

ESPÍRITU Y FUEGO

VIDA Y ESPIRITUALIDAD

Mons. Héctor Aguer

— ARZOBISPO DE LA PLATA —



X CRUCE



ESPÍRITU Y FUEGO

VIDA Y ESPIRITUALIDAD

Mons. Héctor Aguer

— ARZOBISPO DE LA PLATA —

LIMA 2001



Aguer, Héctor

Espíritu y fuego : vida y espiritualidad / Héctor Aguer. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : PPC Cono Sur, 2016.

208 p. ; 12 x 19 cm.

ISBN 978-987-740-201-8

1. Espiritualidad. I. Título.

CDD 248.5

Título: Espíritu y fuego - Vida y espiritualidad

Autor: Héctor Aguer

ISBN: 978-987-740-201-8

Primera edición en PPC Cono Sur: noviembre de 2016

© 2016, Héctor Aguer

© 2016, PPC Argentina S.A.

PPC Cono Sur

Av. Callao 410, 2º piso

C1022AAR | Ciudad Autónoma de Buenos Aires | República Argentina

t: +54 11 4000.0400 / f: +54 11 4000.0429

www.ppc-editorial.com.ar

ventas@ppc-editorial.com.ar

Esta tirada de 500 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2016 en FP Compañía Impresora S.A. - Beruti 1560 - Florida (1602) - Buenos Aires - Argentina

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Libro de edición argentina / *Made in Argentina*

Impreso en Argentina / *Printed in Argentina*

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier otro medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

EMPRESA ASOCIADA A LA CÁMARA ARGENTINA DEL LIBRO

El título *Espíritu y fuego*, escogido para este opúsculo, está tomado del Evangelio, de las palabras con las que Juan el Bautista anuncia la proximidad del Mesías y del bautismo definitivo. “Yo bautizo con agua, pero detrás de mí viene Alguien que es más poderoso que yo; yo no soy digno de desatarle las sandalias. Él los bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego” (Mt 3,11; Lc 3,16). Ese fuego es el mismo Espíritu derramado como don escatológico de Dios, como juicio del amor divino que purifica, ilumina y une al hombre con su Señor. El bautismo cristiano es bautismo en el Espíritu Santo y en el fuego. Actualmente se suele utilizar la expresión “bautismo en el Espíritu” –de modo abusivo, en mi opinión– para designar una cierta experiencia “carismática”. En realidad, no existe un bautismo en el Espíritu que merezca ese nombre y que sea distinto del único bautismo que confesamos en el Símbolo de la fe: “Creo en un solo bautismo para el perdón de los pecados”; este es el bautismo en el Espíritu Santo y en el fuego, que se actualiza en los demás sacramentos y en la vivencia personal y eclesial del misterio de Cristo.

La expresión evangélica encierra una imagen sinéctica y bella de lo que se llama comúnmente la espi-

ritualidad cristiana. La elección de este título no es, en realidad, del todo original. En 1938 Hans Urs von Balthasar, uno de los grandes teólogos del siglo xx, llamó *Espíritu y fuego* a su antología, publicada cada año, de textos de Orígenes, magna figura de la espiritualidad cristiana.

En las reflexiones que ahora presento, me propongo considerar la espiritualidad cristiana desde la perspectiva de sus modelos históricos, a partir del fundamento bíblico y tal como la vivieron en la Iglesia generaciones sucesivas de fieles.

El origen de los seis capítulos que constituyen este libro se encuentra en otras tantas conferencias pronunciadas años atrás, durante mi ministerio como obispo auxiliar de Buenos Aires. En aquella oportunidad intenté ofrecer a los oyentes –un promedio de mil personas asistió a cada sesión– jalones de la tradición católica que pueden ser retenidos y asumidos nuevamente como referencia de la vida de oración y de la orientación espiritual de los cristianos de hoy. El texto ahora editado contiene lo que expuse en mayo y octubre de 1994 valiéndome de algunas notas escritas que establecían la estructura y secuencia de mi discurso. Este era concebido como una evocación en voz alta de muchas lecturas que me resulta imposible ahora precisar con exactitud, y de las meditaciones que tales lecturas me sugirieron. La interpretación de los autores estudiados se basa, fundamentalmente, en la asidua frecuentación de sus escritos. Pero se notará que son escasas, insignificantes, las referencias bibliográficas; para citar las numerosas obras consultadas habría sido necesario reconstruir completamente las expresiones orales.

Aquellas conferencias, que fueron también anunciadas bajo el título “Espíritu y fuego”, se difundieron en versiones de audio y video que ya resultan inahallables. La insistencia de algunos oyentes de entonces que se mantienen fieles al código en esta época cibernética y la demanda de otros que oyeron hablar de las lecciones pero no han logrado procurarse los casetes correspondientes, me convencieron de la utilidad de imprimir estos enfoques parciales, incompletos, provisorios, de historia de la espiritualidad. Solo fue posible una revisión ligera del texto desgrabado, en busca de claridad en la expresión y no de elegancia literaria.

Si algún bien puede hacer este librito, gracias sean dadas a Dios, a los amigos de Vida y Espiritualidad que en su momento se atrevieron a publicarlo y a la Editorial PPC que, después de tantos años, se arriesga a lanzar una segunda edición.

La Plata, octubre del año 2016

1

EL *PNEUMA* Y EL *LOGOS*: ESPÍRITU, ESPIRITUALIDAD, ESPIRITUALIDAD BÍBLICA

Un problema reciente

Hace unos años, en 1989, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una *Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana* donde se hace alusión a dos errores antiguos que se ven reflejados también en algunas tendencias que se insinúan actualmente en muchos sectores de la Iglesia.

En el texto mencionado se hace referencia, en primer lugar, al gnosticismo¹ o la falsa gnosis, aspiración a una especie de conocimiento superior que sería más elevado que la “mera” fe y que permitiría de alguna manera que quien alcance ese conocimiento superior pueda prescindir de la “fe vulgar” y de la observancia de los mandamientos de Cristo. Detrás de la gnosis antigua había un relente de maniqueísmo: la materia –y por tanto el cuerpo– era considerado como algo malo. El hombre, sumergido en la materialidad, en la contingencia de la historia, tendría que evadirse de esa limitación para alcanzar el verdadero nivel de

¹ Ver Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, 15/10/1989, III, 8.

espíritu, y ese acceso se daría mediante aquel conocimiento superior reservado a algunos iniciados, los “espirituales”. Los demás, la masa del pueblo cristiano, son *hylicos*, esto es, “materiales”, y viven todavía en el rudimento de la fe y en la observancia de los mandamientos.

