

BIBLIOTECA
COMILLAS
Teología

PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD
PONTIFICIA COMILLAS

04

PEDIDOS:
Servicio de Publicaciones
c/ Universidad Comillas, 3
Tel.: 91 734 39 50 - Fax: 91 734 45 70

José García de Castro Valdés
Santiago Madrigal Terrazas
(editores)

MIL GRACIAS DERRAMANDO

Experiencia del Espíritu ayer y hoy

Libro homenaje a los profesores
Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro OCD
y Rafael M^a Sanz de Diego SJ



2011

Esta editorial es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE), lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.



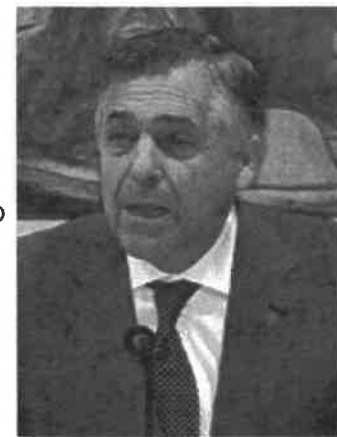
© 2011 UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
c/ Universidad Comillas, 3
28049 Madrid

Diseño de cubierta: BELÉN RECIO GODOY
ISBN: 978-84-8468-362-9
Depósito Legal: M. 38.362-2011
Impreso por R.B. Servicios Editoriales, S.L.

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de la UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS.



Profesor
Santiago G. Arzubialde Echeverría, SJ



Profesor
Secundino Castro Sánchez, OCD



Profesor
Rafael Mª Sanz de Diego
Verdes-Montenegro, SJ

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
PRESENTACIÓN	
Tres vidas y un testimonio	15
Introducción de los editores	17
Los profesores	21
I. OBERTURA: «DECID SI POR VOSOTROS HA PASADO»	
ESPIRITUALIDAD: LENGUAJE E IDENTIDAD EN UN MUNDO AMBIGUO Y CONFUSO .. <i>Augusto Guerra, OCD</i>	43
EL ROSTRO COMPROMETIDO DE LA ESPIRITUALIDAD	67
<i>Luis González-Carvajal Santabárbara</i>	
ACCIÓN SOCIAL Y ESPIRITUALIDAD IGNACIANA. LA JUSTICIA QUE BROTA DE LA FE . <i>Julio Luis Martínez Martínez, SJ</i>	79
II. BÍBLICA: «DO MANA EL AGUA PURA»	
HABLAR, ESCUCHAR Y CONTEMPLAR: JOB E IGNACIO DE LOYOLA	107
<i>Enrique Sanz Giménez-Rico, SJ</i>	
LOS PERSONAJES SECUNDARIOS EN LA NARRACIÓN BÍBLICA: ABDÍAS, EL «SERVIDOR DEL SEÑOR» Y EL PROFETA ELÍAS (1RE 18, 1-16)	121
<i>Carmen Yebra Rovira</i>	
LA ESPIRITUALIDAD DEL SEGUIMIENTO Y DISCIPULADO EN EL EVANGELIO DE SAN MARCOS	137
<i>Pablo Alonso Vicente, SJ</i>	

[JESÚS]S BAR(R)ABAS Y JESÚS LLAMADO EL MESÍAS (Mt 27,17). DOS VARIANTES TEXTUALES Y SU RECEPCIÓN EN LAS BIBLIAS TRADUCIDAS AL ESPAÑOL	153
<i>Antonio Vargas-Machuca, SJ</i>	
¿Y SI NO HAY HERIDAS EN JN 20,19-29?	171
<i>Francisco Ramírez Fueyo, SJ</i>	
III. MAESTROS DE ESPIRITUALIDAD: «... QUE YA SÓLO EN AMAR ES MI EJERCICIO»	
CRISTO SABIDURÍA EN ORÍGENES	187
<i>Fernando Rivas Rebaque</i>	
EL CONCEPTO «REPARACIÓN» EN SAN LEÓN MAGNO	213
<i>Nurya Martínez-Gayol Fernández, ACI</i>	
DER WISE MEISTER ECKHART. ZUM 750. GEBURTSJAHR MEISTER ECKHARTS ..	233
<i>Alois María Haas</i>	
SAN JUAN DE ÁVILA: CARTAS DE CONSUELO EN LA TRIBULACIÓN	247
<i>María Jesús Fernández Cordero</i>	
SER SAL DE LA TIERRA: ESPIRITUALIDAD LAICAL EN EL PENSAMIENTO DE PEDRO POVEDA	267
<i>Elisa Estévez López</i>	
EL SABER MÍSTICO. LA PLENITUD DEL SABER EN EDITH STEIN	289
<i>Francisco Javier Sancho Fermín, OCD</i>	
IV. IGNATIANA: «A ZAGA DE TU HUELLA»	
EL JESUITA: RASGOS CONSTITUTIVOS DE SU VOCACIÓN Y SU «MODO DE PROCEDER» EN LAS CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS	307
<i>Juan Manuel García-Lomas Pradera, SJ</i>	
«DIOS TODO EN TODO». «TODO», OTRA CLAVE DE LOS EJERCICIOS	325
<i>Josep M. Rambla Blanch, SJ</i>	
LA FORMACIÓN VOCACIONAL EN LAS CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS: UN PROCESO SIEMPRE ABIERTO	343
<i>Pascual Cebollada Silvestre, SJ y Luis M^a García Domínguez, SJ</i>	

FRANCISCO DE BORJA (1510-1571), RECEPTOR DEL CARISMA IGNACIANO	379
<i>José García de Castro Valdés, SJ</i>	
V. CARMELITANA: «ENTREMOS MÁS ADENTRO EN LA ESPESURA»	
TRATADOS DE ORACIÓN EN EL CARMELO TERESIANO: SIGLOS XVI-XVIII. NOTAS BIBLIOGRÁFICAS	403
<i>Daniel de Pablo Maroto, OCD</i>	
FE Y EXPERIENCIA EN JUAN DE LA CRUZ. ANOTACIONES SOBRE LA CRISTOLOGÍA DEL CÁNTICO ESPIRITUAL	417
<i>José-Damián Gaitán, OCD</i>	
PNEUMATOPATÍA TERESIANA. EL ESPÍRITU SANTO EN EL PROCESO DE CONVERSIÓN-LIBERACIÓN DE SANTA TERESA	435
<i>Rómulo Cuartas Londoño, OCD</i>	
CRISTO EN LAS RECREACIONES PIADOSAS DE SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS	451
<i>Emilio José Martínez González, OCD</i>	
VI. THEOLOGICA: «LA MÚSICA CALLADA»	
DEL «DEUS SEMPER MAIOR» A UNA CREACIÓN «SIEMPRE MAYOR». ENTRE FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD	471
<i>Manuel Cabada Castro, SJ</i>	
LA ESPIRITUALIDAD DE JESUCRISTO: FUNDAMENTACIÓN	493
<i>Gabino Uríbarri Bilbao, SJ</i>	
LA VIDA HUMANA Y LA TEOLOGÍA. EL VALOR DE UN MISTERIO SUSTENTADO EN LA INFINITUD	511
<i>José Manuel Caamaño López</i>	
LA CONTEMPLACIÓN DE LA NATURALEZA. ASPECTOS MISTAGÓGICOS	527
<i>Pedro Rodríguez Panizo</i>	
LA LIBERTAD DEL HOMBRE ANTE DIOS. COMENTARIO A LA PRIMERA PARTE DE DE SERVO ARBITRIO (1525)	541
<i>Pedro Castelao</i>	
LA SOTERIOLOGÍA PNEUMATOLÓGICA DE F. SCHLEIERMACHER EN LA FE CRISTIANA ..	559
<i>Ángel Cordovilla Pérez</i>	

MIL GRACIAS DERRAMANDO

APROXIMACIÓN A UNA ESPIRITUALIDAD Y MÍSTICA ECLESIAL DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II	579
<i>Santiago Madrigal Terrazas, SJ</i>	
VII. HISTÓRICA: «DE TI ME VAN MIL GRACIAS REFIRIENDO»	
LAS MONJAS DEL ANTIGUO RÉGIMEN: LIBRES, CASADAS Y RICAS	603
<i>Teófanés Egido López, OCD</i>	
LOS NOVIADOS DE JESUITAS EN LOS AÑOS VEINTE Y TREINTA DEL SIGLO XX ..	621
<i>Manuel Revuelta González, SJ</i>	
EL CURA RURAL ESPAÑOL	637
<i>Alfredo Verdoy Herranz, SJ</i>	
EL CATOLICISMO LIBERAL ESPAÑOL DEL SIGLO XIX: LA PRIMERA PRENSA CATÓLICA CONTEMPORÁNEA	647
<i>Luis Fernando Ladeveze Piñol</i>	
EL ASOCIACIONISMO CATÓLICO Y LA EDUCACIÓN EN EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX ESPAÑOL	661
<i>M^a Dolores Peralta Ortiz</i>	

PRESENTACIÓN

- TRES VIDAS Y UN TESTIMONIO
Gabino Uríbarri Bilbao (Decano Facultad Teología)
- INTRODUCCIÓN DE LOS EDITORES
- LOS PROFESORES

le Cristo se reúnen los tres ministerios. La actividad profética se refiere a la presentación de la conciencia que Cristo tiene de Dios; respecto a la sacerdotal critica la noción clásica de sacrificio expiatorio y la actividad real se refiere a la incorporación del redimido en el cuerpo de Cristo.

