

GLOSA A LA BIBLIOGRAFIA DEL DOCTORADO TERESIANO

Al cumplirse el año del Doctorado eclesial de Santa Teresa, nuestra Revista se ha propuesto ofrecer, en escorzo, un cuadro panorámico del hecho y de su impacto en el mundo de « las letras y los letrados ».

Sin el acostumbrado recurso a estadísticas o a tests programáticos, hemos limitado nuestro sondeo a una modesta exploración bibliográfica.

Nuestros objetivos ideales fueron, en principio, pulsar el grado de intensidad con que la promulgación solemne del magisterio teresiano repercutió en los sectores de la *pastoral* y de la *investigación* (teológica, espiritual, histórica).

La *Bibliografía* que precede documenta, con sobriedad pero testificalmente, una y otra cosa. La *Nota* de comentario que sigue, glosa los números bibliográficos más salientes. Analiza el contenido de los documentos del Magisterio que han cincelado el perfil del Doctorado teresiano. Y apunta los sectores del teresianismo que han centrado la atención de los estudiosos.

Todo ello en esbozo, resultado de un sondeo, serio pero de corto respiro: estamos demasiado cerca de la efeméride del doctorado, para verla en perspectiva y tomar la medida de su estatura y envergadura. En un reciente « bilancio del Dottorato » de santa Catalina de Sena al cerrarse su primer año doctoral, se hacía un saldo más bien negativo, (*) en clave sanamente antitriunfalista: un modo de decir que, en el fondo, se esperaba una cosecha mayor..., y se la sigue esperando.

Respecto del Doctorado teresiano, estas páginas renuncian a todo intento de saldo prematuro. En cambio, dan fe de que el magisterio de Santa Teresa sigue prometedor y nos permite « seguir esperando » un fuerte incremento de su presencia e influjo en los dos sectores extremos: el de la *pastoral* de la vida cristiana, y el de la elaboración teológica.

* CATHERINATUS, *Ciò che si dice di lei*, in *Rassegna di Ascetica e mistica* 22 (1971) 344-352. - « Diciamo subito che, nel clima del nostro tempo non favorevole a questo tipo di esaltazioni (anzi ad ogni esaltazione di puro titolo), non c'era da aspettarsi una grande eco. Ma io credo anche che, per quanto riguarda soprattutto la Senese, il mondo dei teologi non era preparato a questa circostanza, cioè non era pronto a compiere analisi e discussioni sul pensiero del nuovo Dottore. L'avvenimento è piuttosto un invito a rivolgervi l'attenzione e lo studio, per una conoscenza più approfondita e un discussione più ampia, che ormai s'impongono, perché un Dottore della Chiesa non può essere ignorato » (p. 346).

LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO

El doctorado de santa Teresa llegó a la proclamación oficial contrasellado por dos notas singulares. Era un doctorado prácticamente en curso, ejercido y reconocido antes de ser proclamado. E iba a ser el primer doctorado conferido oficialmente a la mujer en la Iglesia. Ambos datos creaban una situación especial, que repercutió en los documentos magisteriales que definieron el caso tereciano: tanto en el número como en su contenido.

Gracias a ello, el doctorado de la Santa va a quedar abundantemente ilustrado; no sólo afirmado sino interpretado y valorado por los mismos documentos oficiales.

Enumero en primer lugar las principales intervenciones de Pablo VI:

- 1) Notificación de su propósito de declarar Doctoras de la Iglesia a Santa Teresa y a Santa Catalina de Sena: 15 de octubre de 1967, en la Basílica de San Pedro, en su alocución al Tercer Congreso Mundial de Apostolado Seglar, y ante los miembros del Sínodo Episcopal¹.
- 2) Proclamación oficial del Doctorado teresiano en la misma Basílica Vaticana, el 27 de septiembre de 1970².
- 3) Letras Apostólicas « Multiformis Sapientia », que notifican oficialmente el acontecimiento de la proclamación, datadas el mismo día 27 de septiembre de 1970³.
- 4) Homilía pronunciada el mismo día en la misa solemne de la Basílica Vaticana, y que contiene una exposición catequética del acto litúrgico de la proclamación doctoral⁴.
- 5) Alocución a la misión diplomática española el mismo día de la proclamación⁵.

No es igual el valor de estos documentos, ni por su contenido teológico ni por su intención pastoral. Por eso mismo se impone un sumario balance de su contenido.

La proclamación

Había precedido el « anuncio » en términos extremadamente sencillos. Hecho a sorpresa, pese al clima de favor y casi de presagio,

¹ Cf. *L'Osservatore Romano*, 16-17 octubre 1967, p. 2; y *EphemCarm* 18 (1967) 195.

² Cf. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 4 de octubre 1970, p. 6.

³ AAS 63 (1971) 185-192 y el presente núm. de *EphemCarm*. pp. 391-398.

⁴ AAS 62 (1970) 590-596.

⁵ Cf. *L'Osservatore Romano*, edición esp., 28-29 septiembre 1970, p. 2.

creado por el Concilio Vaticano II. Formulado sin aducir motivaciones: aparentemente ocasionado por la coincidencia del Congreso mundial de apostolado con la fiesta litúrgica de santa Teresa y relacionado con el tema de la « espiritualidad seglar » que debe animar el apostolado laico en la Iglesia.

Igual linearidad inspira la fórmula adoptada para sancionar el doctorado teresiano. Ella, sin embargo, contiene el acto formal del Magisterio; es por tanto el documento más importante de la serie. Merece ser alegado textualmente:

« Itaque, certa scientia ac matura deliberatione, deque Apostolicae potestatis plenitudine, Sanctam Teresiam a Iesu, Virginem Abulensem, Ecclesiae universalis doctorem declaramus »⁶.

Dentro de su sencillez, la declaración reviste la típica forma solemne de los enunciados del Magisterio supremo, derivada de las fórmulas de canonización, de acuerdo con los orígenes del instituto canónico del doctorado eclesial⁷ y con el tenor de las recientes declaraciones doctorales. Baste recordar la serie de doctores proclamados en nuestro siglo:

- En 1920, doctorado de san Efrén Siro, único Doctor no sacerdote⁸.
- En 1925, canonización y doctorado de san Pedro Canisio; por tanto con la fórmula solemne de las canonizaciones⁹.
- En 1926, doctorado de san Juan de la Cruz. En términos idénti-

⁶ Cf. *L'Osservatore Romano*, edición esp., 4 octubre 1970, p. 6. — El cronista del *L'Osservatore Romano* (28-29 sept. 1970, p. 2) dio una fórmula extraña: « Il Prelato della Segreteria di Stato Mons. Carlo Puente ha letto una perorazione... Al termine di questa perorazione, che riportiamo più oltre, il Santo Padre ha pronunciato la formula della proclamazione: 'Ad onore e gloria della Sacratissima Trinità e con l'Autorità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo e Sua' [sic]-.... » — El texto oficial puede verse en el número de AAS citado en la nota 3, p. 191.

