 11,1-4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 24,4. (Mt 14,23 par. Lc 5,16; Lc 6,12). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 24,5. (Os 2,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 26,3. (Ct 2,14 par. 4,9). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 26,4. (Mt 28,6). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

- C 26,4-5. (Mt 26,1-4 par. Mc 14-15; Lc 22-23). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 26,5. (Mt 26,36-39par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 26,5. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 26,6. (Lc 22,33). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 26,7. (Mt 27,32). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 26,8. (Jn 19, 25). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 26,8. (Mt 27,56 par. Mt 15,40; Lc 23,44; Jn 19, 25). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 27,1. (Mt 6,9). Cita directa literal español, uso orante, sentido literal.
- C 27,2. (Ef 1,18). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 27,2. (Lc 15,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 27,2. (Mt 24,35 par. Mc 12,30-31; Lc 21,33). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 27,2. (Mt 6,7-8.32). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 27,2. (Mt 6,32). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 27,2. (Ro 8,17). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 27,4. (Jn 10,30; Jn 5,18.30). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 27,4. (Jn 14,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 27,4. (Mt 4,1-4 par. Lc 4,1-13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 27,6. (Mt 10,3-4 par. Mc 3,19; Lc 6,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 27,6. (Mt 16,18;4,18). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 27,6. (Mt 26,14-16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- C 28,1. (Mt 6,9). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 28,2. (Mt 6,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 28,4. (Mt 26,36-39par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 28,4. (Mt 27,33 par. Mc 15,22; Lc 23,33; Jn 19,17). Cita indirecta posible, cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 28,12-13. (Mt 6,9). Cita directa literal español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 29,1. (Jn 18,36). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 29,2. (Sl 91,15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 29,4. (Mt 6,6). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 29,4. (Jn 15,5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 29,5-6. (Mt 6,7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 30,tit. (Mt 6,9). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal
- C 30,2. (Mt 26,39 par. Mc 14,36; Lc 22,42). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.
- C 30,4. (Mt 6,9b-10<sup>a</sup>). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 30,7. (Lc 22,44). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal
- C 31,2. (Lc 2,28-29). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- C 31,3. (Mt 17,4 par. Mc 9,5; Lc 9,33). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- C 31,5. (Lc 10,38-39). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- C 31,6. (Lc 18,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 32,tit. (Mt 6,10). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

- C 32,2. (Mt 6,10b). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.
- C 32,4. (Sl 72,17). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 32,6. (Mt 26,36-39 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 32,6. (Mt 26,39 par. Mc 14,36; Lc 22,42). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 32,7. (Mt 6,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 32,8. (Mt 27,29-30). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- C 32,10. (Mt 6,10b). Cita indirecta cierta latín, uso orante, sentido literal.
- C 32,10. (Is 50,6). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 32,12. (Jn 5,17). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 32,13. (1Cor 4,7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 32,14. (Mt 6,10b). Cita indirecta cierta, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 33,tit. (Mt 6,11). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 33,1. (Mt 6,10b). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 33,1. (Jn 13,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 33,1. (Mt 6,11). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 33,1. (Mt 22,37-40 par. Lc 10,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 33,2. (Jn 10,30). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 33,2. (Mt 3,17 par. Mc 1,11; Lc 3,22). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 33,3. (Mt 6,10b). Cita directa literal latín, uso orante, sentido literal.
- C 33,4. (Jn 1,36). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 33,4. (Mt 6,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 33,5. (Mt 26,15). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 33,5. (Mt 6,11). Cita directa formal, uso orante, sentido alegórico.
- C 34,1. (Mt 6,11). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 34,2. (Sb 16,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- C 34,2. (Mt 6,11). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 34,2. (Ex 16,31). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- C 34,4. (Mt 6,25-26). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 34,7. (Lc 7, 36-39). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- C 34,8. (Mt 9,20-22 par. Mc 5,27; Lc 8,44). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 34,10. (Mc 10,38; Mt 20,22-23). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 34,10. (Lc 7,36-39). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- C 35,5. (Lc 11,5-13). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 35,5. (Mt 8,23-27 par. Mc 4,35-41; Lc 8,22-25). Cita indirecta posible, uso orante, sentido tipológico.
- C 36,tit. (Mt 6,12). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 36,1-2. (Mt 6,12). Cita directa literal español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 36,2. (Mt 25,41). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- C 36,5. (Flp 2,8). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- C 36,7. (Mt 6,12). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 36,7. (Mt 19,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- C 36,7. (Lc 22,33). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

- C 36,7. (Jn 13,34). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 36,8. (Mt 6,12). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 36,13. (Mt 6,12). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 37,5. (Mt 6,13). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 38,tit. (Mt 6,13a). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 38,2. (Mt 6,13). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 38,2. (2Cor 11,14). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 38,4. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 38,5. (Mt 6,13). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 38,7. (1Cor 4,7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 40,3. (He 9,15-17). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.  
 C 40,3. (Lc 7,37). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 40,5. (Sl 89,50). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 40,7. (Jn 13,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 41,1. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 41,6. (Mt 7,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 C 41,9. (Mt 6,13). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 42,tit. (Mt 6,13b). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 42,1. (Lc 22,15). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 C 42,3. (C 42,3). (Ml 4,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.  
 C 42,4. (Mt 6,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

### **CAMINO DE PERFECCIÓN CÓDICE DEL ESCORIAL**

- CE 31,2. (Sl 8,6). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 CE 49,1. (Sl 37,25). Cita directa literal español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 CE 49,1. (Sl 34,18). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 CE 69,4. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 CE 72,4. (1Jn 1,8-10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 CE 72,4. (Sl 107,14). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 CE 72,4. (Flp 4,13). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

### **LIBRO DE LAS MORADAS**

- 1M 1,1. (Gn 1,26-27). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 1,1. (Gn 2,7). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 1,1. (Jn 14,2). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.  
 1M 1,1. (Pr 8,31). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 1,3. (Jn 9,2-3). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 1,3. (Sl 145,3.9). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 1,6. (Gn 19,26). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.  
 1M 1,6. (Lv 11,19-33). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.  
 1M 1,8. (Jn 5,5-9). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 1,8. (Mt 6,21 par. Lc 12,34). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 2,1. (Sl 1,3). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.  
 1M 2,1. (Ap 22,1-2). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.  
 1M 2,1. (1Jn 1,5-6). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 2,1. (Gn 2,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 1M 2,2. (Sl 1,3). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.

- 1M 2,4. (1Pe 1,18-19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 1M 2,5. (Sl 127,1). Cita indirecta cierta español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 1M 2,5. (Sl 1,3). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 1M 2,8. (Ap 21,23). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 1M 2,11. (Heb 12,2). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 1M 2,12. (Mc 5,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 1M 2,14. (Ap 21,23). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 1M 2,15. (2Cor 11,14). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 1M 2,17. (Mt 22,37-40 par. Lc 10,27). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 2M 1,3. (2Pe 3,9). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 2M 1,4. (Lc 15,16). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- 2M 1,6. (Jn 15,5). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.
- 2M 1,6. (Jue 7,5-6). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 2M 1,7. (Ex 16,15 par. Sb 16,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 2M 1,7. (Mt 7,26-27; Lc 6,49). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 2M 1,8. (Mt 20,22 par. Mc 10,38). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 2M 1,9. (Jn 20,19.21.26). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- 2M 1,11. (Sir 3,26). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 2M 1,11. (Sant 2,14-17). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 2M 1,11. (Jn 14,6.9). Cita directa literal español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 2M 1,11. (Mt 10,24 par. Jn 13,16). Cita directa literal español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 2M 1,11. (Mt 26,41 par. Mc 14,38). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 3M 1,1. (Sl 112,1). Cita directa literal español, uso cultural, sentido tipológico.
- 3M 1,2. (Jn 11,16). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.
- 3M 1,4. (Sl 112,1). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido tipológico.
- 3M 1,6. (Mt 10,19-20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- 3M 1,6. (Mt 19,21 par. Mc 10,21; Lc 18,22). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 3M 1,7. (Mt 19,22 par. Mc 10,22; Lc 18,23). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- 3M 1,8. (Lc 12,48). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 3M 1,8. (Mt 19,27 par. Mc 10,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 3M 1,8. (Mt 20,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 3M 1,8. (Lc 17,10). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 3M 1,9. (Sl 26,2). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 3M 2,4. (Mt 19,21). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 3M 2,6. (Lc 22,42). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 3M 2,11. (Mt 5,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 3M 2,11. (Ro 11,33). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 3M 2,11. (Sl 119,137). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido literal.
- 3M 2,13. (Is 30,15). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.