La soteriología cristiana ha de atender a los tres. Si se atiende sólo al ministerio profético, significaría limitar la acción de Jesús a la de profeta y maestro, poniendo de relieve su enseñanza y exhortación. Es en realidad a forma empírica de comprender la salvación, que integra a Jesús como uno más en la línea de hombres sabios y portadores de buenas noticias, pero la salvación está separada de su persona. El carácter peculiar de Cristo y el Cristianismo sería puesto en grave peligro. Si por el contrario se designan las dos actividades formativas (personal en el sacerdocio y corporativa en la realeza) con su carácter espiritual que llega al hombre de forma directa sin la mediación del ministerio profético, la comprensión de la salvación podría caer en la perspectiva mágica sin subrayar el *poder de la palabra viva* en la obra de la redención. Si se excluye el ministerio regio,altaría la dimensión corporativa, una realidad en la que habitualmente ha caído la comprensión protestante, a juicio de nuestro autor. Si se excluye el ministerio sacerdotal, faltaría la comprensión religiosa de la salvación, criticando así la comprensión ilustrada. Si se representa exclusivamente a Cristo como sumo sacerdote sería casi imposible evitar la comprensión mágica de la salvación, criticando así la clásica comprensión de la teología anselmiana. Si sólo se representa a Cristo como rey, subrayaríamos de tal forma la dimensión institucional y corporativa que quedaría en peligro la dimensión de relación inmediata del individuo con el redentor, criticando de esta forma la habitual comprensión católica de la salvación. Por lo tanto, a su manera, Schleiermacher intenta esbozar una comprensión católica e integral de todas las dimensiones de la salvación, tanto en su dimensión personal como corporativa, en su perspectiva social como religiosa, como en su concepción de ser una realidad inmediata y mediada. En este sentido, la soteriología pneumatológica de Schleiermacher quiere articular la dimensión cristológica, antropológica, cosmológica y eclesial de la salvación, mostrando así que la pneumatología (Espíritu y hombre) tiene una gran capacidad de integración de los diversos elementos que entran en juego en la fe cristiana.

APROXIMACIÓN A UNA ESPIRITUALIDAD Y MÍSTICA ECLESIAL DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ
Universidad P. Comillas-Madrid

1. PUNTO DE PARTIDA: A LA RAÍZ MÍSTICA DE IGNACIO DE LOYOLA Y JUAN DE LA CRUZ

Para enmarcar estas páginas dedicadas a los profesores jesuitas Rafael Sanz de Diego y Santiago Arzubialde, junto con el carmelita Secundino Castro, parece oportuno aunar sus especialidades de historia eclesiástica y de espiritualidad remontándose a los maestros místicos del siglo XVI, Ignacio de Loyola y Juan de la Cruz. Empecemos por este segundo, quien tras haber estudiado tres años abandona la Universidad de Salamanca con la intención de hacerse cartujo, pero ganado por Teresa de Ávila para la reforma carmelitana, ha escrito páginas primorosas sobre Cristo como única y última palabra del Padre, sobre la fe y el amor, sobre la fe que trasciende los saberes y es camino hacia Dios. En teología no se trata primariamente de lo que se dice de Dios, ni siquiera de lo que la fe dice de Él, sino de lo que Él mismo dice de sí en el momento que se manifiesta, y, por tanto, de Dios mismo. Porque es el amor previo de Dios al hombre el que funda el conocimiento que éste tiene de Él. Es el amor divino —dice el Santo de Fontiveros— quien ha encendido el alma, de modo que ésta puede buscarle segura de reconocerle, desde el convencimiento cierto de que sin Él ya no podrá existir. La visitación de Dios ha producido el anhelo de conocerle. Dejemos trazado un primer punto de partida al hilo del entrecruzamiento de teología y espiritualidad presentado en las palabras añejas del místico

carmelita: «Y este es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios; conocer los efectos por su causa y no la causa por sus efectos, que es conocimiento trasero y esotro esencial»¹.

El recurso a Ignacio de Loyola permite perfilar y concretar el objetivo de estas reflexiones, ahondando en la intersección entre la dogmática y la espiritualidad, para llevarla al terreno de la mística eclesial, con la intención de repensar la conexión teológica entre eclesiología y espiritualidad². El fundador de la Compañía de Jesús ha pasado por las universidades de Alcalá, Salamanca, París. El libro de sus *Ejercicios espirituales* no es un tratado en el que prime un desarrollo especulativo de los distintos temas teológicos, pero entraña una teología orientada a la oración, al discernimiento para la propia vida, desde la invitación al seguimiento del rey eterno y a formar parte de su cuerpo, que es la Iglesia. El alma se abre paso por el camino siempre misterioso de la gracia y busca comprometerse en una especie de opción fundamental elegida para la propia vida. Es la lógica del conocimiento existencial de la voluntad de Dios. En ese manual de apuntes espirituales se dan cita la teología universitaria y la vida espiritual. En los años de estudio en la ciudad del Sena, entre 1528-1535, Ignacio supo de la admiración que los humanistas rendían a los autores patrísticos, aunque él prefirió el método y la precisión de la teología escolástica. Así lo refleja en la regla undécima «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»: «Alabar la doctrina positiva y escolástica. Porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de San Jerónimo, San Agustín y de San Gregorio, etc., el mover los afectos, para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, como de Santo Tomás, San Buenaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna, y para impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la sagrada Escritura, y de los positivos y santos doctores, mas aún siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra santa madre Iglesia» (EE 363). Estas observaciones permiten destilar un principio encaminado a impedir el alejamiento entre dogmática y santidad³.

En estas páginas de homenaje quisiera hablar de ese dinamismo místico que resulta de poner en conexión el título que preside el último cuerpo de reglas del libro de los *Ejercicios espirituales* «para el sentido verdadero en la Iglesia militante» con su cláusula final «por estar en uno con el amor divino». Reducidos estos extremos a su unidad quedamos situados ante este interrogante: ¿tiene sentido hablar en términos de una «mística eclesial»? ¿Qué tonalidad específica adquiere después del Vaticano II, «el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»? El desafío lo ha planteado recientemente con toda clarividencia J. Zizoulas: «La eclesiología es el área de la teología que a primera vista parece guardar menos relación con el tema de la experiencia mística. La Iglesia es entendida comúnmente como una *institución*, una organización sujeta a leyes rígidas de gobierno (derecho canónico) y repleta de nociones como *potestas*, *iure divino*, etc. ¿Es posible hablar de experiencia mística en tal caso? ¿Acaso la institución, el orden y cosas así no descartan automáticamente lo que se conoce como «experiencia mística»?». Ahora bien, el metropolitano de Pérgamo no sólo ha dejado abierta esta posibilidad sino que ofrece una respuesta positiva a partir de la noción de la Iglesia como cuerpo «místico» de Cristo⁴.

Esta es la posibilidad que aquí también quisiéramos explorar. Ciertamente, los místicos tienden a aislarse del cuerpo de la Iglesia y la historia de la Iglesia da prueba fehaciente de que a menudo carisma e institución entran en conflicto entre sí. Los itinerarios vitales de Juan de la Cruz y de Ignacio de Loyola son ejemplares en este sentido. Juan de la Cruz, tras vivir encarcelado cruelmente en la prisión de Toledo y soportar calladamente la experiencia de la noche, de la negación y de la purificación, ha sido capaz de componer el *Cántico Espiritual*⁵. Conocidos son también los procesos en los que Ignacio de Loyola se ha visto encausado; sin embargo, la dimensión de una experiencia mística eclesial aflora y resuena en los acordes de otra de sus «reglas para sentir con la Iglesia» que anticipa en buena medida nuestras conclusiones finales: «Creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia» (EE 365)⁶.