⁷ Cf. Bonifacio VIII. decr. *Gloriosus*, tit. de reliq. et venerat. sanctorum, in VI, VI Decret. III, 22, 1), ed. Friedberg, 1059-1060. Ver además las bulas del doctorado de s. Tomás y s. Buenaventura.

⁸ Su proclamación se hizo en estos términos: « Itaque, Spiritu Paraclito invocato, *suprema Nostra Auctoritate*, Sancto Ephrem Syro, diacono Edesseno, titulum cum honoribus Doctoris Ecclesiae universalis conferimus ratumque habemus, decernentes *eius festum diem...* » AAS 12 (1920) 470. La última proclamación ascendía al postrer año del siglo anterior, a favor de san Beda: cf. ASS 32 (1899) 438-339.

⁹ Cf. AAS 17 (1925) 214-215. En realidad no se nos indican las palabras de la declaración. « Tum consueta supralaudata formula [se refiere a la fórmula, extremadamente solemne, usada en la canonización de santa Teresa de Lisieux], congruis congrua referendo, Ss. mus Dominus Noster Beatum Petrum Canisium Sanctum esse decrevit et Doctorem Ecclesiae Universalis edixit... » (p. 215). La canonización de s. Teresa de Lisieux data del 17 de mayo de 1925; la de san P. Canisio, del 21 del mismo mes.

cos a los que serán usados para el doctorado teresiano: « Quae cum ita sint, Nos... praesentium Litterarum tenore, certa scientia ac matura deliberatione Nostris, deque Apostolicae potestatis plenitudine, Sanctum Ioannem a Cruce, confessorem, Ecclesiae universalis Doctorem constituimus, declaramus »¹⁰.

- Sigue en 1931 la proclamación doctoral de san Roberto Bellarmino¹¹.
- En 1932, el mismo Papa Pío XI realiza simultáneamente la canonización y el doctorado de san Alberto Magno¹².
- Finalmente, en 1946 y 1959 los doctorados de san Antonio de Padua y de san Lorenzo de Brindis, en los mismos términos de la precedente declaración de san Juan de la Cruz¹³.

La única novedad en la proclamación del doctorado teresiano consiste en la intervención personal del Papa. Por primera vez un Doctor de la Iglesia ha sido objeto de la enunciación formal de su título y de su consiguiente función eclesial a la manera solemne de las canonizaciones o de las definiciones dogmáticas. Los precedentes doctorados habían sido preconizados con el correspondiente documento, no siempre firmado por el Papa. Así, san Efrén lo había sido con la encíclica *Principi Apostolorum* de Benedicto XV; san Pedro Canisio, con la correspondiente bula de canonización, firmada por Pío XI; en cambio, las Letras Apostólicas que enuncian el doctorado de san Juan de la Cruz, llevan la firma del cardenal Gasparri; el cardenal Pacelli firma las de san Roberto Bellarmino; de nuevo, la bula de canonización de san Alberto Magno, bajo Pío XI, contiene la proclamación de su doctorado; y finalmente los documentos relativos a los dos últimos doctores, san Antonio de Padua y san Lorenzo de Brindis, llevan las firmas de Pío XII y de Juan XXIII. En este sentido, el doctorado teresiano estrenaba rito, en términos que concurrirán a definir el sentido del acto magisterial en él contenido, y a aislar y realzar la proclamación.

La fórmula papal arriba citada había sido precedida por una breve notificación que anticipaba el sentido del acto:¹⁴ se presentaba en ella la figura histórica de la Santa, poniendo de relieve « el destello de su sabiduría cristiana » como dato que caracteriza

¹⁰ AAS 18 (1926) 381.

¹¹ AAS 23 (1931) 438, con la misma fórmula utilizada en el caso de san Juan de la Cruz, que se repite igualmente en los doctorados siguientes.

¹² AAS 24 (1932) 1-117. « Suprema itaque Nostra Apostolica Auctoritate praecipimus, ut Sancti Alberti Magni festum cum Officio et Missa de Confessore Pontifice, addito Doctoris titulo ... in universa Ecclesia singulis annis celebretur » (p. 16).

¹³ AAS 38 (1946) p. 204; y 51 (1959) p. 461. Acentuando la solemnidad de la fórmula, en esta última.

¹⁴ Cf. *L'Osservatore Romano*, 28-29 septiembre 1970, p. 2.

su presencia y misión en la Iglesia; razón por la cual va a ser ella « la primera mujer agraciada con este título (de doctor), en atención a su sabiduría de las cosas divinas y al magisterio que ejerce con sus escritos »; sabiduría y magisterio avalados por el « contacto personal (del Papa) con la doctrina de la Santa », y por el « alto aprecio » y amplio uso que los precedentes Papas han reservado a esa « singular doctrina », y que han sido objeto de un serio estudio procesal, cuyos momentos salientes son expresamente indicados: anuncio público hecho por el mismo Sumo Pontífice el 15 de octubre de 1967, seguido del juicio favorable emitido por la sagrada Congregación de Ritos y ratificado por el Papa el 21 de marzo de 1968, y finalmente zanjado por sentencia de la misma Congregación, confirmada por el Papa un año después, 21 de julio de 1969.

Todo ello culmina ahora en la sencilla fórmula de la proclamación doctoral, que va a ser pronunciada por el Papa, justificando su nota de solemnidad y caracterizando su contenido como un enunciado del magisterio supremo de la Iglesia.

Las motivaciones del doctorado

El documento oficial del doctorado teresiano lo constituyen las *Letras Apostólicas* « Multiformis Sapientia Dei », con las que se « declara a la Santa Doctora de la Iglesia »¹⁵. Dado el hecho previo de la directa proclamación oral, las Letras Apostólicas se limitan a testificarlo¹⁶. Pero contienen a la vez una densa exposición de los fundamentos doctrinales e históricos del Doctorado, único aspecto del documento que va a centrar ahora nuestra atención.

Desde las primeras líneas es patente su intención de entronque en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Se abre la exposición con la expresa afirmación de la multiplicidad de carismas en la Iglesia, avalada con un par de textos paulinos y con el pasaje de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* en que se reafirma que el Espíritu Santo distribuye sus carismas (« gratias quoque speciales ») entre toda clase de fieles sin acepción de personas, para que concurren a la renovación y edificación de la Iglesia (« pro renovatione et ampliori aedificatione Ecclesiae »).