La Iglesia condenó esta pretensión gnóstica. La gnosis verdadera que existe es la expansión plena de la fe que obra por medio de la caridad, es la completa docilidad del hombre –espíritu y materia– al Espíritu del Señor que lo transfigura. Y el hombre recibe ese don del Espíritu en los sacramentos de la Iglesia, empezando por el bautismo. También hoy en día existen en algunos sectores cristianos pretensiones gnósticas que conllevan una suerte de naturalización del cristianismo. La gnosis se convierte entonces en una especie de ideología superior a la cual solo tienen acceso algunos iniciados.

La citada Carta alude también a una herejía del siglo IV llamada “mesalianismo”. Este nombre viene de un término siríaco que significa “orantes”, porque los mesalianos eran una especie de “supercristianos” que creían haber realizado ya aquella inspiración evangélica de la oración incesante. Pero estos identificaban la gracia del Espíritu Santo con la experiencia psicológica que el alma tiene de ese don, y no veían que el don del Espíritu brota normalmente de la fuente de gracia que son los sacramentos, que se dan en el ámbito de la Iglesia. Estos eran llamados también “entusiastas”, y resultaban como una suerte de carismáticos extravagantes que reducían toda la compleja realidad de la vida cristiana a este aspecto hipertrofiado de la oración, y de una oración también psicologista.

Tanto en el caso de la gnosis como en el del mesalianismo se da el intento burdo –pero que es la gran tentación del hombre desde los orígenes– de suprimir la distancia entre la creatura y el Creador. Ahora bien, si se suprime esta distancia, se suprime la religión, y ya no es posible la oración, por lo menos desde una perspectiva bíblica y cristiana. Tanto en la gnosis como en el mesalianismo se da una especie de intento del hombre por trascenderse quedándose en sí mismo, una verdadera contradicción. Pretendiendo buscar a Dios en el fondo de la conciencia, el gnóstico piensa que la perfección consiste en alcanzar aquel conocimiento superior que se identifica, en definitiva, con la conciencia de la propia divinidad, como si el alma fuera una chispa del todo divino destinada a fundirse nuevamente en él. Asimismo, el mesaliano practica una reducción psicológica de los caminos del Espíritu –de ese viento que sopla con la libertad y espontaneidad propias de Dios, sin que uno sepa de dónde viene y adónde va– para hacerlos coincidir con sus estados de conciencia, con el regodeo experimental de los mismos; en ellos presume encerrar el reencuentro con Dios. Se deja, por tanto, de advertir que también en las experiencias de desolación, en las noches del sentido y del espíritu, en la identificación humilde con el abandono de Jesús en la cruz y con su extrema soledad, también allí se da una experiencia del Espíritu, rica y profunda. En el psicologismo de los gnósticos o en el de los mesalianos no hay lugar para el misterio de la cruz.

Ahora bien, el Espíritu que es fuego brota de la cruz. Sin necesidad de una mención expresa puede percibirse la alusión a fenómenos, tendencias, acentos que se

dan también hoy en la realidad de la Iglesia. Uno se puede preguntar cómo es posible que en nuestros días prendan tan fácilmente estas propuestas. Pensemos en el fenómeno de la *New Age*, que es un modelo típico de sincretismo post-cristiano para una época que ha perdido el sabor del misterio cristiano, cuando el misterio cristiano ya no se refleja de un modo vívido en la cultura y en la existencia concreta de los hombres.

¿Cómo es posible que estas ideas arraiguen nuevamente hoy? Podríamos señalar diversas causas, pero no es nuestro propósito hacerlo ahora. Simplemente queremos aludir a algo que nos parece fundamental. A veces uno encuentra católicos que piensan o viven como si la Iglesia hubiera nacido ayer; creen que todo es y debe ser cronológicamente nuevo. Para ellos la Iglesia de hoy tiene muy poco o nada en común con la Iglesia del pasado. Y, además, como lo nuevo es lo bueno, lo del pasado no sirve; podemos darle alegremente la espalda o despreocuparnos de comprender cuáles son nuestras raíces. Se ve así gente que, ignorando su propio tesoro, va a beber en pozos ajenos. Se nos ocurre evocar aquel pasaje de Jeremías: se van a buscar cisternas agrietadas que no pueden contener el agua porque ignoran cuál es la fuente del agua viva (ver Jer 2,13). De manera que, detrás de la debilidad que experimentan muchos cristianos por estas propuestas sincretistas, existe una cierta incapacidad de captar con interés el fundamento permanente de la espiritualidad cristiana.

Se desconoce la historia de nuestra espiritualidad: cómo hemos llegado hasta aquí, cómo han vivido, pensado y sentido los santos, qué han experimentado los grandes maestros de la antigüedad cristiana, y los más

cercanos a nosotros –los maestros de hoy, que también los hay–. Se tiene un concepto anquilosado y positivista de la Tradición. No se comprende que la Tradición es inmensa, abarcadora, siempre viva, siempre actual, siempre la misma y renovándose incesantemente pero sin heterogeneidad, siempre fiel al contenido original, el cual es revivido en cada generación cristiana, es repensado, vuelto a enseñar y nuevamente propuesto como el Evangelio de siempre.

Llega a tales extremos esta especie de patológico interés por lo ajeno, por lo nuevo, por lo extravagante, que pareciera descartarse como si no tuviera sentido ya para nosotros el camino trazado por Jesús durante su vida terrena. Si hablamos de espiritualidad cristiana tendríamos que fijarnos ante todo en el primer y único cristiano –como diría Kierkegaard–: en Jesucristo, en su modo de vivir la relación con el Padre, en su modo de experimentar la presencia y la cercanía del Espíritu; poner los ojos en la espiritualidad de Jesús, transmitida a los Apóstoles y constituida en fuente de esa Tradición espiritual que siempre es la misma y que a la vez siempre nueva llega hasta nosotros. Es así como aquellas tendencias gnósticas, mesalianas, psicologistas y sincretistas que señalábamos, desconocen el fundamento bíblico. Por el contrario, nosotros afirmamos que en la Escritura podemos encontrar la originalidad de la espiritualidad cristiana.

¿Qué significa espiritualidad?