De forma mucho más próxima a nosotros en el tiempo, no deja de causar admiración la fuerza poética de los *Himnos a la Iglesia* de Gertrud von

¹ *Llama de amor viva*, canción 4, n. 5, en *Obras completas*, Madrid 1989, 860.

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología y santidad*, en *Ensayos teológicos I: Verbum caro*, Madrid 1964, 235-268.

³ Cf. B. SESBOÜÉ, *Espiritualidad ignaciana y teología*: CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana XXXVIII, n. 115 (2007) 27-35.

⁴ J. ZIZOULAS, *La Iglesia como cuerpo «místico» de Cristo. Hacia una mística eclesial*, en: ID., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009, 359-384.

⁵ E. J. MARTÍNEZ, *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, Madrid 2006.

⁶ S. MADRIGAL, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier*, Madrid 2008, 105-139.

Le Fort (1876-1971). Los versos de esta mujer nacida en el seno de una familia de hugonotes reformados, educada en el protestantismo liberal, y convertida al catolicismo en 1925, son expresión de una experiencia mística de la Iglesia de este tenor: el alma que suspira por Dios se topa en su búsqueda con la Iglesia, percibida como camino y también como obstáculo, pero a la postre irrenunciable, puesto que ella constituye ese espacio común de la fe que hunde sus raíces en los albores de la humanidad y ha ido asumiendo las semillas y fragmentos del Logos⁷. Si «misticismo» significa una experiencia habitual y pasiva del misterio inexpresable de Dios, una experiencia que implica conocimiento y amor, las composiciones de esta mujer mantienen encendida la lumbre del sentido y de la posibilidad de un «misticismo eclesial». Nos hacemos la pregunta acerca de una espiritualidad y mística eclesial en nuestras coordenadas sociales e históricas, es decir, a partir de la visión de Iglesia que nos ofreció el Concilio Vaticano II y después de los casi cincuenta años que nos separan de su inauguración. El místico de la noche oscura nos ha legado un mensaje directo y consolador para esta época nuestra socio-culturalmente caracterizada como situación de ausencia de Dios, de huida de los dioses, o de eclipse de Dios (Martin Buber). Sólo quien vaya bien pertrechado para dar respuesta a la pregunta «y vosotros, ¿quién decís que soy yo?», estará en condiciones de asumir cabalmente la pregunta de nuestros contemporáneos, formulada a veces en tonos de queja o en tonos de nostalgia: «¿dónde está vuestro Dios?». La noche experimentada por S. Juan de la Cruz puede servir para dar luz a cuantos viven esta noche oscura cultural y nihilista, esto es, la experiencia de Dios en la forma de la ausencia⁸.

El Santo de Loyola nos lanza, por su parte, el reto del sentir eclesial, bien reformulado por K. Rahner en sus memorables *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, en las que hace gala de una eclesialidad firme: «Suele insistirse en calificarme de hombre de la Iglesia. No me avergüenzo de ese sentido eclesial. Tras mi conversión, siempre quise entregar mi vida al servicio de la Iglesia, aun cuando dicho servicio estaba orientado, en definitiva, a Dios y a los hombres, y no a una institución que se buscara a sí misma. La Iglesia posee infinitas dimensiones porque es la comunidad creyente, peregrina en la esperanza, amante de Dios y de los hombres, y está formada por hombres llenos del Espíritu de Dios. Pero la Iglesia es también para mí, naturalmente, una Iglesia concreta socialmente constituida en la historia, una Iglesia de las instituciones, de la palabra humana, de los sacramentos visibles, de los obispos, del Papa de Roma: la Iglesia jerárquica católica y romana. Y si se me llama hombre de la Iglesia, cosa que

reconozco como algo obvio, entonces se hace referencia a la Iglesia en su institucionalidad estricta y visible, a la Iglesia oficial, como soléis decir ahora con ese tono no excesivamente amistoso que la palabra conlleva. Efectivamente, yo fui y quise ser ese hombre de esa Iglesia, y de veras os digo que ello jamás me ocasionó un conflicto insuperable con la radical inmediatez de Dios en relación a mi conciencia y a mi experiencia mística⁹.

Estas páginas quieren recuperar y relanzar la dimensión espiritual de la Iglesia, señalando el significado y alcance de una mística eclesial, siguiendo estas indicaciones de Zizoulas: «La Iglesia antigua no conoció oposición alguna entre institución y experiencia mística. La eclesiología, incluyendo su aspecto institucional, no sólo era compatible con la experiencia mística; constituía incluso el lugar por excelencia de la auténtica *mystagogía*»¹⁰. Desde aquí emprendemos estas reflexiones que avanzan en esta dirección: el hecho de que la teología del Vaticano II haya recuperado aquella visión de la Iglesia típica de los Padres, que ponía en el centro su *mysterion* por relación a la Trinidad, ¿no está demandando la orientación mistagógica de la eclesiología postconciliar? Comencemos echando una ojeada a la vida en el Espíritu según el Concilio Vaticano II.

2. EXPERIENCIA DEL ESPÍRITU A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II

El Concilio –escribía K. Rahner en 1966– ha desempeñado y seguirá desempeñando la función de catalizador en la configuración de la espiritualidad¹¹. El objetivo último de este y de todo concilio no es otro que lograr un avance en la fe, en la esperanza y en el amor a Dios y al prójimo. Este adorar a Dios renovado «en espíritu y en verdad», como síntesis verdadera del concepto de espiritualidad, era y es lo más importante, más que cualquier pura mejora en la figura social de la Iglesia o aumento en su consideración social. Ante la inquietud producida por el *aggiornamento* conciliar y a la búsqueda de un nuevo tipo de espiritualidad, el interrogante central de aquella reflexión sonaba así: ¿cuáles son las características de la espiritualidad postconciliar del futuro? A la hora de responder a la cuestión el teólogo jesuita comenzaba señalando el legado del pasado, es decir, la evidente continuidad de la espiritualidad cristiana del pasado y del futuro. Por consiguiente, sería una errónea interpretación del Concilio querer rele-

⁹ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander 1979, 19.

¹⁰ ZIZOULAS, *La Iglesia como cuerpo «místico» de Cristo*, 361.

¹¹ K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de Teología*, VII, Madrid 1969, 13-35. Cf. K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute* en *Sämtliche Werke. Glaube im Alltag*, 23, Friburgo 2006, 31-46.

⁷ G. VON LE FORT, *Himnos a la Iglesia*, Madrid 1995.

⁸ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1996, 149-184.

gar al olvido elementos de la tradicional espiritualidad cristiana que no hayan sido mencionados expresamente en sus textos. En otras palabras: el nuevo tipo de espiritualidad debe ser capaz de conservar el sabio legado cristiano de la experiencia espiritual acumulada a lo largo de los siglos.

Por tanto, más allá de la cerrazón reaccionaria o de un desmedido afán de novedades destructivas, *la nueva espiritualidad será cristiana y eclesial*. Ahora bien, la conservación del pasado, si no quiere quedar relegada a mero conservadurismo, debe haber conquistado lo nuevo del futuro. Rahner proponía tres aspectos que han de caracterizar una espiritualidad del futuro: en primer lugar, la relación personal e inmediata con Dios en una época que niega de tantas maneras la realidad de Dios y practica un ateísmo existencial, teórico o militante. Para mantener esta relación inmediata con el Dios indecible, misterio absoluto de la propia existencia, arrojando la perplejidad nacida de su manifestación silenciosa, se necesita una *mistagogía* o iniciación a la experiencia religiosa. Es en este contexto donde leemos la famosa proclama según la cual, «el cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano»¹². En esa *mistagogía* cristiana ocupa un lugar decisivo Jesús de Nazaret, el Crucificado y el Resucitado. En segundo lugar, la espiritualidad cristiana deberá ser «mundana», es decir, asumirá con naturalidad, alegría y seriedad la realidad de este mundo, ejercitando las virtudes en el ancho campo del mundo del trabajo y de la vida cotidiana, desde el compromiso para hacer que esta vida sea más digna de ser vivida; en una palabra: una espiritualidad «política» será un componente de la espiritualidad cristiana del mañana. Un tercer rasgo de esta espiritualidad cristiana del futuro afectará a la estructura interna de la ascética, concebida sobre todo como el ejercicio de la libertad responsable ante el deber, como una participación en la muerte del Crucificado, pues la vida es precisamente una incomprensible pasión.