Todo ello, como simple plataforma dogmática desde la que se

¹⁵ « Sanctissimi Domini Nostri Pauli, divina providentia Papae VI, Litterae Apostolicae, quibus Sancta Teresia Abulensis Doctor Ecclesiae renuntiatur », es el título del documento en AAS 63 (1971) p. 185. El original se conserva en el Archivo General OCD (Roma). Una copia en facsímil, realizada por la Cancillería Apostólica, puede verse en la Biblioteca del Teresianum.

¹⁶ « Quod hodie, Deo iuvante cunctaque plaudente Ecclesia, factum est. In Petriano enim templo..., haec inter divinum sacrificium pronuntiavimus verba... », y sigue la transcripción de la fórmula ya conocida (ib. p. 191).

procede a constatar la presencia de esa variedad de carismas en Teresa de Jesús: ella ha sido copiosamente agraciada con un cúmulo de carismas especiales (« divina hac sacrorum charismatum copia affluenter est cumulata Teresa a Iesu... »); dotada sobre todo de un específico don de sabiduría que la ha capacitado para entender la « anchura y longitud y altura y profundidad » del saber de Cristo; de suerte que pueda realmente aplicársele la sentencia sapiencial: « en medio de la Iglesia ha abierto su boca ».

Datos importantes, que merecen ser destacados. Tras siglos de espera y de titubeos doctrinales en la interpretación de los famosos textos paulinos (1 *Cor* 14, 34; 1 *Tim* 2, 12), se adopta una valiente postura doctrinal. No sólo se cancela la inveterada restricción de los carismas de la palabra en perjuicio de la mujer, sino que se afirma su presencia en alto grado y a nivel eclesial en una mujer, Teresa de Jesús.

Esta toma de conciencia de los carismas teresianos no se presenta como un descubrimiento de última hora. Es un hecho permanente en la vida de la Iglesia de los últimos cuatro siglos. Se certifica por tanto que el saber y el magisterio teresianos han estado en vigor « per omne tempus »¹⁷, han sido aceptados y explotados por doctores y maestros de las « disciplinas teológicas »¹⁸, por Santos y Doctores de la Iglesia¹⁹, por la enseñanza ordinaria de la teología espiritual con el consiguiente influjo pastoral en la formación cristiana de los fieles²⁰, y finalmente por el magisterio ordinario de los Papas, desde la primera presentación solemne de su figura en la bula de canonización²¹, hasta las recientes declaraciones de los Papas de nuestro siglo²².

Un balance que, ciertamente, no peca de parquedad. No se soslaya el paralelismo con los grandes Doctores. Se hace mención explícita de san Juan de la Cruz, para aproximar el carisma doctoral místico de los dos maestros; y se recoge la afirmación de Pío X

¹⁷ *Ib.* p. 185.

¹⁸ « Et dux certissima et magistra a sacrarum disciplinarum doctoribus exulta » (*ib.* p. 185).

¹⁹ Con mención explícita de cinco santos coetáneos de ella (Pedro de Alcántara, Francisco de Borja, Juan de la Cruz, Juan de Ribera y Juan de Avila), y de los dos Doctores más directamente influenciados por la Santa: San Francisco de Sales y San Alfonso María de Liguori. (*Ib.* p. 190).

²⁰ « Eius magisterium non solum ad vitam fidelium momentum habuit, verum etiam, et quidem efficienter, ad illam magni ponderis electamque cognitionis theologiae provinciam, quae theologiae spiritualis nomine hodie appellatur » (*ib.* p. 188).

²¹ Se recuerda dos veces este dato de la Bula « Omnipotens sermo » de Gregorio XV (pp. 185 y 189). Efectivamente, el aspecto carismático sapiencial había sido destacado expresamente en tres pasajes de la Bula (*Bullarium Carmelit.* II, Romae 1718, p. 387).

²² *Ib.* pp. 189-190, con textos de Pío X, Benedicto XV, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII.

que coloca la Santa al lado de Gregorio Magno, Juan Crisóstomo, Anselmo de Aosta, sin esquivar la equiparación doctrinal («...aut non multum aut nihil omnino cedere videatur») ²³.

A lo largo del documento se desciende más a fondo al análisis interno del mensaje y del magisterio teresianos. Se destaca el carácter testifical, la eficacia introspectiva, el contacto vivo con la experiencia, que marcan incisivamente el magisterio de la Santa, su estilo de pensar y de escribir. Como núcleo de su mensaje se indica la doble penetración del misterio de Cristo, y del alma y vida humanas; pero con un radio difuso que alcanza una vasta escala de realidades, desde el misterio de las cosas, hasta el de Dios íntimamente penetrado y gustado. Las tres grandes líneas de desarrollo del magisterio teresiano van en dirección de Cristo, de la Iglesia, de la oración como comunicación con Dios: reafirmación de la Humanidad de Cristo y su influjo en la vida cristiana; fino sentido de la Iglesia, en actitud de servicio, de pertenencia a ella, de sumisión y amor filial, de inclusión en el drama de su historia terrena; oración como relación interpersonal del hombre con Dios y escala ascensional a El. Sobre esta línea doctrinal se interpreta y reafirma el mensaje de cada una de las grandes obras teresianas, y se apunta como última razón del doctorado la «actualidad» del mensaje de la Santa: es un hecho la perennidad de su pensamiento, eficaz y operante todavía hoy, incluso más allá de las fronteras de la Iglesia, sin excluir de su influjo el mundo de los lectores ateos ²⁴.

De ahí que la presente proclamación de su doctorado mire a reforzar el servicio que el mensaje de la Santa debe prestar precisamente a los hombres de nuestro mundo y de nuestro tiempo ²⁵.

En síntesis, el documento pontificio ofrece una interpretación integral y penetrante del doctorado teresiano:

— detecta la dotación carismática de la Santa: su carisma es

²³ Ib. pp. 189-190. La aproximación a san Juan de la Cruz se hace sobre in base de un texto de la bula de canonización del Santo: «in mysticae theologiae arcanis scripto explicandis, aequae ac sancta Teresia divinitus instructus fuit [Ioannes]». (Cf. *Bullarium Carmelit.* II, Romae 1718, p. 387).

No es el caso de recordar la añeja literatura sobre la naturaleza del magisterio sanjuanista a raíz del doctorado del Santo (cf. Federico Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz...* Madrid, B.A.C., 1968, pp. 129-156).

Para botón de muestra, baste este juicio comparativo, de Dom MAGER: «Con la proclamación de san Juan de la Cruz como Doctor de la Iglesia, se ha efectuado un cambio decisivo en la teología mística. A partir de este hecho memorable tenemos en guía seguro, confirmado por la Iglesia. Por la cual, si existe oposición real entre san Juan y santa Teresa, el hijo de la Iglesia no puede dudar por más tiempo, ni preguntarse, siquiera por un momento, cuál de los dos tiene razón. Pío XI, al proclamar en 1926 a san Juan de la Cruz doctor de la ciencia mística, le ha mostrado su deber» (*Aus der mystischen Litteratur. Beilage der Augsburger Postzeitung*, 1928, nn. 36-37).