- 4M 1,2. (Mt 20,13). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 4M 1,4. (Jn 15,5). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 4M 1,5. (Sl 119,32). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido tipológico.
- 4M 1,11. (Ro 5,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 4M 1,12. (Ct 8,1). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- 4M 2,5. (Sl 119,32). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido tipológico.
- 4M 2,9. (1Pe 5,5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 4M 3,2. (Jn 10,1-5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- 4M 3,3. (1Cor 6,19). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 4M 3,9. (Flp 3,8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 1,1. (2Cor 11,14). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.
- 5M 1,2. (Mt 13,44). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 5M 1,2. (Mt 22,14). Cita indirecta cierta español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 1,5. (2Cor 11,14). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 1,8. (Ef 3,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 1,12. (Ct 1,4b). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 1,12. (Ct 3,2). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 1,12. (Jn 20,19.21.26). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 5M 1,12. (Mt 28,2-6). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 5M 2,4. (Col 3,3-4). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 5M 2,8. (Flp 1,21). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 2,12. (Ct 2,4). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- 5M 2,12. (Ct 8,6). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.
- 5M 2,13. (Lc 22,15). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,2. (Mt 10,4 par. Mc 3,19; Lc 6,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,2. (1Sam 10,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,2. (Mt 26,14-16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,2. (1Sam 15,10-11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 5M 3,4. (Jn 11,35). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,6. (Jon 4,6-7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- 5M 3,7. (Mt 5,48). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,7. (Jn 17,22). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,7. (Mt 22,37-40 par. Lc 10,27). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,8. (1Jn 4,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,11. (Jn 13,14;15,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 5M 3,12. (Mt 27,50). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 5M 3,12. (Flp 2,8). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 5M 4,7. (Mt 10,4; 26,14-16 par. Mc 3,19; Lc 6,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 5M 4,10. (Ct 1,4a). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- 5M 4,10. (Mt 25,10-13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 5M 4,10. (Flp 3,13-14). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 1,4. (Sant 1,17). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 1,6. (1Cor 10,13). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 1,13. (Sl 33,22). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 3,5. (Sl 33,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

- 6M 3,9. (Jon 3,1-3). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 3,11. (Lc 10,16). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 3,17. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 3,18. (Jos 10,12-13). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 4,6. (Gn 28,12). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 4,7. (Ex 3,1-3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 4,10. (Flp 3,8). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 4,10. (Col 2,3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal
- 6M 4,10. (Ct 3,2). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- 6M 4,11. (Jn 9,6-7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- 6M 5,3. (Job 38,8.10-11 par. Sl 104,9; Pr 8,29). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 6M 5,4. (Lc 12,48). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 5,6. (1Cor 4,7). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 5,8. (2Cor 12,2-4). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido literal.
- 6M 5,9. (Mt 4,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- 6M 5,9. (Nm 13,17-33). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 6M 6,4. (Ex 14,21-22; Jos 3,15-17). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- 6M 6,10. (Lc 15,22). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- 6M 7,3. (Ex 33,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- 6M 7,4. (Jn 21,15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 7,6. (Jn 8,12). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 7,6. (Jn 14,6.9). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 7,8. (1Re 18,38). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- 6M 7,9. (Ct 3,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- 6M 7,10. (Mt 26,36 par. Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 7,10. (Mt 26,49-50 par. Mc 14,43-52; Lc 22,47-53). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 7,11. (Lc 22,44). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 7,14. (Jn 16,7). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 8,7. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 8,10. (Ro 2,6). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 9,3-4. (Gn 1,26). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.
- 6M 9,6. (Mt 25,41). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- 6M 9,10. (He 9,3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 9,15. (1Sam 15,10-11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 10,4. (Mt 18,35). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 10,5. (Sl 116,11). Cita directa literal español, uso cultural, sentido literal.
- 6M 10,5. (Jn 18,38). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 10,7. (Jn 14,6). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 6M 11,5. (Jn 4,10). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- 6M 11,11. (Mt 20,22 par. Mc 10,38). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 6M 11,12. (Lc 7, 44-47). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 1,1. (Gn 1,26-27). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 1,1. (Sl 89,2; par. Sl 145,3; Sir 18,4-6; Pr 8,3; Ex 18,2-4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

- 7M 1,1. (Sl 150,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 7M 1,1. (Sl 145,3-4). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- 7M 1,1. (Mt 5,16). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- 7M 1,3. (Ml 4,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 1,5. (He 9,8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 7M 1,6. (He 9,8.18). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 7M 1,6. (Jn 14,23). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- 7M 1,10. (Lc 10,38-42). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- 7M 2,3. (Jn 20,19.21.26). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico
- 7M 2,5. (1Cor 6,17). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 2,5. (Flp 1,21). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 2,6. (Is 66,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 7M 2,6. (Jn 20,19-21). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 7M 2,7. (Sl 33,9). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 7M 2,7. (Lc 7,50). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 2,7. (Jn 17,20-23). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 2,8. (Mt 24,35 par. Mc 12,30-31; Lc 21,33). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 3,1. (Ga 2,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 3,5. (Mt 5,11-12). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 3,9. (He 22,10). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 7M 3,11. (1Re 6,7). Cita directa formal, uso cultural, sentido tipológico.
- 7M 3,12. (Sb 17,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 3,13. (Gn 8,11). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 7M 3,13. (Sl 42,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 3,13. (Ap 21,3 par. Sl 84,2; Ez 37,27-28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico 8.
- 7M 3,13. (Sl 84,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 3,13. (Ct 1,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.
- 7M 3,14. (Lc 18,13). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 3,14. (Flp 1,21-23). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 7M 4,3. (1Re 11,9). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal
- 7M 4,3. (Sl 112,1; 1Re 11,9). Cita directa literal español, uso cultural, sentido tipológico.
- 7M 4,4. (Mt 17,5-7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 4,5. (2Cor 11,23-27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 4,5. (1Te 2,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 4,8. (Heb 12,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- 7M 4,8. (Flp 2,6-8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 4,10. (Sl 18,26). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 4,11. (Ct 2,4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 7M 4,11. (1Re 19,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- 7M 4,12. (Lc 10,38-42). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- 7M 4,13. (Lc 7, 36-39). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- M epil,2. (Jn 14,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- M epil,3. (Gn 1,26-27). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

#### **LIBRO DE LAS FUNDACIONES**

- F 1,2. (Sl 37,25.28). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.

- F 2,2. (Lc 10,16). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 3,13. (Lc 2,7). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 3,18. (Mc 6,7). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 4,4. (Ap 21,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 5,3. (Mt 25,40). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 5,3. (Flp 2,8). Cita indirecta cierta latín, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 5,4. (Sl 34,8). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 F 5,5. (Lc 11,9-13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 5,6. (Is 55,8). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 F 5,7. (2Cor 6,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 F 5,12. (1Re 18,38). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.  
 F 5,12. (Lc 10,16). Cita directa literal español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 5,13. (Mt 13,44). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.  
 F 5,15. (Mt 26,73-75 par. Mc 14,66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18,25-27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 5,17. (Flp 2,7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 6,22. (1Sam 15,22). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 6,23. (Mt 16,19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 8,4. (Mt 15,27 par. Mc 7,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 8,5. (Ga 1,8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 10,11. (1Pe 1,18-19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 F 14,6. (Lc 2,7). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 17,7. (Dn 13,58). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 17,9. (1Re 18,37). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 F 17,9-10. (Sl 36,7;Sb 17,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 F 17,17. (Sb 17,1). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 18,1. (Sl 37,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 F 19,12. (Mt 8,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 20,12. (Jon 1,1-3). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 22,5. (Jn 19,19). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 22,7. (Jn 9,2). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.  
 F 22,7. (Ro 11,33; Job 9,10). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 F 22,7. (Sb 17,1). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.  
 F 24,11. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 27,17. (1Re 19,3-4). Cita directa formal, uso cultural, sentido tipológico.  
 F 27,19. (Lc 10,16). . Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 27,20. (2Sam 6,5; 1Cr 13,8; 15,2a). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 28,5. (Jon 1,12). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.  
 F 28,20. (1Re 19,9). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 29,20. (Pr 21,1). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 29,24. (Jn 9,6). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.  
 F 29,27. (He 4,32). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.  
 F 30,10. (Ro 12,21). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.  
 F 31,46. (Jn 4,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

### Relaciones

- R 1,3, Ávila, Octubre-diciembre de 1560. (Ex 33,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido alegórico.