La mística de la experiencia de Dios y la acción temporal humana configuran la «nueva» espiritualidad cristiana y eclesial favorecida desde las directrices conciliares. Han transcurrido casi cincuenta años desde que K. Rahner hiciera estas apreciaciones. En este entretiem po se ha podido tomar conciencia de la emergencia de una nueva espiritualidad, si bien queda el aire un interrogante de largo alcance: el Vaticano II, ¿ha sido un concilio atento a la espiritualidad?¹³ No podemos abrir aquí un estudio específico encaminado a fijar su puesto en la historia de la espiritualidad contemporánea. Con todo, no queremos eludir la cuestión mencionada que adque-

re su tono más inquisitorial a la vista de la poca importancia explícita que el Concilio concede a la perspectiva espiritual, algo que se hace aún más llamativo en la ausencia de una referencia a la «Teología espiritual» en el decreto *Optatam totius* al hablar de la renovación de los estudios teológicos. Ahora bien, tomando como ejemplo este decreto conciliar sobre la formación sacerdotal, no se puede pasar por alto que está diseñado conforme a las preocupaciones características del *aggiornamento* conciliar: la finalidad «pastoral» de esa formación se desgrana a su vez en la formación intelectual, espiritual y disciplinar, con un énfasis en la preparación para el ministerio de la Palabra, para el ministerio del culto y de la santificación, para el ministerio de la guía pastoral (OT 4). Detrás de estas palabras no es difícil reconocer la alusión implícita a las constituciones conciliares: desde *Dei Verbum* hasta *Gaudium et spes* haciendo escala en *Sacrosanctum Concilium* y en *Lumen gentium*. En otras palabras: más allá de referencias explícitas o implícitas a una teología espiritual, cabe conjeturar la posibilidad de una lectura *espiritual* de las líneas medulares del Concilio.

Ciertamente, el Concilio ha hablado mucho sobre la espiritualidad del seglar, del sacerdote y del religioso, si bien al tratar de otros temas. Con todo es ilusorio pensar que los documentos conciliares hayan estipulado algo así como «una especie de código de la espiritualidad del porvenir». Ahora bien, se pueden reconocer una serie de líneas inspiradoras que marcan la ruta a la espiritualidad del futuro: la vida del cristiano se alimenta de una gozosa celebración de la cena eucarística en una auténtica comunidad reunida en torno al altar; la Escritura debe ser el basamento del pensar y del actuar cristianos; el cristiano debe saber reconocer como misión auténticamente cristiana el enfrentamiento con la tarea mundana en la sociedad que le rodea; el cristiano ha de saber vivir en la Iglesia con un espíritu fraternal de libertad. Estas meras indicaciones pueden ser ampliadas y desarrolladas recurriendo a la doctrina desplegada en las cuatro grandes constituciones del Vaticano II, que deben seguir presidiendo el proceso de recepción de la doctrina conciliar, tal y como determinó el Sínodo extraordinario de Obispos celebrado en 1985. En aras de la brevedad podemos identificar el impulso específico que cada una de ellas presta a una espiritualidad postconciliar al hilo de sus palabras clave.

Empecemos por la constitución dogmática sobre la Iglesia. En ella, se pone de manifiesto –según escribía Benedicto XVI hace algunos años– que «la primera palabra de la Iglesia es Cristo, y no ella misma; la Iglesia se conserva sana en la medida en que concentra en Él su atención. El Concilio Vaticano II ha puesto esta concepción en el centro de sus consideraciones, y lo ha hecho de un modo tan grandioso, que el texto fundamental sobre la Iglesia comienza justamente con las palabras: *Lumen gentium cum sit Christus*: Cristo es la luz del mundo; por eso existe un espejo de su gloria,

¹² *Espiritualidad antigua y actual*, 25; *Frömmigkeit früher und heute*, 39.

¹³ J. CASTELLANO, *Le direttive del Vaticano II*, en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 513-526.

la Iglesia, que refleja su esplendor. Si uno quiere comprender rectamente el Vaticano II, debe comenzar por esta frase inicial¹⁴. En segundo lugar, podemos sustanciar el contenido de la constitución sobre la revelación en esta cláusula: «Dei Verbum religiose audiens». La actitud fundamental del cristiano es la escucha de la Palabra de Dios, que alimenta su oración e inspira su actuación en la vida cotidiana. La tradición que viene de los Apóstoles se desarrolla en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo de diversas maneras: cuando crece la comprensión de las palabras y de las cosas por medio de la contemplación o del estudio repasándolas en su corazón (cf. Lc 2, 19-51), cuando los fieles comprenden internamente los misterios que viven, cuando los ministros de la Iglesia proclaman el Evangelio (cf. DV 8). Así la viva voz del Evangelio sigue resonando hoy en la comunidad eclesial. En tercer lugar, centrando la vida eclesial en la adoración del misterio de Dios, la constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* pivota indudablemente en torno al binomio «culmen et fons», de modo que la renovación litúrgica ha quedado compendiada en una afirmación básica: «La liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10). Además, este afán por reformar y fomentar la sagrada liturgia ha sido percibido «como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo, como el paso del Espíritu Santo por su Iglesia» (SC 43). Finalmente, la cuarta constitución del Vaticano II adopta desde sus primeros compases una actitud de apertura al mundo, que se sustancia en este lema: «Gaudium et spes, luctus et angor hominum». Se llama constitución *pastoral* porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Ese carácter *pastoral* se sitúa en la óptica de la lúcida afirmación de Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio: «Una cosa es la sustancia, o sea, la verdad de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra, la formulación o su revestimiento». Así las cosas, en la primera parte de la constitución se expone la visión cristiana del ser humano, del mundo y de su propia actitud ante ambos; en la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, de la cultura, de la política, de la economía, de la paz.

A la hora de evaluar el alcance espiritual del Vaticano II hay que tomar en consideración el impulso de *aggiornamento* que Juan XXIII quiso imprimir desde el principio a su concilio pastoral. El último texto salido de la pluma del Papa bueno antes de su muerte habla expresamente del Concilio como la obra del Espíritu Santo: «Ciertamente el éxito de una obra tan

grande exige la colaboración plena y unánime de todos los creyentes, pero no se puede olvidar que el Concilio Ecuménico es, ante todo, la obra del Espíritu Santo, que es al mismo tiempo el corazón de la Iglesia, el autor permanente y el dador de su floreciente primavera. Por eso, bajo su guía y protección, el Concilio será fructífero en toda clase de frutos esperados¹⁵. Un pasaje de *Gaudet mater ecclesia* completa este punto de vista, señalando que el encuentro entre Cristo y la Iglesia constituye la esencia del concilio: «Cada vez que se celebran concilios ecuménicos, estos dan testimonio de la unidad entre Cristo y su Iglesia de una manera festiva y amplían además la luz de la verdad». Juan XXIII añade en varios de sus escritos una definición de concilio más teológica que canónica cuando lo caracteriza como expresión de las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia: «La Iglesia católica, reunida en concilio general, expresa de manera perfecta e imponente las cuatro notas fundamentales de su divina institución: su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad¹⁶. No era distinta la mente de Pablo VI. Así lo reflejan sus palabras en el discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II (29 de septiembre de 1963): «La Iglesia es un misterio, es decir, una realidad penetrada por la presencia divina y que puede ser siempre objeto de nuevas y de más profundas investigaciones¹⁷.

En suma: toda la dinámica del Concilio Vaticano II, con el retorno a las fuentes bíblicas, patrísticas, litúrgicas, asociándose al movimiento ecuménico, adoptando un espíritu de apertura y diálogo con la sociedad moderna y con otras religiones y culturas, podría subsumirse en esta máxima: tomar conciencia del misterio de la Iglesia. A la luz de este análisis condensado de la teología conciliar se puede afirmar que el Concilio ha favorecido una revisión radical de la espiritualidad cristiana al hilo de su característica «concentración eclesiológica». Vamos a plantear seguidamente qué perfil específico puede adoptar una mística eclesial que esté a la altura del impulso conciliar, arrojando asimismo el panorama pesimista de nuestro tiempo.

3. JALONES PARA UNA ESPIRITUALIDAD Y MÍSTICA ECLESIAL DE FUTURO

A comienzos de los años setenta del siglo pasado, K. Rahner hizo un análisis teológico de la situación al hilo de estas tres preguntas: ¿dónde estamos?, ¿qué tenemos que hacer?, ¿cómo imaginar una Iglesia de futuro?