²⁴ Ib. p. 188.

²⁵ Ib. p. 186.

sabiduría del misterio cristiano; su función en la Iglesia, trasmitirlo y comunicarlo. Así, las tímidas afirmaciones de su « gratia sermonis », repetidas desde los procesos de beatificación, tienen ahora refrendo formal.

— afirma la dimensión histórica del magisterio teresiano: servicio doctrinal prestado a la Iglesia durante siglos y a niveles varios. Por tanto, un carisma que rebasa los límites de la existencia personal de la Santa y de su generación, e incluso los de una u otra situación epocal de la Iglesia.

— presenta su doctorado como una realidad actual, gracias a la calidad de su mensaje que se mantiene en función de servicio a nuestra Iglesia y a nuestro tiempo.

Por tanto, un doctorado no preconizado con la mirada vuelta atrás para canonizar méritos viejos y servicios prestados, sino de cara al presente y al futuro, para garantizar un mensaje no gastado con el paso de los siglos.

Significado del doctorado

El paso de las Letras Apostólicas a la *Homilía* impone al Magisterio cambio de tono y de formas de expresión. Una voz menos oficial y hierática. Más pastoral e inmediata. Pese al tenor de los enunciados del primer documento —escrito y bulado—, las aclaraciones de la *Homilía* no tienen menor interés para el teólogo. Pronunciada ante una asamblea bastante representativa de la Iglesia universal (« in Petriano templo, undique gentium, maximeque ex Hispania fidelium turmis confluentibus », p. 191), permite un contacto más directo y personal con la palabra y el pensamiento del Papa. Pero sobre todo, la *Homilía* se propone hacer la catequesis del doctorado teresiano: da de él y del acto magisterial de la proclamación una interpretación auténtica, con precisiones indispensables, incluso al teólogo, para la inteligencia de « lo hecho »²⁶.

Recojamos los tres datos salientes:

- a) versión auténtica del acto de la proclamación: ¿ qué significa para la Iglesia el hecho del doctorado teresiano?
- b) puntualización de un dato importante implicado en la proclamación de la primera mujer Doctor de la Iglesia: el famoso « obex » de los textos paulinos.
- c) significado del mensaje de Teresa de Jesús para la Iglesia de su nación.

²⁶ « E' sull'atto che abbiamo compiuto testè; sul fatto che incidiamo nella storia della Chiesa e che affidiamo alla pietà e alla riflessione del Popolo di Dio... (« che noi vogliamo ora fissare per un istante la nostra attenzione »)... »: p. 590. Clara intención de ilustrar « el acto magisterial », más bien que « la persona y la obra de la Santa ».

Al primer tema se responde con una triple puntualización. La presente proclamación oficial más bien que « conferir » a santa Teresa el Doctorado, se lo « reconoce » y « convalida »²⁷. La Santa ejerce de hecho y desde hace siglos un magisterio de proporciones eclesiales. En la Iglesia se la escucha como « a madre y maestra ». Al pie de su estatua en la Basílica Vaticana se la « define Mater Spirituum »²⁸. Como tal la han aceptado « la tradición de los Santos, los teólogos, los fieles, los estudiosos ». Esa situación de hecho es refrendada por la proclamación de hoy no sólo ante la « familia religiosa » de la Santa, sino « ante la Iglesia y el mundo »²⁹.

A la par, se define la índole del magisterio teresiano: un magisterio « carismático ». La Homilía no instiste en este calificativo, lastimosamente gastado por el manoseo de hoy. Afirma simplemente que la doctrina teresiana « risplende dei carismi della verità »³⁰. La Iglesia ve realizado en ella un auténtico magisterio cristiano; integrado ciertamente por una sólida formación cultural y una rica dotación humana; pero nacido de una fuente interior más profunda, « la acción extraordinaria del Espíritu Santo »³¹ en lo hondo de su vida mística, « mística en el verdadero sentido de la palabra »³²; de suerte que en ella la *esperienza* del misterio cristiano, el *amor* y la *unión* con Dios sean los verdaderos generadores de « luz y sabiduría: sabiduría de las cosas divinas y de las cosas humanas »³³.

Finalmente se designa el nervio del mensaje teresiano: su doctrina sobre la oración. « La sua dottrina è qui! »³⁴ Y en ella precisamente radica su actualidad: « in sintesi, questo è il messaggio per noi di santa Teresa »³⁵. Es decir, no se la declara doctora por razones históricas, sino por la sintonía de su mensaje con el alma y las necesidades de nuestro tiempo. Una situación que le permite repetir hoy su palabra sobre el sentido cristiano de la oración —

²⁷ La *Homilía* inicia: « Acabamos de conferir o, mejor dicho, acabamos de reconocer a Santa Teresa de Jesús el título de Doctora de la Iglesia » (*ib.* p. 590).

²⁸ Como es sabido, el epígrafe de la estatua reza literalmente: « S. Teresa spirit. Mater et fundatrix novae Reformationis... » Y su lectura, hoy fuera de controversia, es « ... spiritualis Mater et fundatrix... » (cf. VALENTINO MACCA, *Il dottorato di santa Teresa, sviluppo storico di un'idea*, in *EphemCarm* 21 (1970) p. 102; e JOSEPH DE SAINTE MARIE, *Sainte Thérèse d'Avila docteur de l'Eglise. Notes documentaires*, en *La Pensée Catholique* 129 (1970) pp. 54-65. Es un hecho, sin embargo, que de una lectura menos docta pero espontánea y obvia de esa inscripción derivó históricamente el título teresiano « Spirituum Mater », repetido hasta convertirse en dueño del campo. Situación que viene a ser refrendada por las palabras del Papa.

²⁹ *Ib.* p. 592.

³⁰ *Ib.* p. 591.

³¹ *Ib.* p. 591.

³² *Ib.*

³³ *Ib.* 592.

³⁴ *Ib.*

³⁵ *Ib.* 593.

trato directo, amistoso, personal con Dios —³⁶, en un clima especialmente apto para acogerla, gracias al reflorecimiento de la oración litúrgica, y a causa de las múltiples presiones ejercidas por el exteriorismo, el ateísmo y la tentación secularista que actúan sobre el hombre de hoy.

Con ello, la Homilía deja en claro puntos importantes; — se define el carácter del servicio prestado por Teresa de Jesús en la Iglesia desde hace siglos; — se afirma expresamente su « carisma » sapiencial — dato importante para el teólogo; — se apunta el núcleo de su mensaje, punto en que el magisterio de la Iglesia solidariza con el magisterio de la Santa; — se reafirma su actualidad, y en ésta un último motivo de su proclamación de doctora « para hoy »³⁷.

