

## Síntesis histórica de la experiencia espiritual EXPERIENCIA CATÓLICA.

*Jordan Aumann*

### **Introducción**

La revelación de Dios a los hombres tuvo su cumplimiento en Jesucristo y terminó con la muerte del último apóstol Juan. Bajo la guía del Espíritu santo la iglesia ha estudiado y meditado continuamente el conjunto de las verdades reveladas y en consecuencia se ha dado un desarrollo en la doctrina, una «revelación ininterrumpida», como afirmó el cardenal Newman: «Toda la Biblia se escribió según el principio del desarrollo... No hay doctrina que esté ya completa al comienzo, sin que luego se vaya enriqueciendo por la profundización de fe y por los ataques de la herejía».

La espiritualidad cristiana no se escapa de la ley del desarrollo y de la evolución. Lo afirmó muy bien el cardenal Newman: «Si el cristianismo es una religión universal, no adaptada únicamente a un determinado lugar o a un determinado período, sino a todos los tiempos y lugares, no puede menos de variar en sus relaciones y en sus contactos con el mundo circundante; es decir, tiene que evolucionar. Los principios requieren aplicaciones diversas según el cambio de las personas y de las circunstancias y tienen que expresarse con nuevas formulaciones que estén de acuerdo con la forma de sociedad en la que tienen que influir»

La espiritualidad cristiana ha cambiado a lo largo de los siglos, bien como doctrina o bien como vida: como doctrina, porque los principios fundamentales de la espiritualidad cristiana se han desarrollado e interpretado en la investigación teológica; como vida, porque diversos individuos y grupos en la iglesia han presentado una santidad cristiana modificada por las influencias culturales de un período histórico determinado o de un lugar particular. Es tarea de la historia de la espiritualidad describir este proceso evolutivo seguido por los cristianos que a lo largo de los siglos han realizado la experiencia de Cristo y de la enseñanza evangélica y han dado allí su propio testimonio. El catolicismo no es una religión del pasado; es una iglesia peregrina, en camino hacia el futuro. Por eso, aunque esta síntesis histórica es un registro del pasado, no se ha escrito simplemente para exaltar las gestas lejanas de santos y de místicos, sino para demostrar los principios perennes de la espiritualidad católica y para describir la renovación y la adaptación constante de estos principios a través de la historia de la iglesia. Por la limitación del espacio nos vemos obligados a describir tan sólo aquellas manifestaciones de santidad cristiana y de evangelio vivido que han tenido un impacto universal y duradero sobre el pueblo de Dios.

### **Espiritualidad de la primera iglesia**

La espiritualidad de la iglesia primitiva que comprendía a las primeras generaciones después del tiempo de los apóstoles nos es conocida no tanto por la literatura de aquel período como a través de la tradición oral. En efecto, según Bouyer, los relativamente pocos textos de que disponemos son de importancia más bien secundaria. Estos primeros escritores cristianos, conocidos como padres apostólicos, eran individuos que habían conocido a los apóstoles o por lo menos fueron sus inmediatos sucesores.

La primera iglesia era litúrgica y carismática más bien que «institucionalizada», aunque había ya una estructura jerárquica y no había tensiones entre el aspecto carismático y el jerárquico. No había aún una teología sistemática (que evolucionará con el desarrollo de ciertas escuelas como Alejandría y con la defensa de la fe contra la herejía y los movimientos heterodoxos). Tampoco había formas de vida cristiana distintas de la «vida apostólica» descrita en los Hechos de los apóstoles. Por consiguiente es posible describir la espiritualidad de la primera iglesia tomando como base lo que se nos dice en los Hechos de los apóstoles y en la literatura restante de los dos primeros siglos.

La espiritualidad de la primera iglesia era cristocéntrica; ésta es la característica primera y fundamental. Las palabras y los gestos de Cristo estaban constantemente en la mente y en el corazón de los primeros cristianos que vivían aguardando la vuelta del Señor resucitado.

### **Observa P. Pourrat:**

Tendríamos una idea muy incompleta de la espiritualidad de este período si no nos diéramos cuenta de la posición absolutamente preponderante que ocupa en ella la persona de Cristo... Jesús se presenta continuamente a los fieles como modelo del cristiano e ideal de santidad... Jesús no era para los primeros cristianos un ideal abstracto. Por todas partes era manifiesto el sentimiento tan claro de su presencia en la iglesia y en los corazones de los fieles 5.

En segundo lugar, la espiritualidad cristiana primitiva era escatológica. Pensando en el próximo retorno de Cristo, los fieles cristianos se centraban en una vigilante preparación para la parusía. Después de las diversas formas de milenarismo propagadas por Papías y sus seguidores, apoyadas en una interpretación literal del Apocalipsis (20, 1-10), se necesitaron dos siglos para purgar el concepto de milenio de sus exageraciones y para mantener el hecho fundamental de que la iglesia está ya, desde la pasión y la muerte de Cristo, en sus últimos días 6.

En tercer lugar, la espiritualidad cristiana primitiva era ascética en el significado original de esta palabra, es decir, práctica constante de la virtud. Los primeros cristianos se distinguían especialmente en la práctica de la caridad fraterna, de la humildad, paciencia, perseverancia, castidad y obediencia. Cada uno de los cristianos se esforzaba en llevar una vida virtuosa a imitación de Cristo y en los días de persecución la manifestación más alta de santidad era el martirio. Más tarde será el celibato; y más tarde todavía el ascetismo se convertirá en una firma de vida caracterizada por la austeridad. También el ascetismo como separación del mundo surgirá de alguna manera como resultado del elemento escatológico 7.

La cuarta característica de la espiritualidad cristiana de los primeros tiempos puede definirse como litúrgica. Según L. Bouyer parece ser que san Clemente fue el primero en utilizar la palabra «liturgia» aplicándola al culto cristiano. El punto focal de la vida litúrgica era la eucaristía; pero los primeros cristianos -convertidos del judaísmo- conservaban además la práctica de las formas de piedad y de culto judías. «No hay nada tan interesante -indica L. Bouyer- para la novedad del cristianismo, pero también para sus permanentes raíces en el terreno de la espiritualidad judía, como un examen de las fórmulas eucarísticas que nos ha transmitido la primitiva iglesia comparadas con las del judaísmo». La liturgia cristiana primitiva comenzaba con lecturas de la Escritura, plegarias y una instrucción, a la que seguía la confesión de fe, la oración eucarística y la asunción de las sagradas especies. Dice acertadamente P. Evdokimov: «Durante la liturgia se convoca al pueblo primero para escuchar y luego para consumir la Palabra».

Finalmente la espiritualidad de la primera iglesia era *comunitaria*; es decir, la vida común era un elemento esencial, como sabemos por el testimonio de los Hechos de los apóstoles. La comunidad era el ambiente en donde el fiel practicaba el amor fraterno y era también un aspecto importante de la liturgia y del culto. Además, la vida en común era el elemento fundamental para la comunidad de bienes y para la renuncia de las propiedades personales, tal como leemos en Hech 2, 42-47 y 4, 32-35. Pero con el aumento de los miembros de la iglesia dispersos por varias naciones y culturas se hicieron necesarias ciertas adaptaciones en el estilo de vida de los fieles. Era algo que había que esperar lógicamente, si se tiene en cuenta que incluso en tiempos de los apóstoles el concilio de Jerusalén sintió la necesidad de modificar los requisitos de la vida comunitaria (cf. Hech 15, 5-29)<sup>11</sup>. También hay otros desarrollos en la iglesia primitiva que vale la pena destacar. La *Didajé* hace referencia a la iglesia como universal y además como una y santa; san Clemente recuerda a los corintios la obediencia a la jerarquía y defiende la primacía de la sede de Roma; san Ignacio utiliza la expresión iglesia «católica», defiende la jerarquía y es el primero no-romano que hace referencia a la primacía de Roma; el deseo de numerosos cristianos de preservar la vida de comunidad en las iglesias locales pudo haber sido un factor importante para la aparición de comunidades monásticas.

### **Gnosticismo**

La aparición y la difusión de formas heterodoxas de gnosticismo constituye uno de los capítulos más interesantes y discutidos de la patología, pero aquí sólo consideraremos el gnosticismo ortodoxo. Según L. Bouyer, el gnosticismo no fue en sus orígenes un movimiento heterodoxo ni en el judaísmo ni en el cristianismo. Incluso en san Clemente, el teólogo más interesado por la filosofía griega, la gnosis se entiende como «conocimiento del Nombre y comprensión del evangelio». J. Dupont sostiene que el concepto de gnosis en san Pablo no guarda relación con la filosofía griega y que en el período de la influencia helenista sobre la teología la gnosis se refería al conocimiento de Dios sólo como consecuencia de la Biblia griega.

El gnosticismo cristiano fue incorporado a la espiritualidad cristiana por obra de la escuela de Alejandría, bajo el impulso de Clemente Alejandrino (150-217) y Orígenes (185-254). Según Clemente la gnosis está íntimamente ligada a la oración y no es solamente un conocimiento especulativo de Dios. La cima de la gnosis es la contemplación y su grado más alto es la *apatheia*, es decir, el control completo de las propias pasiones y de los propios deseos<sup>14</sup>. Orígenes por el contrario trata más explícitamente de participación en el misterio de Cristo y de conclusión de la evolución mística en la Trinidad mediante un matrimonio místico<sup>15</sup>.

### **Espiritualidad monástica**

De las dos manifestaciones preponderantes de santidad cristiana -el martirio y el celibato- es el celibato (o la virginidad) el que se vio favorecido en el siglo IV cuando terminaron las persecuciones. Los cristianos que deseaban ser fieles a la vida ascética de la primera iglesia creían necesario retirarse del mundo. Indica P. Evdokimov: «No es ya el mundo pagano el que lucha y elimina al mártir, sino el eremita el que emprende el ataque y elimina al mundo de su propio ser»<sup>16</sup>. Así pues, el monaquismo no es un elemento nuevo añadido a la espiritualidad cristiana, sino un intento de preservar intacto el ideal de vida cristiana tal como se vivía al comienzo, a saber, la *vida apostólica*.