¹⁵ Cf. H. J. SIEBEN, *La idea del Concilio de Juan XXIII: Diálogo Ecuménico* XXXVI/115-116 (2001) 219-250; aquí: 233.

¹⁶ *Ibid.*, 235.

¹⁷ AAS 55 (1963) 848.

¹⁴ J. RATZINGER, *La eclesiología del Vaticano II*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1986, 7.

Transcurrida la primera década del tercer milenio, no sólo su diagnóstico sigue conservando vigencia y exactitud, sino que a día de hoy percibimos con más nitidez el «cambio estructural» pronosticado¹⁸. Más recientemente, en 1996, M. Kehl ha vuelto a plantearse esos mismos interrogantes, señalando como un elemento característico de nuestra situación hodierna la disociación casi total entre la dimensión teológica y la dimensión empírica de la Iglesia; en otros términos: en la amplia opinión pública, tanto social como eclesial, «predomina una concepción des-teologizada y des-espiritualizada de la Iglesia: la de 'Iglesia oficial'»¹⁹. Esta denominación «Iglesia oficial» es un puro concepto socio-cultural, que sirve para describir a la Iglesia (católica o evangélica indistintamente) como una organización de servicios religiosos, al tiempo que desconoce radicalmente la sustancia *teológica* de la palabra «Iglesia» (comunidad de los creyentes, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo). Para nuestro objetivo resulta de interés la perspectiva que adopta el jesuita de Francfort en el capítulo de pronósticos: es necesario que el cristiano de hoy integre el fenómeno y la realidad de la Iglesia, con tantas luces y sombras, en su relación creyente, esperanzada y amorosa con Dios. Un primer jalón para un misticismo eclesial consiste en volver a mostrar esa conexión entre *empiría* y teología, sin espiritualizar y mixtificar las estructuras, pero tratando de espiritualizar nuestro lenguaje. Se trata, por tanto, de alumbrar una experiencia eclesial de cuño espiritual.

3.1. Recuperar la dimensión espiritual de la Iglesia

El mero hablar sobre la Iglesia o la actividad frenética en ella se quedan en la superficie si no alcanzan ese nivel renovador que nace de la experiencia de unión indisoluble entre la vocación cristiana personal y la comunión eclesial de la fe. Ahí late la cuestión eclesiológica por excelencia, ¿por qué la Iglesia?, que a menudo se plantea en los términos de la difícil relación entre la experiencia personal de Dios y la experiencia de una fe colectiva. Merece la pena recordar el dato angular que ofrecen las lecciones sobre la Iglesia de Yves de Montcheuil (1900-1944), mártir jesuita de la resistencia frente a los nazis. Su primera conferencia, fechada el 13 de noviembre de 1942, aborda el «problema de la Iglesia», es decir, al puesto que la Iglesia debe tener en la vida del cristiano, con el deseo explícito de llevar a sus oyentes desde el mero vivir *en la Iglesia*, a un vivir mucho más *de la Iglesia*, porque la Iglesia juega un papel determinado en el retorno

del hombre hacia Dios²⁰. Partía de esta sencilla constatación: la pertenencia a la Iglesia es el rasgo característico de la vida religiosa católica: «El catolicismo se distingue de todas las otras formas de vida religiosa, cristianas o no cristianas, por la importancia que da a la Iglesia»²¹. Es una apreciación que corrobora desde el lado de la teología protestante F. Schleiermacher, que estableció una comparación entre el protestantismo y el catolicismo en los siguientes términos: mientras el primero hace depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo, el segundo operaría de forma contraria, es decir, haciendo depender la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia²². Tomemos nota de la línea de insistencia de Montcheuil: «para el católico, la Iglesia no rige solamente su vida religiosa desde el exterior: ella le es interior». Esta Iglesia visible, y no puramente sobrenatural, le lleva a Cristo, como mediación obligada de la comunicación inmediata con Dios.

Para favorecer una experiencia eclesial de cuño espiritual, M. Kehl ha establecido tres modelos teóricos con sus logros y con sus debilidades: en primer lugar, una identificación con la Iglesia nacida de la meditación espiritual que privilegia entre las imágenes bíblicas de la Iglesia la de esposa de Cristo; esta perspectiva, de gran riqueza mística, puede quedar empañada por una espiritualización de la realidad institucional. Si esta primera perspectiva coincide básicamente con la visión místico-espiritual de la época patristica, cronológicamente cabe hablar de una segunda perspectiva, con un énfasis más dogmático, estructural y jurídico, que se inicia en la época medieval con irradiaciones posteriores de largo alcance; tras la disputa con la Reforma se intensifica la dimensión de la estructura mediadora de la salvación, poniendo en primer plano la constitución jerárquico-sacramental de la Iglesia, una orientación que se consolida en la idea de la *societas perfecta*. En este marco surge una espiritualidad de integración y sometimiento a la Iglesia que proporciona seguridad, amparo y refugio a cambio de obediencia. El peligro de esta espiritualidad eclesial radica en un cierto espíritu de «reserva protegida» y de cerrazón al mundo, que incapacita para la relación y el diálogo en una sociedad pluralista y secularizada. Un tercer modelo, que coincide con la propuesta de M. Kehl, se sustancia en el lema «la Iglesia como signo de esperanza» y aspira a dar cabida a algunos aspectos fundamentales de la eclesiología vehiculada por el Vaticano II: la comunidad peregrina en camino hacia el reino de Dios, Iglesia santa de los pecadores, con una vocación especial a la solidaridad con los pobres. La

¹⁸ Cf. *Cambio estructural de la Iglesia: tarea y oportunidad* (original de 1972).

¹⁹ Cf. M. KEHL, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander 1996, 68-69; 103.

²⁰ Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, París 1956. Véase: B. SESBOÛÉ, *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, París 2006, 271-294.

²¹ *Aspects*, 7.

²² Así lo recoge W. PANNENBERG, *Teología Sistemática, III*, Madrid 2008, 25; 106.

experiencia espiritual así buscada pretende aunar los orígenes bíblico-patristicos de la Iglesia con la respuesta adecuada a los desafíos de la sociedad contemporánea. Aquí la realidad social de la Iglesia y su misterio teológico pasan a ser considerados por medio de una relación sacramental, según la analogía del Verbo encarnado (cf. LG I, 8): el trasunto teológico de la comunidad eclesial es ser sacramento del misterio de comunión del Dios uno y trino.

Este tipo de espiritualidad eclesial, centrado en un estilo de vida comunitario y comunicativo, sin renegar de los otros pero relativizándolos, representaría el modelo más gozoso, liberador y de futuro. Ahora bien, la dificultad estriba en hacer que semejante espiritualidad arraigue no sólo en la cabeza sino también en el corazón del creyente de hoy²³. Por ello, Kehl recomienda, entre otras cosas, meditar con paciencia sobre la Iglesia sin ignorar las dificultades que plantea nuestro actual horizonte. Es el camino que aquí voy a seguir señalando nuevos jalones con vistas a ofrecer los presupuestos para una eclesiología con un neto talante mistagógico.

3.2. «Credo Ecclesiam»: presupuestos teológicos para una piedad eclesial

Con vistas a una experiencia eclesial de cuño espiritual retomemos el resultado al que nos condujo el análisis de la doctrina conciliar: tomar conciencia del misterio de la Iglesia. Para ello, empecemos considerando su inclusión en el Símbolo de fe, reconstruyendo el significado de la cláusula «credo Ecclesiam», que a menudo se traduce a términos de un «creer eclesialmente» sin reparar mucho más en ello. ¿Podemos creer (en) la Iglesia? De la respuesta a este interrogante depende en buena medida la afirmación y la modalidad específica de una *piedad* eclesial. El Credo de fe nos enseña, ante todo, el misterio de la Trinidad divina. La fe en la Trinidad divina está caracterizada por la fórmula latina *credo in*, mientras que las tres únicas palabras que le dedica el Símbolo apostólico –santa Iglesia católica–, van introducidas por una fórmula distinta, de modo que al verbo *credo* no sigue esa preposición característica «in» reservada a la fe en Dios. Hay ya aquí una cuestión que debe ser objeto de consideración: la diferencia en el «creer en Dios» y «creer la Iglesia». Esta distinción lingüística (*credere in Deum-credo Ecclesiam*) tiene una importancia decisiva: la Iglesia no es Dios. Nosotros no creemos ni podemos creer, es decir, no podemos tener fe sino sólo en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. La locución

credere in se fue reservando para designar exclusivamente el acto cristiano de fe, donde lo más importante es la preposición «in»²⁴.