No menos interesante es la segunda puntualización. Recae sobre los textos paulinos que restringen el derecho a la palabra por parte de la mujer en la asamblea. Comprometidos desde antaño en el tema del doctorado (máxime en el doctorado teresiano), hoy nuevamente están emplazados por la teología empeñada en restituir a la mujer su puesto y sus funciones en la Iglesia.

La proclamación doctoral de « la primera mujer a quien la Iglesia confiere el título de Doctora » se hace sin soslayar esas palabras del Apóstol: « las mujeres callen en las Iglesias »³⁸. Desde el punto de vista exegetico y jurídico, los recientes estudios han disipado toda dificultad sobre presuntas incompatibilidades entre « doctorado eclesial » y « pensamiento paulino »³⁹. Lo refleja la

³⁶ La *Homilía* reproduce el texto de *Vida* 8, 5, dando de él esta versión: « ... perchè l'orazione mentale, a mio parere, altro non è che una maniera amichevole di trattare, nella quale ci troviamo molte volte a parlare, da solo a solo, con Colui che sappiamo che ci ama »: p. 593.

³⁷ De soslayo, la *Homilía* ha respondido a dos instancias opuestas: la histórica, de quienes atribuían a la Santa un doctorado oficial de vieja data; la moderna a ultranza, que sólo ve formalismo e institucionalismo en doctorados y canonizaciones.

³⁸ Cf. p. 594. A partir de este punto, la *Homilía* sigue en castellano. - Sólo ese texto, 1 *Cor* 14, 44, es citado expresamente. Pero es patente la alusión a los otros pasajes feministas del Apóstol (1 *Tim.* 2, 12...).

³⁹ Como es sabido, al anuncio del doctorado había precedido, por iniciativa del Papa, un serio examen del problema desde el punto de vista de los textos paulinos; con las siguientes etapas: — a raíz de la clausura del Concilio, el Papa decide el estudio del problema; — el 27/1/1966 el mismo Pablo VI aprueba el proyecto del Cardenal Larraona (prefecto de la Congregación de Ritos) de someter a una « congregación ordinaria plenaria » la cuestión de principio: « si una Santa puede ser declarada doctor de la Iglesia », para apurar « cuáles son los motivos por los que una tradición que se remonta a siglos, ha excluido del título y culto de doctor a las Santas »; — el estudio del tema se confía a cuatro especialistas, cuyos votos, reunidos en una « Positio peculiaris », son publicados por el Secretario de la s. Congregación, Mons. F. Antonelli, con data 10 de agosto de 1967; — el primer voto, debido al P. Pietro Barbagli afrontaba el estudio de los textos paulinos. — El 20 de diciembre del mismo año, la Congregación de Ritos aprobaba, en asamblea plenaria, la conclusión afirmativa formulada unánimemente por los cuatro teólogos con-

postura pastoral adoptada por la Homilía. Pero sin perder de vista las filas de los teólogos. De la teología provienen, efectivamente, dos presiones extremas: ayer — un ayer que parte de la reacción antimontanista, pasa por santo Tomás y llega hasta la reiteración del « *obstat sexus* » en nuestro siglo⁴⁰ — se fundó en los textos paulinos la praxis que excluía a las mujeres del doctorado, negándoles carismas magisteriales con alcance realmente eclesial⁴¹. Hoy en cambio, en clima de euforia carismática, se prefiere universalizar y absolutizar los textos paulinos que hablan de la distribución de los carismas sin límite de sexo ni edad, ni raza ni condición⁴².

En este contexto adquieren sentido preciso y lleno de equilibrio las palabras de la Homilía. El doctorado femenino no contrasta con las palabras del Apóstol. Pero tampoco niega el « precepto apostólico » en ellas contenido, según el cual « la mujer no está destinada a tener en la Iglesia funciones jerárquicas de magisterio y ministerio ». El doctorado no implica ese carisma jerárquico, sino otro carisma de la palabra, enclavado en el sacerdocio común de los fieles⁴³, y sirve para poner en evidencia cómo la exclusión del sacer-

sultados. — Dos meses antes, 15 de octubre, Pablo VI había anticipado su anuncio. (Sobre todo ello, cf. el prólogo de dicha « *Positio peculiatis* », firmado por Mons. F. Antonelli, pp. 5-7).

⁴⁰ Sobre el influjo de la reacción antimontanista en los Padres y concilios antiguos, cf. el estudio aún no superado de P. de LABRIOLLE, '*Mulieres in Ecclesia taceant*': un aspect de la lutte antimontaniste, en *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911 pp. 3-24; 101-122; 292-298. De s. Tomás, II-II, 177, 2: « *Utrum gratia sermonis, sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres* », con respuesta negativa cuando se trate de un carisma de servicio eclesial (« *publice alloquendo totam Ecclesiam: et hoc mulieri non conceditur* »), después de haber recordado en el « *Sed contra* » los textos paulinos I Cor 14, 34, y I Tim. 2, 12.

El recurso a la barrera del « *obstat sexus* » se repite todavía en 1923 (cf. VALENTINO MACCA, *Il dottorato di s. Teresa...*, in *EphemCarm* 21 (1970) p. 104. Sabemos que no fue ese el último caso.

⁴¹ En la mencionada *Positio Peculiaris*, el Secretario de la S. Congregación, Mons. F. Antonelli resumía así la praxis de los siglos pasados: « la Chiesa... non ha mai concesso ad una Santa il titolo... di dottore »; « tale questione si presentò spontaneamente e con suadente opportunità, quando nella s. Congregazione dei Riti furono esaminate la vita, le virtù e le opere di s. Teresa d'Avila... Ma tanto Paolo V... quanto Gregorio XV... non si posero neanche la questione del dottorato »; « in questo contesto vengono poi sempre addotti i noti testi di san Paolo... » (ib. p. 5-6). Igual invocación de la « praxis » secular y de su apoyo en san Pablo y santo Tomás, puede verse en la « *Declaratio* » del Promotor de la Fe, al fin de la « *Posición* » oficial para el doctorado de santa Teresa (pp. 2, 12).

⁴² Cf. HAYE VAN DER MEER, *Sacerdozio della donna? Saggio di storia della teologia*, in « *Quaestiones disputatae* ». Brescia 1971. Editado en alemán en vísperas del doctorado teresiano: *Priestertum der Frau; eine theologischesgeschichte Untersuchung*. Basel 1969.

