

Aportaciones teológicas de Camino de Perfección (Diálogo entre teología y mística)

Ciro García

Introducción: Motivaciones teológicas de “Camino”

Después de una lectura del Camino en *clave bíblica* (conferencia anterior), se impone una lectura en *clave teológica*. Esto es lo que pretende el enunciado del título de mi intervención: *Aportaciones teológicas de Camino de Perfección*.

Pero esta lectura en clave teológica desborda los contenidos doctrinales de Camino; comprende las coordenadas teológicas del pensamiento teresiano, de las que Camino es sólo una referencia puntual. Por eso sería necesario exponer en primer lugar estas coordenadas teológicas, tanto en el pensamiento teresiano como en el pensamiento teológico actual, para abordar después los contenidos teológicos fundamentales del libro de Camino.

Recorriendo la bibliografía teresiana, encontramos bastantes estudios teológicos sobre la espiritualidad de la santa en general¹; no así sobre el *Camino de perfección* en particular². Su perspectiva además es predominantemente histórica y espiritual. En la presente intervención queremos hacerlo desde una perspectiva estrictamente teológica, teniendo en cuenta tanto los núcleos doctrinales de Camino como las coordenadas teológicas del quehacer teológico actual.

Esta lectura teológica responde a varias urgencias:

1ª. Teresa pide una confrontación teológica de su obra

¹ Al hablar de los estudios teológicos teresianos de carácter general cabe destacar los siguientes: Tomás Álvarez, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, en *Estudios Teresianos*, vol. III, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1996, pp.103-163; Jesús Castellano, *Espiritualidad teresiana*, en A. Barrientos (ed.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Editorial de Espiritualidad, Madrid 1978, pp. 105-201; ID., *El Doctorado de Santa Teresa y su nueva presencia teológica. Balance y perspectivas*, en Salvador Ros García (ed.), *la recepción de los místicos teresa de jesús y juan de la cruz*, centro internacional de Avila, Salamanca 1997, pp. 205-228; Olegario González de Cardedal, *Realidad y experiencia de Dios en Santa Teresa: Contenidos específicos de esa experiencia teológica*, en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II. Salamanca 1983, pp. 835-881; Juan Martín Velasco, "*Búscame en tí - Búscate en mí*". (*La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa*, en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II. Salamanca 1983, pp. 800-834; *Ciro García, La mística del Carmelo*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2002, 122-131; 185-191; Secundino Castro, *Un Dios que se revela progresivamente*, en "Actas del I Congreso Internacional Teresiano", Ávila 2011, 455-478.

² Cf. Manuel Diego Sánchez, *Santa Teresa de Jesús: Bibliografía sistemática*, Ede, Madrid 2008, 413-417. Cabe destacar un clásico: Gabriel de S.M. Magdalena, *El camino de la oración*, Monte Carmelo, Burgos 1965.

Ante todo es Teresa misma la que pide una confrontación teológica de su obra. Y nosotros no podemos sustraernos a ese imperativo de la Santa. Ella la escribe efectivamente por mandato teológico, a instancias de sus hijas, pero con la autorización del teólogo Domingo Báñez (C pról. 1). Y una vez terminada se la remite al mismo teólogo, quien ha de dar su veredicto para que la lean sus monjas (C 42,7)³. Aunque los teólogos no eran sus interlocutores directos, como en el libro de la *Vida*, de hecho fueron sus primeros censores⁴, que desde sus categorías teológicas hicieron una serie de observaciones, que dieron lugar a la segunda redacción de Camino⁵.

2ª Valoración de una teología de corte *conceptualista y otra de corte personalista*

Para comprender el alcance de estas observaciones, hay que tener en cuenta que la teología escolástica de la época, de corte conceptualista, era una teología que recelaba de la experiencia mística. En cambio la teología actual, de corte personalista, se muestra mucho más sensible a esta realidad y, en general, a las categorías personalistas de relación, de amor, de amistad, de encuentro, de comunión, de experiencia mística, **como las más adecuadas** para hablar del misterio revelado. Por eso se halla más in sintonía con la experiencia teresiana del misterio y por eso hoy nos encontramos paradójicamente en una perspectiva teológicamente más cualificada para hacer una valoración teológica de la obra teresiana.

3ª. *El peso específicamente teológico de la oración*

Otra peculiaridad de la teología actual posconciliar es que en ella han adquirido un peso específicamente teológico la oración, la escucha de la Palabra, la contemplación del misterio y la misma santidad, no sólo como camino hacia el encuentro con Dios sino como fuente del quehacer teológico⁶. Todos éstos son aspectos teológicos que en Teresa de Jesús hallan una profunda resonancia y se convierten en manantial de una viva experiencia.

4ª. *Una confrontación teológica interna*

³ “Aparte las exigencias inquisitoriales de aquel entonces, es ella quien desea que su escrito se mida con el parámetro de la teología”: T. Álvarez, *Paso a paso. Leyendo con Teresa el Camino de perfección*, Monte Carmelo, Burgos 1995, 302.

⁴ El libro de *Camino*, está remitido tanto en el prólogo como en el colofón, al teólogo Domingo Báñez. Éste sin embargo no llegó a leerlo. Sus censores de hecho fueron otros teólogos, como el amigo dominico P. García de Toledo.

⁵ He aquí los principales temas censurados. a) *Temas censurados en la primera redacción*: Las mujeres y la oración; lo suyo es la rueca y el rosario: CE 4,1. La oración vocal como camino de preparación a la oración mental y a la contemplación: CE 36,6; 37,1-3; 40,1. Camino de oración y contemplación, ¿un peligro?: CE 35,2; 36,1.3.4. Los libros de oración en entredicho por la Inquisición. “No os podrán quitar este libro”: CE 73,1.4; 35,3.4; 36,4. b) *Temas censurados en la segunda redacción*: Elimina o atenúa algunas comparaciones literarias: CV 26=CE 30,2; CV 39,7=CE 68,5; V 38,5=CE 66,4; CV 17=CE 24; CV 31,9=CE 53,5; CV 17,5=CV 27,5; CV 22,3-4=CE 37,3-4; CV 38,6=CE 66,6. Se producen modificaciones en el delicado tema del amor, para evitar parentescos con los alumbrados: CV 7,6=CE 11,6-7; CV 40,7=CE 70,2. Desaparecen o son retocadas varias alusiones a la Virgen: CV 13,3=CE 19,3; CV 28,3=CE 48,3; CV 34,11=CE 61,8. Sin embargo, pese a estas censuras, está la introducción laudatoria de la primera edición de Camino del obispo de Évora (1583); asimismo, la *Vida* del P. Rivera (1586) y la presentación de Fray Luis de León de la edición princeps (1588).