En primer lugar corresponde considerar qué entendemos por “espiritualidad”. Aludíamos al caso de la

“Nueva Era”, la cual no es ni quiere ser una religión; tampoco puede decirse que sea una secta con una propuesta ideológica determinada. Más bien es una vaga tendencia espiritual o una moda cultural. Actualmente es común oír hablar de “espiritualismos”. Cualquiera de estas propuestas extrañas se autoproponen como algo “espiritual”. Pero, ¿qué entendemos nosotros cuando hablamos de “espiritualidad cristiana”?

Advirtamos que “espiritualidad” hace ante todo referencia al Espíritu Santo, y en un primer acercamiento debiéramos decir que la espiritualidad es para nosotros la vida cristiana, una vida según el Espíritu, una vida en el Espíritu de Cristo que tiene su origen en el bautismo y que se configura de acuerdo al Evangelio como seguimiento de Cristo, como configuración con Él. “Espiritualidad cristiana”, pues, dice una referencia de la vida del hombre y de la mujer concretos que son cristianos a Cristo, al Espíritu de Cristo; a Cristo que es el Logos, la Palabra de Dios, y al Espíritu, que es el *Pneuma*. Por eso el cristiano es un hombre espiritual, *pneumatikos*.

Esta relación con el Padre, con el Logos que es Cristo, y con el Espíritu, es algo esencial en la vida cristiana. Es lo que nos permite ser cristianos, llamarnos hijos de Dios. Es el supuesto de nuestra relación con Dios, que es nuestro Padre. Para explicarlo mejor podríamos proponer este esquema: la fuente de toda vida es el Padre, el Padre en la Trinidad. Dios es el misterio trinitario para nosotros, cuya fuente es el Padre. Desde siempre el Padre engendra al Hijo en el cual se expresa plenamente. Por eso el Hijo es Logos, Pensamiento, Razón, Palabra de Dios. Y desde el encuentro entre el Padre, que es el origen, y el Hijo, brota el

Espíritu de ambos, que es el Amor, el vínculo del amor, y que se llama Espíritu, *Pneuma*, pues es espirado por el Padre y el Hijo en su mutuo encuentro desde toda la eternidad.

Pero al Padre “nadie lo ha visto jamás” (Jn 1,18), leemos al final del Prólogo del Evangelio de san Juan. No conocemos su rostro. El Dios que es el Logos, el Hijo Unigénito, fue quien nos lo dio a conocer. Nosotros conocemos a Dios como Padre y conocemos su misterio trinitario porque recibimos su Palabra, porque Él envía su Palabra al pueblo elegido del Antiguo Testamento, a Israel. A ningún otro pueblo trató así, ni le dio a conocer su voluntad. Le da su palabra a ese pueblo como un esbozo del Logos. En el Antiguo Testamento está presente también la revelación del Verbo en el Espíritu de Dios que inspira a los profetas, anima la marcha de ese pueblo y le permite comprender y creer en esa Palabra.

Pero el Padre se manifiesta plenamente como Padre cuando envía a su Hijo hecho carne. Y aquí se da una paradoja o misterio central: el Logos, que es por sí mismo invisible, que es para los griegos, sabios y filósofos lo más puramente espiritual –Dios debe ser concebido así–, se hace carne, y en la carne nos a da conocer al Padre. El Verbo Encarnado, Jesucristo, es la expresión plena, máxima de Dios; es la Palabra dicha ahora sí de modo plenamente humano, de un modo enteramente comprensible para los hombres. Y en el tiempo de su vida mortal Cristo tiene por misión revelar al Padre, darlo a conocer. Pero todavía queda algo más.

Dios se da a conocer en plenitud en la Encarnación: su Hijo hecho hombre para los hombres. Pero lo hace sobre todo en el extremo de la Encarnación, que es

la cruz. Dios se da a conocer en el misterio pascual, en el paso de Cristo a través de la muerte de cruz, de esta vida a la gloria del Padre, a la gloria que Él tenía junto al Padre antes de que el mundo existiese, pero que desde la resurrección posee asimismo en su propia humanidad. Con Cristo resucitado la humanidad entera entra de algún modo en la otra dimensión, en la dimensión de Dios. ¿Cómo se realiza esto? Se realiza porque en la cruz entrega Cristo el Espíritu; su último aliento es la transmisión del Espíritu a los hombres. De tal manera que la Iglesia, la comunidad cristiana, el ser cristiano, solo pueden ser concebidos porque son recepción del Espíritu, del *Pneuma* de Pentecostés.

En realidad el Padre se da a conocer en el Hijo, pero después del misterio pascual no conocemos al Hijo sino en el Espíritu. Es en el Espíritu como nosotros tenemos acceso a Cristo, y por Cristo vamos al Padre. Podríamos así establecer esta secuencia: el Padre envía al Hijo, a la Palabra, la cual, encarnada, nos da su Espíritu. Nosotros, pues, en el Espíritu conocemos a Cristo, nos unimos a Él, y por Él vamos al Padre, nos hacemos hijos del Padre, de ese Padre a quien nadie ha visto jamás. Pero ahora nosotros sí lo conocemos, porque “el que me ve a mí” (Jn 12,45), el que ve la humanidad del Señor, está viendo al Padre.

El que vive por tanto en la sacramentalidad de la Iglesia, el que ha recibido al Espíritu y al fuego en el bautismo, el que vive en el Espíritu, es hijo de Dios: ve al Padre, entra en relación filial con el Padre. Ese hombre puede orar, puede decir: “Padre nuestro...”.

Así es entonces como debemos entender la espiritualidad cristiana: como la vida en el Espíritu o, si se quiere, la experiencia espiritual, por el Espíritu Santo

del misterio de Cristo. Por tanto, cuando hablamos de espiritualidad cristiana estamos ante todo haciendo referencia a la vida misma del cristiano. La experiencia del misterio de Cristo se verifica en la cotidianidad, es la experiencia de la vida sacramental, de la oración, de la obediencia de la fe, del cumplimiento de los mandamientos de Jesús, del intento de imitarlo, de la lucha contra el pecado. Todo eso constituye la experiencia espiritual, no solo los consuelos que proporciona la intimidad con Dios, sino también los grandes desiertos y desolaciones, el éxodo por el cual hay que pasar para llegar a Él.

Esta experiencia espiritual es luego objeto de una reflexión. Es pensada, expresada y transmitida desde los orígenes cristianos. Hay maestros de oración desde la antigüedad, y ya en los escritos del Nuevo Testamento encontramos una enseñanza sobre la “vida espiritual”, aunque esta expresión adquiere valor técnico en tiempo muy posterior. Y luego toda la historia de la espiritualidad cristiana, a la que hacíamos alusión, podríamos resumirla en el concepto de “teología espiritual”. Aquí conviene hacer algunas distinciones.