⁴³ En atención al interés teológico de esta precisión, enunciada aquí por primera vez en la historia del Magisterio, recojo las palabras con que la puntualizaba el Promotor de la fe, al ultimar la *Positio* para el doctorado de la

docio ministerial no es degradante para la mujer, cuya dignidad cristiana, basada sobre el otro carisma bautismal, tiene desarrollo y dimensiones especiales, hasta alcanzar « las formas más elevadas de la oración mística ». La opinión de san Francisco de Sales y, en el caso presente, la persona misma de santa Teresa vienen a avalar ese primado femenino en la Iglesia⁴⁴.

En conclusión, dos puntualizaciones que desbordan, por su importancia, el episodio del doctorado teresiano: — que no existe dificultad dogmática que excluya a la mujer de un amplísimo servicio magisterial en la Iglesia, incluso en la Iglesia en cuanto tal; — pero que los textos paulinos tienen pleno sentido « todavía hoy » en cuanto excluyen a la mujer del sacerdocio jerárquico no menos en su función ministerial que en la del magisterio.

Es ésta, nos parece, la única declaración pública hecha en este sentido por el Magisterio de la Iglesia, desde la exacerbación del feminismo en dirección del sacerdocio a raíz del Concilio Vaticano II. Quizás hasta el presente haya pasado demasiado desapercibida a los interesados en el problema a nivel doctrinal⁴⁵. Ciertamente no ha sido leída por quienes han visto en el hecho del doctorado teresiano o bien una gran puerta abierta hacia el sacerdocio ministerial de la mujer, o una especie de abrogación de las prescripcio-

Santa: « De caetero, quaelibet theologica difficultas super hac quaestione statim evanescit, si distinctiones mutuaeque relationes inter gradum magisterialem et munus hierarchicum, quas Ecclesia semper adseruit, bene perpendantur et clara in luce ponantur. Constat enim charisma propheticum cuilibet christiano donatum et sacerdotio praeministeriali inhaerens, sub influxu Spiritus Sancti altissimas formas magisterii attingere posse, quin gradus magisterii hierarchici conscendere cogatur » (p. 13).

⁴⁴ Alude probablemente el Papa al texto de *Traité de l'amour de Dieu*, VI, 4: « Mais néanmoins, il arrive maintes fois que la connaissance ayant produit l'amour sacré, l'amour ne s'arrêtant pas dans les bornes de la connaissance qui est en l'entendement, passe outre et s'avance bien fort au-delà d'icelle: si que en cette vie mortelle, nous pouvons avoir plus d'amour que de connaissance de Dieu; dont le grand saint Thomas assure que souvent « les plus simples et les femmes abondent en dévotion » et sont ordinairement plus capables de l'amour divin que les habiles gens et savants » (*Oeuvres ... textes présentés et annotés par A. RAVIER avec la collaboration de ROGER DEVOS*, Bruges 1969, p. 618). La alusión a santo Tomás remite a la *Suma* II-II, 82, 3 ad 3m (« in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo... »).

La misma santa Teresa no está lejos de esos conceptos. Asocia a su tesis la austera figura de san Pedro de Alcántara: « Hay muchas más [mujeres] que hombres a quien el Señor hace estas mercedes [las gracias místicas], y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara — y también lo he visto yo —, que decía aprovechaban mucho más en este camino que los hombres, y daba de ello excelentes razones, todas en favor de las mujeres » (*Vida* 40, 8).

⁴⁵ En la edición italiana del citado libro de HAYE VAN DER MEER, *Sacerdozio della donna?*, se ignora todavía este documento en el capítulo dedicado a re-ensionar los textos del Magisterio: c. IV, pp. 124-144 (la conclusión de todo el análisis se sitúa en el polo opuesto a las palabras de Pablo VI). — El texto, en cambio, ha sido alegado integralmente por N. NICOLAU, *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del Orden*, Madrid, B.A.C. 1971, pp. 430-431, n. 578.

nes paulinas, cuyo contenido aparecería por tanto meramente ocasional y pasajero, fundado en motivos culturales y locales⁴⁶.

Un segundo plano del magisterio

Es aún demasiado pronto para recoger los frutos de la siembra pastoral hecha en la Homilía. Dos, al menos, de sus afirmaciones parecen demasiado fuertes para que pasen sin resonancia en la teología: la existencia del precepto apostólico sobre el no-sacerdocio jerárquico de la mujer; y la afirmación de una especial vocación mística de ésta, como nota dominante de su servicio a la Iglesia.

Hemos notado ya el escaso eco de la primera afirmación. La segunda, en cambio, ha tenido resonancia en un excelente comentario. Lo debemos a la pluma del Cardenal Garrone en un breve pero finísimo ensayo comparativo de santa Teresa y santa Catalina, por el lado de la faceta común de su doctorado femenino. Páginas excepcionales, en la frondosa bibliografía teresiana que insiste y a veces manosea el delicado tema feminista⁴⁷. En ellas se analiza directamente lo específico del servicio prestado a la Iglesia por esas dos mujeres y su magisterio.

Es un hecho de relieve que la presencia y la acción de ambas ha penetrado incisivamente en el alma y la existencia de la Iglesia, hasta «llegar al corazón de las más altas y graves decisiones de la misma: de suerte que tras el paso de ellas, algo ha cambiado en la Iglesia».

Un segundo hecho, no menos relevante: ambas encarnan el signo de lo femenino; en su persona, en su forma de santidad, en su acción; su mismo doctorado sería falsamente interpretado, si se lo desligase de la femineidad que lo sella. Ambas dos *doctoras*. Ni su saber ni su palabra llevan el cuño académico de los doctores, a la manera de santo Tomás o de san Juan de la Cruz. Su «manera» doctoral, entrañada en su condición de mujeres, arranca de una

⁴⁶ Véase, por ejemplo, J. A. PASCUAL DE AGUILAR, *Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia*, en *Arbor* 76 (1970/2) 21-31. Concluye: «Una pregunta al rojo vivo: ¿el doctorado teresiano hace barruntar el sacerdocio jerárquico de la mujer cristiana?» (p. 31).

K. RAHNER, *Erwägungen eines Theologen*, en *Christliche Innerlichkeit* (1970/1971) p. 32: «... ihre Proklamation [de la Santa] als Kirchenlehrerin zeigt ja, dass man früher keinen solchen Frauen anerkannte..., weil man diesen Titel aus Gründen nicht an Frauen vergab, die eben in der zeit- und kulturgeschichtlichen Einschätzung der Frau wurzelten. 1. Kor 14, 34 ist durch diese Proklamation als zeitbedingte (und innerhalb ihrer Zeit berechnete) Norm des Apostels Paulus deutlich geworden».

