

SEMANA DE PASTORAL
Salamanca, 25-IX-2008

LA MISIÓN DE LA IGLESIA: Iniciación a la Mística

I. La misión de la Iglesia

- La misión de la Iglesia es evangelizar, transmitir la fe (DV 8; EN 15). «La transmisión de la fe ocupa el primer plano de las preocupaciones de la Iglesia y de las comunidades cristianas, aparece como el objetivo pastoral prioritario de la mayor parte de las Iglesias particulares y de sus comunidades, pero la falta continuada de respuestas eficaces a las carencias y dificultades experimentadas en este terreno se está convirtiendo en una de las causas principales de la falta de entusiasmo y la perplejidad en que se encuentra la mayor parte de las comunidades cristianas del llamado Primer Mundo» (J. Martín Velasco).
- Miradas hacia fuera y hacia dentro.
- El «estallido del cristianismo» (M. de Certeau) o la des-regulación del creer. Una «ruptura instauradora»: el paso de reproducción a la recomposición de la religión.
- Transmitir la fe es fundamentalmente una acción mistagógica.

II. Iniciación a la Mística: el programa mistagógico de santa Teresa.

1. *Constituciones*: recursos de iniciación (libros, maestros, amigos, comunicación).
2. *Libro de la Vida*: la comunicación de la experiencia.
3. *Camino de Perfección*: un manual mistagógico.
4. *Castillo Interior*: estímulos para aspirar a sus formas más perfectas.
5. *Cartas*: respuesta a las dificultades.

III. Algunas conclusiones «en voz baja».

SEMANA DE PASTORAL
Salamanca, 25-IX-2008

LA MISIÓN DE LA IGLESIA: Iniciación a la Mística

Salvador Ros García

I. La misión de la Iglesia

La misión de la Iglesia –lo sabemos de sobra– es evangelizar, transmitir la fe. Nos lo recordó el Concilio Vaticano II al decir que «la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree»¹. Y diez años después del Concilio, Pablo VI volvió a decir que en la Iglesia todo existe para evangelizar².

Pero resulta que llevamos ya casi un siglo hablando de esa necesidad de la evangelización; llevamos dos o tres décadas diciendo que es la hora de una «nueva evangelización»; y ahora, en los últimos años, andamos preocupados por la transmisión de la fe. Sobre esto, precisamente, los obispos franceses escribieron una carta pastoral en la que no ocultaban la gravedad del problema: «la comunicación de la fe se encuentra hoy en día comprometida o muy dificultada en amplios sectores de la sociedad francesa»³. Y entre nosotros, Juan Martín Velasco lo ha expresado también así: «La transmisión de la fe ocupa el primer plano de las preocupaciones de la Iglesia y de las comunidades cristianas, aparece como el objetivo pastoral prioritario de la mayor parte de las Iglesias particulares y de sus comunidades», para añadir a renglón seguido que «la falta continuada de respuestas eficaces a las carencias y dificultades experimentadas en este terreno se está convirtiendo en una de las causas principales de la falta de entusiasmo y la perplejidad en que se encuentra la mayor parte de las comunidades cristianas del llamado Primer Mundo»⁴.

Se trata, ciertamente, de un hecho preocupante, constatado incluso por los sociólogos de la religión: «El proceso de transmisión de las tradiciones religiosas está gravemente precarizado». Y señalan, entre otras causas, el derrumbamiento de la familia tradicional como uno de los factores más influyentes en la crisis de la transmisión de la fe. Muchos padres expresan en las encuestas de opinión un sentimiento de fracaso y «se quejan de no

¹ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 8.

² PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 15d.

³ CARTA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, «Proponer la fe en la sociedad actual», en *Ecclesia* 2.835-36 (5 y 12 de abril de 1997), cf. Primera parte, III, 1.

⁴ J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002, p. 7; cf. INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *La transmisión de la fe en la sociedad actual*, Estella 1991.

haber sido capaces de transmitir a sus hijos sus valores y su visión de la vida. Les inquieta el que sus hijos no sigan la forma de vida que ellos tenían a su edad, y viven esto como una desaprobación por su parte»⁵. El caso es que hoy –en la familia, en el colegio, en la parroquia– nos sentimos como incapaces de transmitir el cristianismo a los mismos bautizados que se alejan cada vez más de la Iglesia. La toma de conciencia de este hecho supone un no pequeño sufrimiento para numerosos padres, maestros y educadores cristianos, al ver que no logramos transmitir lo mejor de la vida, y que tal vez ese distanciamiento de los jóvenes con respecto a la fe constituye una desaprobación (tácita o expresa) a nuestra forma de vivirla.

A veces, queriendo explicar las causas de esta situación, se ha intentado enmascarar el problema con excusas o coartadas de todo tipo, diciendo:

– a) que la culpa la tiene el ambiente, que la transmisión fracasa porque la situación la hace imposible. Pero la historia nos enseña que el cristianismo creció y se desarrolló en ambientes más difíciles que los nuestros y a costa de sacrificios y esfuerzos mayores que los que exige nuestra época.

– b) que las generaciones postmodernas son incapaces de tomar opciones radicales y compromisos estables. Sin embargo, vemos a muchos jóvenes que optan por causas exigentes y se comprometen con ellas, y son capaces de dedicarles un tiempo y unos esfuerzos que no les exigiría la aceptación del cristianismo más bien blando que les presentamos. Algunos explican la ausencia de jóvenes en las iglesias diciendo que no hay jóvenes en nuestras comunidades, porque no los hay en nuestra sociedad, que es una sociedad envejecida; o que la crisis de los jóvenes ha sido un fenómeno constante a lo largo de la historia, pero que, antes o después, con el paso del tiempo, terminarán volviendo a la Iglesia.

– c) que nuestra época es, desde el punto de vista espiritual, un desierto; que nuestra cultura ha perdido el sentido para lo religioso. Pero es evidente que ni siquiera la secularización más avanzada elimina de las personas y las sociedades la capacidad para lo religioso. La proliferación de nuevos movimientos religiosos precisamente en áreas muy secularizadas desmienten esa tesis que pretende identificar secularización con desaparición de la religión.

Está claro que no hay que mirar sólo hacia fuera, también habría que mirar hacia dentro, pues a lo mejor resulta que nuestras comunidades no transmiten porque no tienen qué transmitir, como ya dijo Karl Rahner de su país (de Alemania, en los años setenta), que era una Iglesia muy pobre en espiritualidad:

«¿Dónde se habla con lenguas de fuego de Dios y de su amor?... ¿Dónde hay, por encima de toda inculcación racional de la existencia de Dios, una mistagogía de cara a la experiencia viva de Dios que parta del núcleo de la propia existencia? ¿En qué seminarios se leen aún los clásicos antiguos de la vida espiritual con el convencimiento de que también hoy tienen algo que decirnos?... ¿Consideramos a esos “contemplativos” como parte real de

⁵ Cf. «Génération. La transmission est-elle en panne?», en *La Vie* 2.899 (marzo 2001) p. 24; D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, Paris 1993, p. 192.

nosotros, que representa una actitud que no debe faltar tampoco en nuestra vida, si es que queremos ser realmente cristianos?... ¿Dónde se dan todavía los “padres espirituales”, los gurus cristianos, que poseen el carisma de iniciar en la meditación, en la mística incluso, en que lo último del hombre, su unión con Dios, es aceptado con santo arrojo? ¿Dónde están los hombres con coraje para ser discípulos de tales padres espirituales? ¿Es tan evidente que esa relación maestro-discípulo sólo se da ya, de un modo secularizado, en la psicología profunda? Reconozcamos de una vez nuestra pobreza de espiritualidad en la Iglesia alemana actual»⁶.

Desde aquí, precisamente, desde una perspectiva espiritual, y como posible respuesta a esta preocupación por la transmisión de la fe, voy a desarrollar la ponencia que se me ha pedido; empezando por una aclaración del título, pues los términos “transmisión de la fe” e “iniciación a la Mística”, además de ser sinónimos o equivalentes, pueden resultar ambiguos y prestarse a malentendidos. Hay quien dice –y no sin razón– que la fe y la experiencia mística no son objetos de transmisión humana, porque nadie puede transmitir a otro lo que es un don de Dios y una decisión personal, que tiene lugar en lo más íntimo de la persona, que tiene por objeto único la presencia y la llamada personalísima de Dios, y a la que el sujeto ha de responder de la forma más personal. Como dice expresamente Jesús en el Evangelio: «Nadie viene a mí si el Padre no lo atrae» (Jn 6,44). Sí, todo eso es verdad, ciertamente, pero el don de Dios y la respuesta personal requieren también de unas mediaciones.

Hoy estamos asistiendo a ese «estallido del cristianismo» que Michel de Certeau había anunciado hace ya bastantes años⁷. Un estallido que parece tener su detonante en la tendencia a la des-regulación del creer, sustraído a las normas de la institución y entregado a la voluntad, el gusto y la necesidad de realización personal de cada uno. En este sentido, la forma de transmisión como el traspaso de una herencia, un depósito de ideas, valores, normas y prácticas que sus destinatarios no tendrían más que recibir o encajar, ya no funciona. La desbandada de los adolescentes tras la primera comunión y la confirmación manifiesta con toda claridad la insuficiencia de ese tipo de transmisión.

Ahora bien, ¿esto quiere decir realmente que estamos ante una ruptura, la interrupción de la transmisión de la fe, o sólo ante un cambio importante en la forma de su realización, ante otro modelo de transmisión? La respuesta de algunos sociólogos es que la transmisión religiosa en la cultura actual no ha desaparecido, sino que se ha transformado. El sociólogo suizo Roland Campiche concluye: «La religión ya no se hereda, sino que es objeto de una reapropiación por el individuo que puede desembocar en situaciones diferentes, tales como la ruptura definitiva, el restablecimiento condicional, la continuidad de su relación con la institución religiosa o la elección de un itinerario enteramente personal»⁸.

⁶ K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974, pp. 105-106. Y seguía diciendo: «Por eso la Iglesia se ha de ocupar ante todo y sobre todo de Dios... En la Iglesia hablamos demasiado poco de Dios o lo hacemos con un árido adoctrinamiento, al que le falta una fuerza vital auténtica. Hemos aprendido demasiado poco el arte increíblemente elevado de una auténtica mistagogía para la experiencia de Dios, y por eso lo usamos también demasiado poco» (o. c., pp. 107-108).

⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *Le christianisme éclaté*, Paris 1974.

⁸ R. CAMPICHE, «Entre l'exemple et l'expérience», en L. Voyé (éd), *Figures des Dieux*, Paris 1996, pp. 148-149.

En este caso estaríamos ante un nuevo modelo emergente de transmisión religiosa, en el paso «de la reproducción a la recomposición de la religión», paso que comporta tres momentos distintos: en primer lugar, una ruptura con el carácter normativo de la tradición y con la regulación de los contenidos por la institución religiosa; en segundo lugar, una superación de la transmisión como reproducción de un capital de ideas, normas y valores; y en tercer lugar, una reapropiación desde la experiencia personal, convertida en norma predominante y criterio de validación de esos contenidos.

La transmisión de la fe no es una simple repetición de un pasado idéntico a través de los tiempos. Lo transmitido en la tradición cristiana es la persona de Jesucristo, siempre viviente, contemporáneo de todos los hombres, y que por eso mismo no puede quedar fijado en ninguna de las figuras que de él han recibido y transmitido las generaciones de creyentes. A este propósito, no habría que olvidar que una buena teología de la tradición incluye también la presencia de «rupturas instauradoras» como parte necesaria del proceso: «Una tradición espiritual se crea y se recibe en experiencias comunitarias de fe, en prácticas y decisiones que sólo perpetúan el pasado separándose de él para reinterpretarlo en el presente; la cadena de la tradición no es más que una secuencia de “rupturas instauradoras”»⁹.

En términos positivos, lo que llamamos «transmisión de la fe» no es otra cosa que una mistagogía, consiste en ayudar al sujeto a prestar atención, a tomar conciencia y a consentir a una Presencia con la que ese sujeto ha sido ya agraciado. De ahí que todo proyecto de transmisión de la fe que quiere estar a la altura de lo que transmite, tenga su centro en la posibilidad de una experiencia y deba comenzar por ser una acción mistagógica, un proceso de iniciación que acompañe al sujeto, que le conduzca a ese descubrimiento, a esa acogida personal del Misterio que lo habita, lo sostiene en el ser y lo atrae permanentemente hacia Sí.

La mistagogía es la relación, delicada como ninguna otra, por la que el iniciador facilita la toma de conciencia por el sujeto de la presencia originante del Misterio en su interior y le ayuda a consentir a la llamada a una existencia divinizada que esa Presencia le está dirigiendo permanentemente. Transmitir la fe es, fundamentalmente, educar a la persona en la experiencia de Dios presente en su interior, provocando en ella la adhesión de la fe y la experiencia de esa adhesión. Sólo hay transmisión a un sujeto cuando se ha suscitado en él la respuesta que hace posible la adhesión creyente de toda su persona a la Presencia de Dios en él. De ahí que la presentación de la fe requiera la iniciación en la experiencia de Dios. Los obispos franceses, en la carta ya citada, lo expresaban con toda claridad:

«Podría pensarse que semejante conocimiento de Dios estuviera reservado a una elite de espirituales o de místicos. Pero la experiencia diaria de la Iglesia lo atestigua: pobres y pequeños, hombres y mujeres inermes ante la vida – pero que saben rezar y amar– perciben esta luz de Dios y la irradian. Se hace realidad la acción de gracias de Jesús: “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos y se las

⁹ J. MOINGT, «Une Théologie de l'exil», en *M. de Certeau ou la difference chrétienne*, Paris 1991, p. 139; cf. M. DE CERTEAU, «La rupture instauratrice», en *Esprit*, junio 1971, pp. 1177-1214; trad. española en *La debilidad de creer*, Buenos Aires 2006, pp. 191-230.

has revelado a los pequeñuelos” (Mt 11,25)... No debemos vacilar a la hora de proponer esta experiencia de Dios a todo el pueblo de los bautizados»¹⁰.

Karl Rahner, que tanto insistía en la condición mistagógica de toda acción pastoral, y cuya misma teología gravitaba por entero sobre la experiencia de Dios, puso este atinado ejemplo: las acciones de la Iglesia y de sus agentes en la transmisión de la fe no consisten en establecer «enormes y complicados sistema de riego, con objeto de llevar a la tierra del corazón el agua de la palabra, los sacramentos, sus prácticas y sus estructuras, y así hacer fértil el terreno de ese corazón»¹¹. El agua de todos esos medios tiene que confluir con el agua que mana del propio corazón, del centro mismo de la persona. Hay también un manantial, un pozo en el interior de la persona, con el que tiene que entrar en contacto el agua que viene del exterior. Toda llamada del exterior resultará provechosa si confluye con ese agua interior. El agente de pastoral «únicamente y con toda circunspección se limita a ofrecer (si puede) una pequeña ayuda, con objeto de que Dios y el hombre puedan realmente encontrarse de modo directo»¹².

Incluso la Escritura, objeto por excelencia del anuncio, quedaría reducida a letra muerta si el agua de la palabra de Dios que corre por ella no entrara en comunicación con el agua interior de la presencia de Dios en el hombre. Así lo expresaba un hermoso texto de Orígenes:

«Entre la Escritura y el alma hay una verdadera connaturalidad. Las dos son un templo en el que reside el Señor, un paraíso por el que se pasea. Las dos son una fuente de agua viva, y de la misma agua viva... Así pues, la experiencia de la una (del alma) está de antemano de acuerdo con la doctrina de la otra (la Escritura), destinada a expresar aquélla y a reencontrarse en ella. Lo que llamamos en la Escritura sentido espiritual, lo llamamos en el alma imagen de Dios... El alma y la Escritura, gracias a la referencia simbólica de la una a la otra, se esclarecen mutuamente; y sería una pérdida descuidar el estudio tanto de la una como de la otra. Son dos libros que hay que leer y comentar el uno por el otro. Si tengo necesidad de la Escritura para comprenderme, también comprendo la Escritura cuando la leo en mí mismo»¹³.

¹⁰ *Proponer la fe en la sociedad actual*, n. 3.

¹¹ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander 1990, pp. 11-12.

¹² *Ibid.*, p. 9. Convencido, en fin, de que una auténtica iniciación al cristianismo debería ser en el fondo iniciación a la mística, a la experiencia del Espíritu, insistía al final de su vida: «Según la Escritura y la doctrina de la Iglesia correctamente entendida, la fe no proviene de una indoctrinación, no es producto de la publicidad, no es fruto de una argumentación teológico-racional, sino de la experiencia de Dios, de su Espíritu, de su libertad, que surge de lo más interior de la existencia humana y ahí puede ser experimentada realmente, aunque esta experiencia no pueda hacerse adecuadamente refleja y objetivada verbalmente. La posesión del Espíritu no es una cosa cuya realidad nos sea sólo comunicada doctrinalmente desde fuera como si estuviera más allá de nuestra conciencia existencial, sino que es experimentada desde dentro» (K. RAHNER, «Christsein in der Kirche der Zukunft», en *Orientierung* 44 (1980) 65-67; trad. española: «Ser cristiano en la Iglesia del futuro», en *Selecciones de Teología* 21 (1982) 283-285).

¹³ Cit. en H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, pp. 347-348.

Cabe, ciertamente, transmisión, pero enraizada y culminada por el descubrimiento de cada uno a partir de sí mismo y de su propia fuente. En eso justamente consiste la mistagogía y la acción del mistagogo¹⁴.

II. Iniciación a la Mística: el programa mistagógico de santa Teresa

Se ha dicho que «una de las tareas pastorales más urgentes y decisivas de la Iglesia es la iniciación a la experiencia de Dios», de manera que si en la iniciación catequética no se alcanza una experiencia de Dios significativa y emotiva, toda construcción de apropiación doctrinal carece de fundamento donde apoyarse, es como un castillo en el aire¹⁵. Para ello, nada más eficaz que el testimonio de los propios experimentados, que reflejan el absoluto de Dios como no podría reflejarlo ninguna otra realidad humana. En este sentido, uno de los retos que tiene el cristianismo del siglo XXI es hacer inteligible la experiencia de los grandes maestros de la tradición cristiana a todos los buscadores del Absoluto, porque los místicos no son ninguna rareza en la historia humana, son una manifestación de lo eterno en el hombre y un anticipo de lo que puede llegar a ser el hombre cuando, siguiendo la vocación que le constituye, se adentra en el misterio de Dios.

Santa Teresa tiene el carisma de la mistagogía, es una de esas personas cuya palabra produce un eco sonoro y una refracción luminosa en quien la lee o la escucha, ante la cual muchos se sienten aludidos e interpelados por ella, deletreados en ella y hasta descifrada su propia experiencia, de la que a veces ni siquiera son conscientes. Como escribía Bergson: «Cuando el místico habla, hay en el fondo de la mayor parte de los hombres algo que imperceptiblemente le hace eco. Nos descubre una perspectiva maravillosa, lo mismo que cuando un artista genial produce una obra que nos sobrepasa, cuyo espíritu no logramos asimilar, pero que nos hace sentir la vulgaridad de nuestras precedentes admiraciones. Si la palabra de un gran místico encuentra eco en nosotros, ¿no será porque en nosotros hay un místico latente que espera tan solo una ocasión para despertar?»¹⁶.

¹⁴ *Mistagogía* es una palabra de origen griego, compuesta de dos raíces: el sustantivo *mystes*, derivado de *mysterion*, el iniciado en los misterios, y el verbo *agogéo*, llevar, conducir, educar, iniciar. La mistagogía es el arte de conducir, ayudar, iniciar en los misterios, en la experiencia mística. En un sentido más amplio, podríamos definirla como el arte y la capacidad de ayudar a que se produzca una experiencia religiosa genuina (cf. M. A. SCHREIBER, «Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale», en *Ephemerides Carmeliticæ* 28 (1977) 3-58). Según Rahner, mistagogía es el modo de llegar a una experiencia religiosa personal bajo la guía de un maestro experimentado, la capacidad de reflexionarla (hacerla reflejar) y de comunicarla. Con esto venía a decir que si la Iglesia en el pasado había sido una buena maestra, buena *pedagoga*, ahora tendría que ser una *mistagoga* (iniciadora en los misterios) aún mejor, pues en el ámbito de los problemas uno puede ser enseñado, pero en el ámbito del misterio uno tiene que ser iniciado. El lenguaje y las palabras de un maestro serán, en su mayor parte, conceptuales, racionales y lógicas; se centrarán principalmente en lo que puede conocerse, probarse y expresarse racionalmente. Pero el lenguaje del mistagogo, en cambio, será esencialmente un lenguaje del misterio, de la experiencia de Dios, en quien «somos, nos movemos y existimos» (Hch 17,27-28; Rom 10,8).

¹⁵ Cf. C. FLORISTÁN, «Iniciación en la experiencia de Dios», en Instituto Superior de Pastoral, *¿Dónde está tu Dios? Itinerarios y lugar de encuentro*, VIII Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella 1998, pp. 91-112; G. URÍBARRI, «La mistagogía y el futuro de la fe cristiana», en *Razón y Fe* 239 (1999) 141-150; J. OTÓN, «Educar la interioridad», en *Sal Terrae* 91 (2003) 5-17.

¹⁶ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris 1959, pp. 1059-1060.

En el caso teresiano, esa resonancia no es obra de comentaristas que hayan buscado el paralelismo y forzado la adaptación, sino que surge de ella misma, de su misma palabra, como advirtió ya el catedrático salmantino Baltasar de Céspedes cuando los escritos teresianos andaban aún inéditos:

«Leyendo este testigo públicamente en las lecciones de su cátedra de Retórica, que le parece era en el año de 1584 o en el de 85 adelante, encareciendo mucho a sus oyentes el estilo del dicho libro [de la Vida], dos caballeros, entre otros que entonces le oían, tuvieron por su curiosidad más deseo que otros de ver y leer el dicho libro, y así le procuraron haber, y le leyeron con mucha atención los dos juntos, e hizo la dicha lección tal operación en sus ánimos, que después de ella tomaron el santo hábito de nuestra Señora del Carmen de los Descalzos de esta ciudad, y perseveraron y profesaron en la dicha religión, y han sido y son, si viven, personas en ella de mucha importancia»¹⁷.

Los dos estudiantes aludidos y después carmelitas descalzos eran Francisco de Santa María y Tomás de Jesús. Éste último lo recordaría también así:

«Siendo yo estudiante en Salamanca, habiendo escuchado a mi maestro, llamado Céspedes, que leía humanidades, que entre los libros que hablaban en lengua vulgar castellana, pura y propia, había un libro de una monja descalza, alabó mucho el lenguaje de aquel libro; yo, sabiendo que aquella monja era la bienaventurada madre Teresa, fui al convento de nuestra orden a pedir uno de sus libros, y me dieron un libro de su vida, manuscrito, porque aún no estaba impreso, y leyéndolo en mi casa, sin mirar otra cosa que su modo de hablar, por ser yo en aquel tiempo un joven muy distraído, abriendo el libro al azar en el capítulo 18, tanto me demudó que comencé a llorar»¹⁸.

*Más conocido y cercano a nosotros es el testimonio de Edith Stein, quien en junio de 1921, en la casa de campo de sus amigos Conrad-Martius, en Bergzabern, tuvo un encuentro decisivo con Teresa: «Agarré a la buena de Dios y saqué un voluminoso libro. Llevaba por título *Leben der Heiligen Theresia von Avila (Vida de Santa Teresa de Avila)*, escrita por ella misma. Comencé a leer, y quedé al punto tan prendida que no lo dejé hasta el final. Al cerrar el libro, dije para mí: *Esta es la verdad*»¹⁹. Semejante afirmación era una respuesta de asentimiento –de empatía– con lo que acababa de leer en el último capítulo del libro: la experiencia de Cristo como la verdad de Dios y del hombre, «lleno de gracia y de verdad».*

Es cierto, pocos maestros ofrecen una síntesis de mística y mistagogía tan explícita y completa como la elaborada por santa Teresa²⁰, cuyos escritos responden a ese afán de

¹⁷ Lo declaraba en 1609, en los procesos para la beatificación de Santa Teresa: cf. *Biblioteca Mística Carmelitana* (BMC), t. 20, pp. 56-57.

¹⁸ Cf. *Ephemerides Carmeliticæ* 3 (1949) p. 311-312.

¹⁹ El texto lo refiere la biógrafa T. RENATA, *Edith Stein. Una mujer de nuestro siglo*, San Sebastián 1953, p. 81, a quien la propia Edith Stein se lo comunicó. Más información en A. NEYER, «Edith Stein und Teresa von Avila», en *Christliche Innerlichkeit* 17 (1982) 183-197.

²⁰ Cf. F. RUIZ, «Mística e mistagogia», en AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982, pp. 277-296.

comunicación y cumplen con todos los requisitos o exigencias del proceso mistagógico. Su magisterio fue brotando de esa forma de comunicación. Primero fue con un pequeño grupo de amigos, «los cinco que al presente nos amamos en Cristo» (V 16,7), que quedaron impactados por «su caso», contagiados por su experiencia, y que de asesores o maestros pasaron a ser discípulos suyos. Teresa, al hablarles de su oración, de Dios, de su misericordia, conectaba, comunicaba con lo más hondo de cada uno de ellos y despertaba fuerzas latentes. Uno de esos asesores, el dominico Pedro Ibáñez, testificaba entonces: «Es tan grande el aprovechamiento de su alma en estas cosas y la buena edificación que da con su ejemplo, que más de cuarenta monjas tratan en su casa [monasterio de la Encarnación] de grande recogimiento... Y digo, cierto, que ha hecho provecho a hartas personas, y yo soy una»²¹.

Después, al fundar ya su primera comunidad, el Carmelo de San José de Ávila (año 1562), Teresa no dudó en establecer algo que para entonces, en aquellos «tiempos recios» de sospecha institucionalizada (cf. V 33,5), resultaba arriesgado y peligroso: la comunicación espiritual. Reunidas para «poder hablar en Dios» (con él y de él), es decir, para orar y comunicar. Comunidad orante, sí, pero no sólo de recitación orante, sino sobre todo de inducción a la experiencia: «Ya saben que sois religiosas y que vuestro trato es de oración. No se os ponga delante: “no quiero que me tengan por buena”, porque es provecho o daño común el que en vos vieren. Y es gran mal a las que tanta obligación tienen de no hablar sino en Dios –como las monjas–, les parezca bien disimulación en este caso, si no fuese alguna vez para más bien. Éste es vuestro trato y lenguaje; quien os quisiere tratar, depréndale... Si las personas que os trataran quisieren deprender vuestra lengua, podéis decir las riquezas que se ganan en deprenderla; y de esto no os canséis, sino con piedad y amor y oración porque le aproveche, para que, entendiendo la gran ganancia, vaya a buscar maestro que le enseñe; que no sería poca merced que os hiciese el Señor despertar a algún alma para este bien» (CV 20,4.6).

Así es como Teresa, poco a poco, fue instaurando una mistagogía explícita, con recursos de iniciación, propuesta de formas concretas, respuesta a las dificultades y estímulos para aspirar a sus formas más perfectas, como vamos a ver en una rápida presentación de sus escritos²².

1. Constituciones: recursos de iniciación mística

El brevísimo texto de *Constituciones* que Teresa escribió para su comunidad de San José de Ávila, que el P. Rubeo aprobó en abril de 1567 pero que posiblemente fue escrito antes del *Libro de la Vida*, no es otra cosa que un programa básico de iniciación contemplativa, donde el silencio y la comunicación se equilibran, y donde concede una importancia especial al magisterio oral, es decir, a la palabra viva y al maestro experimentado, además de otros recursos iniciales.

²¹ Cf. Dictamen del P. Pedro Ibáñez, en *Biblioteca Mística Carmelitana* (BMC), t. 2, Burgos 1915, p. 131-132 (n. 13 y 29).

²² Hemos señalado esta condición mistagógica de los escritos teresianos en «El carisma mistagógico de santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 419-443.

– a) *Libros*.– Frente a la política inquisitorial antilibraria (el Índice de Valdés, de 1559), Teresa no dudó en plasmar en sus primeras constituciones la exigencia de la lectura, tras urgir a la priora «que haya buenos libros» y citar algunos significativos: «en especial *Cartujanos, Flos Sanctorum, Contemptus mundi, Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada, y del Padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo» (Cst 8)²³. *Los libros solos, ayudan poco: «he lástima a los que comienzan con solos libros» (V 13,2); «aunque he leído muchos libros espirituales, decláranse poco» (V 14,7). Pueden ser, en cambio, un buen complemento a la acción de un maestro.*

– b) *Maestros*.– Teresa, cuando más los necesitaba, no los tuvo: «Yo no hallé maestro –digo confesor– que me entendiese, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, que me hizo harto daño para tornar muchas veces atrás, y aun para del todo perderme» (V 4,7). Quizá por eso comprendió mejor su importancia: «Así que importa mucho ser el maestro avisado, digo de buen entendimiento, y que tenga experiencia; si con esto tiene letras, es grandísimo negocio» (V 13,16). De no hallarse maestro con las tres cualidades –de buen entendimiento, con experiencia y letras–, Teresa recomienda a los experimentados para los comienzos y a los letrados para las etapas posteriores. Y en cualquier caso que tengan miras altas, que no lleven el alma a la rastra: «han de mirar que sea tal que no los enseñe a ser sapos, ni que se contente con que se muestre el alma a sólo cazar lagartijas» (V 13,3), «no traer el alma arrastrada, como dicen, sino llevarla con suavidad para su mayor aprovechamiento» (V 11,16).

Así lo recomienda en las *Constituciones* hablando de la maestra de novicias, que deberá ser ante todo una maestra de oración para las que llegan a la comunidad: «La maestra de novicias sea de mucha prudencia y oración y espíritu... Ponga más en lo interior que en lo exterior, tomándolas cuenta cada día (a las novicias) de cómo aprovechan en la oración y cómo se han en el misterio que han de meditar y qué provecho sacan, y enseñarlas cómo se han de haber en esto y en tiempo de sequedades y en ir quebrando ellas mismas su voluntad, aun en cosas menudas. Mire la que tiene este oficio, que no se descuide en nada, porque es criar almas para que more el Señor. Trátelas con piedad y amor, no se maravillando de sus culpas, porque han de ir poco a poco, y mortificando a cada una según lo que viere puede sufrir su espíritu. Haga más caso de que no haya falta en las virtudes, que en el rigor de la penitencia» (Cst 40).

También a la priora le incumbe ese papel de acompañar espiritualmente al grupo como maestra y «con amor de madre» (Cst 34): «Den todas las hermanas a la priora, cada mes una vez, cuenta de la manera que se han aprovechado en la oración y cómo las lleva nuestro Señor; que su Majestad la dará luz que [para que] si no van bien, las guíe; y es humildad y mortificación hacer esto y para mucho aprovechamiento» (Cst 41). Conviene recordar que, cuando Teresa escribe esto, la priora de la comunidad es ella y, por tanto, el

²³ Además del libro impreso, Teresa participaba también de la vieja tradición que veía el universo como un libro, como un sistema de signos que hablan de Dios y que consiguientemente llevan a Él: «Aprovechábame a mí también ver campo o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro» (V 9,5; 4M 2,2). De ahí el consejo reiterado a sus monjas sobre las condiciones materiales de la casa y otros elementos favorables a la contemplación: con «campo para hacer ermitas, para que se puedan apartar a oración, conforme a lo que hacían nuestros Padres santos» (Cst 32); «siempre advierta que es menester vistas más que estar en buen puesto, y huerta si pudieren», porque el «tener huerta y vistas, para nuestra manera de vivir es gran negocio» (Ctas a María de San José, 8-9 febrero 1580, 10; 3 abril 1580, 8).

referido texto es simple codificación de lo que toda la comunidad practica bajo su dirección. Años más tarde, al rehacer el texto constitucional, añadirá: «Pero entiéndase que el dar cuenta las novicias a la maestra, y las demás religiosas a la priora, de la oración y provecho en ella, que se haga de manera que más salga de la voluntad de las que lo tienen que hacer, entendiendo el mucho aprovechamiento espiritual que de esto recibirán, que no por ser constreñidas a ello» (Cst de 1581, cap. 14, n. 4)²⁴.

– c) *Comunicación espiritual.*– En su nueva comunidad regía, naturalmente, la norma del silencio, pero no de manera rigurosa o absoluta, sino subordinado a la comunión, de manera que, aun en los tiempos de silencio, la priora no negará la licencia para hablar «cuando para más avivar el amor que tienen al Esposo, una hermana con otra quisiera hablar en Él, o consolarse si tiene alguna necesidad o tentación» (Cst 7). En el vocabulario teresiano, «hablar en Dios» es su modo de comunicación espiritual. «No hablar sino en Dios. Este es vuestro trato y lenguaje. Quien os quisiere tratar, depréndale» (CV 20,4). Eso fue, en definitiva, el convento de San José de Ávila, una casa de experiencia, de comunicación espiritual. «Por eso aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo. Es cosa importantísima... y crece la caridad con ser comunicada, y hay mil bienes que no los osaría decir si no tuviese gran experiencia de lo mucho que va en esto» (V 7,20-22).

Y esto era lo que ella pretendió inculcar a fray Juan de la Cruz, su joven candidato, todavía estudiante y tentado de escapar a la cartuja, en aquellos tres meses de singular noviciado en Valladolid, cuando lo introdujo en la vida de comunidad, en aquellos días sin clausura en que se aprestaba la casa, a fin de que aprendiera «toda nuestra manera de proceder, para que llevase bien entendidas todas las cosas, así de mortificación como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas; que todo es con tanta moderación, que sólo sirve de entender allí las faltas de las hermanas y tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la Regla. Él era tan bueno, que al menos yo podía mucho más aprender de él que él de mí; mas esto no era lo que yo hacía, sino el estilo del proceder las hermanas» (F 13,5). No el aislamiento de la cartuja que buscaba fray Juan, sino el estilo teresiano de hermandad, de recreación y comunicación²⁵.

²⁴ En la carta dedicatoria que el P. Gracián antepuso a la edición de las *Constituciones* de 1581, además de reconocer a la Madre Teresa de Jesús como «fundadora de los monesterios de las monjas Carmelitas Descalças», reconocía también de esta manera su capacidad legislativa y mistagógica: «entiendo que [el Señor] ha escogido a V. R. para dar luz a estas sus hijas de sus monesterios de descalças que ha fundado, dotándola para esto de tan buen entendimiento y espíritu, prudencia y discreción y aviso, juntamente con cincuenta años de experiencia de vida religiosa, que desto y de haber comunicado con los hombres más doctos y espirituales que ha habido en nuestros tiempos... ha nascido dar a estas sus hijas tan saludables consejos» (*Regla primitiva y Constituciones de las monjas descalças de la Orden de nuestra Señora Virgen María del Monte Carmelo*, Salamanca 1581. La carta dedicatoria de Gracián ocupa los folios iniciales 2r-5r).

²⁵ Lo de “entender las faltas de las hermanas” en la recreación, lo ha explicado T. ÁLVAREZ, «El estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas», en *Monte Carmelo* 100 (1992) 149-158, y no quiere decir imperfecciones, sino las carencias, las necesidades de las hermanas. Para eso, precisamente, la recreación comunitaria, novedad teresiana que no existía en el monasterio de la Encarnación, y que ella introdujo en dos momentos diarios, después de comer y después de completas y oración (Cst 26-28), para lo cual no dudó en modificar la Regla, atenuando la prescripción del silencio durante la jornada y retrasando el tiempo de “silencio mayor” (Cst 7 y 28; Cta a María de San José, 8 noviembre 1581, 20). Sabemos también cómo protestó cuando algún visitador propuso que las monjas y los frailes no tuviesen recreación los días que comulgaban: «si no han de tener recreación los días que comulgan y dicen cada día misa, luego no tendrán recreación nunca. Y si los sacerdotes no guardan eso, ¿para que lo han de guardar los otros pobres?» (Cta al P. Gracián, 19 noviembre 1576, 2).

Años más tarde, otro buen conocedor del espíritu teresiano, el P. Gracián, ponderaba la importancia que daba la Fundadora a este presupuesto de la comunicación espiritual: «¡Oh Jesús!, con cuánto rigor y cuidado hacía guardar la madre Teresa de Jesús a sus religiosas una constitución que les puso, de que diesen a sus preladas cuenta de su espíritu; y cuánto provecho halló una cierta alma que, teniendo repugnancia a esto por estar tentada contra su mayor, le mandaron –y lo cumplió– dar cuenta de su espíritu al gato, que aun la costaba trabajo tomarle porque era arisco»²⁶.

Para aquellos «tiempos recios», esta comunicación espiritual era realmente una novedad, o al menos un desafío en un ambiente tan receloso, empeñado en acentuar las concomitancias de la mujer orante con el fenómeno de los alumbrados y con la herejía luterana. De ahí que la Fundadora, situándose en un terreno tan movedizo, estuviera al tanto de sus posibles peligros y tratara de evitar ocasiones: de hecho, cuando se ausenta de San José de Ávila, encarece al confesor de la comunidad que «no las consienta tratar unas con otras de la oración que tienen» (Cta a Gaspar Daza, 24 marzo 1568, 3); y después del amago inquisitorial sufrido en Sevilla, con memoriales remitidos al Consejo de la Suprema que asociaban su nombre y el de Isabel de San Jerónimo al peor alumbradismo de Extremadura²⁷, la vemos nuevamente cautelosa prohibiendo expresamente escribir asuntos de oración, «porque hay muchos inconvenientes que quisiera decirlos y aún se pueden figurar hartas cosas», y mostrando una especial vigilancia por la dicha Isabel de San Jerónimo²⁸.

2. Libro de la Vida: la comunicación de la experiencia.

Además de ser su primera obra extensa y con la que realmente se define como escritora, el *Libro de la Vida* es también «el más sobrecogedor de sus escritos, la más intensa revelación de un alma con que cuentan nuestras letras»²⁹. Así lo llamó ella: «mi alma» (V 16,6; V epílogo 4; Cta a doña Luisa de la Cerda, 23 junio 1568, 3). Y así supo verlo también don Miguel de Unamuno con su agudo ingenio provocativo: «Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier Crítica de la razón pura»³⁰. El *Libro de la Vida* es un alma por cuanto en él se expresa un sujeto moderno que se ha ido constituyendo al filo de sus experiencias, narrativamente, con una forma paradigmática de vivir y comunicar la experiencia religiosa en los albores de la modernidad, adelantándose a la vía introspeccionista de Montaigne y de Descartes (quince años antes de que aparecieran los *Ensayos* de Montaigne y más de medio siglo con respecto a la publicación del cartesiano *Discurso del Método*), superando a ambos en finura autobiográfica y en rigor de análisis. Esto quiere decir,

²⁶ J. GRACIÁN, *Dilucidario del verdadero espíritu*, cap. 25, en BMC, t. 15, p. 114.

²⁷ Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, «Un grupo de visionarios y pseudoprofetos que actúa durante los últimos años de Felipe II. Repercusión de ello sobre la memoria de Santa Teresa», en *Revista Española de Teología* 7 (1947) p. 500; E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid 1972.

²⁸ Cf. Ctas a María de San José, 28 marzo 1578, 6; 13 octubre 1576, 8; a Gracián, 23 octubre 1576, 5; a María de San José, 28 febrero 1577, 3; 2 marzo 1577, 7-12; 1 febrero 1580, 9.

²⁹ Cf. F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús, escritora. El “Libro de la Vida”», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, p. 11.

³⁰ M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1999, p. 315.

ni más ni menos, que «en el *Libro de la Vida* está el acta de nacimiento de la intimidad moderna»³¹, que estamos ante «el libro más personal de toda la literatura española»³².

Pues bien, este libro es, precisamente, la comunicación «de lo que el Señor me ha enseñado por experiencia en solos veinte y siete años que ha que tengo oración» (V 10,9), experiencias que la propia autora ha seleccionado, de entre las muchas recibidas, pensando en el provecho de sus lectores —«y así yo pienso decir pocas de las que el Señor me ha hecho a mí (si no me mandaren otra cosa), si no son algunas visiones que pueden para alguna cosa aprovechar» (V 27,9), «para aprovechar algún alma y se animen todos a contentar a Su Majestad, pues aun en esta vida da tales prendas» (V 37,1).

Por eso, a pesar de que encarece el secreto y protesta abundantemente de que lo escribe por mandato y con desgana (cf. V 10,7; 14,8; 30,22; 37,1; 40,23), no puede disimular que lo hace con actitud de verdadera escritora, con afán de comunicación, y en muchos casos hasta con asomos de complacencia (cf. V 12,6; 14,8; 16,2; 18,8; 20,1; 23,11; 25,9; 26,6); esto es, que escribe porque siente una irrefrenable necesidad de comunicarse, porque no son sólo sus consejeros, sino Dios mismo quien la apremia a que tome la pluma, «por obedecer al Señor que me lo ha mandado» (V 37,1), con el fin de contagiar a todos su misma experiencia: «Sabe Su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8). Y más claro aún: «Escribolo para consuelo de almas flacas como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios» (V 19,3).

3. Camino de Perfección: un manual mistagógico.

Aunque la preocupación mistagógica está presente en todos los escritos teresianos, como el latido del corazón de todo lo que nos quiere comunicar, es sobre todo en el *Camino de Perfección* donde ella realmente se propuso ejercer ese magisterio de inducción a la experiencia, a sabiendas de que no era fácil encontrar maestros que lo hicieran de forma eficaz, y que los libros tampoco ayudaban mucho, ya que la mayoría de ellos se limitaban a decir lo que nosotros podemos hacer en la oración, pero no decían lo que el Señor hace en ella: «Siempre oímos cuán buena es la oración, y no se nos declara más de lo que podemos nosotras; y de cosas que obra el Señor en un alma, declárase poco» (1M 2,7; V 14,7). De esto, precisamente, es de lo que Teresa tenía más experiencia que muchos de los autores por ella leídos y eso es lo que quiso poner al alcance de sus lectores: «escribir algunas cosas de oración en que parece podré atinar por haber tratado con muchas personas espirituales y santas... para que las almas de mis hermanas vayan muy adelante en el servicio del Señor; y este amor, junto con los años y experiencia que tengo podrá ser aproveche para atinar en cosas menudas más que los letrados» (CV prólogo 1-3).

Ciertamente, lo mejor de su magisterio, su aportación más valiosa en la historia de la espiritualidad, es haber propuesto la experiencia contemplativa como centro y eje de la vida cristiana, como el corazón mismo de la fe. Puede parecer una obviedad, porque ya estaba bien claro en el Evangelio el ideal contemplativo: «en esto consiste la vida eterna, en que te

³¹ P. CEREZO GALÁN, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. Ros García (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca 1997, p. 179.

³² V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona 1978, p. 191.

conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17,3), «una sola cosa es necesaria» (Lc 10,42), etc. Sin embargo, en el siglo XVI, en aquellos «tiempos recios» de suspicacia institucionalizada (V 33,5), la práctica efectiva de la oración personal estaba bajo mínimos, sometida a toda clase de sospechas y limitaciones, de la que se pretendía excluir a los laicos (sobre todo a las mujeres) y la mayoría de las veces reducida a ritos externos, a la mera repetición de rezos y devociones, no pocas veces contaminados de rasgos supersticiosos (cf. V 6,6). Por eso fue necesario –resultó decisivo– el descubrimiento teresiano de la oración, a través de la cual descubrió también a Cristo como amigo (V 8,5; 37,6), para que el núcleo de la vida cristiana, sepultado bajo un montón de escombros acumulados por la historia, apareciera de nuevo, recobrara su brillo y pasara a ocupar el lugar central que le corresponde.

El descubrimiento teresiano de la oración resultó decisivo, porque no se redujo a la mera afirmación o justificación de su importancia, sino porque fue un descubrimiento eminentemente práctico, pedagógico, accesible para todos, con una pedagogía orientada hacia las formas místicas de recogimiento y quietud, aspectos de máxima sospecha por parte de la Inquisición, ya que el decreto prohibitorio de Valdés iba precisamente contra esa pretensión – en palabras de Melchor Cano– de «hacer contemplativos y perfectos a todos, y enseñar al pueblo en castellano lo que a pocos de él conviene»³³.

Pues bien, en el Camino de Perfección, tomando a sus monjas por destinatarios inmediatos e ideales del libro, Teresa induce a vivir el ideal contemplativo con realismo y con sentido eclesial. Empieza presentando la finalidad propia de una casa de experiencia, el valor apostólico de la vida contemplativa, el proyecto espiritual de un grupo de mujeres orantes al servicio de una Iglesia necesitada de todo (cap. 1-3); proyecto que se sustenta en un estilo de vida evangélica y en un programa de vida teologal, en la tríada amor-desasimiento-humildad (cap. 4-15). A partir del capítulo 16 pasa a hablar de la oración como ejercicio continuo del grupo; primero en un sentido genérico: oración activa y contemplativa (cap. 16-18), oración vocal y mental (cap. 19-25); y después en un sentido práctico, tomando a Cristo por maestro (cap. 26-27) y comentando las peticiones del Padrenuestro (cap. 27-42).

Pero lo más eficaz del libro y de la pedagogía teresiana es que ella enseña a orar orando ella misma en presencia del lector, y no porque pretenda “dar ejemplo”, sino porque no puede hablar *sobre* Dios sin hablar *a* Dios mismo, y porque no se puede enseñar a orar fuera de ese acto. Su posibilidad y su sentido sólo se captan en la oración misma. De ahí que ese modo de orar sea el elemento más interesante de su magisterio: hablar de Dios en presencia de Dios, en presencia de la fuente y del término de la oración.

4. Castillo Interior: estímulos para aspirar a sus formas más perfectas.

Entre los libros teresianos, el *Castillo Interior* es el sistemáticamente más logrado, y escrito no sólo para sus monjas, sino «pensando que puede hacer al caso a otras personas» (prólogo 4), para «daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las

³³ Cf. F. CABALLERO, *Conquenses ilustres*, vol. III: *Vida del Ilustrísimo Melchor Cano*, Madrid 1871, p. 597. Aspectos destacados por T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa y la polémica de la oración mental. Sentido polémico del *Camino de Perfección*», en *IV Centenario de la Reforma Carmelitana. Ciclo de conferencias pronunciadas en la Universidad de Barcelona*, Barcelona 1963, pp. 39-61; incluido en *Estudios Teresianos*, vol. II, Burgos 1996, pp. 531-555.

almas, y las diferencias que hay en ellas [en las mercedes], porque os será gran consuelo, cuando el Señor os las hiciere, saber que es posible» (1M 1,3); estímulos, por tanto, para aspirar a sus formas más perfectas, a lo que Dios hace, y no sólo a lo que nosotros podemos hacer, pues sobre eso ya había abundante literatura (cf. 1M 2, 7).

Esto explica que de los 27 capítulos que tiene el libro dedique únicamente los cinco primeros al tema ascético, la materia que antes había ocupado casi todo el *Camino de Perfección*, y todos los demás (22 capítulos) a las «cosas sobrenaturales», al tema propiamente místico: entrada en las vías pasivas (moradas cuartas), unión y santificación inicial (moradas quintas), el crisol del amor y sus manifestaciones más fuertes (moradas sextas), consumación en la experiencia de los misterios cristológico y trinitario y plena disposición al servicio de los otros (moradas séptimas).

5. Cartas: respuesta a las dificultades.

El epistolario teresiano conservado (unas 500 cartas) no es sólo una rica fuente documental de su biografía, también lo es de su experiencia mística, de la autenticidad de tales experiencias, pues como bien dice Simone Weil, «no es por la forma en que un hombre habla de Dios, sino por la forma en que habla de las cosas terrenas, como se puede discernir mejor si su alma ha permanecido en el fuego del amor de Dios»³⁴, *así como para conocer también los múltiples aspectos de su carisma mistagógico.*

Ciertamente, a través de sus cartas, en esa íntima relación con los destinatarios, se percibe en todo momento el sincero deseo de «aprovechar almas», de «allegar almas que le alaben» (Cta al P. Gracián, 9 enero 1577, 7), «por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado» (F 1,7), y su extraordinaria capacidad de llevarlas a las formas más perfectas: «son tantas las mercedes que el Señor hace en estas casas, que si hay una o dos en cada una que la lleve Dios ahora por meditación, todas las demás llegan a contemplación perfecta» (F 4,8), proponiendo con realismo la práctica de las virtudes, la conformidad de la propia voluntad con la voluntad divina y, más concretamente, el amor al prójimo como expresión y criterio de autenticidad de esas experiencias: «El caso es que en estas cosas interiores de espíritu, la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos; llamo dejos confirmados con obras; que ésta es la verdadera oración, y no unos gustos para nuestro gusto no más... Yo no desearía otra oración sino la que me hiciese crecer las virtudes» (Cta al P. Gracián, 23 octubre 1576, 7-8). «Entienda, mi padre, que yo soy amiga de apretar mucho en las virtudes, mas no en el rigor, como lo verán por estas nuestras casas» (Cta. al P. Ambrosio Mariano, 12 diciembre 1576, 10). «Virtudes pido yo a nuestro Señor me las dé, en especial humildad y amor unas con otras, que es lo que hace al caso. Plega a su Majestad que en esto las vea yo crecidas y pidan lo mismo para mí» (Cta a las Carmelitas de Soria, 28 diciembre 1581, 6).

³⁴ S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, p. 96. Efectos que ya había señalado Bergson, saliendo al paso de interpretaciones patológicas, haciendo ver la grandeza humana de los místicos: «Hay, sin embargo, una salud intelectual sólidamente fundada, excepcional, que se reconoce sin esfuerzo, se manifiesta en el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unida a la elasticidad, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, un espíritu de sencillez que supera las complicaciones, en fin, un sentido común superior. ¿No es eso lo que se encuentra en los místicos de los que hablamos? ¿Y no podrían tales místicos servir de prototipo para la definición de la fortaleza intelectual?» (H. BERGSON, *o. c.*, p. 1169).

Si la mistagogía es el arte de conducir a la experiencia mística, el arte de llevar a cada persona según su condición y de manera «que no se apriete el natural», ese estilo, que ella resume en su dilecta consigna de la suavidad, es en el epistolario donde mejor se manifiesta, con avisos que no se cansa de encarecer a los rigurosos de siempre, y de manera particular a las prioras, maestras de novicias y responsables en las tareas de gobierno: «esté advertida que no las ha de llevar a todas por un rasero», «que no se han de conquistar las almas a fuerza de armas», «llevar a cada uno con su flaqueza es gran cosa», «vuestra reverencia piensa que todas han de tener su mismo espíritu, y engáñase mucho; y crea que, aunque me hace ventajas en la virtud, que se las hago en la experiencia»(Ctas a Ana de San Alberto, 2 julio 1577, 2; al P. Gracián, 9 enero 1577, 6; id., 22 mayo 1578, 12; a Tomasina Bautista, 27 agosto 1582, 11)³⁵.

Interesantes muestras también de cómo responde a las dificultades concretas de la vida espiritual, sobre distracciones, sequedades, etc. Sobre las distracciones en la oración, por ejemplo, ya había advertido a sus monjas que es algo inevitable, que «es cosa forzosa y no os traiga inquietas y afligidas», y por tanto que «no hagamos caso de estos pensamientos, y lo que hace la flaca imaginación y el natural y el demonio no pongamos la culpa al alma» (4M 1,13-14). Pero resulta más convincente si cabe cuando, con todas sus experiencias místicas de unión y matrimonio espiritual, la vemos afirmando de sí misma al final de sus días:«En eso de divertirme en el rezar el oficio divino, aunque tengo quizá harta culpa, quiero pensar es flaqueza de cabeza; y así lo piense vuestra merced, pues bien sabe el Señor que ya que rezamos, querríamos fuese muy bien. Hoy lo he confesado al padre maestro fray Domingo, y me dijo no haga caso de ello, y así lo suplico a vuestra merced, que lo tengo por mal incurable. Del que tiene vuestra merced de muelas me pesa mucho, porque tengo harta experiencia de cuán sensible dolor es» (Cta a Sancho Dávila, 9 octubre 1581, 4).

III. Algunas conclusiones «en voz baja»

1.– No tengáis miedo. En primer lugar, que no nos preocupemos obsesivamente por el problema de la transmisión de la fe. Se nos ha dicho que no debemos estar agobiados por el mañana. Tampoco hay que estarlo –pienso– por lo que excede nuestras fuerzas y capacidades. Además, tales preocupaciones suelen proceder, más que del interés desinteresado por el cristianismo, de ese otro interés, sumamente interesado, que provoca en nosotros la preocupación por el número, el prestigio, el futuro de los nuestros, de nuestros grupos.

Asimismo, tampoco nos preocupemos por identificar a las personas a las que hemos transmitido la fe, ni por su número: «Sólo Dios conoce a los suyos», decía san Agustín, y sólo Él puede contarlos. La crisis de la transmisión nos invita a releer con frecuencia la parábola del trigo y la cizaña. Es la parábola de la inagotable paciencia de Dios con los hombres y su mundo. La parábola nos invita a descartar esas prisas integristas por identificar el Reino en este estadio de la historia y excluir o declarar excluidos a todos los que no se identifican con el ideal de cristianos que nosotros mismos fabricamos desde

³⁵ Expresiones, en definitiva, de ese humanismo cordial y omnipresente en todas sus cartas: cf. S. ROS, «Amor y libertad en el epistolario teresiano», en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 533-571.

nuestra manera de concebir el cristianismo, que probablemente no sea tan perfecta como pensamos.

A menudo damos una excesiva importancia a las palabras en relación con Dios y con la fe en Él, olvidando que «Dios, sin la virtud, es una palabra vacía», como ya dijo un filósofo pagano y místico. Dios y todas las palabras cristianas son palabras hueras, carecen de significado, hasta que la práctica, la vida de quien las pronuncia, las hace realidad. Porque Dios no es una palabra que resuma una definición, que condense un concepto. Es una palabra para la invocación y para orientar una vida. Encontrarse con él, hacer la experiencia de su presencia, no es convertirlo en objeto de ninguna clase de visión; es aprender a vivir divinamente la vida diaria.

2.– Atención a las experiencias de conversión. También hoy se dan casos de conversión entre personas que hacen el camino de Santiago, jóvenes que van a Taizé, o a las jornadas mundiales de la juventud. Algunos sociólogos franceses han empezado a interesarse por estos casos. En su mayoría, son personas que se mueven porque están “heridos”, tocados por una experiencia. La experiencia, acusada a menudo de subjetiva, modernista y secularmente olvidada, puede a su vez ayudarnos a renovar la pastoral y la práctica de los sacramentos, sobre todo el de la confesión, tan depauperado.

3.– Acompañamiento de los que vuelven a la fe. En otros tiempos, la Iglesia solía tener la tentación de utilizar los casos de conversiones como argumento apologético e incluso como «banderín de enganche». Actualmente, la forma callada de su retorno, el número reducido y sus apariencias nada espectaculares nos ayudan a evitar tales peligros. Los convertidos actuales no nos permiten fomentar ningún tipo de orgullo ni de autosatisfacción eclesial. En su retorno, lo que cuenta de manera decisiva es la callada acción de Dios. Los convertidos buscan a Dios más que a la Iglesia. Por eso, ésta tendrá que ser para ellos, antes que nada, sacramento, relato y rostro de Dios. La Iglesia tiene una tarea irremplazable, una misión fundamental que consiste en prestarles ayuda para la iniciación en la experiencia de Dios. Si todas las tareas pastorales tienen que tener algo de proceso mistagógico, la de la atención a los que retornan casi puede decirse que se reduce a eso: iniciación en la experiencia del Misterio. Si algo necesitan de la Iglesia los conversos es que ésta les provea de maestros, de expertos en las cosas de Dios.

4.– Enseñar a orar. La oración es el lugar natural y necesario para la experiencia de Dios, tanto para la toma de conciencia de que Él está allí –«mira que yo estoy contigo» (Gn 28,15; Is 41,10; 43,5; Jer 1,8; Lc 1,28)– como para la respuesta a esa Presencia que origina toda posible experiencia suya, poniéndose por entero a su disposición y en la más absoluta confianza: «heme aquí» (Gn 22,1; Ex 3,4; Lc 1,38). Sin oración no hay experiencia de Dios, pues ésta remite a aquélla, como el suelo nutricio en el que echa sus raíces, el manantial que la alimenta. Así lo reconocía una mujer tan experimentada como Teresa: «Sólo digo que, para estas mercedes tan grandes que [Dios] me ha hecho a mí, es la puerta la oración; cerrada ésta, no sé cómo las hará; porque, aunque quiera entrar a regalarse con un alma y regalarla, no hay por dónde, que la quiere sola y limpia y con gana de recibirlos» (V 8,9).

Por otra parte, la oración es el primer servicio que un dirigente debe prestar a su comunidad, sosteniéndola con su oración personal, que debe tener en su vida una prioridad auténtica, y transmitiéndola en su ministerio como lo que es, el centro y eje de la vida cristiana. Un teólogo anglicano, buen conocedor de los místicos españoles, vino a decir que

«el problema pastoral más urgente de nuestro tiempo es cómo enseñar a orar a nuestro pueblo»³⁶.

5.– Comunidades de fe. Puesto que los cauces y medios tradicionales no bastan, la familia se queda corta, creo que un lugar social privilegiado para la transmisión de la fe son las pequeñas comunidades, insertadas en medio de la sociedad en la que viven, compartiendo experiencias y dando testimonio, con su forma alternativa de vivir, del amor de Dios a los hombres. Tales comunidades existen –modestas, discretas, generosas, con limitaciones–. La esperanza brilla discretamente en ellas. Así lo previó y anunció Dietrich Bonhoeffer en momentos tan duros como los nuestros: «No nos toca a nosotros predecir el día –pero ese día vendrá– en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la Palabra de Dios de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizás totalmente arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo; los hombres se espantarán de él, pero a la vez serán vencidos por su poder... Hasta entonces, la actividad de los cristianos será oculta y callada; pero habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios. Que tú seas uno de ellos»³⁷. Sesenta y cuatro años después de que escribiera estas palabras, somos muchos los lectores de Bonhoeffer que las sentimos como propias y nos reconocemos en ese deseo final dirigido al hijo de su amigo en el día de su bautismo: «Que tú seas uno de ellos». Con este deseo termino y les agradezco la atención prestada. Muchas gracias.

Salvador Ros García

³⁶ E.W. TRUEMAN DICKEN, *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Barcelona 1967, p. 10.

³⁷ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca 2001, p. 210.