⁶ Cf. Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca 2008, 70-73, 338-342, 541-606. Como principales exponentes de estas orientaciones teológicas cabe citar también: H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger-Benedicto XVI, Santiago del Cura Elena, Angel Cordovilla, A. Gesché.

De ahí que la confrontación teológica de Camino propuesta por su autora no sea algo marginal, sino que *responde a los contenidos mismos de su obra*. Ésta viene postulada por el argumento central de Camino, que es trazar el itinerario que lleva al encuentro con Dios en la contemplación, fuente de agua viva. Este objetivo no es ajeno a la teología actual, que pretende alimentar la vida espiritual y la experiencia mística, tratando de superar la funesta ruptura entre teología y espiritualidad que se produjo en el siglo XIV y que ha perdurado hasta nuestros días⁷. Hoy, por el contrario, se habla de una teología en diálogo con la espiritualidad y con la mística como uno de los retos fundamentales del quehacer teológico⁸.

5ª. Propuesta de una teología específica

Existe, además, una propuesta seria de hacer una teología de características específicas, arrancando de la herencia cultural y religiosa del siglo de oro español, particularmente de los místicos del Carmelo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz⁹.

Desde esta perspectiva, estudiamos algunas aportaciones teológicas de Camino, centrando nuestra atención en los temas siguientes: *la novedad teológica del argumento central del libro: la oración al servicio de la Iglesia* (1); *la actitud teológica y comunitaria de base: las grandes virtudes* (2); *la apertura a Dios y el camino de búsqueda: la determinada determinación* (3); *la contemplación del misterio, como una propuesta de existencia teológica arraigada en los misterios de la fe* (4); *la experiencia filial (el padrenuestro), el perdón de los pecados y la liberación del mal como una experiencia de salvación* (5).

El tema así planteado nos introduce de lleno en el *diálogo entre teología y mística*, que constituye hoy una de las tareas principales del quehacer teológico y que nosotros hemos puesto como subtítulo de nuestra intervención, para concretar mejor las aportaciones teológicas del *Camino de perfección*.

1. La novedad teológica del argumento central: C 1-3

El argumento o finalidad de Camino queda magistralmente trazada por su autora en los tres primeros capítulos. Se propone tratar de la oración como un servicio apostólico a la Iglesia¹⁰, ante “tantas almas como se pierden” (C 1,3) y ante los graves problemas religiosos surgidos en Europa¹¹, que ella percibe como una ruptura eclesial,

⁷ Cf. Fr. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, en *NRTh* 72 (1950) 372-389. El autor sitúa este divorcio a finales del siglo XIV, debido por una parte al misticismo especulativo y por otra a la *Devotio moderna*.

⁸ Cf. Ciro García, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo, Burgos 2002, 364-372.

⁹ La propuesta es de Olegario González de Cardedal, *La teología en España (1959-2009)*, 99,107,116,118,214,350, 378-388.

¹⁰ “Todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defienden” (C 1,2).

¹¹ Tomás Álvarez resume así esta situación: “El oscuro horizonte eclesial. Maraña de carismas reales y supuestos, encrespados unos contra otros. Protestas, rebelión, violencia, injerencia del brazo

en el período de 1562, en que funda el Carmelo de San José de Ávila, y 1566, en que está escribiendo el *Camino de perfección* para el reducido grupo de monjas (doce) que forman la comunidad, como “pequeño colegio de Cristo”. “Encerradas” las propone pelear por Cristo (C 3,5) y por los “defensores” de la Iglesia, que son los “predicadores y teólogos”, siendo “tales que valgan nuestras oraciones” (C 3,2).

Su respuesta es la oración contemplativa.

1ª. Contemplación y compromiso apostólico

La primera novedad de este planteamiento estriba en la estrecha relación que establece entre *contemplación y compromiso apostólico*, formando una unidad indivisible, como una experiencia vital. Llama la atención que, proponiéndose “escribir algunas cosas de oración” (C pról. 1), no comience hablando de la oración, sino de las necesidades apostólicas más urgentes, que ella percibía en el marco histórico de su tiempo: “En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos” (C 1,2).

En la raíz de esta novedad está la experiencia mística de la santa que la lleva a fundar el Carmelo de San José (V 32-36), poniendo de manifiesto la íntima relación entre mística y acción, entre oración y obras, refrendada en las séptimas moradas (M 7,4,6).

2ª. Valor teológico de la oración y de la santidad de vida

La segunda novedad radica en el *valor teológico de la oración*, que pasa de estar bajo sospecha a ser el centro de su proyecto de vida y fuente del quehacer mismo de la teología¹². Unida a ella está la santidad, que ha de impregnar la vida tanto del orante como del teólogo. Teresa de Jesús afirma reiteradamente la necesidad de “ser tales”, esto es, santas para que nuestra oración sea escuchada y para que los letrados y teólogos lo sean también (C 3,2-3).

Santidad y teología son carismas que Dios da a su Iglesia y que piden una conformidad de vida con Cristo, fundamento de la conformidad con él en la proposición de la verdad revelada. Vida en la verdad y verdad en la vida son el anverso y reverso de una misma existencia¹³. Teresa de Jesús señala expresamente dos caminos para llegar a esta conformidad con Cristo: el de los consejos evangélicos (C 1,2) y el de la pobreza, poniendo los ojos en Cristo (C 2; R 8). La pobreza interiorizada será uno de los puntales ascéticos del libro, que se traduce en el “desasimiento de todo lo criado”.

secular, odios religiosos, bandos y gente que se pasa de un bando a otro. Teresa lo resume en pocas palabras: ‘este fuego’, ‘herejes’. ‘traidores’. ‘gran mal’”: T. Álvarez, *Paso a paso*, p. 19.

¹² La autora de *Camino* centra su libro en el tema de la oración, orientándolo hacia la oración mental en sus formas de recogimiento y quietud, temas que están en el punto de mira del tribunal de la fe. Se aventura en un largo comentario del Paternóster, después que el *Cathalogo* de Valdés había proscrito una serie de ellos en romance: Erasmo, Savonarola, Evia. Y había expresamente prohibido todos los escritos que hablen de la sagrada escritura...

¹³ En la historia del cristianismo “los grandes teólogos han sido casi todos ellos santos, es decir hombres de fe, de oración, de Iglesia, de conocimiento y asimilación crítica de las culturas circundantes, creando desde ahí una nueva expresión del cristianismo”: O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, Salmanticensis 55 (2006) 272.

3ª. *Una teología contextualizada*

Una tercera novedad teológica del planteamiento teresiano de Camino es el contexto histórico, tan vivamente evocado por ella en los primeros capítulos. Podemos decir que es una *teología contextualizada*, en el sentido más moderno de la palabra, conjurando así todo repliegue sobre el oasis contemplativo y sobre la pura especulación teológica. Se trata además de un contexto que no necesita especiales trasposiciones para ser introducido “en el tejido de nuestra vida o en la sensibilidad de quien las lea hoy desde el latido de nuestra Iglesia o nuestra humanidad, aquejada por aquellos mismos males que pesaban sobre el mundo teresiano del siglo XVI. Si acaso, agigantados y agravados en fuego, violencia y desorientación”¹⁴.

4ª. *Una situación de frontera*

Actualmente en Europa nos hallamos en una situación de frontera, con los nuevos problemas religiosos, entre los que destacan la lenta secularización de las conciencias, la creciente indiferencia religiosa y la necesidad de una transmisión viva de la fe o de una experiencia religiosa transformadora. Es una situación que plantea nuevos retos a la teología y a la Iglesia, que desbordan el contexto religioso del mundo teresiano del siglo XVI y que están pidiendo una nueva respuesta teológica y también mística.

En este sentido cabe decir con algunos teólogos actuales que la Iglesia está llamada a ser más fuerte “en teología y en mística”, y no sólo “en moral y en política”. La vitalidad espiritual y pastoral va estrechamente unida a la creación teológica e igualmente a la experiencia mística. Por eso Teresa de Jesús es una interlocutora del nuevo quehacer teológico, que alimenta la espiritualidad y la experiencia mística.

Pero el tema de la oración teresiana -oración de recogimiento o de oración centrante- representa un tema de frontera por sí mismo: responde a la búsqueda de espiritualidad del movimiento religioso, que hoy está emergiendo en nuestra sociedad secularizada como uno de los signos de nuestra época. De ahí la demanda de maestros y pedagogos capaces de iniciar a los cristianos en el camino de la oración y de la contemplación.

5ª. *El protagonismo de la mujer*

Finalmente cabe señalar una última novedad teológica, que es el *protagonismo de la mujer* en el proyecto de vida teresiano (C 3,7) y el latido femenino que siente a Dios ahí, en todo lo que está sucediendo lejos, y en lo que está viviendo de rebote ella y el grupo de lectoras. Teresa las enrola en la tarea, pero mojándose las manos en la brega y en las cosas de los hombres, aunque sea de fuego: “estése ardiendo el mundo”, no nos desentendamos (C 1,5). Así se forma un grupo cualificado de mujeres que expanden el Carmelo por Europa y que representan una página espléndida del feminismo español, que está todavía por escribir¹⁵.

El feminismo teresiano es un buen referente para el quehacer teológico femenino con nuevas sensibilidades, abierto a nuevas perspectivas y nuevas posibilidades en

¹⁴ T. Alvarez, *Paso a paso*, 22.

¹⁵ Cf. C. García, *La mística del Carmelo*, 23; M. Andrés, *Historia de la Mística en la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid 1994, 375.

todos los ámbitos de la teología. Se habla a este propósito de una forma nueva de hacer teología, cuando el sujeto que la hace es la mujer¹⁶.

2. Actitud teologal y comunitaria de base: las “grandes virtudes” y las virtudes teologales: C 4-16

a. La trilogía teresiana y la tríada paulina

Presentado el argumento del libro, la autora sienta las bases de su proyecto de vida: son el amor, el desasimiento y la humildad (C 4,4), unidas a la trilogía paulina fe, esperanza y caridad¹⁷. Teresa juzga prioritario formarse para la vida antes de formarse para la oración. Sin el cultivo de las “grandes virtudes” no se puede alcanzar la maduración personal ni la oración contemplativa: "Son tan necesarias que, sin ser muy contemplativas, podrán estar muy adelante en el servicio del Señor, y es imposible si no las tienen ser muy contemplativas, y cuando pensaren lo son, están muy engañadas" (C 4,3).

b. El retorno de las virtudes y nuevo estilo de vida

En la teología actual, después de la crisis de la ilustración y de la modernidad, las virtudes están recuperando un puesto central. Se habla de un *retorno de las virtudes*, como eje del comportamiento ético y cristiano¹⁸. Pero lo más significativo tal vez es la dimensión comunitaria que se les atribuye y el nuevo estilo de vida que las caracteriza. Es precisamente la novedad teológica del breve tratado de virtudes que Teresa propone en su libro. Lo que ella pretende es crear un *nuevo estilo de vida*, el estilo de vida teresiano, donde florezca la contemplación.

c. Referente comunitario de la virtud

Su comprensión de la virtud está ligada a la *práctica comunitaria*, porque las virtudes, según el teólogo norteamericano jesuita MacIntyre, son “disposiciones que no sólo sostienen las prácticas y nos permiten alcanzar sus bienes internos, sino que también nos sostienen en la búsqueda del bien, ayudándonos a superar los daños, peligros, tentaciones y distracciones que encontramos, y que nos dotan de un creciente conocimiento de nosotros mismos y del bien”.

Esta interpretación plantea la necesidad de *construir comunidades* en las cuales las personas puedan buscar juntos el bien y, dentro del proyecto teresiano, la fuente de agua viva de la contemplación. En el orden narrativo y vivencial, las prácticas y las virtudes no son conceptos individualistas; necesitan de las comunidades -la familia, el vecindario, la ciudad o la tribu- donde los individuos se desarrollan como personas: “La

¹⁶ A. Guerra, *Introducción a la teología espiritual*, Edeca, Madrid 1994, 116-122: “Cuando la Teóloga es una mujer”.

¹⁷ C. García, *Santa Teresa de Jesús. Nuevas claves de lectura*, Monte Carmelo, Burgos 1998, 99-122. Para un estudio de las virtudes teologales en santa Teresa, remitimos a T. Álvarez (dir.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2001: *Caridad, teología y espiritualidad de la* (262-282); *Esperanza, teología y espiritualidad de la* (594-611); *Fe, teología y espiritualidad de la* (667-678).

¹⁸ J.L. MARTÍNEZ, *Virtudes*, en “Nuevo Diccionario de Pastoral”, San Pablo, Madrid 2002, 1584-1594; V. CAMPS – M. VIDAL, *Virtud* (Perspectiva de la ética filosófica y teológica), en “Nuevo Diccionario de Teología”, Trotta, Madrid 2005, 949-960.

historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado de manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La identidad histórica y la posesión de una identidad social y comunitaria coinciden”¹⁹.

d. Proyecto contemplativo de vida, fundado en las virtudes y con un lenguaje propio de grupo

La comunidad, construida narrativamente sobre la experiencia contemplativa, viene a ser el contexto donde podemos superar el caos en el que nos ha sumido el individualismo y el comportamiento emotivista. Para Teresa de Jesús la comunidad, fundada en las “grandes virtudes”, es el estilo de vida que se realiza en la comunión y florece en un proyecto contemplativo de vida, abierto a la búsqueda del bien y del bien supremo que es Dios, que tiene su propio lenguaje, como explicará más adelante (C 20).

3. La búsqueda de Dios: el camino del servicio evangélico y de la contemplación: C 17-23

a. La búsqueda, una constante histórica y teológica: clave hermenéutica

La búsqueda de Dios, el *quaerere Deum*, es una de las constantes de la historia de la salvación y de la espiritualidad, enraizada en la misma comprensión del hombre como *capaz de Dios*, portador de su imagen. Por eso constituye también una de las claves teológicas más importantes para exponer el mensaje de la fe; una clave que en la teología actual está adquiriendo especial relieve²⁰.

Ha sido Benedicto XVI en sus grandes discursos el que le ha conferido una categoría hermenéutica para interpretar la historia del monaquismo y la vida de los santos. En este sentido cabe destacar el discurso al mundo de la cultura en su visita a París, el 12 de septiembre de 2008. *Quaerere Deum* es una actitud contemplativa, “un mirar más allá de las cosas penúltimas y lanzarse a la búsqueda de las últimas, las verdaderas”. En este buscar a Dios ve “el origen de la teología occidental y de las raíces de la cultura europea”²¹.

Pues bien, podemos decir igualmente que este *quaerere Deum*, está también en las raíces de la tradición carmelitana, que surge en el siglo XVI, en un tiempo de cambios profundos y de reformas, con un anhelo profundo de búsqueda de lo esencial, más allá de lo transitorio, que es encontrar a Dios como valor absoluto, que impregna

¹⁹ MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001², 270.

²⁰ Una comunicadora nata del mensaje teresiano, como es Claudia Raudales Cueto, ha percibido la riqueza de esta clave aplicada a santa Teresa: “Me ha conmovido mucho cómo relaciona la búsqueda de Dios con el mensaje teresiano. En mis pequeños pasos por comprender y difundir el mensaje de nuestra Teresa, la imagen que vino a mi mente es la de una brújula. Teresa vive con la brújula de la verdad, tratando de orientar su vida; por ello busca opiniones, confesores, libros, amigos, consejeros... pero el norte magnético de esa brújula es Dios, y Él es el que da rumbo y sentido a su vida. Orientada por la brújula de la verdad, puede comprender la verdad sobre sí misma, lo que la lleva a la humildad; orientada por la verdad, comprende la verdad pasajera del mundo, lo que la lleva a la libertad” (Correo electrónico, 20.07.2011).

²¹ Benedicto XVI, *Quaerere Deum*. Encuentro con el mundo académico francés reunido en el *Collège des Bernardins*, 12 septiembre 2008.

toda la vida, dando lugar así a un estilo de vida, el estilo teresiano al que nos hemos referido en el párrafo anterior²². Con esta finalidad escribe ahora *Camino de perfección*²³.

b. Polarización teresiana del camino de búsqueda

Su camino de búsqueda, narrado en *Vida*, fue largo y teológicamente controvertido. Después de su experiencia **y de su proceso de maduración**, se encuentra ahora en condiciones de trazarlo para sus lectoras de *Camino* con gran seguridad. Se halla polarizado por la iniciación a la contemplación (cap. 17-18) y por las correspondientes actitudes básicas del orante (cap. 19-23).

c. La contemplación no es el único camino

Respecto a la iniciación a la contemplación, la santa deja bien claro que no todos los que practican la oración “son para llegar a la contemplación” (C 17, *tít.*). Que la contemplación no es el único camino para llegar a la unión. Teresa deshace este malentendido, al cifrar la esencia de la unión en el amor y en el servicio evangélico, que se desdobra en un doble camino: el de la acción servicial y el de la contemplación gozosa, figurado en el Evangelio por las dos hermanas de Betania, Marta y María. "Es cosa que importa mucho entender que no a todos lleva Dios por un camino" (C 17,2)²⁴.

d. La alternativa del camino de servicio evangélico

Asentado este principio, Teresa presenta como alternativa a la contemplación la otra forma de amor, la que va vinculada a la cruz y al servicio: "Os quiere llevar como a fuertes, dándoos acá cruz como siempre Su Majestad la tuvo. ¿Y qué mejor amistad que querer lo que quiso para Sí para vos?" (C 17,7). Es la estrategia divina, válida también para los contemplativos, porque "a los que Dios mucho quiere lleva por camino de trabajos, y mientras más los ama, mayores" (C 18,1). "Pues creer que admite a su amistad estrecha gente regalada y sin trabajos, es disparate" (C 18,2). La contemplación no es sólo idilio o remanso amoroso; es también lucha y trabajo.

e. Pedagogía del descubrimiento de Dios, fuente de agua viva

Centrado en estos términos el camino de búsqueda, Teresa de Jesús desarrolla toda una *pedagogía* y una serie de consignas para descubrir a Dios y alcanzar a beber en la fuente de agua viva. Todo se resuelve en la dinámica del amor. El amor está en el origen del grupo oracional y del nuevo estilo de vida, creado por ella, como respuesta a los latidos desgarradores de la Iglesia y del mundo, que Teresa siente en su corazón. La formación del grupo es una exigente educación para el amor: "Aquí todas se han de amar" (C 4,7). La forma concreta de vivirlo es una actitud fundamental de servicio, testimoniado con las

²² C. García, “*Quaerere Deum*” en la tradición espiritual carmelitana, en “La búsqueda de Dios, fuente de la cultura”, Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid 2010, 73-108.

²³ Hay que señalar en ese sentido la importancia del cap. 22, capítulo crucial del libro, donde comenta su definición de la oración como “trato de amistad”.

²⁴ "La llegada a la experiencia de Dios (contemplación) no es premio a nuestros méritos y cálculos, ni resultado de nuestros esfuerzos humanos, ni efecto de técnicas y cálculos, ni promoción por años y servicios. Es puro don. Puro amor" (T. Alvarez, *Paso a paso*, p. 99).

obras, tomando como principio normativo el cumplimiento de la voluntad de Dios. Esta es la expresión concreta del amor y el único camino hacia la unión, como propondrá más adelante (C 32) y desarrollará más ampliamente en *Moradas* (M 5,3,3). Ella no desea otra unión para sí y para sus hijas que esta conformidad de voluntades (F 5,13).

f. *La determinada determinación*

Desde esta perspectiva, propondrá una verdadera pedagogía de la oración contemplativa y una serie de actitudes del orante, entre las que destaca la *determinada determinación* (C 23). "Importa mucho, y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar" (C 21,2). Significa determinarse a "ser siervos del amor" (V 11,1), a seguir a Cristo con la cruz (V 11,10), a emprender el camino de los santos (V 13,2), a darse a Dios "con la determinación que Él se da a nosotros" (C 16,9), a "darnos del todo al Criador y poner nuestra voluntad en la suya" (C 32,9), "a pelear con todos los demonios" (M 2, 1,6), a "desear contentar en todo a Dios" (M 4, 1,7). "No quiere más Dios de esta determinación para hacerlo todo de la suya" (F 28,19).

g. *La exigencia totalizadora del amor*

Esta actitud básica del orante expresa la opción radical y totalizadora por Dios, y aparece como una exigencia de amor: "No es razón que a quien tanto nos ha dado y continuo da, que una cosa que nos queremos determinar a darle..., no se lo dar con toda determinación, sino como quien presta una cosa para tornarla a tomar" (C 23,1). La determinada determinación es darse del todo al que del todo se nos da. No es darse a medias. Tampoco es darle una cosa (en este caso, nuestro tiempo de oración) con la secreta esperanza de volverla a recuperar. Significaría "poquedad y muy poco amor"; sería burlarnos de Él, "dando y tomando una nonada que le damos" (C 23,2).

h. *La determinación por Dios y la cuestión teológica de Dios*

La determinación por Dios responde teológicamente a la cuestión de Dios como una cuestión en definitiva de totalidad, de sentido, de libertad, de inteligencia y de amor. Expresa la tensión hacia un Infinito personal, que se revela como acontecimiento histórico y como presencia amorosa que subyuga. El encuentro con ese amor nos pone ante una determinación y particularización que sólo son realizables en un acto de conversión²⁵.

4. La inmersión contemplativa: una existencia teológica: C 24-35

a. *Camino ascendente hacia la fuente de agua viva*

Como una prolongación del camino de búsqueda de Dios propuesto por Teresa, llegamos a estos capítulos centrales de su libro, en los que la autora traza el camino ascendente hacia el agua viva de la experiencia de Dios (C 31: capítulo crucial). Nos introduce progresivamente, partiendo del umbral de la oración contemplativa (cap. 24-25) y adentrándose en la oración de recogimiento (cap. 26-29) y de quietud (cap. 30-

²⁵ Cf. Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca 2008, 385-387.

35), de la mano de la oración cristiana por excelencia, el Padrenuestro, cuyo comentario inicia en el capítulo veintisiete.

b. El valor teológico de la experiencia mística

Su exposición va más allá de la pedagogía contemplativa y adquiere un valor teológico, que va adentrándonos en la experiencia mística profunda del misterio de Dios, de Cristo, de la Iglesia, del hombre y del mundo. Es una forma de conocer el misterio revelado y de vivir la fe, que confiere una dimensión nueva a la teología. Esta nueva forma (mística) de conocimiento experiencial es denominada en la teología actual una “existencia teológica”, esto es, enraizada en los misterios de la fe sobre los que reflexiona la teología. Precisamente los santos del Carmelo, casi contemporáneos a nosotros, Teresa de Lisieux e Isabel de la Trinidad, que han bebido en las fuentes teresiano-sanjuanistas, han sido considerados como los mejores referentes de esta existencia teológica²⁶.

Teniendo en cuenta esta angulación, cabe hacer las siguientes consideraciones teológicas:

1ª. Iniciación progresiva al misterio: Hablar de Dios y hablar a Dios

En su exposición sobre la oración vocal, la oración mental y la contemplación (cap. 24-25), se da un secreto deslizamiento desde el rezo a la contemplación, que nos introduce más profundamente en el misterio de Dios, semejante al que se produce entre la *realidad objetiva de la revelación y su acogida personal*, entre la *fides quae* (teología) y la *fides qua* (mística). Es como el paso del hablar *de* Dios de la teología al hablar *a* Dios en la oración, que constituye el lenguaje propio del grupo orante teresiano, como ha expuesto anteriormente (C 20).

Hablar de Dios es pura y sencillamente hacer teología, pero no académica o de manual sino en vivo: es “palabra sobre Dios” desde la vida, desde la mente y el corazón, mientras *se* le espera y se le desea a Él mismo, objetivo verdadero de nuestra búsqueda. “Hablar de Dios” es prelude normal del “hablar a Dios”.

a. Pedagogía y mistagogía de la oración

De esta forma, la teología que se hace desde la vida es como un anillo que se agranda hasta hacer posible hablar de todo, pero “en Dios”²⁷. Es la teología hecha oración, que se convierte en la mejor pedagogía. En este sentido los teólogos de las últimas décadas han vuelto a hablar de la pedagogía y de la mistagogía de la oración. La primera sería enseñar eso poquito que está de nuestra parte para aprender a orar y relacionarse personalmente con Dios; la segunda sería iniciarse en el misterio, dejarse introducir en la experiencia de Dios.

²⁶ Así son denominadas por Urs Von Balthasar estas dos figuras, a cuya existencia teológica dedica sendos estudios, destacando el valor teológico de la oración. En este mismo sentido cabe recoger aquí un texto reciente de Benedicto XVI: “La oración... es siempre hacer sitio a Dios, cuya acción nos hace partícipes de la historia de la salvación [...] Nos ayuda a reconocer en él [su Hijo Jesucristo] el centro de nuestra vida, a permanecer en su presencia, a conformar nuestra voluntad a la suya, a hacer ‘lo que él nos diga’ (Jn 2,5), seguros de su fidelidad” (Benedicto XVI, 26.05.2011).

²⁷ Este hablar de Dios y en Dios tiene su arraigo en la misma experiencia de Teresa, narrada en *Vida*: “De hablar de Dios u oír hablar de Él casi nunca me cansaba” (V 8,12).

b. Oración y teología

Es así como teología y oración llegan a constituir una unidad. De hecho han ido siempre unidas desde los primeros orígenes. “Si oras eres verdaderamente teólogo y si eres verdaderamente teólogo orarás” (Evagrio Póntico). Ésta es una de las perspectivas frecuentemente desarrollada por Benedicto XVI en sus discursos²⁸.

2ª. Proceso de interiorización y de personalización teologal

El proceso de búsqueda de Dios, dentro del cual hemos enmarcado el proceso oracional teresiano, es un proceso de interiorización y de personalización teologal que culmina en la contemplación divina²⁹. La Santa, después de hablar de la oración vocal, la oración mental y la contemplación como tres eslabones de la misma cadena, describe el proceso de *recogimiento* para interiorizar la oración, sea vocal o mental, para hacerla más sencilla y contemplativa (C 26-29):

- El primer paso es centrarse en Cristo: lo principal para recoger el pensamiento en la oración es *centrar la mirada en Cristo*, acogerse a El, a su presencia, a su compañía (C 26,3).

- El segundo paso es "entrar dentro de sí", en el templo del propio espíritu (el propio castillo interior): "recogimiento es *cuando el alma recoge todas las potencias y se entra (ella misma) dentro de sí con su Dios*" (C 28,4)³⁰.

a. Connotación teológica *de la interioridad*

Según esto, el recogimiento no es un simple repliegue psicológico sobre sí mismo. “De un solo golpe de pluma, la Santa ha soslayado el enfoque meramente psicologista del recogimiento y le ha dado calado teológico, hondura de fe”³¹, al presentar (*sino*) *el descubrimiento de la propia interioridad como "morada" o como "templo del Espíritu"*:

²⁸ Recojo aquí un texto de la homilía que pronunció a la Comisión Teológica Internacional (6 de octubre de 2006, día de San Bruno): “El silencio y la contemplación -característica de san Bruno- son necesarios para poder encontrar, en medio de la dispersión de cada día, esta profunda y continua unión con Dios. Silencio y contemplación: la hermosa vocación del teólogo es hablar. Esta es su misión: en medio de la locuacidad de nuestro tiempo y de otros tiempos, en medio de la inflación de palabras, hacer presentes las palabras esenciales. Con las palabras hacer presente la Palabra, la Palabra que viene de Dios, la Palabra que es Dios [...] En la teología Dios no es el objeto del que hablamos... Dios no es el objeto; Dios es el sujeto de la teología. El que habla en la teología, el sujeto que habla, debería ser Dios mismo. Y nuestro hablar y pensar sólo debería servir para que pueda ser escuchado, para que pueda encontrar espacio en el mundo el hablar de Dios, la Palabra de Dios”.

²⁹ Para comprender mejor este camino teresiano de búsqueda centrado en la contemplación y el proceso de interiorización, conviene recordar aquí el mismo camino de búsqueda ignaciano centrado en la vida cotidiana: “La espiritualidad ignaciana parece incidir justamente en este punto, tanto a nivel teológico como de proceso y ejercicio espiritual: es esa búsqueda y ese proceso espiritual que aspira a que todo sea para nosotros sacramento del encuentro con Dios, lugar de adoración y entrega, medio divino, incluyendo en ese todo... la vida cotidiana”. José A. García, *Buscar y hallar a Dios en lo cotidiano*, Manresa 83 (2011) 211-258.

³⁰ He aquí la serie de consignas, todas ellas de carácter teologal, que definen el proceso: *educarse a la presencia de El* (C 26,1); *educar la mirada* (C 26,3-5); *educarse a la escucha y a la palabra* (V 26,9); *orar al Padre en Jesús* (contemplar el misterio del Padre desde el misterio del Hijo y desde nuestras entrañas filiales), *desde el hontanar secreto de la experiencia filial*. Orar, en definitiva, es decir "Padre" (C 27). Cf. T. Álvarez, *Paso a paso*, 181-198; C. García, *Nuevas claves*, 138-145.

³¹ T. Álvarez, *Paso a paso*, 182.

"Mirad que os va mucho tener entendida esta verdad: que está el Señor dentro de nosotras, y que allí nos estemos con El" (CE 28,3)³².

Se habla a este propósito del "paradigma emergente de la interioridad"³³, cuya característica principal estriba en la inversión del proceso de interiorización: su punto de arranque no es tanto la llamada a la interioridad, cuanto el descubrimiento de una presencia que lo penetra todo. Es el Dios de san Pablo en el cual "vivimos, nos movemos y existimos" (Hech 17,28). Es un proceso que lleva al encuentro con Dios, en "el más profundo centro del alma", donde tiene lugar no sólo la unión mística sino también el pleno desarrollo de la capacidad relacional de la persona humana y la nueva visión de la historia. Esta recuperación aparece enriquecida por la categoría de la *relación*. El hombre es esencialmente un *ser relacional*, llamado a la relación con el otro y, en definitiva, con el Tú absoluto, que es Dios³⁴.

b. Unión total de voluntades

El proceso de interiorización culmina en la unión total de voluntades, descrita como el perfecto cumplimiento de la voluntad divina ("hágase tu voluntad"). Representa la cima de la oración contemplativa, denominada por la Santa *contemplación perfecta* (C 32). Implica el don de sí y la apertura al pleno don de El, en la amistad consumada. Orar esta petición de verdad exige la donación de sí en totalidad; dar nuestra voluntad *del todo*, para que Él haga la suya *en todo*, sin lo cual nunca habrá agua viva de la fuente (C 32,9).

c. Oración eucarística interiorizante

En el proceso teologal e interiorizante de la oración teresiana ocupa un puesto especial la oración eucarística, comentario a la petición del Padrenuestro "danos hoy nuestro pan de cada día" (C 33-35). Es un tema clave en la pedagogía contemplativa de *Camino*, que hace de ensamblaje con la petición anterior. En ella pedimos al Padre la

³² Hay que pasar, por tanto, de la sensación de vacuidad a la densidad interior: "No nos imaginemos huecas por dentro" (C 28,10). Ello implica también el paso de la extroversión ("andar derramado") al "trato" con Dios en lo interior del alma, en la "tienda del encuentro" y "templo del Espíritu". Es, en fin, "entrarse dentro de sí" y estarse en su compañía: "estar ante El y con El" (C 29,4).

³³ AA. VV., *La interioridad: un paradigma emergente*, PPC, Madrid 2004. Es un libro en colaboración, prologado por Juan Martín Velasco, que constituye "una saludable llamada de atención hacia la interioridad, dimensión consustancial del ser humano que toda una serie de aspectos de la cultura de masas que nos invade... amenazan con ocultar y hasta atrofiar en las sociedades llamadas avanzadas, pero que algunos hechos aludidos a lo largo de la obra permiten señalar como 'paradigma emergente'" (p. 5). Cf. *Ciro García, El valor antropológico de la interioridad y los nuevos paradigmas*, Burgense 47 (2006) 237-285; Id., *Sor Isabel de la Trinidad: Nuevo paradigma de interioridad*, Monte Carmelo 114 (2006) 671-698.

³⁴ De esta forma no sólo se recupera la *interioridad objetiva*, esto es, la interioridad como presencia de la verdad al espíritu (presencia de la Verdad absoluta – Dios – que está en nosotros sin ser nosotros). Se abre también a la *relación personal*, pero desde la concepción del hombre como *ser racional subsistente*. Los dos elementos – el *ser racional* subsistente y el *ser relacional* comunicativo y dialógico – son constitutivos de la persona humana y de la interioridad. La pura subsistencia racional sin relación conduce al individualismo y a la clausura del hombre en su autosuficiencia. Por el contrario, la relación sin subsistencia carece de fundamento y se reduce a evanescentes encuentros o a puro actualismo relativo. La falta de integración armónica de estos dos elementos condujo al racionalismo y al idealismo modernos.

presencia de su Hijo con nosotros, para que podamos adherirnos a su voluntad. Sin la Eucaristía nos sería imposible hacer su voluntad³⁵.

3ª. *El descubrimiento teológico de la subjetividad moderna*

a. *Un nuevo modo de experimentar la relación del hombre con Dios*

Algunos teólogos relacionan esta vivencia de la interioridad teresiana con el descubrimiento de la subjetividad moderna, que marca el principio del Renacimiento. Es una profundización "hacia una dimensión del espíritu o de la interioridad creadora, gemela a otras experiencias fundacionales de la modernidad" (Pedro Cerezo Galán). Desde el punto de vista religioso, en el contexto de la reforma protestante y de la *devotio moderna*, significa "una renovación de los modos de experimentar la relación del hombre con Dios" y responde a la "la necesidad de conseguir una experiencia más personal e íntima de la fe".

b. *La relación dialógica con el Otro absoluto*

El profesor Pedro Cerezo Galán la describe como "la experiencia de la subjetividad", significando con ello "la aparición en la obra de Teresa de Jesús de un sujeto moderno, que se constituye al filo de sus experiencias, narrativamente, y, a la vez, prácticamente, en la conquista de un 'sí mismo' personal, abierto a lo absoluto e infinito". La subjetividad de Teresa, sin embargo, se diferencia de la subjetividad moderna, propia del pensamiento cartesiano, por su relación dialógica con el Otro absoluto. "A diferencia del inmanentismo secularista, es un sujeto en éxtasis de trascendencia"³⁶.

c. *Versión católica de la modernidad*

Olegario González de Cardedal interpreta esta experiencia, unida a la experiencia de oración, como una *versión católica de la modernidad*, afirmada con fuerza en la mitad de este siglo. Comentando las palabras de la Santa -"De lo que no hay experiencia, mal se puede dar razón cierta" (M 6, 9,4)-, escribe: "Dios llega al hombre por el camino que le llega lo real, su prójimo, la verdad, el amor: es decir por la experiencia, la conciencia, la relación personal; y no por la mera tradición, ley, lectura escrita o dogma eclesiástico. Sin subjetivación de Dios en la conciencia y libertad creyentes no hay fe, y sin una actualización de la fe por el amor en la oración aquella es convertida antes o después en mera ley del pasado o mera promesa del futuro. Por eso sin afirmarlo en principio convierte la oración en la esencia del cristianismo. Y ahí estaba siendo radicalmente moderna, aun cuando de manera inconsciente"³⁷.

³⁵ "Pocos capítulos atrás ha impartido al lector la lección fundamental del libro: la oración de recogimiento. Es decir, enseñarle a interiorizarse para simplificar e intensificar su relación con Dios o con Cristo. Pues bien, la Eucaristía, a nivel personal, es un maravilloso proceso dinámico que va de la presencia a la interiorización. Suma y realística invitación a entrar dentro de sí con el Señor que entra dentro de nosotros": T. Álvarez, *Paso a paso*, pp. 234-235.

³⁶ Pedro Cerezo Galán, *La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús*, en Salvador Ros García (ed.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Centro Internacional de Ávila, Salamanca 1997, 173.

³⁷ Olegario González de Cardedal, *Realidad y experiencia de Dios en Santa Teresa: Contenidos específicos de esa experiencia teológica*, en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II. Salamanca 1983, 847.

4ª. Revelación de grandes verdades

a. La contemplación de los misterios y su valor teológico

Finalmente, cabe destacar la contemplación en la que culmina el proceso oracional de la Santa, como revelación de grandes verdades **que son objeto de la teología**³⁸. Alude a ello de refilón en el capítulo 31, único capítulo dedicado íntegramente a la contemplación, a la oración mística estrictamente hablando, aunque de forma insuficiente, porque ya ha hablado ampliamente en el libro de la *Vida*, al cual remite. Esto no impide que hablemos aquí de un aspecto teológico importante de la contemplación, que es la revelación de grandes verdades, que quedan como esculpidas en el alma.

Las principales referencias se hallan en *Vida* y en *Moradas*³⁹. Dios se comunica directa y vivamente al alma, en sus íntimos secretos, y le revela sus grandezas: "Aquí son las verdaderas revelaciones... y las grandes mercedes y visiones" (V 21,12). "El Señor la da a entender secretos y grandezas suyas" (V 27,12). Le revela también grandes verdades, en el sentido de que se las hace percibir más vivamente: "Muestra Su Majestad estas verdades de manera, que quedan tan impresas que se ve claro no lo pudiéramos por nosotros de aquella manera en tan breve tiempo adquirir" (V 38,4). Y estas verdades quedan tan grabadas en ella, que ya nunca perderá la "memoria de Dios": "Hállase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde" (V 27,8). Se le revela también el secreto arcano del mundo: "Le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios... Se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas, y las tiene todas en sí mismo" (M 6, 10,2).

b. Comprensión interna por la vivencia de la fe (DV 8)

En este sentido, la *Dei Verbum* habla **de** una nueva comprensión de los misterios, que ayuda al crecimiento de la fe en la tradición de la Iglesia. Esta se produce, efectivamente, "cuando [los fieles] comprenden internamente los misterios que viven" (DV 8). Se trata de una experiencia nueva de Dios, que se produce, como una nueva revelación. Pero no es una revelación, sino una más profunda inteligencia y vivencia de lo que ya se conoce por la fe. Es una verdad sabida por la fe y experimentada místicamente: "De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma" (M 7, 1,6).

Precisamente una de las cuestiones fundamentales que plantea hoy la revelación a la teología es el nuevo modo de relacionarse con Dios, que hace de Él no simplemente el objeto sino el sujeto de la teología: "Él es Sujeto y se manifiesta tan solo en la relación de persona a persona [...] La fe recta orienta a la razón hacia su apertura a lo divino, para que ésta, guiada por el amor a la verdad, pueda conocer a Dios más de cerca"⁴⁰.

5. Perdón de los pecados y liberación del mal: Una experiencia de salvación: C 36-42

³⁸ "En la teología está en juego la cuestión acerca de la verdad, que es su fundamento único y esencial" (Benedicto XVI, "Premio Ratzinger", 30.06.2011).

³⁹ Permítasenos remitir para este tema a mi estudio: *Santa Teresa de Jesús: Nuevas claves de lectura*, Monte Carmelo, Burgos 1998, 147-151.