⁴⁷ *Santa Caterina da Siena e santa Teresa dottori della Chiesa* in *Rivista di Vita Spir.* 24 (1970) 552-564. — Reproduce la conferencia del Cardenal en la sala del Auditorio Pio de Roma, con ocasión del Doctorado. Ello explica que no se hagan referencias a la *Homilía*.

especial visión y penetración de la Iglesia, percibida no como un sistema de verdades y teorías, sino como una familia viva, compuesta de personas y caras conocidas; amada con pasión; sentida y testificada como un hogar, como sólo una mujer puede dar fe de lo que un hogar es. De ahí su modo de ver y repetir las verdades de la fe, no en clave teórica, sino como mensaje que dar a conocer, amar y servir; como « un consentimiento all'amore ». De ahí su modo de testificarlas, no sólo desde la entraña de la experiencia, sino comprometiendo la propia vida sin reservas (« mil vidas! » — repetirá tantas veces santa Teresa). De ahí la neta conciencia que ambas poseen de su fuerza de atracción sobre los otros, fuerza limpia y transparente, pero utilizada sin recelo ni complejos, puesta al servicio de la palabra y de la acción, a favor de los otros y de la Iglesia. « Tan mujeres ambas, que no podrían serlo más », como diría san Francisco de Sales, poseen un carisma que asume y trasfigura su misma femineidad: « un carisma... que no sólo no suprime en ellas a la mujer, sino que logra poner la riqueza de lo femenino al servicio de la difusión de las verdades de la fe »⁴⁸.

En ninguna parte el doctorado teresiano ha tenido tan vasta repercusión como en España. No intentamos hacer aquí un balance, como tampoco se lo propone la reseña bibliográfica que precede⁴⁹. Nos interesa sólo la voz del Magisterio. Y de ella, únicamente lo más representativo⁵⁰.

Descuellan dos cartas pastorales de calidad, suficientemente representativas de la Iglesia española, directamente interesada en

⁴⁸ *Ib.* p. 557.

⁴⁹ El Director del *Boletín informativo del Doctorado*, P. JUAN BOSCO de J. S. (Triana 9, Madrid), ha recogido abundante documentación sobre publicaciones periódicas, material escolar y catequético, discos fonográficos, cintas magnéticas, películas cinematográficas y televisivas, programas radiofónicos, concursos literarios, etc.

⁵⁰ Entre las cartas pastorales motivadas por el Doctorado teresiano, conocemos las de Mons. A. Suquía Goicoechea (Málaga), J. G. Mansilla Reoyo (Ciudad Rodrigo), Doroteo Fernández (Badajoz), J. M. Lahiguera (Valencia), S. Cantero (Zaragoza).

Cf. además Mons. Emilio Benavent, *Desinterés, constancia, sacrificio y humildad: la lección de santa Teresa para nuestro tiempo*, en *Ecclesia* 30 (1970) 1947-1938 y la alocución del Arzobispo de Madrid, C. Morcillo, en *Proclamación de Santa Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia universal* (Madrid 1970), pp. 39-47.

Fuera de España tienen relieve las homilias de varios obispos de Colombia. (T. B. Salazar, Arzob. de Medellín; B. A. Restrepo, Ob. de Pereira; A. R. Díaz, Arzob. de Pamplona), publicadas en *Vida Espiritual* 30 (1970) 61 s. El opúsculo *Santa Teresa d'Avila* (cf. *Bigliografía* n. 463) contiene las homilias de los Cardenales F. Cento, A. dell'Acqua, L. Traglia, y de los obispos italianos E. Cunial, G. Giacchetta, T. Benedetti (sobre éste cf. además los nn. 158-159 de la precedente Bibliografía). Puede verse asimismo el texto de la homilía del Card. G. Siri (Génova) en *Il dottorato di s. Teresa d'Avila* (cf. *Bibl.* n. 211) pp. 68-70. Cf. *Spiritual Life* (1970) 211-212.

el doctorado teresiano y solicitada expresamente por la Homilía del Papa. Una de las dos pastorales sirvió de preparación; la otra, de serena reflexión a raíz del acontecimiento. Se deben, la primera al arzobispo de Barcelona, Marcelo González, y la segunda al Cardenal Primado, Vicente Enrique y Tarancón⁵¹. Dos piezas maestras. Interesantes por señalar desde dos diversos puntos de vista el mordiente del mensaje teresiano sobre la pastoral de hoy en cualquiera de sus campos de acción; sin recurrir a los ajados tópicos teresianos, sino hablando desde dentro del pensamiento de la Santa, con positivo conocimiento de su persona, de su mensaje y de la eficacia pedagógica de sus escritos. Páginas que podrían colocarse al lado de la Carta-prólogo de fray Luis de León, y que en cuanto a densidad doctrinal no van en zaga a las de Palafox, Torras y Bagés y demás preladados teresianistas de antaño.

La primera pastoral introduce el tema con una sobria presentación de la persona, la obra y la doctrina de la Santa; su enclave en la situación histórica española y eclesiástica, su producción literaria espiritual, las grandes líneas de su pensamiento y las claves de su pedagogía. Sobre ello, pasa a señalar la actualidad de su magisterio con motivaciones precisas: ante todo, el contenido esencial de sus obras, el influjo que han ejercido y ejercen dentro y fuera de la Iglesia, su aportación a la reflexión teológica en el sector específico de la teología espiritual, y finalmente su sintonía con la hora presente, con nuestras tareas en marcha y nuestras necesidades religiosas más urgentes. En sustancia, un mensaje para la vida, que a la vez es quintaesencia de teología, con un vastísimo público de lectores que no aflojan su interés, pese al vaivén alternante de los siglos; una maestra que, con san Agustín y san Francisco de Sales, forma la trilogía de doctores más leídos ayer y hoy; con un programa de renovación pensado y vivido en términos afines a nuestras actuales preocupaciones de «aggiornamento» y búsqueda de lo auténtico, esencial y eficaz.

En servicio pastoral, este programa es propuesto sin restricciones: anunciado como válido para todos, pero con una llamada de atención dirigida a grupos especiales: la familia religiosa de la Santa, la mujer y su misión en la Iglesia de hoy, las religiosas, los intelectuales. A los carmelitas se les dirige, con franqueza, una invitación a responsabilizarse en el campo de la doctrina y experiencia teresianas que tienen que repetir y testificar. «A la mujer» se le recuerda que Teresa de Jesús es doctora, con palabra y pensamiento lleno de tonalidades femeninas, que recuerdan lo que la Iglesia debe a la mujer y lo que de ella espera como prestación

⁵¹ Sucesivamente, arzobispo de Toledo el primero, y el segundo de Madrid. Las Pastorales se titulan respectivamente: *Santa Teresa de Jesús, Madre y Maestra en la Iglesia de hoy* (Barcelona, «septiembre de 1970»), 51 pp.; *El magisterio de santa Teresa* (Toledo, «15 de octubre de 1970»), 37 pp.

insustituible. Y esto vale en grado especial para las mujeres que han consagrado su vida a Cristo. La Pastoral de Mons. Marcelo es una de las poquísimas voces que en la marea bibliográfica teresiana de estos días se ha parado a recordar que Teresa de Jesús es « religiosa », habla desde el espacio interior de la vida religiosa, y formula un mensaje destinado prioritariamente a las personas consagradas.

Mons. Tarancón escribe tras haber releído los escritos teresianos a la nueva luz de los textos conciliares. Según él, nuestros problemas de hoy — los de la teología y los de la pastoral — soportan el careo directo con las posiciones doctrinales de santa Teresa. La Santa vivió en una hora de renovación como la nuestra; la pensó seriamente y la afrontó con posturas que hacen « actualísimo su magisterio »⁵² en dos vertientes fundamentales; su actuación de reformadora, y su enseñanza de la vida espiritual.

Como reformadora, su caso tiene calado tipológico. Santa Teresa es una mujer que vive a fondo su aventura de fundadora-formadora, hasta la jornada del último viaje; tiene clara conciencia de su « carisma »; lo acepta con todas las consecuencias, sin permitir que se lo reduzcan y domestiquen con teologías acomodaticias. Pero lo utiliza con gran sentido de Iglesia; capaz de mantenerse fiel a los dos, a la jerarquía y al carisma interior; amando y sirviendo no sólo el misterio de la Iglesia « comunión », sino la institución, los sacerdotes, la autoridad, incluso « la menor ceremonia de la Iglesia », sin ridiculizar el gesto ni perder altura al afirmar este último detalle. Todo ello, con valor de consigna para hoy.

Como maestra de vida espiritual, es sorprendente la afinidad de su pensamiento con la psicología y las exigencias religiosas del hombre de hoy; sobre todo del joven. Entre los motivos fundamentales de este empalme de lo teresiano con el tono espiritual de nuestra situación presente, se apuntan la autenticidad que caracteriza la palabra de la Santa, su contenido no teórico sino vivencial, el constante testimonio de su experiencia personal, su experiencia de Dios.

De ahí las lecciones fundamentales del mensaje teresiano: su afirmación de la importancia de Cristo en la vida cristiana; la concepción de la vida personal supeditada a la Iglesia; la maravillosa síntesis de lo divino y lo humano en la vida concreta; su enseñanza de la oración...

La Carta concluye glosando a propósito de esta última afirmación la Homilía del Papa: para el hombre de hoy el problema de la oración se ha hecho candente; santa Teresa llega a tiempo con su palabra y su ejemplo para ayudarnos a resolverlo.

⁵² Cf. p. 5.

En el sector estrictamente « teresiano », las palabras del papa han tenido resonancia pastoral en la Carta dirigida por el General de los Carmelitas Descalzos a las familias teresianas, trasmitiéndoles el texto de la « Multiformis Sapientia ».

La Carta acoge con gesto receptivo y penetrante el contenido de los recientes documentos papales, y de ellos deduce dos puntos importantes: la integración de la persona de la Santa en su mensaje doctrinal; y la señalación de la oración como primer rasgo fisonómico de la espiritualidad teresiana. Separar su doctrina de su experiencia, sería mutilarla. Sin referencia a su mensaje de oración, sería imposible captar la esencia de su espíritu. Punto este último importante para el estudio del « carisma » de la Santa Fundadora.

Al reseñar, en las páginas que siguen, los estudios de teología y espiritualidad motivados por el doctorado teresiano, comprobaremos que los temas pastorales desarrollados por el Magisterio no son marginales ni secundarios. Serán los mismos sobre que recaerá la atención de los especialistas: carisma teresiano, Iglesia y vida espiritual, el hombre de hoy frente a la palabra de la Santa... serán efectivamente las pistas seguidas por los investigadores.

ESTUDIOS - PUNTOS DE TEOLOGÍA

La *Nota bibliográfica* que precede documenta al por mayor la primera repercusión del doctorado teresiano en el sector de la publicidad periódica. Basta un sondeo sumarisimo para constatar que el balance numérico de páginas publicadas se inclina a favor de la divulgación del mensaje teresiano. Ello viene a refrendar la misión secular de la nueva doctora en el campo específico de la « pastoral de la vida espiritual ». Prueba de que su magisterio no ha perdido clientela, ni los cuatro siglos pasados han amortiguado su voz ni alejado su mirada de la vida y sus problemas.

Con todo, no es ese el sector que va a ocupar nuestra atención. Nos interesa sólo apuntar las pistas seguidas por los estudios de investigación o de análisis, ciñéndonos a los temas más directamente interesados por la problemática teresiana. Libros de calidad, pero con intención y contenido filosófico — como el de A. RUANO sobre *Lógica y Mística* (508 pp.) —, o limitados a un perfil socio-sicológico — como el de L. R. SOLER sobre *La personalidad económico-administrativa de la Santa Madre Teresa de Jesús* (494 pp.) — los dejamos de lado. Centramos la atención en las monografías que hayan aportado algo nuevo o interesante en las líneas teológica, espiritual, histórica o de actualidad.

No existe en la bibliografía teresiana una obra que estudie orgá-

nicamente y con criterios teológicos el pensamiento de la Santa⁵³. Estudios de tipo comparativo por el estilo de *Splendori Riflessi* — reducción del pensamiento teresiano a los esquemas teológicos de santo Tomás: obra del siglo XVIII —, o intentos de enclave de la ideología teresiana en la teología de Báñez⁵⁴, hoy provocan fáciles gestos de desprecio⁵⁵. Pero los recientes tanteos no han cubierto la laguna. Ni era de esperar la improvisación de una obra de tal envergadura en el corto lapso de tiempo que nos separa del doctorado teresiano.

Los puntos en que el pensamiento de la Santa ha sido solicitado desde el campo de la teología pueden reducirse a los cuatro siguientes: el carisma, la Iglesia, Cristo, la gracia.

Sobre el carisma

Un tema con clima de favor en nuestra teología. La revalorización de los carismas por obra del Concilio ha empeñado a los teólogos en un nuevo esfuerzo de reinterpretación del pensamiento paulino y en la revisión de la precedente elaboración deficitaria de la teología. Un buen dato de base para orientar la investigación hacia el caso teresiano, lo ofrecía el Papa en su interpretación « carismática » del magisterio de la Santa: en ella se ha dado, de hecho, un carisma doctrinal. El Concilio mismo, en uno de sus documentos de más abolengo teológico — *Dei Verbum* 8 —, abría nuevos horizontes para la revalorización de los grandes maestros espirituales, como transmisores del dato revelado. Amplio campo abierto a la reflexión del teólogo.

El tema ha sido afrontado directamente por un teólogo no católico, especialista en estudios teresianos. