

LA "TEOLOGIA ESPIRITUAL": PUNTO CRÍTICO PARA LA TEOLOGIA DOGMÁTICA

Fue Karl Rahner quien, en la última etapa de su vida, afirmó que el cristiano del próximo milenio deberá ser un místico. El presente artículo está en línea con la afirmación del gran teólogo. Pero su autor no se contenta con recoger la antorcha sagrada, sino que examina a fondo las consecuencias que ha tenido para la teología y para la Iglesia el divorcio entre "teología espiritual" y "teología dogmática" ¿No era hasta hace bien poco la teología espiritual la parienta pobre de la teología? ¿Y no dependía justamente, en buena parte, la pobreza de la teología del olvido de la teología espiritual y de su fundamento, la experiencia de Dios? ¿Y no fue justamente el Vaticano II el que, en diálogo con la modernidad y gracias a la tarea de teólogos como Rahner, recuperó el valor de la experiencia? El presente artículo puede contribuir a dar respuesta a esas preguntas y a devolver a la experiencia de Dios el lugar que le corresponde en la vida de fe y en la teología.

La «théologie spirituelle». Point critique pour la théologie dogmatique, Nouvelle Revue Théologique 117 (1995) 178-198

Introducción

La expresión *teología espiritual* (T.E.) evoca, de entrada, el rico conjunto de textos que forman lo que se tiende a llamar la literatura espiritual del cristianismo: Gregorio Niceno, Agustín, Bernardo, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, etc.: los *espirituales*, que, al querer comunicar por escrito su experiencia cristiana, la han debido pasar por una cierta. inteligencia experimental.

Uno piensa también en sus propias lecturas espirituales, en el gusto que produce el alimento sólido de sus maestros y que contribuye a reconocer nuestra identidad *espiritual*, a dar nombre a nuestra propia experiencia y comprenderla dentro de nuestra propia cultura.

Hablar de T.E. implica una relación entre una tradición experimental y el que se la apropia. A través del espacio y el tiempo, esa relación conecta a maestro y discípulo, a condición de que los maestros desaparezcan de la experiencia que han engendrado.

Tocamos aquí el nervio de toda T.E. digna de este nombre: la *singularidad absoluta* de la experiencia de Dios, al que apela esta teología, y su carácter universal, o sea, *común*, accesible a todos. "Ya no tendrán que enseñarse unos a otros, mutuamente, diciendo "tienes que conocer al Señor", porque todos, grandes y pequeños, me conocerán" (Jr 31, 34). Y el NT no cesa de buscar palabras que expresen la actualidad de esta experiencia inmediata, siempre singular y simultáneamente extendida por todas partes por el Espíritu: la idea de Pablo sobre los carismas o la idea de Pedro de un sacerdocio real comunicado a todos. Hay que subrayar la fuerza de esta paradoja fundamental de toda T.E.: la experiencia de Dios es siempre *incomparablemente* personal y justamente propuesta como tal a todos, paradoja que hace decir a san Ignacio en las Reglas para

sentir con la Iglesia: "Debemos guardar en hacer comparaciones de los que somos vivos a los bienaventurados pasados".

La expresión *dogmática eclesial*, nos sitúa en un campo de referencia muy distinto. El adjetivo *eclesial* resulta casi redundante, por cuanto la *dogmática* es la expresión oficial de la fe de la Iglesia, basada en la Escritura y en la Tradición, y proclamada normativamente por los garantes de la fidelidad apostólica.

También aquí entra en juego la tradición, pero ¿de qué tipo de relación con la tradición se trata? ¿se busca en un libro de dogmática un alimento espiritual y una referencia que descifra nuestra experiencia de fe? La dogmática se apoya ante todo en la fidelidad. No es fidelidad a una ley eclesial, como quieren algunos, sino a la *regula fidei*, que es credo.

De la T.E. a la T.D. el centro de gravedad se desplaza, pues, considerablemente. La reivindicación de la relación inmediata con Dios, sospechosa para la jerarquía, está en peligro de desaparecer en una Iglesia que se considera docente, *maten et magistra*, y que aparentemente no cesa de desmentir el cumplimiento de la profecía de Jeremías cuando proclama: "Venid, aprended de mí a conocer al Señor". Al desconfiar de la referencia a la absoluta singularidad de la conciencia, hace pesar una amenaza sobre la igualdad de todos los *espirituales*. La asimetría entre los sujetos creyentes y los garantes de la fidelidad apostólica parece, pues, constitutiva de una *dogmática eclesial* basada en la *regula fidei*.

Esta confrontación entre los dos tipos de teología pone al descubierto puntos de fricción. Es como si el campo de la fe y de su comprensión lo atravesase una línea de alta tensión bajo la cual se produjesen, a veces, descargas eléctricas. Resultaría demasiado fácil considerar estas tensiones sólo del lado del contenido teológico: la experiencia de Dios del *espiritual* que le costaría reconocerse en el Dios de la *regula fidei* o la presentación dogmática del misterio cristiano que se sentiría amenazada por el lenguaje experimental de un *místico*, como Juan de la Cruz. Cabe armonizar los dos modelos remitiéndolos a perspectivas complementarias. Las fricciones son -cierto- peligrosas, pero también fecundas, porque surgen entre *sujetos distintos* que hallan su identidad personal en referentes también distintos: por un lado, están los creyentes y grupos religiosos (sectas o no) que se remiten a sus experiencias espirituales, y por otro, los garantes apostólicos de la Iglesia que se identifican con la normatividad de la fe.

Nos proponemos reflexionar sobre estos puntos de fricción entre dos tipos de teología y sus defensores (I), antes de inscribirlos en un esquema histórico que nos permita entender mejor la fecundidad actual de estas tensiones (II). Sabemos que el punto crítico de un proceso químico indica el grado de intensidad de una variable, por Ej. el calor, definiendo las condiciones en que se produce un fenómeno, por Ej., la ebullición. Quizás podríamos decir que la consistencia que adquiere actualmente la referencia a la *experiencia espiritual* es este *punto crítico* que podrá conducir la *dogmática eclesial* hacia lo que ella es (III).

I. Puntos de fricción entre dogmática y teología espiritual

Pasemos revista a los puntos de conflicto entre T.D y T.E, siguiendo el itinerario del credo, para preguntarnos a continuación sobre la interpretación de las tensiones encontradas.

La Iglesia y el sujeto creyente

No deja de ser sorprendente encontrar, al final del libro de los *Ejercicios* de san Ignacio, unas reglas "Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener". Si para esto son necesarias reglas ¿no significa que este "sentido verdadero" no está ya dado como una primera evidencia desde que el sujeto se emancipa de toda referencia exterior y se compromete en nombre de su experiencia personal con Cristo?

En el mismo comienzo de los Ejercicios, la Iglesia se presupone y está presente en la relación del ejercitante con el ejercitador. Pero es significativo que no aparezca explícitamente sino al final. Hay aquí, más allá del marco estricto de los Ejercicios, una primera tensión entre el sujeto creyente y la Iglesia, con relación a la cual aquél ha de situarse.

Esta tensión está ligada a la emergencia del sujeto humano en los tiempos modernos y surge por primera vez en las *grandes aventuras místicas* del siglo XVI. En el siglo XVIII se desplaza muy pronto hacia el campo *ético* y, a partir de la Ilustración, se expresa como reivindicación de una libertad de conciencia respecto a toda autoridad, fuera eclesial o social: el itinerario del sujeto en la sociedad, referido siempre al *dictamen* riguroso de la conciencia, sustituye a la aventura en el espacio interior. Sobre todo en países protestantes y en el pietismo, esto va ligado al derecho de asociación de los sujetos de una misma referencia espiritual para formar comunidad (algunos dirían secta) y para desarrollar una creatividad al encuentro de una institución eclesial considerada esclerosada y opresora.

Historiadores como Troeltsch (1865-1923) y otros tras él han descrito la lenta emergencia del sujeto moderno, forjado en una oposición decidida respecto a las Iglesias instituidas, pero no fuera de toda referencia religiosa y bíblica. El sentido moderno del sujeto ¿no lo han engendrado cierta lectura de Pablo, su insistencia sobre la originalidad de su Evangelio y la libertad de todo cristiano, y una nueva sensibilidad de los creyentes por los encuentros singulares entre Jesús y una persona determinada de los relatos evangélicos? La experiencia ha sido como el crisol en que se ha formado el hombre moderno, sobre todo por el encuentro entre la T.E., las referencias filosóficas o éticas y un nuevo sentido de socialización. La T.D. ha estado largo tiempo fuera de este movimiento. Para la dogmática protestante, el comienzo de una confrontación se sitúa a principios del siglo XIX con Schleiermacher y su *doctrina de la fe*. En tierras católicas hay que aguardar al comienzo del siglo XX -crisis modernista y figuras como Maurice Blondel- para encontrar los primeros elementos de una mutua fecundación que culminará, por Ej., en Rahner.

En su expresión más simple, esta primera tensión puede plantearse así: ¿Qué es primero en el creer cristiano, su referencia eclesial o el sujeto creyente que dice "creo"? Ciertamente que la Iglesia y su dogmática otorga un puesto de honor a la persona humana -el Vaticano II pronuncia palabras recias sobre la libertad de conciencia-, pero la dogmática

se las arregla siempre para introducir reservas, por otra parte justas, advirtiendo que la fe individual no existe sin el reconocimiento por parte de otros individuos, reconocimiento que necesita de referencias objetivas y, por consiguiente, de una ley eclesial que informe la conciencia individual y su experiencia espiritual. Respecto a estas advertencias, hoy constantes, los sujetos creyentes no negamos la necesidad de una formulación objetiva de la fe o la necesidad de una ley que estructure la conciencia, pero distinguimos entre una objetividad alienadora y otra respetuosa de los sujetos. ¿Se puede seguir afirmando que la Iglesia, segura de su identidad dogmática, señala un lugar en su seno a cada uno de sus adeptos, o no hay que decir más bien que las aventuras espirituales de individuos y grupos plantean de un modo del todo nuevo la cuestión de su reconocimiento eclesial y dogmático? Somos -creo- más sensibles aún que en el siglo XVI a la afirmación de san Ignacio tras la experiencia de Manresa: "Si no existiera la Escritura que nos enseña estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto".

Esta primera tensión está probablemente mantenida por los hábitos intelectuales de la teología desde la escolástica del siglo XIII, reforzados modernamente con el laudable fin de adaptarse a los cánones de la racionalidad, válidos en la sociedad. Pero esta concepción de una razón antropológica y moral, basada en una abstracción de alto tecnicismo, amenaza con alcanzar al sujeto humano y creyente solamente a través de la *aplicación* de principios globales y considerando su vida moral como un caso *particular* de una regla general. Desde el comienzo de los tiempos modernos el sujeto humano protesta contra lo que, gracias a la razón, le toca en suerte, y el lugar de esta protesta ha sido esencialmente la T.E., vuelta hacia el creyente que mal puede reconocer su experiencia del todo singular del Espíritu y su propia situación en la *letra* cada vez más sofisticada de la catequesis dogmática y moral. Cuando la exégesis bíblica y aun la dogmática redescubren últimamente la narrativa, no deberían olvidar que ésta ha existido desde hace siglos y ha sobrevivido ante todo en la T.E. Es ahí donde ella ha hecho valer los "acontecimientos" y las "sorpresas" de la vida, que desafían toda abstracción. Recordemos el relato de su conversión contada por Pablo en Ga 1, 11-17. Es en el marco de una T.E. como el relato ha podido dar valor a la temporalidad de toda experiencia humana con sus etapas infinitamente diversas y jamás recuperables dentro de un sistema. Es en este tipo de práctica narrativa espiritual como el cuerpo y sus emociones humanas y religiosas obtienen carta de ciudadanía, hasta introducir una especie de división muy profunda en la experiencia cristiana y eclesial.

Cristo y el cristiano

De lo dicho se desprende un segundo conflicto entre la T.D. y la T.E. El Espíritu tendido entre las aventuras espirituales de los creyentes y la cohesión de la colectividad eclesial encuentra su forma en régimen cristiano por la referencia a Cristo. La *regula fidei* nos lo recuerda: la Iglesia recibe la fuerza del Espíritu por Cristo y el sujeto creyente es invitado por el Espíritu a seguir el itinerario de Jesús. Esta nueva tensión entre dos tipos de insistencia puede leerse en el célebre sermón de Taulero para la fiesta de Navidad, en el que compara las tres misas celebradas la noche, la aurora y en el día a los tres nacimientos celebrados en Navidad:

"El primer y más sublime nacimiento es el del Hijo único engendrado por el Padre celestial en la esencia divina, en la distinción de personas. El segundo nacimiento es el

realizado por una madre que, en su fecundidad, conservó la absoluta pureza de su virginal castidad. El tercero es aquél por el que Dios, a todas horas, nace en verdad espiritualmente, por la gracia y el amor, en un alma buena".

Taulero hablará esencialmente del tercer nacimiento referido inmediatamente a su modelo, la generación eterna del Hijo por el Padre, mientras que santo Tomás en la Suma Teológica (III, q. 83,a.2) había preferido el "nacimiento temporal y corporal de Cristo", que se halla en tercer lugar como el punto de llegada de su razonamiento "histórico" y "dogmático".

Tenemos aquí dos perspectivas complementarias, pero se ve ya, en filigrana, la escisión que pronto se va a producir: siguiendo a Taulero, acentuará Lutero el "por nosotros" de la obra de salvación, conservando aún la exterioridad de la acción de Dios, pero callando toda pregunta indiscreta sobre el ser objetivo e histórico de Cristo. En este punto, la T.E. seguirá la perspectiva antropocéntrica, mientras que la cristología oficial de la Iglesia insistirá en la diferencia histórica y dogmática entre la persona de Cristo y su obra por y en nosotros.

Cabe resumir esta segunda tensión así: ¿qué es lo primero en el creer cristiano, la referencia objetiva a Cristo o la acogida y el discernimiento de los efectos de su obra en el creyente? La cristología dogmática de los últimos siglos ha insistido más bien en el ser de Cristo, pensando que sólo la acogida de la fe de la Iglesia en su integridad objetiva puede conducir a la salvación. Se insiste en la Encarnación del Verbo y en la iniciativa divina en la obra de la salvación, o sea, en una cristología descendente, cuidando de que no se esfume la diferencia fundamental entre Cristo y el cristiano, entre el Santo de Dios y nosotros pecadores. En cambio, la cristología de los autores espirituales ha insistido en la misión de Cristo, identificando su obra con su ser: Cristo es lo que hace en el creyente y éste no puede descubrirlo sino "dejándose transformar en su imagen" (2 Cor 3,18).

Los hábitos intelectuales -sobre todo una determinada comprensión de la relación entre el objeto y el sujeto- han jugado un gran papel en los tiempos modernos. Al querer salvar la diferencia entre Cristo y el cristiano -diferencia esencial para poder decir que hay pecado y gracia- la dogmática se ha servido mucho hasta estos últimos años del *esquema causal*: Cristo considerado como "causa" de nuestra salvación. Ahora bien, creo que los autores espirituales muestran un interés muy limitado en esta noción de "causa", pues lo esencial se cifra precisamente en los efectos espirituales, estos "acontecimientos" o "sorpresas", de los que no hay por qué indicar una "causa".

Los "espirituales" han percibido que los relatos evangélicos no se interesan tanto en la diferencia ("causal") entre maestro y discípulo, por supuesto sin negarla, cuanto en su desaparición, para tomar un día el discípulo el lugar del maestro y llegar a ser "alter Christus", como dice la tradición espiritual.

Recibir el "nombre de Dios" o dar sentido a la relación de origen

Llegamos a una tercera encrucijada. En la línea de la *regula fidei*, la Iglesia, viviendo por la fuerza del Espíritu, recibe su forma por Cristo, que la conduce hacia el Padre confesado como el Creador del Universo: al mismo tiempo el sujeto creyente recibe por

el Espíritu en Cristo una libertad que puede llamarse "sin causa", pues Dios sólo es su origen.

Aquí, en el último tramo de nuestro itinerario, surge una nueva tensión, que señala dos orientaciones teológicas bastante diferentes.

Cuando se plantea la cuestión central de toda teología - "¿quién es Dios?"-, la dogmática responderá: "es Dios mismo el que nos lo ha de decir". Y se referirá a la Revelación del "nombre" en el Éxodo y en el NT, haciendo de la recepción de este nombre por Cristo y en el Espíritu el criterio último de la experiencia auténtica de Dios. Ahora bien, creo que la T.E. sigue una trayectoria exactamente inversa: dada su aguda conciencia de la imposibilidad de nombrar a Dios, partirá de la experiencia del sujeto y de su "sentimiento oceánico" para dar sentido al término Dios y para descubrir en el lenguaje espiritual el trabajo de lo que trasciende infinitamente.

Aquí la T.E. traspone una doble frontera. Mientras que la dogmática parte de la comunicación de Dios en Cristo para optar entre Dios y los ídolos, para establecer una frontera entre lo que es cristiano y lo que no lo es -un límite entre la autocomunicación de Dios y la creación-, -el espiritual *pneumatikós* o *alter Christus*- busca más bien las trazas de una experiencia espiritual o mística en o más allá del cristianismo y las encuentra o en uno u otro aspecto de la creación, como lo bello, o en uno u otro momento de la vida cotidiana, como el amor, independientemente de toda referencia explícita a Dios.

Desde esta óptica da que pensar este texto de Julien Green: " 18 de diciembre de 1932. Súbitamente bajo uno de los pórticos del Trocadero, me detuve para mirar la perspectiva del Campo de Marte. Hacía un tiempo primaveral, con una bruma luminosa que flotaba sobre los jardines. Los sonidos tenían esa cualidad ligera que sólo tienen los primeros días hermosos. En dos o tres segundos reviví toda una parte de mi juventud (:;). Esto me produjo una impresión extraña, más penosa que agradable. Pero había un acuerdo tan profundo entre yo mismo y este paisaje que me pregunté, como en otro tiempo, si no sería delicioso fundirme en todo aquello como una gota de agua en el mar, no tener ya cuerpo, sino sólo suficiente conciencia para poder pensar: "Soy una partícula del universo. El universo es feliz en mí. Soy el cielo, el sol, los árboles, el Sena (...)". Este curioso pensamiento no me ha abandonado jamás del todo. A %n de cuentas acaso sea algo así lo que nos espera más allá de la muerte. Y bruscamente me sentí tan feliz que volví a casa con el sentimiento de que había que conservar como una cosa rara y preciosa el recuerdo de este gran espejismo".

El teólogo tendrá dificultad en reconocer en este relato un testimonio de fe cristiana. Pero se comprende que el "espiritual" pueda experimentar cierta connivencia con esta experiencia. La razón está precisamente en que la T.E. se interesa menos en la cuestión de la identidad eclesial que en lo que, en última instancia, unifica toda existencia humana, sea cual sea su contexto cultural o religioso; se preocupa menos de una especificidad evangélica que de las múltiples facetas de cada itinerario humano, susceptibles de ser signos de una presencia para el que "busca a Dios *en todas las cosas*". La T.E. se fija menos en las palabras, aun las más indispensables y nobles como "Dios", "la Trinidad" o "el amor", que a veces palidecen o mueren en los acontecimientos de la vida, aun que intenta dar sentido a palabras antiguas, a metáforas

que parecían pasadas de moda y no cesa de renovar el lenguaje de la fe a partir de las sorpresas de la vida.

II. Retos de la referencia contemporánea a la experiencia del espíritu

Antes de pasar a una lectura propiamente teológica, veamos la perspectiva sociológica que desde Troeltsch, ha preocupado a los teólogos, y que representa la manera común de abordar los conflictos que hemos evocado.

Lectura sociológica

Troeltsch distinguía tres tipos de socialización en régimen cristiano: la Iglesia, la secta y la mística:

"La *Iglesia* es una institución que, habiendo recibido (...) el poder de dispensar la salvación y la gracia, puede abrirse a las masas y adaptarse al mundo; pues, en cierta medida, puede hacer abstracción de la *santidad subjetiva* en provecho de los *bienes objetivos* que son la gracia y la redención. La *secta* es una *asociación libre de cristianos* austeros y conscientes que, verdaderamente regenerados, se reúnen, se separan del mundo y se recluyen en sus pequeños círculos. Ponen el acento más que en la gracia, en la ley, y practican, dentro de su grupo con un cierto radicalismo, la ley cristiana del amor: todo esto con miras a preparar y esperar la venida del Reino de Dios. La *mística* interioriza e inmediateiza el universo de las *ideas esclerotizadas en forma de dogmas y de cultos* en orden a su posesión verdaderamente personal e íntima en el alma. No puede, pues, reunir sino grupos flotantes estructurados sólo por lazos personales, mientras que el culto, el dogma y los lazos con la historia tienden a diluirse. Estos tres tipos preexistían desde los orígenes y continúan manifestándose en todas las confesiones hasta nuestros días, manteniendo *toda suerte de relaciones e intercambios*. Sólo las Iglesias pueden actuar fuertemente sobre las masas. Las sectas se parecen al tipo Iglesia cuando en su seno hay movimientos de masa. La mística tiene afinidades con la ciencia autónoma y ofrece un refugio a la vida religiosa de las clases cultas. En las capas sociales sin cultura científica conduce a formas de piedad orgiásticas y emotivas, pero completa felizmente los dos tipos precedentes -Iglesia y secta-".

Este texto exigiría un amplio comentario. Habría que reflexionar especialmente sobre la pertinencia descriptiva de cada tipo; por Ej., ¿qué decir hoy sobre la capacidad del tipo Iglesia de adaptarse a las 'masas'? Subrayemos sólo dos cosas.

El interés del enfoque sociológico de Troeltsch consiste en conectar las *representaciones* "dogmáticas" del cristianismo, que hemos visto, así como su reposición, su crítica y su interiorización en las asociaciones libres de cristianos y en la mística con unos actores y con su concepción de una socialización. Ésta se vive ante todo en el culto y en una práctica ética antes de expresarse en dogmas y en interiorización crítica en una T.E. Advirtamos de paso que este tipo de análisis sociológico del cristianismo se armoniza perfectamente con una lectura al revés de la *regula fidei* que comience por el artículo eclesiológico.

Mi segunda reflexión se refiere a las relaciones entre los diferentes actores cristianos y entre los tres tipos de socialización en régimen cristiano. Troeltsch afirma que estos tipos cohabitan "en todas las confesiones hasta nuestros días, *manteniendo toda clase de relaciones e intercambios*". Tiene una visión bastante pacífica de estas relaciones y desea una complementariedad fructífera entre el tipo Iglesia, la asociación libre y la experiencia mística, hasta el punto de que la gran tarea de los cristianos consistiría en "favorecer la interpenetración de estos tres tipos sociológicos fundamentales y reunirlos en una estructura que los reconcilie entre ellos y esta tarea de carácter sociológico y organizativo resultaría mucho más urgente que cualquier cuestión dogmática". Otros sociólogos, como Max Weber, insisten mucho más en el carácter conflictivo de dichas relaciones entre los tipos de socialización y sus expresiones "dogmáticas" y "espirituales". Una mirada sobre la actual situación de la Iglesia les da la razón: la diferencia clásica entre la T.D. y la T.E. revela hoy esta tensión, que -creo- corresponde perfectamente a nuestra postura de cristianos en las sociedades occidentales.

La lectura teológica, que hemos anunciado, arranca de aquí. ¿Basta con constatar estas tensiones o no hace falta más bien preguntarse si nos informan sobre lo que Troeltsch y otros han llamado la "esencia del cristianismo"? ¿No van ligadas estas tensiones entre una T.D. y una T.E. a lo que son el creer y el actuar cristiano? Hay un esquema histórico que yo considero mítico. El cristianismo primitivo y patrístico no conoce la distinción que nos ocupa. Esta surge sólo en el siglo XIII y, a partir del siglo XVI, entra en un estadio más conflictivo. Se podría, pues, soñar en un retorno a una unidad anterior a la escisión, actitud bastante extendida hoy día. Querría más bien preguntarme sobre la fecundidad teológica de las escisiones y de las tensiones, para discernir mejor el estatuto actual de nuestro creer cristiano y la referencia a la experiencia espiritual.

Una escisión interna al creer cristiano

Por primera vez en la historia de la teología, establece Tomás (Suma, I, q. 1,a.6) una distinción, que recorre toda su obra, entre dos maneras de juzgar que le permitirán distinguir dos tipos de teología: "Ocurre que alguien juzga por *inclinación*, como el hombre virtuoso, *dispuesto por dentro* a actuar bien, juzga por eso mismo con rectitud sobre lo que debe hacer (...). Pero hay otra manera de juzgar *-por ciencia-*, como el que está instruido en la ciencia moral puede juzgar de la virtud *sin ser virtuoso*. La primera manera de juzgar, aplicada a las cosas divinas, constituye el hecho de la sabiduría, don del Espíritu Santo, de la cual el Apóstol dice: "el hombre de espíritu puede enjuiciarlo todo" (1 Co 2,15); y Dionisio: "Hieroteo se ha hecho sabio no sólo estudiando, sino *experimentando lo divino*".

He ahí una clara referencia a la experiencia de Dios. Y prosigue Tomás: "La otra manera de juzgar es la que pertenece a la ciencia que nos ocupa, que se obtiene por el estudio, aunque sus principios le vienen de la Revelación". Tomás no lleva la comparación hasta el extremo, pues se guarda de decir que quien está formado en la ciencia teológica puede juzgar de las cosas divinas sin ser creyente.

No es fácil explicar en pocas palabras los presupuestos en los que se basa Tomás para situar la experiencia espiritual -el experimentar las realidades divinas por connaturalidad- fuera del campo de la T.D. Para esto habría que recorrer el tratado sobre la fe de la Suma y analizar la distinción fundamental entre la *fides*, propia de nuestro

estado de peregrinantes., y la *visio*, reservada a los ángeles y bienaventurados. Tomás cita sin cesar 1 Co 13,12: "Porque ahora vemos confusamente en un espejo, mientras que entonces veremos cara a cara". Y continúa: "Esta visión ya la tienen los ángeles, lo que equivale a decir que lo que nosotros creemos ellos lo ven" (IIa IIae- q.1, a. 5). En esta diferencia fundamental se sitúan las "representaciones" de la fe cristiana. La exposición se distribuye en artículos, en los que se indica claramente la exterioridad del objeto de la fe que es Dios y la no-evidencia del acto referido a él. Esta estructura se encuentra a todos los niveles de la T.D.: exterioridad del Creador reafirmada contra el peligro averroísta de no-distinción con la creación, exterioridad histórica de la Encarnación contra el arrianismo que confunde Cristo y el cristianismo, legitimación de la autoridad eclesial, que se sitúa justamente en el ámbito de la no-evidencia radical del acto de fe.

Situada en los aledaños de la T.D. en nombre de cierta concepción de la fe, la T.E. se ha aprovechado de su nueva libertad para constituirse a sí misma. Quizá no era necesario llegar a la dureza de las distinciones tomistas para abrir, por Ej., en el renano Taulero o más tarde en la mística española, la brecha de un planteamiento muy distinto: si el acto de fe es del orden de la no-evidencia (o de la no-visión) y el objeto de la fe es de la categoría de lo no-experimentable (aquello cuya substancia no es poseída), ¿qué va a poder significar una experiencia espiritual que pretende *experimentar lo divino por connaturalidad*?

Esta nueva cuestión, propia de la T.E, se injerta en las "representaciones" de la fe cuya inadecuación radical a lo que apuntan -"Dios"- produce un "sufrimiento" unos "dolores de parto" en el sujeto mismo y en su acto de creer, transformación que bien puede llamarse "experiencia". Indiquemos, por lo menos, dos aspectos de esta "experiencia".

Hay primeramente el "trabajo" de la autocrítica, que concierne a la vez el lado afectivo del sujeto y sus representaciones o imágenes, aspecto de la experiencia espiritual que la lectura de san Juan de la Cruz permite abordar. No acaba de verse cómo entrar en el "experimentar las realidades divinas" sin que las representaciones de la Iglesia, de Cristo y aun de Dios, que el creyente se ha forjado en un momento de su itinerario, sean arrastradas por la vida y la connaturalidad divina que ve la luz. El otro aspecto concierne a la palabra absolutamente singular que puede emerger de este despojo. Sin cuestionar las construcciones racionales de la "dogmática", los "espirituales" juntan a la autocrítica la capacidad de autoformulación, que se manifiesta en una creatividad lingüística, con una intensidad rayana en la de la Escritura. Como prueba basta evocar cualquier texto autobiográfico, un sermón de Taulero o la poesía de Juan de la Cruz.

¿Hay que lamentar la escisión entre los dos tipos de teología que, a partir de los siglos XVI y XVII, han logrado su plena autonomía? Con su referencia a la experiencia de la fe, la T.E. ha alcanzado hoy un estado tal que le permite, através de los conflictos que hemos evocado, no sólo revelar un aspecto "esencial" del creer cristiano, sino también, de rechazo, poner su sello en la T.D.

El problema de la fundamentación de la fe cristiana en la sociedad contemporánea

El retorno crítico de la fe sobre ella misma y su capacidad de autoformulación manifiesta sus exigencias *internas*, en la medida en que no puede existir sin que la

desmesura de Dios no se cree en ella un espacio siempre más amplio de acogida. Pero esta experiencia "espiritual" y la teología que remite a ella se enfrentan hoy a una situación inédita. En la medida en que el creer cristiano no encuentra ningún apoyo en la sociedad global, desnuda en su pretensión de ser un encuentro de Dios, la referencia a la experiencia espiritual se carga con una nueva función: "fundamentar" mi creer en una sociedad en la que lo que cuenta son las verificaciones. ¿Cómo dar cuenta de mi fe hoy ante mí mismo y ante los demás, sino a partir de la "experiencia" de Dios que ella me permite hacer? Este es exactamente el lugar en que encontramos los parámetros esenciales de toda TE.: el retorno autocrítico y la capacidad de autoformulación de la fe, pero en una perspectiva un tanto distinta.

Primero, el retorno autocrítico. Creo que bastantes cristianos lo viven a veces aun duramente. Investidos *con toda su energía humana* en la sociedad -en su vida familiar, profesional y de relación- su fe la descubren cada vez más desnuda en su forma invisible y en su exterioridad, que aparentemente contraría su voluntad de autonomía. En una palabra, de repente les resulta como sin peso frente al compromiso humano con lo visible.

Esta situación que tiene un cierto parecido con lo que los místicos llaman la "noche de la fe", puede desembocar en su muerte, pero puede también despejar el camino de su conversión. La desnudez de la fe quita al sujeto el apoyo del grupo cristiano y aun de la Iglesia, en la medida en que se interroga en su conciencia sobre su relación absolutamente singular con Cristo y sobre la posición de Cristo en su relación con el Origen. Se puede hablar de "milagro" cuando, en esta situación crítica, se produce la experiencia de una unificación radical, descubriéndose de golpe el sujeto como otro Cristo, vivificado por el Origen, "Dios". El signo por excelencia de tal acontecimiento es la palabra, absolutamente singular, que surge del silencio para manifestar la capacidad humana de autoformulación, palabra simple o marcada por una gran creatividad poética.

Un último aspecto de esta experiencia espiritual nos llevará a la lectura sociológica. Vivimos en Occidente en sociedades en las que la multipertenencia de los sujetos, impuesta por la movilidad social, es regla general. Cada uno de nosotros vive varias vidas. Lo que puede producir la muerte de los sujetos puede suscitar una especie de sobresalto, la constitución de una nueva identidad espiritual. Es de la "esencia" misma del creer cristiano recibir la desmesura de la energía divina que se adapta a las medidas muy diversificadas de los sujetos.

Hemos visto que el sociólogo distingue tres tipos de socialización en régimen cristiano. El teólogo se pregunta si esta situación, crítica para la fe, no puede revelar hoy su verdadera "esencia". Si es así, en qué se convierte la "dogmática eclesial"?

III. ¿La teología dogmática como teología espiritual?

La "teología espiritual": punto crítico para la dogmática eclesial. Esta afirmación, que es el título de este artículo, tiene dos sentidos. Hemos visto que la escisión entre estos dos tipos de teología, a partir del s. XIII, ha conducido paso a paso a la dogmática a una crisis radical. Convertida en la primera mitad de este siglo en una construcción inhabitable, muchos se han buscado otras moradas para su fe. Pero este contencioso se

ha agravado tanto a lo largo de nuestro siglo, que se ha desencadenado una reacción. Hacia los años cincuenta se alcanzó el punto crítico: la gran generación de los teólogos del Concilio operaron una transformación sustancial de la "dogmática", introduciendo la preocupación concreta del hombre moderno de fundamentar su creer remitiéndose a la experiencia.

De la "teología espiritual" a la teología fundamental

Para la teología clásica, bastaba tratar la cuestión de los fundamentos de la fe en forma de preámbulo, pues la fe cristiana estaba sostenida en la sociedad global por una evidencia primera. No había que preocuparse de la cuestión de la receptibilidad.

Pero la fe no se adquiere de una vez por todas y, en cada etapa de nuestra vida, estamos obligados a revisar los fundamentos de nuestra fe. El camino a través de los tres grandes artículos de la fe muestra que la cuestión del fundamento se plantea continuamente. La función del discurso tripartito y trinitario de la fe es estructurar el *único* acto salvífico que enraíza al hombre en su Origen.

Lo que hoy podría considerarse como obvio ha sido ocultado largo tiempo y todavía sigue ocultándose. Así se comprende por qué Rahner y Balthasar defienden con tanto vigor *la unidad entre la teología dogmática y la teología fundamental. Pero esta unidad no se puede lograr sino mediante la teología espiritual, que es para ellos el "lugar práctico" donde se forma y se transforma sin cesar el acto espiritual de la vida humana y la inteligencia que forma parte de ella.*

Las tareas de la autocrítica, la autoformulación y la diferenciación en la "dogmática"

Creo que las resistencias eclesiales vienen de la dificultad de dejarse alcanzar por *los hábitos intelectuales* de la teología espiritual, que he resumido: la autocrítica, la autoformulación y la aceptación de la diferenciación interna de la sociedad moderna.

1. *La autocrítica.* Frente a la sociedad moderna, la dogmática del Vaticano I hizo de la Iglesia el referente último de la credibilidad de la fe: "A causa de su admirable propagación, de su eminente santidad, de su inagotable fecundidad en todo bien, de su unidad católica y de su solidez invencible, la Iglesia es por sí misma un grande y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su divina misión". Cabe preguntar si hoy la credibilidad de la Iglesia no se mide más bien por su capacidad de criticar sus propios reflejos de repliegue. Y no es cierto que la supervivencia deba figurar entre los primeros objetivos de la comunidad cristiana. Le toca a la dogmática recordarle siempre que su identidad está en las manos de Otro.

2. *La autoformulación.* Se trata del respeto eclesial ante la capacidad de los creyentes de expresar su propia experiencia. Al tomar la palabra en nombre de la Iglesia la dogmática está tentada de quitársela a los fieles. Hay que preguntarse si su credibilidad no depende hoy de su capacidad de "indicar", en el corazón de nuestra historia, la *posibilidad* de una experiencia inmediata de Dios y de iniciar en ella, porque nadie, ni grupo ni individuo ni período histórico, está dispensado de hacer esta experiencia personal.

3. *La aceptación de la diferenciación interna de la sociedad moderna.* Para esto se requiere una gran lucidez. Porque la dogmática "eclesial" está siempre tentada por un esclesiocentrismo globalizador. Pero hoy ha de contar con la multipertenencia de los sujetos y con la dificultad de unificar su vida. ¿Se va a convertir ingenuamente en cómplice de su tentación de buscar esta unidad en una conformidad a la ley del grupo eclesial, o va a conducirnos hacia el misterio singular de sus existencias?

Estos hábitos intelectuales heredados de la T.E. apuestan por la gestión correcta de la "regla de fe", de la cual la dogmática eclesial es el garante. De hecho, el "espiritual" recuerda al dogmático algo que éste debería saber, ya que desde el siglo IV la regla de fe indica y regula en su artículo pneumatológico su propio modo de empleo.

Nos podemos remitir a la célebre *economía de san Basilio*, que, en la espinosa cuestión "dogmática" de la divinidad del Espíritu, se contenta con una formulación puramente negativa: "negar que el Espíritu sea una creatura y no separarlo del Padre y del Hijo". Si no pide más, es para salvaguardar el lazo eclesial y porque es consciente del carácter experimental del artículo pneumatológico de la fe. "Considero -escribe- que más allá no hemos de reclamar nada". Y añade: "Estoy convencido de que ellos (los que quieren entrar en comunión con los hermanos) encuentran en la comunicación asidua con nosotros y en el pacífico ejercicio de la vida común todas las aclaraciones deseables, gracias al Señor que lo hace confluir todo al bien de los que le aman".

¿Y los puntos de fricción?

¿Es que la *economía de san Basilio*, que considero la regla espiritual de toda dogmática, hace desaparecer los puntos de fricción? No lo creo, en la medida en que las tensiones son parte de la historia humana y que toda perspectiva teológica es tributaria de la posición eclesial del que la propone. No es lo mismo ser garante de la fidelidad apostólica a Cristo y de la comunión de los que se remiten a ella y tomar la palabra en nombre de su propia experiencia de fe.

Cierto que la dogmática ha de respetar, en la línea de su tarea espiritual, la diferencia entre el sujeto creyente y la colectividad eclesial, el proyecto de Cristo de hacer de su discípulo "otro Cristo" y el deseo de Dios de ser nombrado por cada ser humano de una manera completamente original. Pero en esto es simplemente fiel a la *regula fidei*. Cabe esperar que encontrará siempre frente a ella *pneumatikoi* que viven de los "frutos del Espíritu: amor, alegría, paz, etc." "Contra esto les dice san Pablo- no hay ley que valga" (Ga 5,22).

Tradujo y condensó: TEODORO DE BALLE