En el célebre libro de Pourrat, de 1918, llamado *La espiritualidad cristiana*, a pesar de las bondades de su contenido, representa un momento de incompreensión de lo más originario de esa espiritualidad cristiana, porque habla de la teología espiritual como de algo desglosado del resto de la teología. Se cuida muy bien de distinguir la teología espiritual de la teología dogmática –de algún modo podríamos decir que esta sería el catecismo mal comprendido, algo sin relación con lo espiritual, lo que uno está obligado a creer, el objeto de la fe–, como también distingue la teología

espiritual y la teología dogmática de la teología moral. El mismo Pourrat dice que la teología moral consiste en lo que hay que hacer para evitar el pecado, sea mortal o venial –una visión mezquina de la moral cristiana, reducida a algo puramente negativo–. Y por tanto también la teología espiritual queda reservada a la inquietud y empuje de aquellas personas que han podido cumplir todo lo necesario para evitar el pecado, distinguiéndose una ética para los cristianos que aspiran a la perfección como algo facultativo. Uno puede aspirar o no, según quiera, a la perfección de la caridad, a la santidad. Para los que pueden, para los que se sienten llamados, está allí el camino de la ascética. Y en la concepción de Pourrat la teología mística es la descripción de los estados extraordinarios –el éxtasis, la levitación, la *prognosis*, los milagros, esos carismas excepcionales que uno lee con admiración en las vidas de algunos santos–, y no tanto la unión mística, fundamento y centro de todo aquello, meta del desarrollo normal de la vida de la gracia.

¿Qué hay aquí de equivocado? Se ha abstraído la espiritualidad del conjunto viviente de la sabiduría cristiana. Si podemos entender “espiritualidad” como vida cristiana, como experiencia del misterio de Cristo en el Espíritu, por acción del Espíritu Santo, una verdadera teología espiritual es lo que los Padres de la Iglesia y los autores medievales llamaban la “teología mística”, esto es, la dimensión misteriosa de la fe, de la vida de la fe. Es decir, la apropiación de la Palabra de Dios en la vida de la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, la teología mística solo registra una dimensión misteriosa de lo mismo que expresa la teología dogmática. La teología no es, entonces, un ejercicio

racionalista de comprensión de los misterios reducida a una lógica humana, sino la comprensión creyente de la Palabra de Dios. Y le teología moral no es el camino fácil o minimalista para evitar el pecado, sino que en ella se incluye la plena realización de la existencia cristiana, esto es la perfección de la caridad, la acción preponderante de los dones del Espíritu Santo y los altos grados de oración. Esos no son lujos, sino la culminación, la cima, de aquel itinerario que todos, fatigosamente, recorreremos, mirando hacia la cumbre, aunque quizás nunca lleguemos allí en esta vida. Pero llegaremos en la otra, porque lo místico es anticipo de la felicidad del cielo.

Los Padres de la Iglesia, los autores medievales y los grandes teólogos que han comprendido esto han visto que lo que llamamos “teología” es en realidad espiritualidad, oración. Evagrio Póntico, en su *Tratado sobre la oración*, sentencia: “Si eres teólogo, orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente, eres teólogo”. Por eso los medievales llamaban “sagrada doctrina” a la teología, y a veces llamaban “sagrada doctrina” a la Sagrada Escritura, porque entre la Sagrada Escritura y la sagrada doctrina existe una continuidad de la fe que recibe, cree, penetra, comprende, que ama y que experimenta por tanto toda la riqueza que está presente en la Palabra de Dios.

Me permito esta digresión acerca de las teologías y sus formas porque cuando hablamos de espiritualidad cristiana hacemos referencia, por un lado, a la vida cristiana, al misterio de Cristo, es decir a un dato objetivo, algo que se nos da, un don, la gracia; pero, por otro lado, hablamos de una apropiación personal, subjetiva, de esa experiencia del misterio de Cristo.

Puede ponerse el acento más en el aspecto objetivo o en el subjetivo.

Espiritualidad y espiritualidades

¿Hay una espiritualidad cristiana o hay muchas espiritualidades? Esta es una cuestión fundamental para entender el tema. Hoy hablamos con toda libertad de una espiritualidad mariana, una carmelita, una benedictina, una franciscana, una jesuita, y podríamos trazar una lista innumerable, incluyendo la propia de los nuevos movimientos eclesiales: cada uno tendría casi su propia espiritualidad. Hacemos referencia, pues, a estas grandes corrientes que tienen su sentido y su peso en la vida de la Iglesia. Pero hay que decir que la espiritualidad cristiana es fundamentalmente una y la misma, como es una y la misma de la fe, la Revelación, el contenido de la fe. Así como hay una historia de los dogmas, una comprensión progresiva de la riqueza de la Palabra de Dios, también en la vida personal de cada uno se da un avance psicológico, una maduración, incluso una progresiva comprensión del misterio de Cristo, una adecuación más dócil a esa realidad objetiva.

Podemos hablar por tanto con toda verdad de “espiritualidades”, de varias, de diversas espiritualidades, que se refieren más bien a expresiones particulares, a maneras singulares de experimentar el único misterio. Esto ha sido reconocido desde antiguo en la Iglesia. Pero hay que poner, igualmente, ciertas reservas sobre el plural de las espiritualidades, que debe ser observado cuidadosamente, porque esas espiritualidades

son legítimas en la medida en que expresan de un modo válido la única espiritualidad cristiana, el único misterio de Cristo.

¿A qué se debe esa diversidad? En primer lugar a la libertad de Dios, a la soberanía de la gracia que elige y que marca con nuevos encuentros a cada hombre, a cada época, a cada comunidad. Ese designio de Dios es el que explica que existan carismas diversos en la Iglesia, distintos estados de vida, y que de un modo sucesivo o contemporáneo el misterio cristiano vaya expresándose diversamente. Su riqueza es tan grande, tan abarcadora, que los distintos matices y acentos son en realidad inagotables. Lo importante es que toda espiritualidad, desde una perspectiva singular, apunte al todo, se dirija siempre al centro, realice de un modo concreto, histórico aquel núcleo objetivo, único y siempre el mismo.

En los últimos siglos, y sobre todo a partir del siglo XIX, se ha puesto una insistencia especial en las pluralidades que no se encontraba en la época de los Padres de la Iglesia, ni en la Edad Media. Me parece que existe una razón histórica: a mediados del siglo XIX comienzan a restaurarse las grandes congregaciones y órdenes religiosas suprimidas por la Revolución Francesa, y ese hecho va produciendo una renovación espiritual. Se da como un redescubrimiento de las grandes corrientes espirituales que tienen como referencia también a grandes maestros y personalidades cristianas y que comienzan a difundirse universalmente. Podemos pensar que un Padre de la Iglesia del siglo V o VI, o un hombre del siglo XIII se admirarían de que hoy dispusiéramos de tantas “espiritualidades” al parecer tan diversas, de que hubiera tal fragmentación en lo

que llamamos la espiritualidad cristiana. Conviene, empero, no acentuar excesivamente las diferencias. Más aún, es importante recordar que cada espiritualidad, por más que uno esté muy identificado con ella, es juzgada siempre por su referencia a lo esencial, a lo central, al único objetivo. En realidad ningún fundador, ningún santo o maestro espiritual de los grandes que ha tenido la Iglesia ha procurado establecer una espiritualidad propia, separada o distinta de la única espiritualidad de Jesucristo. Ellos entendieron simplemente que vivían la única espiritualidad cristiana. En realidad cada uno de ellos estaba actualizando válidamente aquella única espiritualidad cristiana.

Esto a nosotros, los occidentales, acostumbrados a la fragmentación característica de la cultura moderna, nos puede resultar extraño. Nos sentimos cómodos en nuestra parcela espiritual, e incluso corremos el riesgo de considerarla mucho mejor que las otras. Y quizá, desconociendo las raíces, la tradición, los fundamentos, no advertimos todas las riquezas que quedan al margen de esta expresión válida del único misterio.

En el Oriente cristiano, en cambio, tienen una perspectiva distinta y más clara. Sus autores espirituales hablan de un “monaquismo interiorizado de los laicos”. Si uno les pregunta cuál es la espiritualidad cristiana, ellos responden que es la monástica. En realidad podríamos decir que la espiritualidad de los monjes fue la segunda gran oleada espiritual en la historia de la Iglesia. La primera fue la de los mártires: el ideal cristiano de los orígenes fue el martirio. En los tres primeros siglos, con la persecución generalizada, el cristiano vivía ante la perspectiva cotidiana del martirio. El seguimiento y la imitación de Cristo se canalizaban

por allí; había una espiritualidad del martirio y esa era la espiritualidad de los fieles. Cuando cesan las persecuciones y el cristianismo empieza a acomodarse en las grandes ciudades, amoldándose a una nueva cultura de la vida de los cristianos, se atenúa aquella gran tensión que los ponía ante la arriesgada perspectiva del testimonio a la apostasía, y se tornan más fáciles la tibieza y el relajamiento general. Surgen entonces grandes aventureros que intentan reanudar los orígenes. Se trata de los primeros monjes. “Monje” es el solitario, el que deja la ciudad y el mundo, el que va al desierto para vivir en toda su intensidad la lucha espiritual, para experimentar profundamente el misterio de Cristo y la acción del Espíritu Santo.

Pero los monjes no plasmaron una espiritualidad propia, ajena a la espiritualidad cristiana común. Ellos creyeron que ese, el que ellos adoptaban, era el modo de ser cristiano. Cuando san Atanasio cuenta la vocación originaria de Antonio el Egipcio, dice que entró a la iglesia y oyó que leían el Evangelio donde se dice: “Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven, y sígueme” (Mt 19,21). Y Antonio lo hizo así, comentando de este modo la nueva experiencia. La espiritualidad de los monjes es en realidad la espiritualidad del bautismo, es la espiritualidad cristiana vivida de un modo total, pleno, como un intento de arrebatar toda la vida. El fuego aquí es realidad, el fuego del Espíritu.

Ahora bien, los espirituales de Oriente, continuando la tradición de la Iglesia indivisa y en coincidencia con lo mejor de la tradición católica, afirman que los laicos tienen que vivir también así. No hay una moral

propuesta como aquello que hay que hacer para evitar el pecado, mortal o venial, para librarse del infierno. No hay una espiritualidad que es meramente ascética para aquellos que se consideran que pueden aspirar a la perfección de la vida cristiana. En realidad a todo creyente, por el bautismo, por el Espíritu y el fuego, le es propuesto lo total, el vivir de acuerdo al Evangelio, lo que vivieron los monjes, lo que se marca en la espiritualidad monástica. Por eso los orientales hablan de un “monaquismo interiorizado de los laicos”. Interiorizado porque no van al desierto, no dejan sus familias, no abandonan el trabajo; viven en el mundo, pero intentan hacerlo con la profundidad con que viven aquellos que lo han consagrado todo al Reino.

Esta es la mera espiritualidad cristiana, al menos como perspectiva, como horizonte. Esto es lo que se nos propone en el fuego del bautismo cuando recibimos al Espíritu Santo: el llegar a ser hombres y mujeres espirituales. Y todo el camino de la vida cristiana es el camino de esa progresiva espiritualización. No es el abandono de la materia, de lo temporal, de la historia y del compromiso en el mundo, sino al contrario, es sumergirse hondamente en todo ello porque el Logos se hizo carne, y de la carne del Logos recibimos al Espíritu.

Espiritualidad bíblica

Hechas estas aclaraciones, ahora sí podemos explicar brevemente qué entendemos por “espiritualidad bíblica”. “Espiritualidad”, dijimos, hace referencia al Espíritu Santo, como la vida cristiana hace referencia

a Cristo, de quien recibimos al Espíritu Santo, en cuyo Espíritu nosotros lo conocemos, nos unimos a Él y vamos al Padre. Al hablar de espiritualidad bíblica también estamos haciendo esta doble referencia al Espíritu Santo y a Cristo, porque la Biblia es la Palabra de Dios, es ante todo la Palabra del Padre encarnada en el Hijo. Hemos mencionado cómo el Antiguo Testamento apunta hacia Cristo y en Cristo se cumple la Sagrada Escritura. La palabra final de la cruz “todo está cumplido” (Jn 19,30), se refiere al cumplimiento de la voluntad de Dios, de su designio salvífico, y al cumplimiento de las Escrituras en Cristo. En Cristo se cumple la Escritura porque Él es más que la Escritura, no se identifica con la Revelación, sino que es más bien el testimonio de la Revelación. La Revelación son las acciones y las palabras de Dios dichas definitivamente como Palabra en el Hijo. Así es que la Biblia dice una referencia necesaria a Cristo, Palabra del Padre, pero la Biblia también es palabra del Espíritu Santo.

¿Qué es lo que está contenido en la Biblia? ¿Todo lo que Dios ha podido revelar, todo lo que Cristo dijo, todo lo que Jesús enseñó a los Apóstoles? Está consignado solamente algo de todo eso, lo necesario como testimonio para que nosotros creamos. San Juan, al final de su Evangelio, precisa que podrían haberse escrito tantos libros sobre todo lo que hizo y enseñó Jesús que el mundo entero no sería capaz de contenerlos. Pero “esto ha sido escrito para que ustedes crean” (Jn 20,31).

Entonces, ¿qué está escrito en la Biblia? Aquello que el Espíritu del Padre y de Cristo quiere consignar en la Escritura. El Espíritu recibe del Hijo así como el Hijo recibe del Padre. El Espíritu consigna en la Escritura

lo que corresponde atestiguar de la única Palabra de Dios que es Cristo. En el Credo de Nicea confesamos al Espíritu Santo, y decimos que “habló por medio de los profetas”. Es el Espíritu el que inspira a los escritores bíblicos, quien les hace consignar allí la Palabra de Dios para nosotros.

Entonces hablar de “espiritualidad bíblica” nos remite al Logos, Palabra del Padre, y al Espíritu, por el cual esta Palabra ha quedado consignada en la Escritura. Nos remite de algún modo, otra vez, al misterio trinitario, a las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Todo en la vida y en la espiritualidad cristiana está marcado por el sello de la Trinidad.

Quiero mencionar una bellísima expresión de los Padres de la Iglesia que puede sonar algo extraña: “La Sagrada Escritura es el cuerpo del Logos, el cuerpo de Cristo”. En esta sentencia se oculta un paralelismo entre la Encarnación, el hacerse carne el Logos en la persona del Verbo Encarnado, y un hacerse libro, una “embiblación” de Cristo en la Sagrada Escritura. Así como en griego se dice *ensarkosis*, también se dice *embiblosis*. Así que la Biblia es como el cuerpo del Logos.

¿Y qué tiene esto de misterioso e importante? Es que nosotros decimos “cuerpo de Cristo” en sentidos muy diversos. “Cuerpo de Cristo” es el cuerpo físico e histórico engendrado en el seno de María. Pero “cuerpo de Cristo”, lo sabemos muy bien, en el lenguaje de san Pablo y en el de la Tradición católica, es la Iglesia, llamada también “Cuerpo místico de Cristo”. Distinguimos entonces entre el cuerpo físico del Señor y su Cuerpo místico que es la Iglesia. Pero entre el cuerpo histórico de Cristo, el que tomó de María, y el Cuerpo místico que son los hombres rescatados y que por el

Espíritu Santo son unidos a Él como miembros suyos y hechos una sola cosa con Él, entre uno y otro existen dos corporeidades o dos corporaciones de Cristo; la Eucaristía y la Sagrada Escritura. La Eucaristía es el cuerpo de Cristo, y la Sagrada Escritura, dicen los Padres, es también, en otro nivel de realidad y por analogía, el cuerpo de Cristo. Y es precisamente por la Eucaristía y la Sagrada Escritura como el cuerpo físico e histórico de Cristo se difunde y se constituye el Cuerpo místico, como los hombres se hacen Cuerpo místico del cual Cristo es la Cabeza.

Desde aquí entendemos que la Eucaristía y la Sagrada Escritura sean algo esencial en nuestra vida cristiana. Podríamos afirmar que ambas, Eucaristía y Escritura, son efecto del Espíritu Santo. Él es quien obra la Encarnación del Logos en el seno de María, es como el alma del Cuerpo místico del Señor. Él es también quien obra el misterio de la transubstanciación en la celebración eucarística, ya que en la *epiclesis* de la Misa se invoca al Espíritu para que transforme los dones de pan y vino en el cuerpo y la sangre del Señor, y quien configura la Palabra de Dios en el libro de la Sagrada Escritura a través del carisma de la inspiración, porque es el Espíritu que “habló por los profetas”.

Estas afirmaciones significan que existe una cierta simetría entre la Sagrada Escritura y la Eucaristía en orden a nutrir la vida del cristiano, a hacer del cristiano miembro del cuerpo de Cristo. Hay un pasaje de la *Imitación de Cristo* que recoge la tradición patristica, tradición que hoy ha comenzado a ser otra vez plenamente luminosa para nosotros y que se expresa cuando hablamos de la mesa de la Palabra y la mesa

de la Eucaristía: “Dos cosas me son necesarias en esta vida, sin las cuales no podría yo vivir... porque la Palabra de Dios es la luz de mi alma, y tu sacramento es el pan que le da vida”.

Se ha dicho también que son a modo de dos mesas colocadas a uno y otro lado en el sagrado recinto del tesoro de la Iglesia. Una es la del santo altar, en que está depositado el pan consagrado, es decir, el precioso cuerpo de Cristo. La otra es la mesa de la ley divina que contiene la doctrina sagrada y enseña la verdadera fe, que conduce con paso firme hasta el recinto que se oculta detrás del velo donde está el Santo de los Santos.

Si es así, podemos comprender que la espiritualidad cristiana es sin más espiritualidad bíblica, que no podemos sumar lo que ha dado en llamarse espiritualidad bíblica a una de las tantas espiritualidades en la Iglesia, sino que la espiritualidad cristiana es “bíblica”.

Para tratar de comprender mejor en qué sentido es una espiritualidad bíblica vamos a aproximarnos a ella desde dos aspectos: primero como medio y luego como fin.

Podemos entender “espiritualidad bíblica” en este sentido: que la Biblia es fuente de espiritualidad cristiana, y por tanto uno de los medios para afianzarla y desarrollarla, así como atribuimos también un valor análogo a la Eucaristía. En el mismo texto de la Sagrada Escritura encontramos que efectivamente esto es así. Hay una espiritualidad contenida en la Biblia; incluso, podemos distinguir en ella varias espiritualidades. Pero considerar la Biblia como fuente de espiritualidad dice referencia a una asimilación de la Palabra de Dios. La vida creyente en el Antiguo Testamento, y en el Nuevo

con mayor razón, es una asimilación de la Palabra de Dios proclamada en la Escritura. Y esta referencia a la asimilación de la Palabra de Dios no debe ser entendida primeramente como mera lectura, sino ante todo como audición. La Biblia, a su manera, aunque haya que leerla, está proclamando algo que se debe oír, porque la Palabra de Dios es proclamada oralmente.

La Palabra de Dios le es transmitida a Israel por medio de Moisés, quien es el gran mediador de la Ley. En el Antiguo Testamento, el momento culminante es la proclamación de la Palabra de Dios en la celebración de la Alianza y en todas sus renovaciones. Es proclamada por los profetas, luego en el servicio de la sinagoga, y finalmente por Jesús. La parábola del sembrador, por ejemplo, hay que entenderla ante todo como dicha del mismo Jesús, que en ese acto de narrar parábolas está sembrando la Palabra de Dios. Y lo mismo la enseñanza de los Apóstoles, que es un eco de la Palabra de Cristo. Así, en la Iglesia se proclama oficialmente la Palabra de Dios en la asamblea litúrgica, en la Misa.

De modo que nuestro contacto con la Biblia como fuente de espiritualidad es ante todo auditivo, porque la fe viene del oído (ver Rom 10,16-17), de escuchar la Palabra de Dios. Es obediencia a esta Palabra que se escucha y se recibe humildemente. Ante todo la Palabra se proclama y se escucha, pero también se lee, pues para que se la escuche en la Iglesia alguien tiene que leerla. La espiritualidad cristiana es espiritualidad bíblica en la medida en que está enraizada en esta matriz vital que es la liturgia de la Iglesia, la celebración objetiva de los misterios en la que se recibe la Palabra, porque de la lectura que se hace en la liturgia surge

como una prolongación y como un eco la lectura que el cristiano hace en la intimidad de su casa, en lo más profundo de su corazón.

Estamos refiriéndonos aquí a la lectura bíblica como un método de espiritualidad, un método probado desde la antigüedad que es como el punto de partida de la oración cristiana, en la que se ejercita la vivencia del misterio de Cristo y de su Espíritu. Pues, ¿qué es la *lectio*, la lectura bíblica? Nosotros escuchamos la lectura bíblica en la Misa, pero ¿es eso realmente suficiente? Si queremos orar, ¿no necesitamos reproducirla en un acto personal de lectura? Pues bien, esa *lectio* que hace el cristiano lleva a asimilar en la fe la Palabra de Dios. Quienes iniciaron y establecieron ese método de lectura no leían como lo hacemos nosotros ahora, solo con los ojos y rápidamente. Leían más bien pronunciando, oyéndose, y entonces no había distinción entre lectura y audición. No queremos decir que todos tengamos necesariamente que leer en voz alta, pero comprendamos lo que se está jugando aquí. La lectura bíblica debe ser, por tanto, una lectura sin prisa, que no busca saciar la curiosidad de saber, sino que busca a Dios, que busca asimilar personalmente esa Palabra que está siendo proclamada y que no está siendo dirigida en el acto de la propia lectura, porque el Espíritu de Cristo está siempre presente en la palabra bíblica y esta de alguna manera, por la acción del Espíritu, es siempre Cristo, que es la Palabra de Dios.

La lectura así hecha conduce entonces a una reflexión intensa sobre el texto leído, lleva a grabarlo en la memoria. Los antiguos leían en voz alta para aprender de memoria, y muchos incluso se sabían de memoria la Biblia entera, pues no tenían la facilidad

con que nosotros contamos para proporcionarnos libros. Se iba grabando en la memoria algo que volvía a repetirse incesantemente, y que luego, de un modo casi espontáneo, era aplicado a la vida: la Palabra se constituía así en luz de la existencia. Aquella asimilación suscitaba, también casi espontáneamente, la respuesta de la oración, que era por lo general otra palabra bíblica: los Salmos, la oración por excelencia de la Iglesia, la que todavía forma parte de nuestra oración litúrgica y de la piedad de muchísimos cristianos.

Tenemos así esbozado un método de espiritualidad bíblica: lectura, meditación –podemos dar este nombre a la profundización reflexiva, a la memorización cordial de la palabra conocida–, y luego la oración, la respuesta, el “responsorio”, el hablar a Dios, para entrar en diálogo y comunión con Él.

A partir de estas constataciones entendemos qué es la oración. Es siempre respuesta. No es búsqueda que el hombre hace de sí mismo, no es indagación en las profundidades del propio yo, no es procurar identificarse con un Dios ignoto que sería el fondo de la propia conciencia. Sino que es diálogo, es salida hacia la alteridad del Tú divino. Así nos lo enseña la Biblia. Es por tanto *éxodo*, esto es, conversión para alcanzar esa comunión con Dios que se expresa en su Palabra y que en ella nos interpela y nos llama.

Intentemos ahora acercarnos a la “espiritualidad bíblica” desde el punto de vista del fin. ¿Cómo podríamos describir este recurso a la Biblia como fuente de nuestra vivencia espiritual? Podemos tentativamente decir que la doctrina bíblica –si cabe la expresión–, los temas, las categorías, las imágenes, las historias, el espíritu religioso que se manifiesta en el texto bíblico,

todo eso se integra en la visión psicológica del lector creyente e impregna su vivencia del misterio de Cristo. Podríamos proponer algo así como “alcanzar una mentalidad bíblica”.

¿Y cuáles pueden ser los modelos de esta realización? Decíamos que en la Biblia se pueden hallar distintas “espiritualidades”, esto es, distintas configuraciones del misterio de la relación del hombre con Dios. Sin embargo, hay algo que es común. Alcanzar esta “mentalidad bíblica” consiste en recuperar una suerte de figura originaria de religiosidad, de relación religiosa con Dios, la que se expresa –a pesar de las diversidades– a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento, sobre todo en la vida de Jesús y en su relación con el Padre.

Llegados a este punto podemos afirmar que espiritualidad bíblica y espiritualidad evangélica son lo mismo. Más aún, incorporarnos, de alguna manera, a la “espiritualidad de Jesús” es lo que está en la base, en el fundamento objetivo y único de toda espiritualidad cristiana. Precisamente, la cuarta parte del *Catecismo de la Iglesia Católica*, dedicada a la oración, intenta mostrar que esto es como el ejercicio en acto de la espiritualidad cristiana, de la vida cristiana que ha sido descrita en las partes anteriores. El *Catecismo* nos recuerda la unidad mística, misteriosa, de toda la teología, que es a la vez ciencia de Dios y oración dirigida a Dios, esto es, sagrada doctrina. En esta cuarta parte del *Catecismo* nos encontramos con los modelos bíblicos de oración, ante todo con Abraham, a quien llamamos padre en la fe (ver Rom 4,11-12); el hombre de la fe. El hombre del silencio, de la adoración, el hombre probado que en la prueba conoce lo abrupto del misterio divino y por tanto puede ser constituido

“padre de los creyentes” y habilitado para interceder por la salvación del mundo. Abraham es el orante y el creyente por excelencia en el acto del sacrificio de su hijo, y cuando lo recupera vivo como un anticipo de la resurrección del Señor (ver Gén 22,1-18).

También se nos presenta el modelo de Moisés, quien en la zarza ardiente tiene la experiencia de la Palabra de Dios que le es dirigida, y de la presencia del Dios vivo. Esa figura de la zarza ardiente, como observa bien el *Catecismo*, ha sido luego modelo repetido a lo largo de la Tradición cristiana, y la misma vida de Moisés ha sido concebida como una especie de perfil espiritual y místico del cristiano que se atreve a adentrarse allí, en la cercanía de ese fuego ardiente del Dios vivo (ver Éx 3,3-6).

El *Catecismo* presenta igualmente el modelo de David, el autor por antonomasia de los salmos, reconocidos por la Iglesia como prototipo de oración cristiana. En los salmos encontramos el canto exultante y la profesión gloriosa de las grandes obras de Dios, la acción de gracias por lo que Dios ha hecho a favor de su pueblo, y al mismo tiempo la experiencia profunda del creyente en las más disímiles situaciones humanas: el abandono, el exilio, la enfermedad, la muerte, la persecución de los enemigos, la alegría de participar en las asambleas del pueblo de Dios, la tierna confianza de la intimidad con el Señor. Todas las experiencias del fiel israelita son ofrecidas al cristiano para que se integre a ellas, o mejor, para que, interpretándolas desde Cristo, el verdadero orante de los salmos, las integre en su propia perspectiva espiritual.

Pero el *Catecismo* se detiene sobre todo en la oración de Jesús, en la oración que es la vida de Jesús,

porque la oración es como aquella dimensión profunda de la relación de Jesús con el Padre y con el Espíritu. La oración de Jesús es la entrega humilde y confiada de su voluntad humana a la voluntad llena de amor de su Padre que lo envió. La oración de Jesús, de la cual el Evangelio descubre apenas algunos rasgos, nos permite penetrar hasta su alma. En la oración de Jesús se refleja toda la espiritualidad de Israel, pero cumplida de un modo nuevo, y toda la espiritualidad cristiana realizada de antemano en su máxima expresión y como fuente de todas sus realizaciones posibles, porque Él es el que posee el Espíritu sin medida.

La oración que Jesús nos transmite, en la cual se refleja ese fondo orante de Cristo que abarca toda su vida, es el Padrenuestro. Por eso el Catecismo termina, como todos los tratados sobre la oración en la historia de la espiritualidad católica, proponiendo un comentario al Padrenuestro. En esta plegaria, como síntesis de la espiritualidad bíblica, encontramos las características esenciales de la oración cristiana: el diálogo de yo a Tú con el Señor, con Aquel a quien nos atrevemos a llamar Padre. Es una legítima osadía, porque hemos recibido el Espíritu que nos hace hijos (ver Rom 8,15), porque nos hemos identificado con el Hijo único, primogénito de muchos hermanos.

En ese diálogo que es el Padrenuestro, diálogo íntimo, personal, de cada uno de nosotros, y diálogo de la comunidad de la Iglesia, porque solo puede pronunciarse con espíritu eclesial, se resume toda la espiritualidad cristiana.

De un Padre del desierto, uno de esos grandes “locos por Cristo” que marcharon a buscar en la lucha de cercanía con el fuego del amor de Dios, se decía que

había logrado alcanzar el ideal de la oración incesante; no por cierto con el psicologismo fanático de los mesalianos, ni tampoco por una superación gnóstica a la conciencia planetaria, sino recitando el Padrenuestro. Lo comenzaba al caer el sol, lo concluía al amanecer, y así todos los días.

En el Padrenuestro, pues, se resume en estado puro la espiritualidad bíblica; en él se resume también lo que llamamos la “espiritualidad cristiana”.

ÍNDICE

1. EL <i>PNEUMA</i> Y EL <i>LOGOS</i> : ESPÍRITU, ESPIRITUALIDAD, ESPIRITUALIDAD BÍBLICA.	9
Un problema reciente.....	9
¿Qué significa espiritualidad?	13
Espiritualidad y espiritualidades	20
Espiritualidad bíblica.....	24
2. MÍSTICA OBJETIVA:	
LOS PADRES DE LA IGLESIA	37
¿Quiénes son los padres?.....	38
Los padres y la Biblia	43
La liturgia como ámbito	48
La “teología” patristica	50
Nuestro padre Agustín	52
Tiempo y eternidad	53
Cristo lo es todo	56
La gracia del amor.....	59
3. SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EL HUMANISMO MEDIEVAL	65
Renacimientos y humanismo.....	66
Espiritualidad y teología.....	74
Carácter trinitario	77
Fin y modelo	79
Imagen y semejanza.....	81
Experiencia de Dios.....	83

Centralidad de Cristo	84
El Espíritu y sus dones	87
Libertad, ley, virtud	89
El organismo de las virtudes.....	92
La oración	96
4. SAN FRANCISCO DE SALES Y	
EL HUMANISMO MODERNO	103
Discusión sobre el humanismo	104
El humanismo salesiano	113
Una educación espiritual.....	119
La <i>Introducción a la vida devota</i>	127
El <i>Tratado del amor de Dios</i>	131
5. EL EVANGELIO PARA NUESTRO TIEMPO:	
SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS.....	137
Primeras impresiones	139
Conflictos tempranos. La vocación.....	142
En el Carmelo.....	145
Descubriendo el camino	150
Las fuentes del “caminito”	154
Vocación y ofrenda de amor	159
La prueba final.....	162
Actualidad del testimonio teresiano	165
6. EL ORIENTE CRISTIANO Y NOSOTROS.....	171
Oriente y Occidente	171
Rasgos comunes	174
Los orígenes.....	177
La <i>Filocalia</i>	179
Dimensión ascética	181
Antropología espiritual	188
Dimensión cósmica	196