El elemento distintivo del monaquismo consistía en la separación del mundo para buscar la unión con Dios en una vida de oración y de prácticas ascéticas. Al comienzo la vida monástica estaba estrechamente unida a la contemplación y al eremitismo. Este estilo de vida había comenzado en Egipto con san Pablo de Tebas y san Antonio, cuya larga vida abarca todo el período del primer monaquismo (251-356). La vida del eremita o del anacoreta consistía en prácticas ascéticas, trabajo manual, meditación de la Escritura y uso de jaculatorias. San Pacomio (348) y san Basilio (330-379) introdujeron algunos cambios en la vida monástica que dentro del monaquismo dieron origen al estilo cenobítico. Aunque separados del mundo y entregados a una vida de oración, los monjes tenían que vivir en comunidad y ejercer un apostolado (ordinariamente de dirección espiritual) que fuera compatible con la vida estrictamente contemplativa. Y con la introducción de la vida común para los monjes se puso necesariamente un notable énfasis en la obediencia al abad, con lo que la vida monástica se hizo más estructurada. Muchas de las prácticas de los monasterios pacomianos fueron adoptadas más tarde por los órdenes monásticos y mendicantes de la iglesia de occidente: el período de postulante y noviciado antes de la profesión, el voto de la comunidad para la admisión de los novicios a la profesión, la promesa de obediencia a las reglas, la importancia de la observancia del silencio, el ayuno prolongado y la abstinencia total de carne y de vino.

En el siglo IV el monaquismo cobró también un gran auge en la iglesia de occidente, especialmente en Roma, pero recibió un nuevo impulso cuando ciertos individuos como san Atanasio (fi373) y Casiano (en el 414) introdujeron en la iglesia latina las prácticas del monaquismo oriental. Sin embargo, el aspecto eremítico de la vida monástica no floreció nunca en occidente tanto como en oriente. De hecho, aunque fue introducido en occidente, el monaquismo oriental se occidentalizó enseguida. Según Casiano, el objetivo de la vida monástica es la perfección interior del monje, pero esta perfección consiste en la caridad y no en el modo monástico de vivir en cuanto tal. El objetivo del ascetismo monástico es la oración contemplativa.

A diferencia de Casiano, san Agustín (t430) desarrolló un tipo original de vida comunitaria, un monaquismo clerical que fue abandonando gradualmente el objetivo contemplativo para centrarse en el ministerio pastoral. San Agustín esparció, por así decirlo, las semillas de la vida canónica, que no alcanzaría todo su florecimiento hasta el siglo XI con la aparición de los canónigos regulares 20.

La nota dominante del monaquismo fue, también en occidente, el aspecto contemplativo, que fue preservado y enriquecido por san Benito (480-547), el padre del monaquismo occidental. Para proteger mejor al monje del mundo y para prevenir la involución de los monjes en un apostolado exterior, san Benito añadió a la vida de los benedictinos el voto de estabilidad 21. Los monjes benedictinos eran en su mayor parte laicos; su vida estaba dedicada a la liturgia de la misa y del oficio divino, a la lectio divina, y al trabajo manual. El monaquismo benedictino es uno de los factores más importantes de la civilización y evangelización de Europa. Y durante muchos siglos siguió siendo el foco y la fuente de la vida cristiana del laicado.

Pero en el siglo VI el papa san Gregorio Magno (540-604), el primer monje que llegó a ser papa, no vaciló en ordenar sacerdotes a los monjes e incluso en confiarles tareas apostólicas. Paralela a esta historia corre la acción maravillosa de los monjes irlandeses, famosos tanto por su severo ascetismo como por su predicación evangélica en el continente europeo.

Durante este período las diversas clases de cristianos -sacerdotes, monjas, religiosas y laicos- conservaban su identidad, aun cuando la influencia predominante en la espiritualidad se debía al monaquismo benedictino. En el laicado había dos clases: los fieles ordinarios y los ciudadanos devotos. El primer grupo vivía lo que Beda llamaba la *vita popularis*; recibían una instrucción de base sobre la vida cristiana, pero su conocimiento de la fe era tan rudimentario que muchos se dejaban fácilmente atraer por la magia, la superstición y las ciencias ocultas. Los cristianos «fervorosos», por el contrario, solían girar en torno a los monasterios y vivían una vida de penitencia, asistían a la misa y al oficio divino, practicaban la oración mental o la lectura espiritual y no pocas veces hacían voto de celibato.

Gracias a san Gregorio Magno la vida espiritual del clero mejoró notablemente. Los sacerdotes eran invitados a reunirse en torno al obispo de la diócesis para la obra pastoral y para la liturgia. Se les asignaba una iglesia particular para su ministerio sacerdotal, y para proteger su celibato se les estimulaba a vivir en comunidad. Se concedía un gran peso a la necesidad de la santidad personal en la vida sacerdotal, como resulta evidente de la carta del venerable Beda a Egberto de York en el año 734.

Por lo que se refiere a la vida cristiana en general podemos advertir los siguientes desarrollos. El ascetismo tan severo de los antiguos monjes y ermitaños fue sustituido gradualmente por el ascetismo de servicio al prójimo y el trabajo manual. Las obras de misericordia corporal se les proponían a los fieles como actos convenientes y necesarios de caridad fraterna y de penitencia. La vida de oración seguía siendo en gran medida común y litúrgica. Y para todas las categorías de cristianos la vida espiritual se apoyaba en la misa, el oficio divino, las homilias y la lectura de las Escrituras. El salterio era la base incluso de la oración privada y muchos de los himnos del oficio divino se compusieron durante este período, incluidas algunas letanías. Fue una época de crecimiento para la iglesia de occidente que dejó huellas en los siglos posteriores

### ***Espiritualidad medieval***

La espiritualidad de la edad media se extiende aproximadamente del siglo X al siglo XV, un período que vio la aparición de las famosas escuelas de teología y de formas nuevas de vida religiosa. Como consecuencia de ello la espiritualidad de este período puede identificarse estrechamente con las órdenes religiosas que florecieron entre el siglo XII y el siglo XV: los benedictinos, los canónigos regulares, los franciscanos y los dominicos. Aunque distintos en su forma de vida, en su misión y en sus carismas, las órdenes religiosas se desarrollaron del mismo modo en «escuelas de espiritualidad» en el interior de la única tradición católica. De este modo, bajo la guía brillante de san Bernardo, la espiritualidad medieval benedictina estuvo caracterizada por la piedad afectiva, mientras que los benedictinos de Cluny mantuvieron más bien la vida litúrgica en su espiritualidad; los canónigos regulares de san Víctor añadieron una dimensión mística y contemplativa; los dominicos dieron una interpretación especulativa y sistemática; y los franciscanos cultivaron una espiritualidad cristocéntrica.

Al comienzo de la edad media el monaquismo benedictino ocupaba una influencia predominante en la vida espiritual de los cristianos, pero como todas las instituciones humanas la orden se fue alejando poco a poco de su fervor y de su observancia primitiva. Hubo varios intentos de reforma que no duraron mucho tiempo y gradualmente los monjes benedictinos fueron moderando su práctica del ascetismo y concedieron menos importancia al trabajo manual, concentrándose más bien en la liturgia y en la *lectio divina*. En consecuencia, la influencia de los benedictinos en la espiritualidad católica de la primera edad media fue sobre todo escriturística y litúrgica.

En el campo de la liturgia los benedictinos promovieron la reforma litúrgica que inició Carlomagno. Los monjes devolvieron al canto su pureza original y compusieron un gran número de himnos. Los temas litúrgicos tenían como centro principal a Cristo (especialmente bajo el título de redentor, rey, señor, y la santa cruz) y a la virgen María. En el año 817 el concilio de Aix-la-Chapelle obligó a los sacerdotes a la misa comunitaria cotidiana y al oficio coral, pero se negó a imponer el rezo privado del breviario. La misa era considerada como el memorial de la pasión y muerte de Cristo; mediante ella Cristo comunica los frutos de su misterio pascual a la humanidad. Se hablaba con mucha insistencia de las disposiciones necesarias para recibir dignamente la eucaristía.

Una figura destacada en la reforma de la edad media fue san Pedro Damiani (†1072), que dedicó toda su vida a la reforma de la iglesia especialmente en tres campos: la reforma del clero diocesano, la renovación de la vida monástica y la regulación de las relaciones iglesia-estado. Entre tanto las reformas monásticas seguían su curso en Cluny como punto central de donde dimanaban nuevas fundaciones. A principios del siglo XII había unas dos mil abadías, prioratos y conventos afiliados a Cluny.

No obstante, en el siglo XI el monaquismo empezó a moverse en diversas direcciones haciendo surgir nuevas formas de vida religiosa. Algunos grupos, como los camaldulenses (fundados por san Romualdo entre el 1023 y el 1027), los cartujos (fundados por san Bruno en el 1084), volvieron a la vida eremítica en un contexto comunitario. Otros, como los premonstratenses (fundados por san Norberto entre el 1115 y el 1126), añadieron a la vida monástica el ministerio sacerdotal. Un tercer fruto del monaquismo benedictino fue la orden cisterciense fundada por san Roberto de Molesmes en 1098. Los cistercienses intentaron volver a la vida monástica primitiva insistiendo en la austeridad, el trabajo manual y la pobreza. Introdujeron una forma de gobierno confiado a un abad general y a un capítulo general que habría de convertirse en el modelo de futuros institutos religiosos. Además, redujeron un poco la importancia que se daba a la vida litúrgica y volvieron a trabajar los campos. Esto es lo que constituye la diferencia fundamental entre los monjes «negros» de Cluny y los monjes «blancos» de Citeaux. San Bernardo (1091-1153) es la figura más eminente de la espiritualidad cisterciense, así como la personalidad más influyente del siglo XII.

En este punto hay que decir unas palabras sobre la vida religiosa femenina y sobre la aparición de los hermanos legos. J. Leclercq alude a un «movimiento feminista» en la vida monástica a finales del siglo XI, refiriéndose al aumento imprevisto del número de mujeres que deseaban dedicarse a una vida de soledad, de austeridad y de oración. A comienzos del siglo XII Roberto de Arbrissel organizó numerosos monasterios de mujeres dándoles la regla de san Benito. Eran tiempos en los que todas las religiosas eran contemplativas; la regla de san Benito era la base y guía de toda la vida monástica.

Por lo que se refiere a los hermanos legos, conocidos también como *conversos*, se pueden sugerir varias razones para explicar su aparición en la vida monástica. Al principio, como ya hemos señalado, los monjes eran religiosos laicos y no clérigos. Pero ya en el siglo IV el papa san Siricio había establecido que los monjes que merecieran la ordenación y tuvieran una preparación suficiente fueran admitidos al sacerdocio. En el año 1311 el papa Clemente V establecía que los monjes, por notificación de su abad, tuvieran que prepararse para las sagradas órdenes. En consecuencia, nacieron los hermanos legos como una clase de monjes distintos de los monjes sacerdotes y de los monjes de coro, a los que solían encomendar las tareas domésticas y manuales del monasterio.

El origen de los canónigos regulares puede hacerse remontar a los tiempos de san Agustín. Así, el papa Urbano II en una carta dirigida a una comunidad de canónigos de Baviera, afirmaba que la suya era «la forma de vida que había sido instituida por el mártir Urbano papa, que había organizado Agustín con su regla, que Jerónimo había forjado con sus cartas, y que Gregorio había ordenado instituir a Agustín, obispo de los ingleses». Pero los canónigos regulares, tal como los conocemos actualmente, no aparecieron antes de la segunda mitad del siglo XI. En aquel tiempo la regla de san Agustín se convirtió en la base de la vida canónica, y los canónigos regulares fueron reconocidos como religiosos, aunque distintos de los monjes. Durante el siglo XI existían también diversos cabildos de canónigos regulares, que eran comunidades de sacerdotes diocesanos que vivían según los consejos evangélicos y se dedicaban al ministerio sacerdotal<sup>26</sup>. En este período los canónigos regulares más famosos fueron los canónigos de san Víctor (o victorinos) y los norbertanos. Al mismo tiempo se introdujeron en la vida de la iglesia otras comunidades religiosas y asociaciones piadosas. La mayor parte de ellas desarrollaron durante algún tiempo sus funciones para desaparecer luego o cambiar su identidad. Así se fundaron diversas sociedades para el cuidado de los enfermos, como los hospitalarios de san Antonio (fundados en 1095) y los hospitalarios del Espíritu santo (fundados en 1180). Los trinitarios fueron instituidos en el 1198 para la redención de los esclavos. En Milán se fundaron los «humillados» (aunque muchos de ellos fueron condenados como herejes en 1184). Los «fratres de ponte» fueron fundados en el mismo siglo para la construcción de puentes y la manutención de hospicios. Los bigardos y begüias se dedicaron al cuidado de los enfermos, a la sepultura de los muertos y a la instrucción catequética. Había finalmente, varias órdenes de caballeros para la protección de los peregrinos y la defensa de los santos lugares de Jerusalén: los caballeros de san Juan, los templarios y los caballeros teutónicos; todos ellos fueron verdaderas órdenes religiosas aprobadas y protegidas por la Santa Sede.

Los siglos XI y XII vieron además algunos cambios en la vida sacramental y devocional de los fieles. La palabra «sacramento» asumió desde el siglo XI el sentido restrictivo de signo sensible instituido por Jesucristo para dar la gracia, y las dos iglesias -la griega y la latina- fijaron en siete el número de sacramentos. Desde el siglo XII empezó a recibirse la eucaristía en la iglesia latina sólo bajo la especie de pan, administrada únicamente a los que tenían al menos diez años de edad. Debido a las disputas sobre el momento exacto de la consagración en la misa,

se estableció que la hostia se levantase inmediatamente después de las palabras de la consagración y empezó la práctica de arrodillarse desde la consagración hasta la comunión.

El concilio IV de Letrán (1215) prescribió que todos los fieles al llegar a la edad de la razón confesasen sus pecados al menos una vez al año y recibieran la comunión en el tiempo pascual. El mismo sínodo se lamentaba de que algunos obispos y sacerdotes celebrasen la misa tan sólo dos o tres veces al año y al mismo tiempo prohibió a los sacerdotes celebrar más de una misa al día, excepto en navidad. Parece ser que la palabra «transubstanciación» se introdujo en la teología por obra del obispo Ildeberto de Tours en el año 1079.

Las preces que recitaban los fieles eran el padrenuestro y el credo de los apóstoles. El avemaría se limitaba a la salutación angélica: «Dios te salve, María, llena eres de gracia, el Señor es contigo. Bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre». La palabra «Jesús» se añadió tan sólo en el siglo XV. Pero la *Salve Regina* era ya muy común en el siglo XII y se cantaba en procesión al terminar las completas en muchas órdenes monásticas. La vida religiosa siguió evolucionando en el siglo XIII lo mismo que en el siglo anterior y en esta evolución se conservaron algunos elementos monásticos tradicionales, mientras que se introdujeron otros elementos nuevos y creativos. Así, a pesar de la prohibición del concilio de Letrán (1215) respecto a nuevas formas de institutos religiosos, la iglesia aprobó dos nuevos institutos: los hermanos predicadores (dominicos) y los hermanos menores (franciscanos). Como órdenes mendicantes que llevaban una vida monástica, las dos órdenes insistían en la vida de estricta pobreza, en la observancia monástica y en la vida de comunidad. Como órdenes apostólicas, las dos se fundaron para el ministerio y la predicación. Los franciscanos y los dominicos se mantenían fieles a las tradiciones monásticas en lo que se refería a su estilo de vida, pero daban al mismo tiempo una respuesta a las necesidades de la iglesia en lo que se refería al apostolado de la predicación.

Santo Domingo (1170-1221) había sido vicedominico de los canónigos de san Agustín en Osma (España) antes de fundar la orden de los predicadores con la ayuda y bajo la inspiración del obispo Diego de Osma.

Desde el principio insistió en que la finalidad de su orden era «predicar para la salvación de las almas», y antes incluso de que se constituyera su orden había fundado en Prouille (Francia) en 1207 un monasterio de religiosas de clausura. Las primeras constituciones de los dominicos se basaban en gran parte en las constituciones de los norbertanos y además los hermanos predicadores vivían según la regla de san Agustín. Comprometidos como estaban en la misión apostólica de predicar el evangelio, los dominicos estaban seriamente obligados a estudiar la doctrina sagrada como medio indispensable para el ministerio de la palabra. Para facilitar el cumplimiento de esta actividad el superior tenía el poder de dispensar a los religiosos de todo lo que pudiera ser un impedimento para el estudio, para la predicación y para el bien de las almas. Consiguientemente, la espiritualidad de los dominicos es a la vez doctrinal y apostólica, y su mayor aportación a la iglesia a lo largo de los siglos ha venido del púlpito, de las cátedras y de los libros de autores dominicos.

La forma de vida introducida por san Francisco de Asís (1182-1226) era la de los predicadores ambulantes que llevaban una vida de austeridad y pobreza. A este propósito tanto Francisco como Domingo vieron la necesidad de reaccionar contra los conceptos heterodoxos de pobreza y de vida evangélica con la imitación auténtica de los apóstoles. Francisco intentaba vivir lo más posible al pie de la letra el mandato de Mt 10, 9-10, pero ya en vida suya se registró entre sus seguidores un conflicto sobre la interpretación y la práctica de la pobreza evangélica. El resultado de esta tensión fue la división de la orden franciscana en tres ramas: hermanos menores de la unión leonina (O.F.M.), hermanos menores conventuales (O.F.M.Conv.) y hermanos menores capuchinos (O.F.M.Cap.). Considerando estos desarrollos cabe preguntarse justamente si no fue san Francisco demasiado exigente respecto a la pobreza o si su carisma no fue demasiado personal para aplicarse a un instituto religioso. El 17 de septiembre de 1224 Francisco recibió el carisma de las llagas y es el primer ejemplo que registra la historia de una persona marcada visiblemente por las heridas de la pasión de Cristo.

Gracias sobre todo a la predicación popular de los franciscanos (recordemos por ejemplo a san Antonio de Padua y a san Bernardino de Sena) la devoción a Cristo ocupaba un lugar central en la espiritualidad de la segunda edad media. Pero no se trataba de una innovación, sino de una continuación o intensificación de la devoción promulgada por predicadores como san Bernardo y los cistercienses. Junto con la devoción a Cristo, especialmente en los diversos misterios de su vida terrena (por ejemplo los franciscanos hicieron popular el belén y la devoción a la pasión de Cristo, mientras que los dominicos predicaban el rosario), había una profunda devoción a María y a los santos. Esto se refleja en las obras de arte que han llegado a nosotros de este período y en los tratados populares sobre la misa.

**En el siglo XIV** sin embargo surgió un nuevo tipo de espiritualidad localizada en Alemania y los Países Bajos.

Desde el punto de vista teológico esto trajo consigo un cambio en la intensidad y en la orientación desplazándose de la devoción a Cristo y de la meditación sobre los misterios de Cristo y de María hacia una forma neoplatónica o pseudo-dionisiana de contemplación. F. Vandembroucke la describe como «misticismo de esencia». Desde el punto de vista histórico este nuevo movimiento introdujo la clasificación de las escuelas de espiritualidad según las naciones en lugar de según las órdenes religiosas. Por sí mismo es éste un desarrollo significativo, ya que demuestra cómo la cristiandad fue perdiendo gradualmente su identidad cultural, mientras que las diversas naciones adquirieron un sentido de identidad como naciones católicas sin abandonar sus características de cultura y de temperamento.

Fueron los místicos de Renania, bajo la guía del maestro Eckhart con sus discípulos Juan Tauler y Enrique Suso, los primeros en propagar el nuevo desarrollo de la espiritualidad. Todos ellos eran dominicos y representaban en

distintas medidas una espiritualidad dionisiana. Utilizamos el término dionisiano para señalar que desde diversos puntos de vista esta escuela de espiritualidad parece arraigarse en la teología de san Agustín y del Pseudo-Dionisio, teniendo presente que este último, en el plano intelectual, es más platónico que aristotélico. Este nuevo camino era en gran medida el resultado de un gran número de religiosos entusiastas, como los begardos y las beguinas y los hermanos de libre espíritu, que tenían necesidad de dirección y de instrucción espiritual. Puede ser además que la forma neo-platónica les pareciese a algunos hombres como Eckhart más adecuada para una teología mística que la forma tomista-aristotélica tan estrictamente racional.

Por desgracia el maestro Eckhart no logró poner en correlación ni explicar los dos temas fundamentales de los místicos renanos: el misticismo de esencia (*Wesensmystik*) y la espiritualidad del matrimonio místico (*Brautmystik*). Sus explicaciones fueron tachadas de panteísmo y algunas de sus afirmaciones se consideraron que estaban rondando con el quietismo. Como resultado, el papa Juan XXII condenó en el 1329 veintiocho de las proposiciones enseñadas por Eckhart. También las enseñanzas de Juan Tauler fueron criticadas por algunos, pero fue defendido por Blosius, san Pedro Canisio y Lorenzo Surius. De todas formas sólo en el siglo XIX fue rehabilitado Tauler y encontró de nuevo un lugar en la teología ortodoxa. Enrique Suso, por el contrario, logró evitar las críticas que surgieron en contra suya y de sus hermanos dominicos.

Los Países Bajos fueron los primeros en verse seriamente influenciados por los místicos renanos; el líder de su escuela de espiritualidad fue Juan Ruysbroeck (1293-1381), que es considerado como fundador de la escuela flamenca de espiritualidad y padre de la *devotio moderna*, aun cuando los propagadores de esta última siguen formas y estilos completamente diversos. La doctrina de Ruysbroeck fue criticada por Gerson, de la universidad de París, y defendida por Juan de Schoonhoven.

Junto con este desarrollo de la espiritualidad en Alemania y en los Países Bajos hubo un grupo de escritores espiritualistas en Inglaterra. Sus escritos tenían una orientación dionisiana, como los de las otras dos escuelas mencionadas, pero los místicos ingleses eran mucho menos especulativos. De hecho, aunque la vida monástica florecía ya en Alemania durante el siglo XIV, los escritores ingleses sólo se refieren muy pocas veces a la vida monástica. Más aún, centraban su atención en el estilo de vida y en la espiritualidad de los anacoretas y de los laicos. *The Cloud of Unknowing*, obra de un autor anónimo, es considerado como el tratado espiritual más bello de la escuela inglesa. Es un tratado plenamente inserto en la tradición del Pseudo-Dionisio que subraya la teología negativa experimentada en el estado contemplativo y que intenta enseñar a las personas espirituales la forma de obtener la oración contemplativa. Otros escritores ingleses que vale la pena mencionar son Richard Rolle, Walter Hilton y Julian Norw1Ch 34.

Continuó la influencia de Ruysbroeck gracias al franciscano Enrique de Herp (+1478) y se introdujo en Francia y España, pero en los Países Bajos parece que la influencia mayor se debió a la forma de espiritualidad inglesa. El nuevo movimiento fue llamado *devotio moderna* por John Busch y fue aceptado muy pronto por muchas personas confusas o resentidas frente a las complicaciones de los místicos renanos. La *devotio moderna* ofrecía un tipo afectivo de espiritualidad que respondía a las necesidades de los cristianos devotos, sin excesivas teorizaciones sobre la unión con Dios en el estado místico. Un ejemplo destacado de la espiritualidad de la ***devotio moderna es la Imitación de Cristo atribuida a Tomás de Kempis.***

Se sentía además en este período la necesidad de una reforma general en la iglesia. Había cisma en el papado, laxismo moral entre el clero y los religiosos, y un pseudomisticismo que era fuente de confusión y de escándalo para los fieles. Santa Catalina de Siena en Italia y san Vicente Ferrer en España no eran sino dos más entre las muchas voces que se elevaban en protesta contra el estado tan lamentable de la iglesia. Las formas externas de la vida católica estaban profundamente arraigadas, pero sin vida; se discutían las verdades teológicas fundamentales; se hablaba mucho de las etapas más elevadas de la vida espiritual y de los ideales tradicionales, pero no se ponían en práctica. La iglesia caminaba hacia el renacimiento, la revolución protestante y el concilio de Trento. Mientras individuos como Gerardo Groot y Tomás de Kempis promovían la reforma enseñando un modo práctico de crecer en la santidad, sin teorizaciones ni argumentaciones teológicas, Juan Gerson (1363-1423), canciller de la universidad de París, libraba una batalla contra el falso misticismo en el área misma de la doctrina. Insistiendo en la necesidad de ser obedientes a la iglesia y a la enseñanza del magisterio, Gerson redactó una lista de reglas para el discernimiento de los espíritus afirmando que los que se sentían llamados a la espiritualidad contemplativa habrían debido ponerse bajo la guía de un director espiritual. Insistía en la afirmación de que el medio positivo más importante para llegar a la contemplación era la práctica fiel de la meditación. Con esto deseaba indicar un tipo afectivo de oración que supone la consideración de las verdades divinas con el objetivo concreto de crecer en la devoción y en el amor. Gerson no dio reglas ni métodos para la meditación, sino que quiso respetar la libertad del individuo, que tenía que adaptar la oración mental a sus capacidades, a sus necesidades y a sus deberes de estado. Las aportaciones de Gerson a la teología y a la práctica de la vida espiritual fueron tan variadas y ortodoxas que es una verdadera lástima que sus obras no sean mejor conocidas en los tiempos modernos. Con Juan Gerson terminamos la consideración del período medieval. Mirando al conjunto de la iglesia nos damos cuenta de que en Italia han aparecido ya las semillas de un cristianismo humanista y de un nuevo paganismo; en el norte se siente ya el rumor de la revuelta protestante, mientras que el escolasticismo ha sido rechazado y todo el edificio de la teología católica se encuentra en peligro.

Quizás el arma más eficaz contra la humanización del cristianismo fue la introducción de los ejercicios espirituales o métodos de oración mental. En Italia el benedictino Luis Barbo (11443) escribió un tratado sobre la meditación

que, si se hubiera puesto en práctica, habría podido ser junto con su enseñanza un medio eficaz de reforma. Esta enseñanza se propagó entre las abadías benedictinas de España por obra de García de Cisneros y en 1500 los benedictinos de Montserrat publicaron un pequeño libro de ejercicios espirituales tanto para los monjes como para los fieles. Pero la iglesia se encaminaba hacia la rebeldía y el cisma. Otros factores que contribuyeron al laxismo y a la decadencia de este período fueron la peste negra, el cisma del papado, la vida escandalosa de muchos clérigos y la indiferencia y la tibieza de no pocos laicos. La liturgia era decadente y puramente mecánica; había una oleada de superstición y de demonismo; el cristianismo se había convertido en una religión estrictamente personal de buenas obras. El norte de Europa estaba en ebullición, pero el renacimiento de la espiritualidad cristiana estaba a punto de comenzar al sur de los Pirineos, en España.

5. P. Pourrat, *Christian Spirituality*, MD: Newman Press, Westminster 1953, vol. I, 56. Para las referencias específicas a Cristo en la primera literatura cristiana, cf. *Carta a los corintios* de san Clemente, las *Cartas* de san Ignacio de Antioquía y las *Cartas* del Pseudo-Bernabé.

6. El aspecto escatológico se encuentra en la *Didajé*, en las *Cartas* de san Ignacio de Antioquía y en cierta medida en las *Cartas* del Pseudo-Bernabé.

7. Se discute el ascetismo en la *Didajé*, en las *Cartas* de san Clemente y de san Ignacio de Antioquía, en las *Actas de los mártires* y en el *Pastor de Hermas*. 11. Además de los Hechos de los apóstoles, hacen referencia a la comunidad cristiana las *Cartas* de san Clemente y de san Ignacio y la *Didaje*. 14. Cf. *Stromata* 2-7.

15. Cf. *Comm. in Joann* 32, 27; *Contra Celsum* 111, 28, 27.

20. Desde el año 492 los canónigos y las canonesas de Letrán habían adoptado la regla de san Agustín. En los siglos XI y XII otros institutos adoptaron también la regla de san Agustín, como los canónigos de san Víctor, los norbertianos, los gilbertianos, los caballeros templarios, la orden de predicadores, los siervos de María, los hermanos eremitas de san Agustín, las brigidianas, los hermanos de la vida común y en el 1860 las visitandinas.

21. En los siglos VI y VII los legisladores monásticos más importantes fueron san Benito y Casiodoro en Italia, san Cesáreo de Arles en Francia, san Columbano en Irlanda, san Isidoro en España.

26. El concilio de Tours (567) estableció una distinción entre clérigos y canónigos y en el 755 el concilio de Vernon distinguió entre *ordo canonicus* y *ordo regularis*. El concilio de Aix-la-Chapelle promulgó una regla para canónigos que imponía la vida común y la obediencia a un superior, aunque permitía la posesión de bienes. En el siglo XII distinguió entre *canonici regulares* y *canonici saeculares*, reconociéndose oficialmente a los primeros como miembros de un instituto religioso.

### **Espiritualidad post-tridentina**

A partir del renacimiento varias naciones europeas empezaron a desarrollar su propio genio y carisma. También entre los países llamados «católicos» florecieron gradualmente características secundarias aptas para definir las «escuelas» de espiritualidad con el sabor típico del temperamento de cada país. Incluso en los grandes santos que marcaron este período de la historia -Teresa de Avila, Juan de la Cruz, Alfonso de Ligorio, Catalina de Ricci, Francisco de Sales- es posible señalar que el temperamento nacional destaca como un rasgo distintivo. Al mismo tiempo observamos la universalidad y la ortodoxia de su doctrina junto con la continuidad en la tradición espiritual de la iglesia.

Al final de la edad media el humanismo del renacimiento se había hecho tan pagano que Rabelais no dudaba en afirmar que la regla de vida de la mayor parte de los cristianos era: «Haz lo que te guste». Y Erasmo afirmaba que ni siquiera en los paganos era posible encontrar a alguien más corrompido que el cristiano medio. Frente a una situación semejante los cristianos devotos se retiraban del mundo refugiándose en una vida interior fortificada por los ejercicios espirituales y siguiendo los métodos de oración mental. Finalmente empezaron a aparecer los tratados sobre la meditación y los métodos de oración, y en los Países Bajos, en Francia, en Italia y en España se cultivaba la oración mental sistemática. Todo esto parece pertenecer en gran parte a una estrategia de reforma; en efecto, la experiencia ha demostrado que uno de los caminos más seguros para volver a una auténtica vida cristiana entre el clero, los religiosos y los laicos, consistía en estimular la práctica de la meditación.

Aunque sin alcanzar la fama de san Ignacio de Loyola, García de Cisneros, benedicto de Valladolid que introdujo los ejercicios espirituales en Montserrat, tiene que ser considerado como una de las figuras más influyentes en la reforma de la vida cristiana que buscaba el concilio de Trento. Es posible que su obra *Ejercitatorio de la vida espiritual* fuera la base de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio.

Pero los ejercicios espirituales no fueron el único instrumento de la reforma; los humanistas cristianos como Pico della Mirandola, Lefèvre de Etaples, santo Tomás Moro y Erasmo, emprendieron un ataque más directo. Los humanistas cristianos subrayaban la necesidad de huir del mundo y de emplear contra la mundanidad dos armas principales: la oración y el conocimiento de la doctrina sagrada. Erasmo se lamentaba de que con frecuencia «la religión de la gente común» era una religión puramente exterior y en cierto modo farisaica. Lo que se necesitaba era huir del mundo e imitar a Cristo para poder asegurar la victoria sobre el pecado y sobre la tentación.

También es de este período una gran insistencia en los cuatro novísimos: muerte, juicio, infierno y cielo, y un continuo recordar a los fieles las vanidades del mundo y la inevitabilidad de la muerte. Erasmo era además de los escritores que animaban a los cristianos a leer la Biblia y a obedecer a la enseñanza de la iglesia; pero en las cosas no decididas por el magisterio eclesial habría que dirigirse a la sagrada Escritura con fe y, devoción, con lo que el Espíritu santo iluminaría la mente.

El humanismo cristiano fue severamente criticado, a pesar de que sus enseñanzas habían ayudado a numerosos cristianos y que los mismos humanistas rompieron enseguida con los movimientos protestantes apenas los condenó el Papa León X. Pero hay que admitir que en su entusiasmo por la vuelta a la sagrada Escritura y a los padres de la iglesia, los humanistas cristianos daban la impresión de rechazar toda la sabiduría teológica de la edad media y de debilitar inconscientemente la autoridad del magisterio eclesiástico. Tendían igualmente a exagerar la bondad original del hombre, infravalorando la necesidad de la mortificación y de la abnegación de sí

mismo, e ignorando los efectos del pecado original. Según Bremond, no hubo verdadero humanismo cristiano hasta que apareció san Francisco de Sales en la escena del siglo XVII.

El renacimiento no le dio a la vida espiritual toda la aportación que cabía esperar y de hecho favoreció más la división que la reforma, pero los líderes espirituales que surgieron en el siglo XVI se mantuvieron fieles a las tradiciones del pasado al mismo tiempo que mostraron su sentido de adaptación a las necesidades de los cristianos de su tiempo. Esto resulta particularmente evidente en el caso de san Ignacio de Loyola (1491-1556) y de la escuela de espiritualidad española.

La iglesia tiene una deuda contraída con san Ignacio por sus dos aportaciones excepcionales: perfeccionó los ejercicios espirituales y le dio a la iglesia una nueva forma de vida religiosa, la Compañía de Jesús. Aunque se le presenta como un ferviente sostenedor de la espiritualidad de la acción, san Ignacio fue de hecho un contemplativo en acción. Desde el momento de su conversión se dedicó asiduamente a la práctica de la oración mental; fue instruido por Dios mediante iluminaciones místicas y sus éxtasis y raptos eran tan frecuentes que el papa Pablo III le dispensó del rezo del oficio divino.

Parece ser que san Ignacio redactó los primeros apuntes de los *Ejercicios espirituales* en Loyola en 1521, desarrollándolos luego en Manresa en 1522 y dándoles su forma definitiva en París entre el 1528 y el 1535. San Ignacio asignó a los *Ejercicios* un período de cuatro semanas, que habrían de prolongarse o abreviarse según las necesidades del ejercitante y el juicio del director. Al comienzo cada ejercitante estaba bajo la guía de un director, pero desde 1539 los jesuitas empezaron a dirigir los *Ejercicios* en grupos. De los veinte puntos señalados por san Ignacio en la introducción merecen subrayarse los siguientes: la finalidad de los *Ejercicios* es ayudar al ejercitante a aclarar su vocación y a seguirla fielmente; hay que respetar la iniciativa personal de modo que el ejercitante pueda abandonar el pensamiento discursivo y practicar la oración mental siguiendo los movimientos del Espíritu; hay que seguir el programa y el método de los *Ejercicios*, pero adaptándolos a la edad, a la salud y al estado de vida del ejercitante; el director no tiene que interferir demasiado ni ha de intentar influir en las opciones y los propósitos del ejercitante.

Desde el comienzo los *Ejercicios espirituales* demostraron ser el medio más eficaz para guiar a los cristianos a una mayor santidad. En 1920 el papa Benedicto XV proclamó a san Ignacio patrono de todos los ejercicios espirituales y en 1948 el papa Pío XII afirmó que «los *Ejercicios* de san Ignacio seguirán siendo siempre uno de los medios más eficaces para la regeneración espiritual del mundo, pero con la condición de que sigan siendo auténticamente ignacianos».

Además de los *Ejercicios espirituales*, san Ignacio inventó un método de meditación y la práctica del examen particular. Reconoció también la necesidad de la mortificación, aunque adaptada a las necesidades del individuo; la necesidad de un director espiritual; el deber del apostolado para todos los creyentes cristianos y la adaptación de la vida religiosa a las necesidades de los tiempos.

Respecto a la Compañía de Jesús san Ignacio no prescribió ninguna divisa distintiva, abolió el rezo coral del oficio divino, ordenó la oración mental cotidiana y el examen particular y prescribió la dirección espiritual obligatoria para todo jesuita. Los institutos religiosos fundados en los siglos posteriores modelaron en gran parte su estilo de vida según el de los jesuitas.

Como san Ignacio, también santa Teresa de Avila (1515-1582) ocupa por un doble título un lugar eminente en la espiritualidad católica: como reformadora de la orden carmelitana y como autoridad nunca superada en la teología y en la práctica de la oración mental. Su éxito es todavía más considerable si se piensa en las tendencias heterodoxas que cundían en España por el siglo XVI: la influencia musulmana, el iluminismo de los *alumbrados*, las huellas del «quietismo» luterano. Sus enseñanzas se encuentran en sus obras principales: la *Vida*, *El camino de perfección* y *El castillo interior*. Sus escritos son más bien prácticos que teóricos, más descriptivos que analíticos y están generosamente enriquecidos por intuiciones psicológicas basadas en su experiencia.

Santa Teresa describía la oración simplemente como «conversación con aquel que sabemos que nos ama», y decía que toda oración, para ser oración de verdad, tiene que ser mental, porque exige atención a aquél a quien nos dirigimos tanto en nuestras palabras como en los conceptos de nuestra oración. Pero santa Teresa defiende con energía la libertad del alma para someterse a las mociones del Espíritu santo y por eso mismo no defendió el uso obligatorio de un método particular de oración. A pesar de que sus tratados fueron compuestos para sus hermanas carmelitas, su doctrina es universal en sus aplicaciones para los cristianos de todo estado de vida.

La reforma de la orden carmelitana fue una tarea que ocupó la atención y los esfuerzos de santa Teresa durante toda su vida.

El artífice principal de la reforma en la rama masculina fue san Juan de la Cruz (1542-1591), cuya vida estuvo en relación directa con la vida, las obras y la enseñanza de santa Teresa. Los dos escribieron para sus propios hermanos, los religiosos y las religiosas del Carmelo, pero mientras santa Teresa se centraba en la práctica de la oración, san Juan discutió y explicó las noches oscuras de la purificación del alma en el camino de unión con Dios en la perfecta caridad. Sin embargo, los escritos de los dos santos carmelitas se completan perfectamente entre sí.

Para comprender los escritos de estos dos santos es importante tener en cuenta el estado de la vida espiritual española en el siglo XVI. Había una oleada de pseudo-misticismo motivado por los *alumbrados*, los quietistas españoles. Se buscaban ardientemente las experiencias y los fenómenos místicos en tal medida que eran numerosos los casos de místicos falsos. La herejía teológica de base consistía en afirmar que era posible elevarse a una gran santidad sin el ascetismo o sin el esfuerzo por adquirir las virtudes; además se rechazaban todos los

aspectos estructurales e institucionales de la religión como otros tantos obstáculos para la perfección o simplemente como no necesarios. La inquisición española se mostró despiadada en su intento de desarraigar estos errores, obligando al mismo tiempo a los escritores espirituales a tener en cuenta la posibilidad continua de verse denunciados a la misma inquisición.

En sus tres obras principales, *La subida-La noche oscura*, *La Llama de amor viva* y el *Cántico espiritual* san Juan de la Cruz desarrolla el principio general de que hay que estar profundamente purificados en todas las facultades del alma y del cuerpo para alcanzar aquella unión íntima con Dios que se llama unión transformativa mediante el amor. En *La subida-La noche oscura* describe la noche activa de la purificación de las facultades sensitivas y de las facultades espirituales del entendimiento, de la memoria y de la voluntad, y luego la noche pasiva de la purificación de las mismas facultades. En *La llama de amor viva* y el *Cántico espiritual* san Juan trata del estado de la unión transformativa en la que el alma se perfecciona en la caridad. La primera de estas obras tiene un carácter más bien cristocéntrico, mientras que la segunda se centra en la Trinidad.

Santa Teresa y san Juan de la Cruz son luces tan vivas que eclipsan a todos los demás escritores espirituales de la edad de oro de la literatura espiritual española. Hay que afirmar sin embargo que fueron muchos los escritores dotados y los santos que contribuyeron a crear aquel inmenso tesoro de espiritualidad que nos ha legado este período de la historia de España. Hay además una larga lista de santos canonizados que vivieron en aquel período. No podemos hacer más que recordar a algunos de los más influyentes: los franciscanos Alonso de Madrid, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, san Pedro de Alcántara; el dominico Luis de Granada; el sacerdote diocesano san Juan de Avila; el agustino Luis de León y naturalmente san Ignacio de Loyola. Los escritores jesuitas aparecieron algo más tarde en España, en el siglo XVII: Baltasar Alvarez, san Alfonso Rodríguez hermano coadjutor y Alfonso Rodríguez sacerdote, Luis de la Puente y Alvarez de Paz. Si examinamos a los santos y a los escritores espirituales de España del siglo XVI, nos sentiremos impresionados ante el hecho de que ninguna otra nación ha contribuido tanto a la espiritualidad católica.

Mientras en España la literatura espiritual del siglo XVI era personalista y psicológica en su presentación, en Italia la espiritualidad de este mismo período tendía a ser práctica y a orientarse hacia la reforma de la iglesia. Incluso los grandes místicos como la carmelita santa Magdalena de Pazzi y la dominica santa Catalina de Siena se preocupaban mucho de la reforma de la iglesia. Además, el miedo a la difusión del protestantismo llevó al establecimiento en Italia de la inquisición. Pero los abogados de la reforma tenían que andarse con mucha prudencia, ya que los italianos tenían más miedo de la herejía que de la mundanidad y de la sensualidad. Uno de los primeros defensores del movimiento reformista fue el dominico Juan Bautista de Crema (-1552), predicador famoso, director de almas y escritor espiritual. Debido a la importancia que daba a la cooperación personal con la gracia y por su doctrina del puro amor, sus obras fueron puestas en el Índice donde estuvieron hasta el año 1900. De todas formas sus esfuerzos dieron abundantes frutos, ya que fue director espiritual de san Cayetano fundador de los teatinos y de san Antonio María Zaccaria fundador de los barnabitas, representantes de un nuevo tipo de religiosos llamados clérigos regulares. También es posible que Juan Bautista de Crema inspirase a Lorenzo Scupoli en la composición de *Il combattimento spirituale*.

Los fundadores de los clérigos regulares parecían movidos ante todo por el deseo de reformar el clero y consideraban que el método más seguro era el de hacer vivir a los sacerdotes en pequeñas comunidades de forma que se sostuvieran mutuamente con su buen ejemplo. Y como sucede a menudo cuando los sacerdotes diocesanos forman con éxito un tipo de vida común, acabaron siendo un instituto religioso. Los clérigos regulares no siguieron el estilo de vida monástica, sino que dieron más importancia a la pobreza interior y al espíritu de desprendimiento de los bienes del mundo. La práctica de la oración mental era libre y sencilla, acompañada de un gran interés por la lucha personal contra el pecado y la tentación.

Durante este período dio Italia numerosos santos y muchos institutos religiosos nuevos: Roberto Bellarmino, Felipe Neri (fundador de los oratorianos), Carlos Borromeo (fundador de los oblatos), Cayetano (fundador de los teatinos), José de Calasanz (español de origen y fundador de los escolapios), Angela Merici (fundadora de las ursulinas), Antonio Zaccaria (fundador de los barnabitas), Camilo de Lelis (fundador de los padres camilos), etc. A pesar de sus características reformistas, la espiritualidad italiana no fue nunca dura ni severa; siguió siendo una espiritualidad de desprendimiento interior, de cultivo del amor divino, de ternura y alegría, lo cual resulta evidente en la vida de los santos (por ejemplo, san Felipe Neri), que son su mejor reflejo. El amor característico de la espiritualidad italiana produjo algunos grandes místicos (por ejemplo, santa Catalina de Génova), pero llevó también a un generoso compromiso apostólico en las obras de misericordia corporales.

### **Espiritualidad moderna**

Según algunos historiadores (por ejemplo, L. Cognet), el período moderno de la espiritualidad va del 1500 al 1650. Nosotros sin embargo hemos preferido colocar a san Francisco de Sales (1567-1622) como líder de la espiritualidad de este período. En él, como dice Philip Hughes, «quedó bautizado el renacimiento francés y se hizo devoto el humanismo». Pero hemos de admitir que la espiritualidad moderna no es exclusivamente salesa. También hay que tomar en consideración la escuela francesa de espiritualidad, que a pesar de sus tendencias heterodoxas, parece haber tenido una influencia más universal y más intensa que la de san Francisco de Sales. Las obras más conocidas de san Francisco de Sales son la *Introducción a la vida devota* y el *Tratado del amor de Dios*. La primera se ha convertido en un libro clásico que está a la altura de la *Imitación de Cristo*; como los

escritos del dominico fray Luis de Granada, no está dirigida específicamente a los sacerdotes o a los religiosos, sino al laicado. San Francisco insiste en la llamada universal a la santidad para todos los cristianos, independientemente de su estado de vida; escribió la *Introducción a la vida devota* para enseñar al cristiano ordinario la manera de crecer en la virtud y en la práctica de la oración mental. El hecho de que muchas personas cultivasen la práctica de la meditación diaria se debió en gran medida a la enseñanza de san Francisco de Sales y a su explicación detallada de la oración discursiva.

San Francisco de Sales ofreció una espiritualidad eminentemente cristocéntrica, firmemente arraigada en la teología de san Pablo y de san Agustín. Esta misma característica puede encontrarse en la escuela francesa, aunque Francia tuvo en este período una historia tan turbulenta que nos obliga de algún modo a volver sobre nuestros pasos para poder seguir su desarrollo con más exactitud.

La Francia del siglo XVI fue un campo de intensa actividad religiosa dirigida principalmente contra la influencia protestante. Pero la vida espiritual distaba mucho de ser fervorosa. Se ignoraban prácticamente las normas del concilio de Trento, el rey era soberano absoluto de todos los bienes religiosos, los obispos eran mundanos o estaban envueltos en las intrigas políticas, los sacerdotes solían carecer de la debida instrucción y la vida religiosa estaba generalmente en una situación de decadencia. «Habríamos esperado de aquel período la producción de obras maestras de teología, pero tras señalar la Cruz de Jesús de Chardon, los *Sermones* de Bossuet y las *Meditaciones* de Malebranche, las hemos prácticamente enumerado todas. Los Pensées de Pascal no son más que un montón desordenado de leña» 46.

El primer paso para una reforma concreta de la vida cristiana en Francia debe atribuirse a los capuchinos (llegados a Francia en el 1573), a las religiosas carmelitas (que mediante Ana de Jesús introdujeron su santa doctrina espiritual), a los jesuitas (que se establecieron en Francia en el 1553), a los cartujos y a algunos profesores de la Sorbona. Pero la escuela francesa de espiritualidad comienza con el cardenal de Bérulle que recibió de algún modo la influencia de la escuela «abstracta» de Benedicto Canfeld (capuchino), de dom Beaucousin (cartujo) y algunos otros capuchinos de tendencias místicas.

Durante su vida Bérulle (1575-1629) suscitó la hostilidad de los carmelitas, de los jesuitas y del cardenal Richelieu debido a su «voto de esclavitud a Jesús y a María». Había comenzado su carrera con una espiritualidad «abstracta», es decir, de sumisión total a Dios que brotaba del reconocimiento de la propia bajeza y de la propia situación de pecador. La palabra «abstracta» se refiere por consiguiente al desprendimiento de sí mismo necesario para la vida cristiana y el progreso en la santidad. Pero varios acontecimientos de su vida impulsaron a Bérulle desde la escuela abstracta hacia una espiritualidad más cristocéntrica, entre otros sus disputas con los protestantes y el hecho de hacer los ejercicios ignacianos. Desde aquel momento desarrolló lo que a muchos les ha parecido una promulgación mixta e imprudente del voto de esclavitud a Jesús y a María. Le acusaron de tendencias jansenistas y luteranas, lo cual le hizo perder el favor de las religiosas carmelitas y de otras personas con las que hasta entonces había mantenido amigables relaciones.

Defendiendo su doctrina, Bérulle penetró más en el fondo del misterio de la encarnación y fue criticado de nuevo por afirmar que en la unión hipostática la naturaleza humana de Cristo está unida tanto a la naturaleza divina como a la persona divina. Los últimos años de su vida Bérulle se mantuvo en un continuo conflicto con los jesuitas y con Richelieu; unos quince años después de su muerte había sido olvidado casi por completo. Sin embargo su doctrina fue propagada por Charles Condren (1588-1641), Jean-Jacques Olier (1608-1657) y san Juan Eudes (1601-1680).

Lo que ha dicho Bremond sobre la sutileza de la espiritualidad beruliana es un buen esquema para resumir los modos diferentes con que se expresaba la adhesión a Cristo en los diversos escritores espirituales: «Bérulle está en favor de una "adhesión" en cierto modo más general a la persona del Verbo encarnado; Condren por una adhesión más particular a Cristo muerto y resucitado; finalmente Olier por la adhesión al anonadamiento más profundo, más religioso, más perseverante, y por tanto realmente activo y eficaz, del mismo Verbo en la eucaristía». San Juan Eudes lo resumió todo en la devoción al sagrado Corazón de Jesús, de la que fue el promotor más eminente en el siglo XVII 48.

Pero el desconcierto en la espiritualidad francesa no se debió a la doctrina cristológica de Bérulle, sino más bien a dos movimientos heterodoxos: el jansenismo y el quietismo. Enemigos entre sí, estos dos movimientos eran el resultado de una teología desacertada de la relación entre la gracia y la naturaleza. Los jansenistas, hijos de Jean Duvergier Hauranne (1581-1643) y de Cornelio Jansen, concedieron al hombre tanta libertad y exaltaron hasta tal punto la bondad de la naturaleza humana que eliminaron prácticamente la necesidad de la gracia. Los quietistas, remotos descendientes del sacerdote español Miguel Molinos (1628-1696), exaltaron el papel de la gracia y la práctica de la oración en la vida espiritual hasta tal punto que negaron implícitamente la necesidad de las prácticas ascéticas, de la cooperación activa con la gracia y del cumplimiento de buenas obras meritorias.

En Francia el personaje central en la cima dramática del quietismo fue Juana María Bouvier de la Motte (1648-1717), más conocida como madame Guyon. Bajo la dirección espiritual de la trágica figura del barnabita Francisco Lacombe (†1715), compuso treinta y cinco volúmenes de escritos espirituales de carácter quietista. Esta mujer fue también la ocasión de una amarga rivalidad entre Fénelon y Bossuet, que chocaron violentamente en el juicio sobre la ortodoxia de los escritos de madame Guyon.

Los principales puntos en litigio eran la teología del «amor desinteresado» y la «oración pasiva». La doctrina puede reducirse a cuatro afirmaciones que estaban en la base de la controversia: 1) el alma puede alcanzar un estado de amor puro en donde no sienta ya el deseo de la salvación eterna; 2) durante las tribulaciones más

extremas de la vida interior un alma puede sentirse tan rechazada de Dios que realice un sacrificio absoluto de su felicidad eterna; 3) en el estado de amor puro el alma es indiferente a su propia perfección y a la práctica de la virtud; 4) en ciertos estados las almas contemplativas pierden la visión clara, sensible y ponderada de Jesucristo. Fénelon se mantuvo siempre firme en afirmar que no había enseñado nunca el quietismo explícitamente, pero el papa Inocencio XII pensó que los lectores de la doctrina de Fénelon podían caer fácilmente en el error. De este modo el quietismo en el año 1699 recibió en Francia el golpe mortal, aunque con la consecuencia de que, tras esta larga controversia, el misticismo cayó en el descrédito y quedó muerta la teología mística en Francia en el siglo XVIII, a excepción de algún que otro intento de ciertos escritores.

El entusiasmo y el pseudomisticismo del siglo XVII y las condenaciones definitivas inferidas por la Santa Sede llevaron a muchos católicos franceses a la conclusión de que el camino más seguro en la vida espiritual era el camino «ordinario» de las virtudes y de los sacramentos. Se señalaba el camino de los místicos como extraordinario y sospechoso. Esta actitud era reforzada por un renacimiento del jansenismo que concedía gran importancia al ascetismo, a la negación de sí mismo y al rechazo de todos los placeres humanos. Eran pocos los escritores dispuestos a promover una doctrina espiritual auténtica y ortodoxa; los que más contribuyeron a ello fueron los jesuitas, especialmente Luis Lallemant (1588-1635), cuyas conferencias espirituales presentaban la enseñanza tradicional católica sobre la llamada universal de todos los cristianos a la perfección y al estado místico. Otros autores que intentaron restablecer el equilibrio entre los extremos teológicos fueron Jean Cheron (carmelita), Masson (cartujo), Chardon, Contenson y Piny (dominicos), Le Roux, de Lagny y de Bernezy (franciscanos), san Juan Bautista de la Salle (+1719), Jean Grou (jesuita, +1803) y san Luis de Monfort (+1716). Cuando en 1699 fue condenado el quietismo, los escritores italianos de espiritualidad se hicieron más agresivos en su oposición al pseudomisticismo y más empeñados en restablecer una sana enseñanza espiritual. Entre los autores más importantes se encuentran: el cardenal Bona, el jesuita Juan Bautista Scaramelli y san Alfonso de Liguorio. El cardenal Bona transcribió la enseñanza tradicional de los escritores clásicos y es conocido sobre todo por su tratado sobre el discernimiento de los espíritus. También Scaramelli (+1752) escribió una obra sobre el discernimiento de los espíritus, aunque es más conocido por sus tratados de teología ascética y mística. Por desgracia marcó una separación clara entre la etapa ascética y la etapa mística de la vida cristiana, considerando a la segunda como extraordinaria, y proponiendo por tanto dos tipos de perfección cristiana. Esta doctrina abrió el camino a siglos de discusiones y disputas que duraron hasta los tiempos del concilio Vaticano II.

La espiritualidad italiana del siglo XVIII está dominada sin embargo por la figura de san Alfonso de Liguorio (1696-1787). Sentía una admiración particular por las enseñanzas de santa Teresa de Avila, Alfonso Rodríguez y Luis de Granada. Su doctrina pone en el centro a Jesús y a María y tiene como tema constante el amor de Dios y el abandono a la divina voluntad. Para san Alfonso uno de los instrumentos primarios de perfección es la práctica asidua de la oración mental. Como había hecho ya san Ignacio de Loyola, san Alfonso insistía en la enorme importancia de la elección de la vocación, ya que cada uno tiene que abrazar aquel estado de vida que Dios quiere para él. Lo mismo que san Francisco de Sales afirmaba que todos los cristianos, sea cual fuere su estado de vida, están llamados a la perfección. La medida de la santidad de cada uno depende del grado y de la intensidad de su amor a Dios; la «devoción de todas las devociones» es el amor a Jesucristo y la meditación sobre el amor que él nos tiene.

Las enseñanzas de san Alfonso de Liguorio se propagaron por medio de la congregación del Santísimo Redentor fundada por él. Su influencia como escritor espiritual no fue tan grande como era de esperar, quizás porque con el correr de los años fue considerado más bien como una autoridad en el terreno de la teología moral y pastoral 52. En España, entretanto, dos carmelitas, llamados ambos José del Espíritu Santo, aunque uno de ellos era portugués y otro español, escribieron y trabajaron sobre las cuestiones místicas, particularmente sobre la distinción entre la oración contemplativa adquirida y la infusa. Intentaron junto con el jesuita Miguel Godínez establecer una terminología para la teología mística que fuera aceptada universalmente. Pero la edad de oro de la espiritualidad española había ya concluido y el siglo XVIII fue en este sentido un período de letargo.

En Alemania sin embargo se siente todo un fermento de misticismo y de fenómenos extraordinarios con el resultado de que empezaron a aparecer un número insólito de obras. Los diversos factores que contribuyeron a este movimiento místico fueron la aparición del pietismo protestante con Felipe Jacobo Spener, el racionalismo alemán, las visiones y las llagas de Ana Catalina Emmerich y la difusión de *La mística ciudad de Dios*, obra de la religiosa franciscana española María de Agreda. Los fenómenos místicos y el pietismo protestante fueron la ocasión de escritos por parte de personas como el franciscano Melchor Weber en 1714 y Domingo Schram en 1774.

Un problema muy serio para la espiritualidad católica en Alemania lo constituyó el fenómeno del romanticismo que colocaba las verdades y las prácticas de la iglesia católica en el mismo nivel que los cultos paganos de oriente y de Egipto, rechazándolos luego como supersticiones. En el período de la ilustración que veía en escena grandes mentes como Fichte, Schelling, Goethe, Schleiermacher y Kant, todo lo que estaba por encima del terreno de la mente humana era negado sistemáticamente. Fue a través de los escritos de Johann Sailer (1751-1832), más que con cualquier otro medio, como volvió a ocupar el catolicismo un plano de respetabilidad en Alemania.

Otra persona que contribuyó a poner la teología mística en su lugar debido fue Juan José Görres (1776-1848), al que se ha calificado como «la figura más grande en los anales del catolicismo alemán». Como laico dedicó sus esfuerzos a explicar y a revalorar la experiencia mística como digna de respeto, de investigación teológica y psicológica; sus enseñanzas están contenidas en los cuatro volúmenes titulados *Christliche Mystik* (1836-1842).

Pero podemos afirmar que estas intervenciones de carácter erudito frente al racionalismo alemán no consiguieron afectar a la vida y a la práctica cristiana de los católicos ordinarios de Alemania. En ese nivel la fe y la vida cristiana estaban sólidamente basadas en una doctrina ortodoxa y en la práctica fiel de la religión cristiana. En Inglaterra asistimos durante este período a la obra de reconstrucción de la iglesia después del **Catholic Emancipation Act** de 1829, y a la fundación de la jerarquía católica en 1850. En los Estados Unidos la iglesia, que había recibido en 1789 a su primer obispo americano, John Carroll de Baltimore, estaba en el período de construcción, organización y actividad pastoral. La mayoría de los católicos en años sucesivos está constituida por inmigrantes procedentes de los países europeos: Irlanda, Alemania, Polonia, etc., que llevaron consigo la cultura nacional junto con su clero para fundar parroquias nacionales. Entretanto en Canadá la iglesia se establecía sólidamente en las zonas de lengua francesa, mientras que las zonas de lengua inglesa eran predominantemente anglicanas y no católicas. La América latina, en donde tanto la iglesia como la cultura estaban en su mayor parte ligadas al colonialismo español, había comenzado ya a alejarse de la práctica y de la devota vida católica hasta el punto de que en el siglo XX puede hablarse de la necesidad de recristianizar a los países latinoamericanos; parece ser que hubo problemas económicos y políticos en la raíz de la indiferencia religiosa de la América latina, una indiferencia que a veces estalló en una verdadera persecución de la iglesia, vista a menudo como amiga y defensora de los ricos y olvidada de la atención a los pobres y marginados.

Si hay un país al que por encima de los demás debe algo la espiritualidad católica del siglo XIX y comienzos del XX, este país es Francia. Se puede realmente afirmar que durante este período todos los aspectos de la vida católica -la liturgia, la espiritualidad, la evangelización y la investigación teológica- recibieron impulsos y orientación del catolicismo francés. Hasta Roma, a veces un tanto a remolque, se vio impulsada a la reforma y la renovación por los teólogos y los eclesiásticos franceses. Es imposible en un breve artículo detenerse en todas las personas que merecen una mención especial. Recordaremos a las que han contribuido en mayor medida a aspectos específicos de la vida y de la espiritualidad católica.

El nombre de Paulina Jaricot (1799-1862) está íntimamente ligado al apostolado misionero de la iglesia. A ella se debe la fundación de la Sociedad para la Propagación de la fe, conocida actualmente con este nombre, y quizás sea también suyo indirectamente el mérito de la aparición de numerosos institutos religiosos nuevos dedicados por completo a la obra de las misiones extranjeras. A comienzos del siglo XX una de las obras más brillantes de la evangelización de la iglesia fue el florecimiento de un clero indígena y de institutos religiosos indígenas en muchos países del tercer mundo, todo ello debido a la entrega y al sacrificio de los misioneros de los tiempos modernos.

El renacimiento de la espiritualidad litúrgica es mérito en gran parte de dom Guéranger, que fue además el renovador de la orden benedictina en Francia. La participación en la liturgia se había convertido en muchos sitios en algo meramente pasivo y a menudo no era más que una participación debida al sentido del deber más que al ejercicio de la virtud de la religión. Incluso había muchas almas devotas que parecían conceder mayor importancia a sus devociones privadas y a la oración mental que a las acciones litúrgicas de la iglesia. Dom Guéranger declaró con toda seguridad: «Al afirmar la inmensa superioridad de la plegaria litúrgica sobre la individual, no pretendemos decir que haya que abolir los métodos individuales; pero sí que nos gustaría que se mantuvieran en el lugar que les corresponde». El Papa Pío X (1835-1914) dio un gran impulso al renacimiento litúrgico promoviendo la comunión frecuente y la participación en la liturgia.

Paralela al movimiento litúrgico era la intensa actividad que se desarrollaba en el terreno de la teología espiritual sistemática, caracterizada en gran parte por los debates sobre cuestiones fundamentales como la llamada universal de los cristianos a la perfección, la naturaleza de la experiencia mística, la posibilidad de una contemplación adquirida y el estado místico como fenómeno ordinario o extraordinario de la espiritualidad católica. Los protagonistas de vanguardia en estas discusiones fueron los dominicos Juan Arintero y Reinaldo Garrigou-Lagrange, el carmelita Gabriel de santa María Magdalena, Augusto Poulain, Alberto Farges, Henri Bremond y más tarde Jacques Maritain y Etienne Gilson. Actualmente muchas de las cuestiones discutidas en los años veinte han quedado resueltas y algunas de ellas, como la llamada universal a la perfección cristiana, han sido recogidas en los documentos del concilio Vaticano II.

Por lo que se refiere a la vida contemplativa hay que recordar a dos figuras eminentes: santa Teresa de Lisieux y Charles de Foucauld. Los dos contribuyeron a reavivar el aspecto contemplativo de la vida cristiana, que no debe separarse por completo del apostolado. Santa Teresa de Lisieux (1873-1897) fue sin duda la santa más popular en la primera parte del siglo XX. Aunque pasó toda su vida religiosa dentro del claustro del Carmelo, en donde dio a la iglesia un ejemplo de inspiración con su resignación en el sufrimiento, era también consciente de su especial vocación apostólica que le había correspondido cultivar en el interior del claustro. Por eso fue nombrada por el papa Pío XI patrona de las misiones extranjeras.

Charles de Foucauld, por otra parte, ofreció el testimonio del sacrificio de su vida contemplativa en las misiones, en el corazón mismo del territorio musulmán en el desierto de Sahara. Unió una vida eucarística contemplativa con la obra social entre los pobres y fue asesinado por unos bandidos en diciembre de 1916. Su modelo de vida atrajo a algunos seguidores que formaron los dos institutos religiosos de los hermanitos y hermanitas del sagrado Corazón. Lo que es original en el estilo de vida y de trabajo de estos religiosos es la importancia que se le concede a una vocación y a un apostolado de «presencia» entre los pobres, los infieles y los más abandonados. El problema que se le plantea al cristiano de nuestros días es el de cómo enfrentarse con el futuro desde este presente que vivimos. Teniendo en cuenta la evolución de la vida y de la espiritualidad cristiana a lo largo de los

siglos, ¿cuáles son los valores y las prácticas que han surgido como elementos perennes y adecuados para el cristiano del mundo de hoy? Hemos visto que en los primeros tiempos de la iglesia y en el período patrístico, aunque eran conscientes de vivir en el mundo y se preocupaban de él, la espiritualidad era eminentemente teocéntrica, contemplativa, ascética, bíblica, litúrgica y escatológica.

En los siglos sucesivos, y especialmente durante la edad media, mientras se seguía proponiendo todavía el aspecto contemplativo de la vida como un ideal y como el tipo de vida más elevado, hubo un desplazamiento gradual hacia una espiritualidad más personal y antropológica, al mismo tiempo que se desarrolló una personalidad más particularizada y cristocéntrica. La teología se fue separando gradualmente de la espiritualidad y la vida ascética pasó a ser un combate personal para morir al pecado y crecer en la virtud; las escuelas de espiritualidad se desarrollaron en torno a las grandes órdenes religiosas.

Finalmente en el período moderno se afirmaron las tendencias nacionales y dejaron su huella en las diversas escuelas de espiritualidad; hubo una amplia difusión de los métodos de oración mental que en cierto modo hizo que disminuyera la influencia de la liturgia. El elemento subjetivo en la espiritualidad se desarrolló según ciertas líneas que en ocasiones llevaron a extremos opuestos: quietismo y pseudomisticismo o jansenismo y neopelagianismo.

Aun admitiendo que a veces se han subrayado excesivamente las cosas, podemos decir que el cristiano de hoy se ha hecho mucho más sensible al segundo mandamiento de la caridad: «amarás a tu prójimo». En esta orientación hacia «el otro» ha habido lógicamente una disminución en la importancia que se concedía al aspecto contemplativo de la espiritualidad cristiana y a la separación del mundo como elementos necesarios a la santidad cristiana. En este sentido podemos comprender el carácter inevitable del desarrollo de los institutos seculares y la llamada de los laicos al apostolado. La vida contemplativa -incluso como estado de vida- mantiene un lugar eminente, pero los cristianos de hoy se sienten menos inclinados a infravalorar la vocación al matrimonio y las comunidades apostólicas.

Además, el cristiano contemporáneo se ha hecho secularizado en el sentido de que ve la necesidad de mantener relaciones con el mundo, de utilizar los bienes creados, de cultivar y gobernar el mundo según el mandamiento de Dios. En consecuencia, los teólogos de nuestros días han discutido ciertas cuestiones como la liberación, la justicia y la paz, la ecología, etc.

Con el sorprendente progreso de la psicología y de las ciencias afines, la espiritualidad podría tender a hacerse excesivamente subjetiva y hasta egoísta, pero el uso correcto de los conocimientos psicológicos puede ofrecer también un medio de desarrollo hacia la madurez cristiana y ser una ayuda extraordinaria en el discernimiento de los espíritus. Es especialmente en este terreno donde se puede apreciar el axioma teológico: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona.

---

48. Como devoción específica, la veneración al sagrado Corazón de Jesús puede hacerse remontar a santa Gertrudis y a santa Matilde en el siglo XIII. San Juan Eudes contribuyó a hacerla popular y a convertirla en fiesta universal; la primera revelación a santa Margarita María Alacoque tuvo lugar el 27 de diciembre de 1673.

52. San Alfonso escribió más de 100 libros y *opuscula* y unos 2.000 manuscritos. Durante su vida sus obras conocieron más de 400 ediciones, y desde su muerte se cuentan unas 4.000 reediciones. Sus obras están traducidas a 61 lenguas extranjeras.