- R 1,4, Ávila, Octubre-diciembre de 1560. (Ex 33,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido alegórico.
- R 1,14, Ávila, Octubre-diciembre de 1560. (Mt 6,25 par. Lc 12,22). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- R 2,5, ¿Toledo?, Julio-agosto de 1562. (Sl 73,20). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 2,5, ¿Toledo?, Julio-agosto de 1562. (Sl 33,4). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 3,1, Ávila, 1563. (Mt 27,50). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 3,2, Ávila, 1563. (Qo 1,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 3,10, Ávila, 1563. (Ga 2,20). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- R 5,5, Sevilla, febrero-marzo de 1576. (Lc 10,38-42). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- R 5,18, Sevilla, febrero-marzo de 1576. (Ro 5,12). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 6,8, Palencia, mayo de 1581. (Ct 8,1). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- R 6,9, Palencia, mayo de 1581. (Jn 14,23). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- R 9,1, Malagón, febrero de 1570. (Mt 27,29 par. Mc 15,17; Jn 19,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 9,2, Malagón, febrero de 1570. (Job 6,24-25). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido alegórico.
- R 15,6, Salamanca, 15-16 de abril de 1571. (Jn 20,20.27). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 15,6, Salamanca, 15-16 de abril de 1571. (Lc 2,35). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 16,1, Ávila, 29 de mayo de 1571. (Jn 14,23). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- R 17, Ávila, 29 de mayo de 1571. (Lc 3,22). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 19,1, Medina del Campo, o Ávila, julio de 1571. (1Cor 14,34). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- R 23, ¿Ávila?, julio de 1571. (1Sam 15,22). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 24, Lugar incierto, 1571. (Ct 5,1). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- R 26,2, Salamanca, 8 de abril de 1571. (Mt 21,17). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 26,2, Salamanca, 8 de abril de 1571. (Mt 26,26; par Lc 24,30). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 28, Fecha y lugar inciertos. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 29,1, Fecha y lugar inciertos. (Lc 1,47). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- R 36,1, Ávila, 1572. (2Cor 12,2-4). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 36,1, Ávila, 1572. (Lc 2,34-35). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 36,1, Ávila, 1572. (Mt 17,1-13 par. Lc 9,28-36). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 36,1-2, Ávila, 1572. (Mt 10,24 par. Jn 13,16). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.

- R 36,2, Ávila, 1572. (Mt 17,1-13 par. Lc 9,28-36). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 36,2, Ávila, 1572. (2Cor 12,2-4). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 37,1, 1573. (Ex 14,15-18). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 39<sup>a</sup>,4, Beas, 1575. (Sl 147,14). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- R 39b,5, Beas, 1575. (Sl 147,14). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- R 43, Sevilla, 1575. (Jn 13,16). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 44,2, Sevilla, 9 de agosto de 1575. (Ct 5,1). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- R 54,1, Sevilla, 1575. (Mt 16,16). Cita directa literal español, uso cultural, sentido literal.
- R 54,1, Sevilla, 1575. (Gn 1,26-27). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido literal.
- R 54, Sevilla, 1575. (Pr 8,31). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 56,1, Sevilla, 1575. (Ga 2,20). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- R 58,1, Sevilla, 8 de noviembre de 1575. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 58,2, Sevilla, 8 de noviembre de 1575. (1Tim 4,10). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- R 60,1, Sevilla, 21 de noviembre de 1575. (Mt 8,23-27). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- R 61,1, Sevilla, 1576. (Lc 1,47). Cita directa literal latín, uso cultural, sentido literal.
- R 64, Toledo, 1576. (Mt 27,35). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.

#### **MEDITACIÓN AL CANTAR DE LOS CANTARES**

- MC 1,tít. (Ct 1,2). Cita directa literal español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 1,1. (Ct 1,2). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 1,10. (Ct 1,2). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 1,11. (Ct 1,2). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 1,12. (Ct 1,2). Cita directa formal, uso orante, sentido alegórico.
- MC 2,2. (Lc 10,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 2,5. (Ct 1,2). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- MC 2,5. (Ct 1,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 2,5. (Mt 25,10-13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 2,7. (Jn 14,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 2,8. (Lc 12,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 2,11. (Jn 14,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 2,12. (Mt 21,9 par. Mc 11,9; Lc 19,38). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 2,12. (Lc 3,15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 2,12. (Mt 14,10 par. Mc 6,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 2,12. (Jn 1,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 2,13. (Jn 14,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 2,13. (Mt 26,49 par. Mc 14,45; Lc 22,48). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- MC 2,14. (Jn 8,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 2,16. (Ct 1,2). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 2,26. (Mt 19,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 2,29. (Mt 14,29). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

- MC 3,1. (Ct 1,2). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 3,2. (Ct 1,2). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 3,7. (1Pe 4,8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 3,9. (Ct 1,2). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 3,10. (Lc 22,44). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 3,10. (Mt 26,41 par. Mc 14,38). Cita directa literal español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 3,11. (Mt 26,38 par. Mc 14,34). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 3,11. (Mt 26,40 par. Mc 14,37; Lc 22,45-46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MC 3,15. (Ct 1,2). Cita indirecta cierta español, uso orante, sentido alegórico.
- MC 4,tít. (Ct 1,3). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 4,1. (Ct 1,2-3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 4,3. (Ct 1,2). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 4,4. (Ct 1,2). Cita indirecta cierta español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 4,5-6. (Ct 1,2). Cita indirecta cierta español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 4,7. (Ro 8,18). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- MC 4,8. (Ct 1,2). Cita indirecta cierta español, uso orante, sentido alegórico.
- MC 4,8. (Ct 2,16; 6,2). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- MC 4,10. (Ct 2,16; 6,2). Cita directa formal, uso orante, sentido tipológico.
- MC 4,10. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- MC 4,11-12. (Ct 2,16; 6,2). Cita directa literal español, uso orante, sentido tipológico.
- MC 5,tít. (Ct 2,3). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 5,1-2. (Ct 2,3-4). Cita directa literal español, uso cultural, sentido alegórico.
- MC 5,2. (Ex 16,35). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- MC 5,2. (Sb 16,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 5,2. (Lc 1,35). Cita directa formal, uso cultural, sentido tipológico.
- MC 5,3. (He 9,3-6; 2Cor 12,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 5,4. (Ct 2,3). Cita directa formal, uso cultural, sentido alegórico.
- MC 5,5. (1Pe 1,18-19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 5,5. (Ct 2,5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 6,tít. (Ct 2,4). Cita directa literal español, uso cultural, sentido literal.
- MC 6,1. (Ct 2,3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 6,2. (Ct 2,4). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 6,3. (Ct 2,4). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 6,4. (Ct 2,4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 6,5. (1Jn 4,16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 6,7. (Lc 1,34-35). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MC 6,8. (Ct 2,4). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 6,9. (Ct 4,7). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- MC 6,11. (Ct 2,4). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 6,11. (Ct 6,10). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido alegórico.
- MC 6,11. (Ct 1,4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- MC 6,13. (Ct 2,4). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.

MC 6,13. (Ct 2,5). Cita indirecta cierta español, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.

MC 7,tít. (Ct 2,5). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

MC 7,1. (Ct 2,5). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.

MC 7,3. (Ct 2,5). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.

MC 7,3. (Lc 10,38-39). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.

MC 7,5. (Ct 2,5). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.

MC 7,6. (Jn 4,28-42). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

MC 7,8. (Ct 2,5). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.

MC 7,8. (Ct 8,5). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.

### EXCLAMACIONES

E 1,2. (Sl 59,17). Cita indirecta cierta español, uso orante, sentido literal.

E 1,2. (Dt 32,4). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.

E 2,2. (1Jn 4,20). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 3,1. (Sl 4,2). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 3,2. (Sl 103,15). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.

E 3,2. (Mt 25,41). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 3,2. (Sl 4,2). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.

E 3,2. (Sl 145,18-20). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 3,3. (1Pe 1,19). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 3,3. (Mc 14, 65 par. Mt 26,67-68). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 3,3. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 3,3. (Mt 27,29 par. Mc 15,17; Jn 19,2). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 3,3. (Mt 9,13 par. Mc 2,17; Lc 5,32). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 4,1. (Sl 59,17). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.

E 4,1. (Sl 145,3). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 4,2. (Mt 19,26 par. Mc 10,27; Lc 18,27). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 4,2. (Mt 22,11-12). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 4,2. (Mt 8,2). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 5,1. (Mt 7,7 par. Lc 11,9). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.

E 5,2. (Lc 10,40-42). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 6,1. (Sl 89,47). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 7,1. (Sl 103,14). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 7,1. (Mt 3,17 par. Mc 1,11; Lc 3,22). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.

E 7,1. (Pr 8,31). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.

E 7,2. (Mt 11,27 par. Lc 10, 22). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 7,3. (Lc 1,46). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 8,1. (Jn 6,68). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 8,1. (Job 9,10). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 8,2. (Mt 11,28). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.

E 8,2. (Jn 9,6-7). Cita indirecta posible, uso orante, sentido tipológico.

E 8,3. (Pr 8,17). Cita indirecta posible, uso orante, sentido alegórico.

E 8,3. (Mt 9,13 par. Mc 2,17; Lc 5,32). Cita directa formal, uso orante, sentido alegórico.

E 8,3. (Mt 26,28). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 8,3. (Sl 138,8; Sl 103,14). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

E 9,1. (Jn 7,37). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.

E 9,1. (Mt 24,35). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.



- E 9,2. (Jn 7,37-38). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 10,1. (Sl 18,5; Sl 116,3). Cita indirecta probable, uso orante, sentido tipológico.  
 E 10,2-3. (Jn 11,35). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 11,3. (Lc 23,34). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 12,2. (Ap 12,9). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 12,3. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 12,4. (Mt 25,41). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 13,3. (Mt 27,50). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 13,3. (Jn 3,16). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 14,1. (Mt 25,31). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 14,1. (Sl 34,8). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 14,2. (Mt 25,41). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 14,2. (Lc 19,20). Cita indirecta posible, uso orante, sentido tipológico.  
 E 14,3. (Lc 7,47; Ez 18,22). Cita directa formal, uso orante, sentido literal.  
 E 15,1. (Sl 120,5). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 15,3. (Mt 25,13). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 16,2. (Ct 2,16 par. 6,2). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 E 16,3. (Ct 5,8). Cita indirecta probable, uso orante, sentido tipológico.  
 E 16,3. (Ct 3,2). Cita indirecta probable, uso orante, sentido tipológico.  
 E 16,4. (Ct 2,16 par. 6,2). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido literal.  
 E 17,3. (Sb 9,14). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 17,3. (Ga 2,20). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 17,3. (Ct 8,6). Cita indirecta cierta español, uso orante, sentido literal.  
 E 17,4. (Sl 120,5). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 17,5. (2Pe 1,4). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.  
 E 17,6. (Ap 3,5; 21,27). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.  
 E 17,6. (Sl 42,5). Cita indirecta cierta español, uso orante, sentido literal.  
 E 17,6. (Is 30,15). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.  
 E 17,6. (Sl 30,12). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.  
 E 17,6. (Sl 31,1). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.  
 E 17,6. (Sl 89,1). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.

### **Constituciones**

- Cs 9: De lo temporal III,1. (He 20,34). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 Cs 24: De las enfermas VIII,1. (2Te 3,8-11,21; He 20,34). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 Cs 28: De la comida, recreación y humildad IX,8. (Jn 13,34; Jn 15,12). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 Cs 29: De la comida, recreación y humildad IX,10. (Mt 18,15-16). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

### **Poesías**

- P 1. (Sl 120,5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.  
 P 2. (Jn 19,17; Mt 17,1-2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 P 2. (Job 2,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 P 2. (Jn 13,25). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 P 2. (Gn 39,20;41,40). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.  
 P 2. (Jon 1,15;2,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

- P 3. (Ct 2,16 par. 6,2). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido tipológico.
- P 8. (Jn 14,23; Ap 3,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 10. (2 Cor 8,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- P 10. (Lc 2,6-7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 10. (1 Re 19,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- P 10. (2 Re 2,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- P 11. (Lc 2,8). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 12. (Lc 2,6-7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 13. (Lc 2,6-7). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 13. (Mt 27,26 par. Mc 15,15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 15. (Lc 2,21). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 16. (Lc 2,21). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 17. (Mt 2,9-10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 17. (Mt 2,4-5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- P 19. (Ct 2,3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido alegórico.
- P 20. (Jn 14,6; Jn 9,5). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- P 25. (Mt 24,43-44 par. Lc 12,39-40). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- P 25. (Mc 13,35). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- P 25. (Lc 12,35). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- P 25. (Mt 25,1-13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- P 27. (1Pe 1,18-19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

### **Vejamen**

- Ve 1. (Mt 20,22-23). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- Ve 3. (Sl 85,8). Cita directa literal español, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Ve 6. (Lc 7, 37; Jn 4,15; Mt 15,22). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.

### **Memoriales y apuntes**

- MA 1. (Mt 11,29). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- MA 3. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MA 3. (2Re 2,12). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MA 4. (2Mac 9,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido alegórico.
- MA 4. (Ap 4,10). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- MA 4. (Gn 20,2-3). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- MA 4. (Gn 37, 5-8). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- MA 5. (Ap 8,3). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.

### **Respuesta a un desafío**

- RD 28. (Mt 27,12; 23,63). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- RD 28. (Flp 2,8). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

### **Cartas**

- Cta 6,2, *GDaz* 24.3.68. (Sl 34,8). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- Cta 8,9, *LCer* 27.05.68. (Mt 2,14). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

- Cta 30, 3 *IJim* fines.70. (Mt 19,21 par. Mc 10,21; Lc 18,22). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 36,1 *CBal* 3.10.71. (Sl 127,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 37,2 *GPar* 22.10.71. (Pr 3,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 38,1 *LCer* 7.11.71. (Mc 10,38). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 41,2 *MMen* 7.03.72. (Flp 4,13). Cita directa formal, uso cultural, sentido literal.
- Cta 58,4 *DBañ* principios.01.74. (Mt 19,27 par. Mc 10,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 58,4 *DBañ* principios.01.74. (Sb 17,1). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 75,3 *AGay* finales.74. (Mt 19,26). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 102,4 *AMar*, 9.5.1576. (Jr 17,5). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 105,6 *MBau* 29.04.76. (Sb 17,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 106,2 *AMar* 9.05.76. (Ro 12,21). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- Cta 128,4 *JGra* 5.10.76. (Ex 7,8—11,10). Cita directa formal, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 143,8 *MBau* 2.11.76. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 144,1 *AMar* 3.11.76. (Ga 1,13-16; He 9,1-9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 145,3 *JGra* 4.11.76. (Ga 1,13-16; He 9,1-9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 147,3 *JGra* 11.11.76. (Dn 3,57). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 149,1 *JGra* 0.11.76. (Sl 119,137). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 172,8 *LCep* 02.01.77. (Mt 6,9b-10<sup>a</sup>). Cita directa literal latín, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 172,11 *LCep* 02.01.77. (Gn 30,31-32). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 172,11 *LCep* 02.01.77. (Gn 13,2). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 178,6 *AMar*, 6 de febrero de 1577. (2Cor 12,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 181,8 *AMar* 6.02.77. (Ro 8,31). Cita indirecta cierta español, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 185,6 *LCep* 27.02.77. (1Sam 15,22). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 193,9 *MsJo* 06.05.77. (Mt 19,26). Cita indirecta probable, uso orante, sentido literal.
- Cta 228,6 *JSua* 10.02.78. (Ap 21,27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 230,6 *JGra* 16.02.78. (Gn 37,26-27). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal
- Cta 230,10 *JGra* 16.02.78. (Jon 1,12-16). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.

- Cta 233,3 *JGra* 10.03.78. (Pr 3,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 236,3 *MMen* 26.03.78. (Sb 17,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 248,7 *MsJo* 4.06.78. (Pr 3,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 265,1 *IOso* mediados.09.78. (Qo 1,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- Cta 265,2 *IOso* mediados.09.78. (Mt 5,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 278,3 *MEnr* 02.12.78. (Ex 3,9). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 279,1 *JGra* -.12.78. (2Cor 11,26). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- Cta 279,1 *JGra* -.12.78. (Ga 6,14). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 284,1 *CDSev* 31.01.79. (Mt 27,46). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 284,2 *CDSev* 31.01.79. (1Cor 10,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 284,2 *CDSev* 31.01.79. (Sl 34,18; Sl 91,15). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 284,3 *CDSev* 31.01.79. (Mt 8,24-26 par. Mc 4,35-41; Lc 8,22-25). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido tipológico.
- Cta 284,4 *CDSev* 31.01.79. (Heb 12,4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 284,4 *CDSev* 31.01.79. (Ex 14,28). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 294,8 *IsJ-MsJo* 3.05.79. (1Jn 3,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 294,8 *IsJ-MsJo* 3.05.79. (Gn 50,20). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 294,10 *IsJ-MsJo* 3.05.79. (Mt 7,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 294,13 *IsJ-MsJo* 3.05.79. (Mt 19,19). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 294,13 *IsJ-MsJo* 3.05.79. (Mc 10,29-30). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 294,22 *IsJ-MsJo* 3.05.79. (Heb 12,4). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 300,6 *MBau* 21.06.79. (Mt 19,26). Cita indirecta posible, uso orante, sentido literal.
- Cta 304,2 *MsJo* 22.07.79. (Mt 26,39 par. Mc 14,36; Lc 22,42). Cita directa formal, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 310,1 *INie* 17.09.79. (Sb 17,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 317,1 *JGra* 18.12.79. (Sant 1,17). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 326,5 *DSev* 13.01.80. (Jn 13,34). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 337,3 *LCep* 10.4.80. (1Cor 10,13). Cita indirecta probable, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.

- Cta 337,3 *LCep* 10.4.80. (Gn 24-25). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 342,3 *MEnr* 8.05.80. (Qo 1,2). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido literal.
- Cta 342,3 *MEnr* 8.05.80. (Ro 8,26-27). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 359,2 *JGra* 20.11.80. (Sb 17,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 359,6 *JGra* 20.11.80. (Sl 18,25). Cita indirecta probable, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 367,1 *Jahu* 13.01.81. (Ro 8,17). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 385,1 *MsJo* finales.03.81. (Lc 2,29-32). Cita indirecta posible, uso cultural, sentido tipológico.
- Cta 386, *AGay* 28.03.81. (Ro 14,10). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 390,1 *JGra* 23.05.81. (Mt 26,41 par. Mc 14,38). Cita indirecta probable, uso cultural, sentido literal.
- Cta 393,3 *Rel* .05.81. (Ro 8,35). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.
- Cta 401,8 *JRei* 13.07.81. (Pr 20,24). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 408,1 *JGra* 17.09.81. (Sb 17,1). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 408,2 *JGra* 17.09.81. (He 4,13). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 413,2 *MAlo* 13.11.81. (He 5,39). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 449,3 *LMis* mediados.05.82. (Pr 3,12). Cita indirecta posible, uso cristológico ortodoxia, sentido literal.
- Cta 465,4 *JGra* 01.09.82. (Ex 18,25-26). Cita indirecta posible, uso cristológico ortopraxis, sentido literal.



# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES BÍBLICAS

### 1. TEXTOS BÍBLICOS

ALAND, K.-BLACK, M.- MARTINI, C.M.-METZGER, B.M.-WIKGREN, A., *The Greek New Testament*, UBS; New York-London-Edinburg <sup>4</sup>1994. Cfr. METZGER B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1971;<sup>2</sup>1975.

ELLIGER K.-RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1967, [BHS]. Edición electrónico de BibleWorks 9, elaborada bajo la dirección de H.VAN DYKE PARUNAK, WHITAKER R.E., Michigan, 1981.

PHELIPE SCIO DE S.MIGUEL, *La Biblia Vulgata Latina traducida en español, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos*, Londres, Samuel Bagster, 1825.

WEBER R., FISCHER B., GRIBOMONT J., SPARKS H.F.D., THIELE W., *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1969, 1975, 1983. [VUL].

RAHLFS A. *Septuaginta*, Stuttgart, 1965, [LXX].

### 2. DICCIONARIOS BÍBLICOS

AA.VV. *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca, 1992,

BALZ H.-SCHNEIDER G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II Vol., Sígueme; Salamanca 1998.

BAUER J.B., *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985.

BAUER W.- ARNDT W.F.- GINGRICH F.W.-DANKER W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, [BAGD], University Press; Chicago/London <sup>2</sup>1979, edición electrónica de BibleWorks, 2005,

BROWN R.E.,-FITZMYER J.A.-MURPHY R.E., (EDS.), *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo*. Estella, Navarra, 2004. [NJBC].

EASTON M. G., *Easton Bible Dictionary*, ASCII edition, Ellis Enterprises, Inc. 1988. Edición electrónica, 2005 BibleWorks.

FAUSSET, *Faussett Bible Dictionary*, Edición electrónica, 2005 BibleWorks, LLC, International Bible Translators, Inc., 1998. [IBT].

FERNÁNDEZ RAMOS, F., *Diccionario de san Pablo*, Monte Carmelo, Burgos, 1999.

FERNÁNDEZ RAMOS F., *Diccionario del mundo Joánico*, Monte Carmelo, Burgos, 2004.

- FREEDMAN D.N., *The Anchor Bible Dictionary*, IV vol., Doubleday, New York, 1997, edición electrónica, 2005 BibleWorks.
- FRIBERG B.-FRIBERG T.- MILLER,N.F, *Analytical Greek of the New Testament lexicon*, Baker Books; Grand Rapids Michigan 2000. Edición electrónica, 2005 BibleWorks.
- HAAG H., ET.ALL., *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1981.
- HARRIS L.R., (ED.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Vol. 1 y 2, Moody press; Chicago <sup>2</sup>1981. Edición electrónica, 2005, BibleWorks. [TWOT].
- HOLLADAY W., *A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the old testament*, Michigan, <sup>3</sup>2000,76. (Traducción del diccionario alemán de Koehler L., Baumgartner,W.), versión electrónica de Bible Works 9. [KB]
- KITTEL G., *Grande lessico del nuovo testamento*, vol.VII. Paideia, Brescia, 1971. [GLNT].
- LIDDEL H.-SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford <sup>9</sup>1966, Edición electrónica, 2005, BibleWorks, [LSJ].
- LOUW J.E.-NIDA E.A, *Greek-English lexicon of the NT. Based on semantic domains*, 2 Vol., UBS; New York <sup>2</sup>1988,1989. Edición electrónica, 2005, BibleWorks.
- LUST J.-EYNIKEL E.-HAUSPIE K., *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003. Edición electrónica, 2005 BibleWorks, [LEH].
- ORR J., (ED.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, Eerdmans Publishing Co., Michigan 1997. [ISBE].
- PIROT L.- CAZELLES H.- FEUILLET A., *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, París, 1960. [DBSup].
- RAHNER K.,- VORGRIMLER H., *Diccionario Teológico*, Barcelona, 1966.
- THAYERS, *A Greek-English lexicon of the New Testament*, Cambridge-Massachusetts 1998-2000.n.3554. [Or.lat. WILKE C.G., *Clavis novi testamenti philologica*, <sup>2</sup>1851]. Edición electrónica, 2005, BibleWorks.
- VIGOUROUX F., *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1895-1912. [VDBS].

### 3. COMENTARIOS BÍBLICOS

- ALONSO SCHÖKEL L.,-CARNITI, C., *Los Salmos I-II*, Ed.Verbo Divino, Navarra, 1992.
- ALONSO SCHÖKEL L., *Salvezza e liberazione; l'Esodo*, EDB, Bologna, 1997
- CASTRO SÁNCHEZ S., *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Bilbao, 2001.
- EISSFELDT, O. *The Old Testament. An introduction*, Oxford, 1966.
- FABRIS R., *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Borla, Roma, 1985.



- GUNKEL H., *Introducción a los Salmos*, Institución San Jerónimo, Valencia, 1983.
- KRAUS H.J., *Los Salmos 1-59*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- LEÓN DUFOUR X., *Lectura del evangelio de Juan, Volumen I; Jn 1-4*, Sígueme, Salamanca, 1989.
- LUZ U., *El evangelio según san Mateo*, Sígueme, Salamanca, vol.IV Mt 26-28, 2005.
- MANNUCCI V., *La Biblia como palabra de Dios*, DDB, Bilbao, <sup>10</sup>1998.
- MATEOS J. – BARRETO J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi, <sup>4</sup>2000.
- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1971.
- OLMO LETE G., “La Biblia en la literatura espiritual del Siglo de Oro”, en *La Biblia en la literatura española II, Siglo de Oro*, Trotta, Madrid, 2008, 101-180.
- \_\_\_\_\_, *La Biblia en la literatura española*, Editorial Trotta, Madrid 2008. I/1. Edad media.
- OMBRETTA P., *La radice e la stirpe de davide. Salmi davidici nel libro del apocalisse*, Tesis, Universidad Gregoriana, Roma, 2002.
- SCHREINER J., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder.
- VANNI, U., *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, EVD, Estella, 1994
- VILCHEZ J., *Sapienciales III, Eclesiastés o Qohélet*, Verbo divino, Estella, 1994.

## FUENTES TERESIANAS

### 4. EDICIONES DE LAS OBRAS DE SANTA TERESA

- SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, Edición Facsímile a cargo de Tomás Álvarez, 3 vol., Monte Carmelo, Burgos, 1999.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, Facsímile del autógrafo de Valladolid, Tipografía Poliglotta Vaticana, Tomás Álvarez (dir.), 2 vol., Teresianum, Roma, 1965.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de las Fundaciones*, Edición Facsímile. Autógrafo de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Presentación, transcripción paleográfica de Tomás Álvarez, 2 vol., Monte Carmelo-Patrimonio Nacional, Burgos, 2003.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Castillo Interior*, Edición Facsímile, transcripción del texto por Tomás Álvarez y Antonio Mas, Monte Carmelo, Burgos, 1990.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Epistolario*, Revisión textual, introducción y notas de Luis Rodríguez y Teófanos Egido, Editorial de Espiritualidad, Madrid, <sup>2</sup>1984.

SANTA TERESA, *Obras completas*, Barrientos A., Dir., Editorial de Espiritualidad, Madrid <sup>5</sup>2000. [EDE].

SANTA TERESA, *Obras completas*, Edición preparada por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, BAC, Madrid <sup>9</sup>2002. Vols.I-III. [BAC].

SANTA TERESA, *Obras completas*, A cargo de HERRÁIZ MAXIMILIANO, Sígueme, Salamanca 1997.

SANTA TERESA, *Obras completas*, Edición preparada por Álvarez Tomás, Monte Carmelo, Burgos, <sup>14</sup>2006. [MC].

SANTA TERESA, *Cartas*, Edición preparada por Álvarez Tomás, Monte Carmelo, Burgos, <sup>4</sup>1997. [MC].

## 5. CONCORDANCIAS TERESIANAS

ASTIGARRAGA J.L.-BORRELL A., *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 vols. Ediciones OCD, Roma, 2000.

LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, <sup>4</sup>2002.

## 6. DICCIONARIOS TERESIANOS

ÁLVAREZ T., *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos 2000.

ÁLVAREZ T., *Diccionario de Santa Teresa de Jesús. Doctrina e historia*, Monte Carmelo, Burgos, 2006.

BOAGA E.-BORRIELLO L., *Dizionario carmelitano*, Città nuova, Roma 2008.

FORTES A., *Léxico de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 1997.

MARTÍ BALLESTER J., *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Edibesa, Madrid, 2006.

POITREY J., *Vocabulario de Santa Teresa*, Serie Espirituales Españoles 15, FUE, Madrid 1983.

## 7. COMENTARIOS A LOS ESCRITOS TERESIANOS

ÁLVAREZ T., *Estudios Teresianos*, 3 vols, Monte Carmelo; Burgos 1995-1996.[ET 1-III].

HERRÁIZ M., *A zaga de tu huella. Estudios teresianos y sanjuanistas*, Monte Carmelo; Burgos 2001.

**8. FUENTES ESPECÍFICAS SOBRE LA BIBLIA EN SANTA TERESA****MONOGRAFÍAS**

- FRASSINETTI J., *El Pater Noster de Santa Teresa de Jesús: tratado de la oración Granada*, Librería Católica de San José, [19--]. [Or. it., Frassinetti J. *Il Pater Noster di S. Teresa di Gesù*, Salesiana, Torino, <sup>4</sup>1894].
- CASTRO S., *El camino de lo inefable*, EDE, Madrid, 2012,79-224.  
 \_\_\_\_\_, *El fulgor de la Palabra*, EDE, Madrid, 2012.
- HUERTA ROMÁN M.P., *El telar de la Palabra*, EDE, Madrid, 2013.
- KRAJ W., *Santa Teresa y San Pablo frente a la experiencia de Dios*, Tesina de licencia. Universidad Pontificia, Salamanca, 1999.
- KRIZIK Z.-I., *Personaggi biblici negli scritti di S. Teresa d'Avila*. Dissertatio ad licentiam. Teresianum, Roma, 1978.
- LLAMAS R., *Biblia en santa Teresa*, EDE, Madrid, 2007.
- MARTÍN NIETO E., *Santa Teresa de Jesús y la Biblia*, Fascículos bíblicos 43, PPC, Madrid, 1982.
- MOLINS M.V., *Teresa de Jesús: la verdad de las Escrituras*, Colección Enrique de Ossó 17, Barcelona, 2003.
- MORRELLO S.A., *Lectio divina and the Practice of Teresian Prayer*, ICS Publications, Washington, 1995.
- RENAULT E., *Alle sorgenti dell'acqua viva. Antologia biblica teresiana a cura di Emmanuele Renault*. Collana Teresiana 2, Edizioni OCD, Roma, 1982.
- ROSSELLA M., *Tu sei la mia Vita. La Parola di Dio nella Vita di Teresa di Gesù*, Tesis de doctorado en Teología, Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 2010, p.403.

**VOCES DE DICCIONARIOS**

- ÁLVAREZ T., "Cantar de los Cantares", en ÁLVAREZ T., *DSTJ*, 241-247.  
 \_\_\_\_\_, "Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa", en *DSTJ*, 373-384.  
 \_\_\_\_\_, "Salmos", en *DSTJ*, 1197-1199.  
 \_\_\_\_\_, "Simbología Bíblica", en *DSTJ*, 1236-1278.  
 \_\_\_\_\_, "Tipología Bíblica", en *DSTJ*, 1326-1354.  
 \_\_\_\_\_, "Magdalena, María", en *DSTJ*, Burgos, 2000, 935-938.
- CASTRO G., "Evangelio", en *DSTJ*, 637-645.
- DÍEZ M.A., "Pablo", en *DSTJ*, 1059-1065.
- MARTÍN DEL BLANCO M., "María Santísima", en *DSTJ*, Burgos, 2000, 942-954.

PAGLIARA C.,-MORICONI B., “Bibbia nel Carmelo”, en BOAGA E.-BORRIELLO L., *Dizionario carmelitano*, Città nuova, Roma, 2008, 83-103.

RUIZ A., “Biblia”, en ÁLVAREZ, T., en *DSTJ*, Burgos, 2000, 170-183.

#### ARTÍCULOS

ABIVEN J., *Teresa de Jesús*, Ciudad Nueva, Madrid, 2002, § Martha y María, 93-98.

\_\_\_\_\_, “*J’etais très fervente de la glorieuse Madeleine, Sainte Thérèse d’Avila*”, en *CarmIV* (1984), 195-204.

\_\_\_\_\_, “*Quand Thérèse de Jésus lit les Écritures*”, en *CarmIV* (1984), 106-115.

ÁLVAREZ T., “*Glosas teresianas: el primer texto mariano de Santa Teresa: Vida 1*”, en *ET III*, 455-463.

\_\_\_\_\_, “*Yo te daré libro vivo, Vida 26,5*”, en ÁLVAREZ T., *Estudios Teresianos*, vol. III Monte Carmelo; Burgos 1995-1996, 443-448.

\_\_\_\_\_, *Cultura de mujer en el s.XVI*, Colección Castillo interior 6; Ayuntamiento de Ávila; Ávila 2006, 335-351.

\_\_\_\_\_, “*Apuntes y citas en los escritos teresianos*”, en *MontCarm* 112 (2004), 199-230.

\_\_\_\_\_, “*De poema a poema. Sta. Teresa ante el poema bíblico de los Cantares*”, en *MontCarm* 109 (2001), 249-266.

\_\_\_\_\_, “*Jesucristo en la experiencia de santa Teresa*”, en *Estudios Teresianos*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 1996, 11-43.

BÁEZ S.J., “*Santa Teresa di Gesù legge la Bibbia*”, en *RivVitSp* 60 (2006), 577-596.

\_\_\_\_\_, “*La Sacra Scrittura: scuola di sviluppo umano nei mistici carmelitani*”, en GONZÁLEZ L.J. (ED.), *Mística carmelitana: sviluppo umano in Dio*, Edizioni OCD, Roma, 2006, 107-123.

\_\_\_\_\_, “*Santa Teresa de Jesús y la Sagrada Escritura*”, en AA.VV., *La Biblia en el Carmelo*, Cuadernos Carmelitas 1, Edit. Ecuador, Quito, 1997, 43-65.

BARBAGLI P., “*El pensamiento de San Pablo sobre la mujer cristiana en la Iglesia*”, en *RevEspir* 29 (1970), 331-361.

BARRES M., “*Sainte Thérèse et le Cantique des cantiques*”, en *ChronCarm* 27 (1920) 141-145.

BAUDRY J., “*L’Évangélisme de Sainte Thérèse d’Avila*”, en *Carmel* (1972), 195-212.

BERTINI G.MA., “*Interpretación de ‘conceptos del amor de Dios’, de Teresa de Jesús*”, en AA.VV., *Actas del Congreso Internacional Teresiano 4-7 octubre 1982*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, 545-556.

- \_\_\_\_\_, “Los ‘conceptos del amor de Dios’”, en AA.VV., *Teresa de Jesús. Estudios histórico-literarios*, Teresianum, Roma, 1982, 59-73.
- BORRIELLO L., “Santa Teresa di Gesù: discepola e testimone della Parola”, en *RivAscMist* 19 (1994) 412-432. [También en SECONDIN B., *I Luoghi della memoria*, Roma 1993, 33-45].
- CASTELLANO CERVERA J., “El entramado bíblico del Castillo interior”, *RevEspir* 56 (1997), 119-149. [CASTELLANO J., “L’ispirazione bíblica dell “Castello interiore” di Santa Teresa di Gesù”, en SECONDIN B., (Ed.), *Parola di Dio e spiritualità*, Biblioteca di scienze religiose 62, Roma 1984, 117-131].
- CASTRO G., “Il simbolismo mistico. Simboli ricorrenti in Santa Teresa e in San Giovanni della Croce”, en AA.VV., *Mistica e mistica carmelitana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, 177-221.
- CASTRO S., “La experiencia de Cristo, centro estructurador de las Moradas”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano II Salamanca*, 1983, 927-944.
- \_\_\_\_\_, *Cristo, vida del hombre. El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1985, 13-132.
- \_\_\_\_\_, *Cristología teresiana*, EDE, Madrid, 1978, 233-289.
- \_\_\_\_\_, *Ser cristiano según Santa Teresa*, EDE, Madrid, 1981, 249-263.
- \_\_\_\_\_, “Jesucristo es el Señor. Experiencia y doctrina teresianas”, en *TerJes* 4 (1983), 21-32.
- \_\_\_\_\_, “Mística y cristología en Santa Teresa”, en *RevEspir* 56 (1997), 75-117. (cfr. *Cistercium* 57 (2005), 611-647).
- \_\_\_\_\_, “Configuración bíblica del relato teresiano”, en *EstBib* 66 (2008), 217-244. Y reeditado en, CASTRO S., *El camino de lo inefable*, EDE, Madrid, 2012, 79-106.
- \_\_\_\_\_, “Cristología existencial: Doctrina de Santa Teresa”, en *RevEspir* 37 (1978), 1-32.
- \_\_\_\_\_, “Cristología Teresiana y nueva espiritualidad”, en *Surge* 40 (1982), 276-293.
- \_\_\_\_\_, “El profetismo de Santa Teresa ante el siglo XXI”, en ROS GARCÍA S. (DIR.), *La recepción de los místicos*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1997, 235-241.
- \_\_\_\_\_, “El proyecto cristiano de Santa Teresa, leído hoy”, en *RevEspir* 45 (1986), 461-487.
- \_\_\_\_\_, “Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz”, en *Teresianum* 41 (1990), 349-380.
- \_\_\_\_\_, “Jesucristo y su misterio”, en *RevEspir* 41 (1982), 137-156.

- \_\_\_\_\_, “El entramado bíblico del proceso teresiano”, en AA.VV., *La Biblia, libro de contemplación*, Ávila-Burgos, CITES-Monte Carmelo, 2010, 439-481. Y en CASTRO S., *El fulgor de la Palabra*, EDE, Madrid, 2012, § 5. La Biblia, manantial de la mística. Las Moradas, 245-310.
- \_\_\_\_\_, “La Biblia empapa la autobiografía teresiana”, en *TerJes* 28 (2010), 180-184.
- \_\_\_\_\_, “El entramado bíblico de las Moradas teresianas”, en *RevEspir* 69 (2010), 81-110. Reeditado en CASTRO S., “El entramado bíblico del proceso teresiano”, en AA.VV., *La Biblia, libro de contemplación*, Ávila-Burgos, CITES-Monte Carmelo, 2010, § IV. El entramado de Moradas, 457-481.
- \_\_\_\_\_, CASTRO S., “Un Dios que se revela progresivamente. Lectura bíblica: la autobiografía teresiana o el proceso bíblico de Dios en miniatura”, en SANCHO F.J.-CUARTAS R., *El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Cites-Monte Carmelo, Burgos-Ávila, 2011, 455-478. Y en, CASTRO S., *El fulgor de la Palabra*, EDE, Madrid, 2012, § I. Teresa se constituye en la Biblia. La autobiografía, 15-111.
- \_\_\_\_\_, “El Camino de Perfección, ¿un evangelio?”, en *TerJes* 29 (2011), 82-86.
- \_\_\_\_\_, “El Dios de la promesa, de la tierra y de la historia en el libro de Fundaciones. Reflexión teológica y bíblico-literaria”, en *RevEspir* 71 (2012), 425-447. Y en, CASTRO S., *El fulgor de la Palabra*, EDE, Madrid, 2012, § 3. La promesa, la tierra y las comunidades paulinas. Las fundaciones, 185-215.
- \_\_\_\_\_, “¿Es «Camino de Perfección» un evangelio?”, en SANCHO F.J.-CUARTAS R., *El libro de Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús. Actas del II Congreso Internacional Teresiano*, Cites-Monte Carmelo, Burgos-Ávila, 2012, 293-315, CASTRO S., “¿Es «Camino de Perfección» un evangelio?”, en *RevEspir* 70 (2011), 465-490. Y en, CASTRO S., *El fulgor de la Palabra*, EDE, Madrid, 2012, § 2. Un Evangelio. El Camino de Perfección, 113-184.
- \_\_\_\_\_, “Jesucristo, plenitud de Moradas o moradas, la revelación de una cristofanía”, en AA.VV., *Las Moradas del castillo interior de santa Teresa*, Actas del IV Congreso Internacional Teresiano, Ávila-Burgos, 2014, 251-273.
- CIPRIANI S., “*La Parola di Dio in Santa Teresa*”, en BORRIELLO L., *Teresa d’Avila, una donna di Dio per il mondo di oggi*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1982, 25-43.
- COLOMINA TORNER J., “*La santidad cristiana según Santa Teresa, a la luz del Nuevo Testamento*”, en AA.VV., *Teresa de Jesús, IV Centenario. Conversaciones en Toledo, Noviembre 1981*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 1982, 213-233.

- FURIONI G., “*Teresa e la Sacra Scrittura: ritorno alla pura fonte*”, en *QuadCarm* 13 (1996), 40-55.
- GAST F., “*Saint Therese and her use of the Psalms in her Autobiography*”, en *SpirLife* 19 (1973), 172-178.
- GHIBERTI G., “*La Sacra Scrittura in Santa Teresa*”, en *ParV* 34 (1989), 442-450. Es resumen y adaptación de, GHIBERTI G., “*La Bibbia di santa Teresa*”, en AA.VV., *Teresa d’Avila. Introduzione storico-teologica*, Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, Torino 1982, 117-144.
- \_\_\_\_\_, “*La Bibbia di santa Teresa*”, en AA.VV., *Teresa d’Avila. Introduzione storico-teologica*, Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, Torino, 1982, 117-144.
- GHINI E., “*Teresa d’Avila e la Sacra Scrittura*”, en *ParV* 30 (1985), 20-27.
- GOEDT M., “*L’Écriture et le mot de passe du désir. La parole de Dieu chez Sainte Thérèse de Jésus*”, en *ViSpSup* 36 (1983) n° 146, 427-447.
- HERRANZ MARCO M., “*Santa Teresa y la Biblia*”, en AA.VV., *Teresa de Jesús, IV Centenario. Conversaciones de Toledo, Noviembre 1981*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 1982, 115-134.
- HERRÁIZ M., “*Biblia y espiritualidad Teresiana*”, en *MontCarm* 88 (1980), 305-334. [cfr. *Revista bíblica* 44 (1982), 129-162; HERRÁIZ M., *A zaga de tu huella*, Burgos 2001, 37-70].
- \_\_\_\_\_, “*La palabra de Dios en la vida y pensamiento de Santa Teresa*”, en *TeolEsp* 23 (1979), 19-53.
- HOORNAERT R. S. *Thérèse écrivain*, Paris, 1922.
- HUERTA ROMÁN M.P., “*Pablo y Teresa de Jesús: conversión y enamoramiento*”, en *RevEspir* 67 (2008), 275-289.
- LLAMAS E., “*Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo*”, en *RevEspir* 22 (1963), 773-812.
- \_\_\_\_\_, “*La virgen María en la vida y en la experiencia mística de Santa Teresa de Jesús*”, en *Marianum* 44 (1982), 48-87.
- \_\_\_\_\_, “*Teresa de Jesús y su encuentro con Cristo; una constante en su biografía*”, en *Religión y Cultura* 26 (1980), 791-819.
- LLAMAS R., “*Temas teresianos: Teresa de Jesús testigo de la palabra de Dios*”, en *TerJes* 1, 5 (1983), 21-23.
- \_\_\_\_\_, “*Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura*”, en *Teresianum* 33 (1982), 447-514.

- \_\_\_\_\_, “Temas teresianos” en *TerJes* (1987), 67-78.
- \_\_\_\_\_, “Teresa de Jesús lectora de la Biblia”, en *TerJes* 100 (1999), 138-143.
- \_\_\_\_\_, “Santa Teresa enamorada de la Sagrada Escritura”, en *TerJes* 57 (1992), 9-13.
- \_\_\_\_\_, “Devoción de santa Teresa a San Pablo”, en *TerJes* 169 (2011), 26-30.
- MCCAFFREY J., *Captive Flames. A Biblical Reading of the Carmelite Saints*, Veritas Publications, Dublin, 2005, 15-62.
- MACCISE C., “Le radici bibliche della spiritualità carmelitana” en *RivVitSp* 47 (1993), 318-329.
- MARGEAT F., «Diu est fidèle» Saint Thérèse d’Avila à l’école de Saint Paul », en *Carmel* 131 (2009), 117-127.
- MARTINI C.M., *Solo Dios basta*, Verbo Divino, Navarra, España, 1999, 15-73.
- MASSALIAN S., “Jesus, the Samaritan woman and Teresa of Avila”, en *MtCarmD* 41 (1993), 177-182.
- MCCAFFREY J., “St Therese and the New Commandment”, en *MtCarmD* 21 (1973), 123-133.
- MOREL-FATIO, *Les lectures de sainte Thérèse*, Paris, 1908.
- MORICONI B., “Papel mistagógico de la Biblia en los maestros del Carmelo teresiano”, en *EspVid* 14 (2007), 89-113. Original italiano; MORICONI B., “Ruolo “mistagogico” della Bibbia nei maestri del Carmelo teresiano”, en Aa.Vv., *The experience of God today and Carmelite Mysticism*, Zagreb, 2009, 135-157.
- \_\_\_\_\_, “Il Cristo centro dei mistici carmelitani”, en GONZÁLEZ L.J. (ED.), *Mistica carmelitana: sviluppo umano in Dio*, Edizioni OCD, Roma, 2006, 125-160
- NAVARRO PUERTO M., “Teresa de Jesús, limpia de corazón”, en *RevEspir* 42 (1983), 287-324.
- PABLO MAROTO D., *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, EDE, Madrid, 2009, “Sagrada Escritura”, 33-37, [cfr. *TerJes* 120 (2002), 258-261.]; “San Pablo”, 77-82, [cfr. *TerJes* 126 (2003), 258-261]; “Maestros espirituales de Santa Teresa: las mujeres de los Evangelios”, 82-88 [cfr. *TerJes* 26 (2008), 39-42. ]; “Maestros espirituales de Santa Teresa: Los hombres de los evangelios”, 88-93, [cfr. *TerJes* 25 (2007), 258-261].
- PELLETIER ANNE-MARIE, *Lectures du Cantique des Cantiques: de l’énigme du sens aux figures du lecteur*, Analecta Gregoriana 121, PIB; Roma, 1989, 370-378.
- PHILIPPE DE JESUS-MARIE, “Quand sainte Thérèse d’Avila lit la sainte Écriture”, en *Carmel* 129 (2008), 27-37.



- PIETRO DELLA MADRE DI DIO, “*La sacra Scriptura nelle opere di Santa Teresa*”, en *RivVitSp* 18 (1964), 41-102.
- PIKAZA X., *Experiencia de oración desde Teresa de Jesús*, Colección karmel, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1982.
- RENAULT E., “*La lecture thérèsienne de la Bible*” en *CarmelV* 26 (1982), 65-80. RENAULT E., *Reading the Bible with St. Teresa*, en *Lectio divina*, Carmel of Darlington, 1988, 47-66.
- \_\_\_\_\_, “*Les citations bibliques communes aux deux Saintes Thérèse*” en *ViThér* 41 (2001) 164, 26-48.
- \_\_\_\_\_, “*Sainte Thérèse d’Avila et la Samaritaine*”, en *VivFlam* 104 (1977), 12-15.
- \_\_\_\_\_, *Comment Thérèse lisait la Bible*, en *VivFlam* (1963), 106-110.
- RIOS R., “The Canticle of canticles among the early Discalced Carmelites”, en *Ephemerides Carmeliticæ* 2 (1948), 305-313.
- RODRÍGUEZ J.V., “*Parresía teresiana*”, en *RevEspir* 40 (1981), 527-573.
- ROS GARCÍA S., “En el VIII centenario de la Regla Carmelitana: lectura mística y carismática de Santa Teresa”, en *RevEspir* 66 (2007), 509-541.
- SAGRARIO DE LA SS.TRINIDAD, “*El libro vivo, Resonancias bíblicas en el Castillo interior de Santa Teresa de Jesús*”, en AA.VV., *Biblia y experiencia de Dios*, Cites, Ávila, 2003, 43-74.
- SÁNCHEZ CARO J., “*Teresa de Jesús y el Cantar de los cantares*”, en AA.VV., *Biblia y experiencia de Dios*, Cites, Ávila, 2003, 11-42.
- \_\_\_\_\_, “La Biblia en Castillo Interior de Teresa de Jesús”, en SANCHO FERMÍN F., J.-CUARTAS LONDOÑO R., DIR., *Las moradas del castillo interior de santa Teresa de Jesús*, Cites, Ávila, 2014, 124-158.
- TURIÑO G., “*Pablo de Tarso y Teresa de Ávila*”, en *TerJes* 26 (2008), 17-19.

## 9. FUENTES GENERALES

- A.A.VV., *The experience of God today and Carmelite mysticism, Acts of the international seminar, Bosnia 2007*, Zagreb, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Teresa d’Avila. Introduzione storico-teologica*, Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, Torino 1982.
- \_\_\_\_\_, *Actas del Congreso Internacional Teresiano 4-7 octubre 1982*, 2 Vols., Universidad de Salamanca; Salamanca, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Biblia y experiencia de Dios*, Cites, Ávila, 2003.

- \_\_\_\_\_, *Dictionnaire de Spiritualité*, XX vols., Beauchesne, Paris 1937-1995.[DSp].
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, EDE, Madrid, <sup>2</sup>2002.
- \_\_\_\_\_, *Perfil histórico de Santa Teresa*, EDE, Madrid, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Saint Thérèse d'Avila*. Colloque de Venasque, Collection du Centre Notre-Dame de Vie, Editions du Carmel, Venasque, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Teresa de Jesús, IV Centenario. Conversaciones de Toledo, Noviembre 1981*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Teresa de Jesús. Estudios histórico-literarios*, Teresianum, Roma 1982.
- \_\_\_\_\_, *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Studia Theologica 4, Teresianum, Roma, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Teresa de Jesús. Mujer, cristiana, maestra*, EDE, Madrid, 1982.
- ANDRÉS MARTÍN M., *La Teología I*, BAC, Madrid, 1976.
- ÁLVAREZ T., “Santa Teresa de Jesús contemplativa”, en *Estudios Teresianos III*, Monte Carmelo, Burgos, 1996,103-171.
- BOAGA E., *Pellegrini verso l'autenticità*, Roma, 1993, 156-187. BOAGA E., *I Carmelitani dal Vaticano II ad oggi*, Roma, 1989.
- CRIADO DE VAL M., (DIR.), *Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, Madrid, 1984.
- DOMÍNGUEZ, MORANO, C., *Experiencia mística y psicoanálisis*, Sal Terrae, Bilbao,1999.
- EFRÉN DE LA M.DE D. –STEGGINK O., *Santa Teresa y su tiempo II,2*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1984, 819-853.
- \_\_\_\_\_, “Ambiente histórico”, en AA.VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, EDE, Madrid <sup>2</sup>2002, 43-103.
- EGIDO T., *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*, Madrid, 1986
- EISENBERG D.,-MARTÍN PINA MA.C., *Bibliografía de libros de caballerías castellanas*, Zaragoza, 2000.
- GOEDT M., *Il Cristo di Teresa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.
- HERRÁIZ M., *Introducción al Castillo Interior de Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 2001.
- HOWELLS E.W., *John of the Cross and Teresa of Avila. Mystical knowing and selfhood*, The crossroad publishing company, New York, 2002.
- IZQUIERDO SORLI, M., *Teresa de Jesús, una aventura interior*, Ávila, 1993.
- KILIAN HEALY. O.Carm. *Prophet of Fire*, Rome, 1990.
- LÓPEZ DÍAZ-OTAZU A.MA., *Experiencia de fe en Teresa de Jesús*, Narcea, Madrid, 1981.

- LOZANO ESCRIBANO J.,-TORRE RODRÍGUEZ V., *Gesta Romanorum*, ed. Akal, Col. Clásicos latinos medievales y renacentistas, 2004,30-31.
- MAS ARRONDO A., *Acercar al cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 2004.
- MOUROUX J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubier, Paris, 1954.
- NAVARRO M., *Psicología y mística. Las moradas de Santa Teresa*, Ediciones san Pío X, Madrid, 1992.
- PEGO PUIGBÓ A., “Inspiración y hermenéutica en el género de la meditación del siglo XVI”, en *Congreso Internacional de Humanismo y pervivencia del mundo clásico; Homenaje al profesor Antonio Fontán*, CSIC, Madrid 2002, vol. 5, 2414.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid<sup>8</sup>2007
- VILNET J., *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, DDB, Belgique, 1949.
- RAHNER, K., “Sobre el problema de la evolución del Dogma”, en *Escritos de Teología*, vol.I, Taurus, Madrid, 1969,88ss.
- SIMONETTI MANLIO, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla soteria dell'esegesi patristica*, Roma,1985.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 1935-1937.
- \_\_\_\_\_, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, t. III; *La Reforma se extiende (1567-1576)*, MC, Burgos 1936.