⁴⁰ (Benedicto XVI, "Premio Ratzinger", 30.06.2011).

a. *La salvación: el anhelo más profundo del ser humano*

Toda oración cristiana - particularmente la oración por excelencia del Padrenuestro – es una experiencia de salvación, presente en todas las tradiciones religiosas, porque radica en el anhelo más profundo del ser humano. La teología actual pone de relieve el aspecto sanante de la oración y de la misma salvación cristiana⁴¹. La oración es búsqueda de refugio y de purificación, petición y súplica, alabanza y agradecimiento, amor a Dios y aceptación de su voluntad. Reflejan el comportamiento espiritual de la persona orante que, buscando un refugio en Dios, pasando por la súplica y la lamentación, llega a la celebración agradecida y, finalmente, a la oración más elevada que busca la voluntad de Dios y la comunión con Él.

b. *Sentido unitivo de la oración contemplativa*

En el proceso oracional propuesto por Teresa de Jesús, la oración contemplativa de unión representa una audaz evolución de los grados de oración precedentes. El orante se conforma, con mucha humildad, a la insondable voluntad divina; está dispuesto a aceptar de la mano de Dios cualquier destino sin quejarse y mostrándose incluso agradecido; en el plano de la oración más elevada brota la celebración del amor entre Dios y el alma humana, característico de la experiencia mística, que alcanza cotas insospechadas en los místicos del Carmelo.

c. *El Dios misericordioso que perdona los pecados: La oración del Padrenuestro*

Respecto a la oración del Padrenuestro, la teología hace particular hincapié no tanto en cada una de las peticiones del Padre nuestro, cuanto en la idea de Dios que en el fondo de ellas se encierra y el sentido que tienen para los anhelos profundos del hombre: es el Dios misericordioso que perdona los pecados; el Señor que da la victoria y preserva de las pruebas, que no somos capaces de combatir; el Señor de la vida que da el alimento y la fecundidad⁴². El deseo más ardiente del ser humano es precisamente la liberación del mal y de los pesos inhibidores de la vida, que experimentamos como culpa, miedo/angustia y preocupación.

d. *La perspectiva teológica e histórico-salvífica del comentario teresiano*

En esta perspectiva teológica hay que situar el comentario teresiano a las peticiones del Padrenuestro, particularmente las últimas que nos hablan del perdón de los pecados y de la liberación del mal. Tomás Álvarez agrupa estas peticiones en una serie de dípticos, emparejando por un lado la tercera y la cuarta: para aceptar y hacer la voluntad de Dios (3^a), necesitamos el pan de la eucaristía (4^a); y por otro, la cuarta y la quinta: a quien ha recibido el pan de la eucaristía, “todo le es fácil”, no sólo pedir de

⁴¹ Cf. BERNHARD LANG, *Preghiera*, en PETER EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia*, vol.3, Queriniana, Brescia 2010, 389-409; GREGOR MARIA HOFF, *Salvezza/Guarigione*, en PETER EICHER (ed.), *Ibid.*, vol. 4, Queriniana, Brescia 2010, 41-52.

⁴² Asociada a esta imagen de Dios, he aquí una paráfrasis del Padre nuestro: “Padre nuestro de los cielos, buscamos en ti nuestro refugio. Ten piedad de nosotros y perdona las ofensas que vienen de nuestro pecado [como también nosotros perdonamos a nuestro prójimo]. Haznos fuertes en la lucha de la vida y presérvanos de las pruebas a las que no somos capaces de hacer frente. Danos tu bendición y también nuestro pan cotidiano [que compartimos con los otros]”: Bernhard Lang, *l.c.* 398.

Dios perdón, sino también saber perdonar (5^a); y orar para no sucumbir a la tentación (6^a) y que el Señor nos libre del mal (7^a)⁴³.

El perdón es “la gran señal”, el criterio de discernimiento de discernimiento de la autenticidad de la oración teresiana, porque si no hay perdón no hay amor, en el que se sustenta la oración teresiana de trato de amistad; así tiende un puente entre la oración y la vida de cada día (C 36).

En cuanto a la tentación, que acecha ante todo a los adelantados, en la medida en que puede hacerles pensar que tienen virtudes y que son acreedores ante Dios, advierte la santa que comporta un doble fallo radical, en cuanto pone en quiebra los dos postulados básicos del trato con Dios: la verdad y la humildad (C 38-40). El capítulo siguiente habla del remedio contra la tentación, que es el temor unido al amor (C 41), retomando así el punto central del proceso oracional y de su comentario al Padrenuestro.

e. Aspecto sanante

La oración del Padrenuestro tiene un efecto sanador: “En contra de la turbación y ansiedad producida por las tentaciones, las fragilidades humanas y, sobre todo, por los temores que anidan en nosotros, ella propone la garantía y la fuerza sanante del amor”⁴⁴.

Actualmente, la soteriología cristiana hace especial hincapié en esta perspectiva psicológica y de sanación de la salvación que se desprenden de ella: la fe y el encuentro con Dios, en el que es posible superar las aporías de la culpa y de la muerte, capacitan al ser humano para la aceptación de sí mismo y de los otros. Quien se sabe aceptado por Dios es capaz de aceptarse a sí mismo haciendo las paces con el enemigo que lleva dentro de sí, esto es, deponiendo toda hostilidad hacia sí mismo y liberando una praxis de fraternidad en relación con el prójimo, que se convierte en fuente de perdón y aceptación recíproca, capaz, a su vez, de aceptar una vida donde la oscuridad y la tristeza, las desilusiones y las crisis se entrelazan de formas variadas y complejas⁴⁵.

f. Que “seamos librados de todo mal para siempre”

Finalmente, al comentar la última petición “líbranos del mal”, pide al Señor que “seamos librados de todo mal para siempre” (C 42). Pone así punto final a esa experiencia de salvación relatada en los últimos capítulos, pero que en realidad abarca todos los capítulos relativos al comentario del Padrenuestro, desde la primera invocación a Dios Padre hasta la última petición. Pues la oración evangélica - dice ella - “encierra en sí todo el camino espiritual, desde el principio hasta engolfar Dios el alma y darla abundantemente a beber de la fuente de agua viva que dije estaba al fin del camino” (C 42,5).

g. La comprensión teológica de la salvación teresiana:

⁴³ “Así, la oración hace el recorrido de tres planos decisivos para la vida del cristiano y del orante: el misterio de la voluntad de Dios, el misterio de la eucaristía, y el problema del perdón” T. Álvarez, *Paso a paso*, 252. Estos tres planos se completan con el de la tentación y el mal y el díptico del temor y el amor.

⁴⁴ T. Álvarez, *Paso a paso*, 282.

⁴⁵ Cf. GREGOR MARIA HOFF, *Salvezza/Guarigione*, en PETER EICHER (ed.), *Ibid.*, vol. 4, Queriniana, Brescia 2010, 48.

Experiencia filial de comunión y de santificación

La comprensión teológica de la salvación teresiana no es simplemente liberación del mal; abarca ante todo la experiencia filial de comunión con Dios, expresada en su primera invocación al “Padre” (C 27)⁴⁶. Teresa no hace teología en sentido académico, no expone el tema de la paternidad divina y o de nuestra filiación, sino que lo ora. Hace teología desde la vida, pero muy pegada al Evangelio del Padrenuestro.

*Segundo Congreso Internacional Teresiano
Camino de Perfección
CITeS-Ávila, 01.09.2011*

⁴⁶ Para este concepto positivo y omnicomprensivo de salvación, remito a mi estudio: *Santa Teresa de Jesús: Nuevas claves de lectura*, Monte Carmelo, Burgos 1998, 53-98, sobre la dimensión trinitaria, pneumatológica y antropológica de la salvación.