El Catecismo de Trento establecía esta distinción con meridiana claridad a la hora de explicar de qué modo el *credo ecclesiam* pertenece a los artículos de fe: «Es necesario creer que existe una Iglesia, que es una, santa y católica. En cuanto se refiere a las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creemos en ellas de tal manera que depositamos en ellas nuestra fe. Pero ahora, cambiando nuestra manera de hablar, profesamos creer la santa Iglesia, y no en la santa Iglesia. Y, así, hasta con esta diferencia de lenguaje, Dios, autor de todas las cosas, es distinguido de todas sus creaturas; y todos los bienes que Él ha conferido a la Iglesia, nosotros, al recibirlos, los referimos a su divina bondad»²⁵. Ahora bien, este mismo Catecismo hace otra precisión que denota algo muy importante: hay realidades que no son Dios, pero que sólo se aprehenden «con los ojos de la fe». El texto ofrece esta explicación: «Cualquiera puede percibir con la razón y los sentidos que hay en la tierra una Iglesia, esa congregación humana dedicada a Cristo; no hace falta la fe para creer esto, cosa que ni judíos ni turcos niegan; ahora bien, sólo un entendimiento humano ilustrado por la fe, y no por la vía de meras razones humanas, puede alcanzar a comprender aquellos misterios que este artículo de la santa Iglesia de Dios encierra (...) Por esto confesamos con mucha razón, que no conocemos por fuerzas humanas, sino que sólo miramos con los ojos de la fe el origen, los dones, las prerrogativas, excelencias y dignidad de la Iglesia»²⁶.

Para declarar esa dignidad y esos dones es oportuno subrayar que la Iglesia es inseparable del Espíritu Santo. Los comentarios medievales del Credo interpretan la cláusula sobre la Iglesia desde esta modulación específica, *Credo in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam catholicam*, de manera que la Iglesia aparece en el Símbolo no sólo como la primera entre las obras del Espíritu, sino que además comprende, condiciona y absorbe a las otras (comunión o participación en lo santo, el perdón de los pecados). Es el Espíritu el que ilumina y conduce a la Iglesia, la llena con sus dones y carismas y actúa en sus sacramentos; además el Espíritu garantiza la participación en la vida eterna. Acudamos al comentario ecuménico al Credo niceno-constantinopolitano que rubrica esta inseparabilidad del Espíritu y la Iglesia en los siguientes términos: «La secuencia en el tercer artículo del Credo se mueve desde la fe en el Espíritu Santo a la fe en la Iglesia. Esto indica la estrecha relación de la realidad de la Iglesia con

²⁴ H. DE LUBAC, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Salamanca 1988, 138.

²⁵ Catecismo Romano, I, 10, 23; cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 750.

²⁶ Catecismo Romano, I, 10, 20; cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 770.

²³ KEHL, *¿Adónde va la Iglesia?*, 103-130.

la obra del Espíritu. Previene a la Iglesia de aparecer como un objeto aislado de la fe²⁷.

Antes de seguir adelante, podemos formular una primera conclusión en orden a una espiritualidad y mística eclesial: creemos en Dios y sólo en Dios, y al confesar la Iglesia tan sólo reconocemos que la Iglesia es de Dios y para Dios. Pero una vez que hemos reconocido a fondo que la Iglesia no merece, como tampoco lo merece ninguno de los demás objetos de fe que no son Dios mismo, la preposición que les asimilaría a Dios, es menester reconocer el puesto privilegiado que la Iglesia ocupa en la economía de la fe cristiana. En palabras de K. Rahner: «Hay enunciados propios de fe sobre la Iglesia, y no sólo sobre Dios y su relación para con nosotros; hay realidades que sólo la fe aprehende y que no son Dios; a esas realidades de creencia y credibilidad, pertenece también la Iglesia. Y por eso hay en la dogmática en cuanto tal una eclesiología»²⁸. Sigamos explorando otras riquezas contenidas en el Símbolo de fe.

3.3. La Iglesia, sujeto de la fe y misterio de comunión, como lugar mistagógico

El puesto que ocupa la Iglesia en la confesión de fe depende de su relación con el Espíritu Santo, que es quien la introduce en el corazón del único misterio cristiano de la salvación. Se puede postular que la idea de «comunión», que va intrínsecamente asociada al Espíritu Santo, es la clave fundamental para la inteligencia del misterio cristiano, es decir, el «nexus mysteriorum». Henri de Lubac ha hablado del círculo perfecto del Credo, cuya fe es una en razón de la unidad de su objeto y de su sujeto. La unidad del objeto consiste en que Dios es uno cuando actúa como trinidad. El Dios cristiano es un Dios vivo, es amor, existe en diálogo y en éxtasis, es decir, saliendo de sí mismo. De máxima importancia es esta reflexión: «El misterio de la Trinidad nos ha abierto una perspectiva enteramente nueva: el fondo del ser es *communio*»²⁹. Desde aquí hay que entender también cómo la unidad del objeto del Credo abarca e incluye también la unidad del sujeto: si la fe trinitaria es comunión, creer trinitariamente significa volverse y caminar hacia la *communio*. Aquí radica el significado más hondo del *credo ecclesiam* como un «creer eclesialmente».

El yo de las fórmulas del Credo es así el yo comunitario de la Iglesia creyente. La forma específica del sujeto del Credo presupone estructuralmente el yo de la Iglesia, llamado a ser *communio* eclesial: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13, 13). La *communio*, como fundamento de la realidad contemplada desde la esencia y vida intratrinitaria divina, define asimismo la entraña íntima del ser eclesial. Como señala el metropolitano de Pérgamo, «una ontología de la persona no concebida como conciencia sino como relación constituye la base de la unión mística en la Iglesia»³⁰. El Espíritu Santo es comunión y lazo de comunión. S. Agustín ha formulado esta idea fundiendo la perspectiva del origen trascendente de la comunión trinitaria y su efecto eclesial por el don del mismo Espíritu: «Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos habere voluerunt communionem et inter nos et secum et per illud donum nos colligere in unum quod ambo habent unum; hoc est per Spiritum Sanctum et Donum Dei»³¹. Como se lee en la constitución sobre la Iglesia, «el Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (cf. 1 Cor 3, 16; 6, 19)»; este mismo Espíritu «que dirige a la Iglesia hacia la verdad (cf. Jn 16, 13), la unifica en comunión y en ministerio, y la enriquece con diversos dones jerárquicos y carismáticos» (cf. LG I, 4). Por su parte, el decreto sobre el ecumenismo afirma que el Espíritu Santo, «principio de la unidad de la Iglesia», es quien realiza la comunión de los fieles y los une a todos en Cristo; y el texto conciliar apostilla: «El modelo y principio supremo de este misterio es la unidad en la Trinidad de personas de un solo Dios, Padre e Hijo en el Espíritu Santo» (UR 2).

Recapitulando: la estructura misma del Símbolo de fe permite avanzar una segunda conclusión sobre la forma de la unión mística en la Iglesia, como mística de comunión y de relación. Siendo Dios misterio, la teología será siempre *reductio in mysterium*, de modo que todas las realidades teológicas han de ser remitidas a Dios como al misterio único, estrictamente dicho, desde el cual cobran inteligibilidad y significado. Todas las realidades teológicas de las que habla el Símbolo de fe dependen en último término de su diversa relación con dicho misterio. La Iglesia no es el núcleo del cristianismo, pero en su ser misterio de comunión se refleja el misterio de la Trinidad y así se dan cita en ella los otros misterios, el Dios uno y trino, la encarnación del Hijo Jesucristo y la deificación del ser humano por la acción del Espíritu Santo³². Llegados a este punto se hace verdad aque-

²⁷ Comisión Fe y Constitución, *Confesar la fe común. Una explicación ecuménica de la fe apostólica según es confesada en el Credo niceno-constantinopolitano*, Salamanca 1994, n. 219.

²⁸ K. RAHNER, *Advertencias dogmáticas marginales sobre la «piedad eclesial»*, en *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 373.

²⁹ *La fe cristiana*, 13.

³⁰ ZIZOULAS, *La Iglesia como cuerpo «místico» de Cristo*, 384.

³¹ *Sermo 71*: PL 38, 454.

³² Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1964, 91.

lla afirmación de Henri de Lubac: «La Iglesia viene a ser para nosotros como el lugar donde confluyen todos los misterios»³³. En otras palabras: el análisis del puesto que ocupa el misterio de la Iglesia en el Símbolo de fe permite concluir que la Iglesia es «lugar mistagógico» por excelencia.

3.4. Cristo, Espíritu e Iglesia: el significado del término «mística» en eclesiología

Los Padres y la constitución *Lumen gentium* consideran el misterio de la Iglesia en razón de su relación de origen con la Trinidad, que se deja sustanciar en la descripción de S. Cipriano: multitud reunida en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cf. LG I, 4)³⁴. En el pensamiento patrístico, el misterio de la Iglesia está ligado al misterio de Jesucristo (LG I, 3.7). Por otro lado, las citas del Espíritu Santo (4.9.11.12.13.15.17.48.50), si bien no son muy numerosas, reflejo del escaso desarrollo de la pneumatología en la teología latina, permiten situarla en la economía del Espíritu, como solían hacer los Padres. Que la Iglesia es un *misterio* (LG I, 5) significa que no es una realidad invisible, sino una comunión que en uno de sus aspectos constitutivos es una sociedad visible, histórica, organizada, dotada de una estructura de gobierno, «como un sacramento, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG I, 1). Por tanto, a la hora de abrir nuevas perspectivas para una mística eclesial, afrontando el binomio antitético «carisma e institución», es importante subrayar que la dinámica trinitaria desautoriza cualquier unilateralidad, sea cristológica o pneumatológica, pues en ese caso no se respetaría la dialéctica de unidad y de diversidad. En otras palabras: la Iglesia se halla en una doble relación con Cristo y con el Espíritu en su acceso al Padre. Desde el planteamiento trinitario hay que asignar a la misión del Espíritu la misma importancia que se le asigna a la misión del Hijo. A la hora de pensar la institución y de las estructuras eclesiales hay que buscar una síntesis adecuada entre cristología y pneumatología, o sea, la correlación Cristo-Espíritu-Iglesia.

Hace años que Y. Congar reclamó la integración más operativa del Espíritu Santo en la Iglesia, y yendo más allá de la estrecha alternativa entre la perspectiva pneumatológica y el «cristomonismo», restauró en su vigor el doble origen de la Iglesia: las dos misiones del Hijo y del Espíritu comportan al mismo tiempo un momento histórico pasado y una actualidad

permanente, de modo que Cristo no es sólo «fundador» de la Iglesia sino su «fundamento» siempre actual; otro tanto cabe decir del Espíritu Santo: ha habido un Pentecostés, como momento decisivo del nacimiento de la Iglesia, pero el Espíritu Santo fue y sigue siendo «co-instituyente de la Iglesia con Cristo»³⁵. De la mano del Vaticano II la eclesiología ha entrado definitivamente en su fase pneumatológica; en los textos conciliares, la Iglesia ha dejado de presentarse como «continuación de la encarnación», como «Cristo prolongado y expandido», sin menoscabo de la afirmación del misterio de la Iglesia en conexión con el misterio de la encarnación³⁶. Porque es claro que la institución eclesial se remite a Cristo en su origen mismo, en orden al establecimiento de los ministerios y de los sacramentos; ahora bien, hasta ahora, el Espíritu era escasamente percibido en el mismo surgir y vivir de la Iglesia, con toda su actividad carismática, con su asistencia a la indefectibilidad de la Iglesia y a su fe, en la forma de la tradición, de la infalibilidad del papa y de los concilios. Por otro lado, se ha hablado con razón de «cristología pneumatológica» para honrar el papel del Espíritu en la encarnación del Hijo, en el ministerio terreno de Jesús de Nazaret, en la resurrección y en la exaltación del Señor. Ello tiene su prolongación en el «hoy» de la actualización de esa salvación realizada «de una vez por todas». Sólo así la pneumatología no es un simple «apéndice» yuxtapuesto a una consideración de la Iglesia exclusivamente cristológica. Como plasmación pionera de esta «eclesiología pneumatológica» podemos mencionar la obra de H. Mühlen, construida sobre la fórmula «una mystica persona», que desarrolla la idea del Espíritu Santo, «una persona en muchas personas», un único Espíritu en el Cristo y en los cristianos³⁷.

Así se empieza a perfilar el sentido específico que el término «mística» adquiere en eclesiología. La «mística eclesial» revestirá las características especiales que brotan de una síntesis adecuada entre cristología y pneumatología, en la línea señalada por J. Zizoulas³⁸: la primera aportación del Espíritu Santo al acontecimiento cristológico es hacer que, por su implicación en la *oikonomia*, Cristo no es solamente un individuo, esto es, «uno», sino «muchos» (1 Cor 10, 17). La idea de esta «personalidad corporativa» no se puede concebir sin la pneumatología, que aporta la dimensión de la *comunión* (cf. 2 Cor 13, 13). Esta unión mística no es fusión, sino alteridad que se vive desde los diversos carismas aglutinados por el carisma del amor

³⁵ Y. CONGAR, *La Iglesia, ¿acercamiento u obstáculo?*, en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca 1987, 235.

³⁶ J. R. VILLAR, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, en J. J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, Pamplona 2006, 81-102.

³⁷ Cf. *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.

³⁸ Cf. *Cristo, el Espíritu y la Iglesia*, en *El ser eclesial*, Salamanca 2003, 137-155.

³³ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, 26.

³⁴ H. DE LUBAC, *La constitución Lumen gentium y los padres de la Iglesia*, en: ID., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 2002, 63-114.

(1 Cor 13, 1). Merced a esta función del Espíritu Santo, podemos decir que Cristo tiene un «cuerpo» y podemos hablar de eclesiología, es decir, de la Iglesia como cuerpo de Cristo, un «cuerpo espiritual»: «fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12, 13). La mística «espiritual» pasa por la comunidad, con sus servicios, carismas y ministerios, y es, constitutivamente, eclesial (1 Cor 12, 4-12). Por otro lado, mientras la peculiaridad del Hijo es hacerse historia, la peculiaridad del Espíritu es precisamente la opuesta: liberar al Hijo y a la economía de las ataduras de la existencia histórica. La encarnación y la dimensión cristológica dicen relación a la realidad humana, a la historia y al mundo, pero la encarnación no es el último estadio de la historia de la salvación, sino que representa un punto de llegada que tiene como objetivo la transformación de lo terreno, de la existencia mortal en la realidad de la resurrección. Así el Espíritu sigue trayendo al cuerpo histórico de Cristo los carismas del futuro, del *eschaton* definitivo que ya ha irrumpido en la historia. La dimensión pneumatológica apunta hacia la pascua y hacia la resurrección. Por tanto, la segunda aportación de la pneumatología a la «mística eclesial» es su orientación escatológica. En suma: esos dos aspectos de la *comunión* y de la *escatología*, anclados en la liturgia bautismal y en la mística eucarística, no sólo configuran el ser de la Iglesia sino que hacen de ella el germen y la anticipación del reino escatológico en la historia, por la participación en el misterio de Jesucristo, lugar de encuentro de Dios con el género humano.

El mejor resumen de cuanto acabamos de decir lo expresan estas palabras de *Lumen gentium*: «El Hijo de Dios, en la naturaleza humana unida a sí, redimió al hombre, venciendo la muerte con su muerte y resurrección, y lo transformó en una criatura nueva (Gá 6, 15; 2 Cor 5, 17). Y a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, *los constituyó místicamente su cuerpo comunicándoles su Espíritu*» (LG I, 7). Un poco más adelante, la constitución sobre la Iglesia remacha esta idea subrayando su alcance escatológico: «Cristo, después de resucitar de entre los muertos, envió su Espíritu vivificador, y por él hizo a su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación» (LG VII, 48). No se llega a comprender hasta el fondo el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, el único mediador (1 Tim 2, 5), sin reconocer que el hecho de la Iglesia está integrado plenamente en el misterio de la salvación. La Iglesia, comunidad de los seguidores del Mesías reunidos por el don del Espíritu en un solo cuerpo, ha nacido del misterio pascual, entrando a formar parte del acontecimiento de la salvación: Cristo la amó y se entregó por ella, haciéndola santa y purificándola con el agua y la palabra, para que se presente ante Él sin mancha ni arruga (Ef 5, 25-27). En ella el acontecimiento se ha hecho institución, y por la ley de la encarnación, la Iglesia está destinada a traer visiblemente al mundo el don irreversible de la gracia de salvación de Dios

para los hombres. Por eso decimos que la Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo, es «sacramento» del acontecimiento salvador de Cristo.

El misterio está entretelado de paradojas. Jesucristo —decían los Padres— es la primera y la gran paradoja. La formulación del misterio de la Iglesia en términos sacramentales deja aflorar su estructura paradójica: eternidad y tiempo, humanidad y divinidad, santidad y pecado, visibilidad e invisibilidad. Frente a la contraposición visible-invisible, típica de la eclesiología nacida de la Reforma, que habla en términos de la Iglesia visible y la Iglesia escondida (*ecclesia abscondita*), la teología de la Contrarreforma intensificó los aspectos institucionales y visibles de la Iglesia³⁹. Ahora bien, el Vaticano II corrigió esta orientación poniendo en juego esa convicción radical de la eclesiología católica romana expresada con ayuda de la analogía del Verbo encarnado, es decir, de la fórmula cristológica de Calcedonia (cf. LG I, 8). Aunque esta perspectiva nace desde la lógica de la encarnación, en el fondo se trata de una afirmación de índole pneumatológica, puesto que es precisamente la acción del Espíritu la que permite establecer la unidad entre el elemento humano y el elemento divino en la Iglesia: el organismo social está al servicio del Espíritu de Cristo.

Ello nos sitúa ante la Iglesia real, de carne y hueso, de manera que podemos apuntar esta reflexión final: una vivencia mística de Iglesia no se desvanece fuera de las condiciones históricas en las que se realiza el misterio de la Iglesia, nacida de la Trinidad y encaminada a la Trinidad como su meta. Invocar el misterio de la Iglesia no es una argucia para esconder la precariedad institucional de la realidad eclesial. El lenguaje sacramental permite establecer la conexión entre la realidad invisible de la gracia y la institución visible. Por eso, en una perspectiva católica, la Iglesia visible sigue siendo una realidad interior al propio misterio, de modo que toma distancia del punto de vista protestante que propende a disociar y distinguir la Iglesia visible y la Iglesia invisible manteniendo la realidad de gracia del lado de lo invisible conocido sólo por Dios, mientras que la Iglesia visible seguiría siendo organización meramente humana.

4. CONCLUSIÓN: LA IMPRONTA MISTAGÓGICA DE LA ECLESIOLOGÍA

La cuestión de Dios es mucho más importante que la pregunta por la Iglesia; y, aunque a veces, esta segunda se le interponga en el camino, no debería ser así. Así como existe una mística teologal, existe y debe existir una mística eclesial. Si la primera consiste en la unión del alma individual

³⁹ A juicio de Juan Calvino, se debe «creer en la Iglesia invisible y conocida sólo por Dios (...) y honrar a la Iglesia visible» (Cf. *Institución de la religión cristiana*, IV, 1, 7).

con Dios, la segunda significa la unión o el vínculo que unifica a todos los creyentes en el único cuerpo de Cristo. En este caso, la unión con Dios no tiene lugar en la intimidad de la conciencia individual, sino que discurre en la dirección del descubrimiento de la alteridad. No es el fruto de la introspección, sino del salir al encuentro del Otro y de los otros. Por eso, el corazón de la unión mística eclesial reside en entrar por la gracia en el misterio de la adopción filial divina, como un ser hijos en el Hijo, para reconocer más a fondo el sacramento de Dios que es el prójimo. La mística eclesial es una mística de comunión y de relación que exhibe la indisoluble unidad del amor a Dios y al prójimo.

En los *Ejercicios espirituales* de S. Ignacio de Loyola resuena también esa doble dimensión mística con sus propios matices, pues en la lógica del seguimiento de Cristo late una mística de servicio, un misticismo modelado en el troquel de la humanidad de Cristo; pero no falta una mística de unión amorosa con Dios, que actúa como Creador directamente en su criatura (EE 15). Además, al hilo de la cláusula «dentro de la Iglesia» (EE 170), la espiritualidad ignaciana es un espejo de misticismo eclesial: a través de la comunidad eclesial, todos y cada uno de los creyentes participan en la unión mística de Cristo con la Iglesia-esposa reunidos en la Iglesia-madre. Así lo señala Buckley, que ha destilado en los *Ejercicios espirituales* una mística de raíz cristológica y una mística de raíz pneumatología. La primera viene a fomentar una manera de experimentar a Dios en el corazón de la Iglesia militante y peregrina. Por otro lado, existe un misticismo de unión amorosa, que tiene que ver con el don del Espíritu. En este sentido utiliza Ignacio las imágenes de esposa y madre, que introducen una teología del Espíritu de Dios: entre Cristo esposo y la Iglesia esposa es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas (EE 365). Cristo constituye a su esposa, la Iglesia, dándole el Espíritu Santo, y la Iglesia comunica sacramentalmente a sus miembros el Espíritu. La unión mística que anida en la imagen de la esposa pudo ser aplicada por S. Agustín a la relación entre el alma y Cristo, entre Cristo y los cristianos, entre la Iglesia como tal y Cristo. Algo así hace también Ignacio, porque el elemento común a esa triple forma de relación es el Espíritu Santo. En una palabra: «Si la *Iglesia militante* era en última instancia una continuación de la cristología, *Iglesia esposa y madre* es, en definitiva, una continuación de la pneumatología»⁴⁰.

Hace algunos años el actual Papa escribió que «el discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios, y sólo así es verdadero»⁴¹. La reflexión sobre

⁴⁰ Véase: M. J. BUCKLEY, *Misticismo eclesial en los Ejercicios Espirituales: dos notas sobre Ignacio, la Iglesia y la vida en el Espíritu*, en J. M. GARCÍA LOMAS (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Bilbao-Santander 1992, 175-195; aquí: 191.

⁴¹ Cf. S. MADRIGAL, *La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger*, en S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid 2009, 195-241.

la Iglesia se configura como «eclesiología teológica» y pone en el centro de su interés el interrogante fundamental acerca de su misma razón de ser: ¿de qué modo puede la Iglesia hacer que Jesucristo sea efectivamente contemporáneo a la libertad del ser humano individual, cuando éste, temporal y espacialmente, se aleja cada vez más de Él?⁴². En otras palabras: la Iglesia, la esposa y cuerpo del Señor, está llamada a ser el *medium* intrínseco del acontecimiento salvífico de Cristo para el hombre de todo tiempo y lugar. Respetando sus características específicas, el discurso teológico sobre la Iglesia debe adquirir una impronta mistagógica que esté a la altura de la estructura mistagógica que constituye internamente su mismo misterio, para conducir, guiar a la experiencia del misterio de Dios.

Si miramos a la Iglesia como una institución más, como cualquier otro grupo humano, no iremos muy lejos. Es imprescindible poner de relieve en la catequesis, en la predicación y en la teología que la Iglesia está estrechamente asociada al misterio del Verbo encarnado (LG I, 8), que es el reflejo resplandeciente de la Trinidad (LG I, 2-4), que es el cuerpo de Cristo (LG I, 7) y el sacramento universal de salvación (LG I, 1.9.48), que ha brotado del costado abierto del Crucificado (LG I, 3), que es el pueblo de Dios en marcha (LG II, 9), pueblo sacerdotal, profético y regio, que anticipa en germen el reino de Dios (LG I, 5.13), siendo labranza de Dios y el templo del Espíritu Santo (LG I, 6). En palabras de la Comisión Teológica Internacional, comentando el capítulo II de la constitución sobre la Iglesia, «el pueblo de Dios es el sujeto histórico del misterio».

La Iglesia está llamada a ser *lumen gentium*, porque Cristo es la luz del mundo; existe, pues, como un espejo de su gloria, para reflejar su esplendor. Que esa sombra de la luz eclesial sea lámpara para el alma y las gentes a la manera prevista por Juan de Yepes: «las virtudes y atributos de Dios sean lámparas encendidas y resplandecientes, (que) estando tan cerca del alma, no podrán dejar de tocarla con sus sombras (...). De manera que la sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios; y la sombra que hace la fortaleza será otra fortaleza al talle de la de Dios; y la sombra que hace la sabiduría de Dios será otra sabiduría de Dios al talle de la de Dios, y así las demás lámparas; o, por mejor decir, será la misma sabiduría y la misma hermosura y la misma fortaleza de Dios en sombra»⁴³.

⁴² Cf. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eclesiologia*, Brescia 2005, 9.

⁴³ *Llama de amor viva*, canción 3, n. 14, en *Obras completas*, Madrid 1989, 809.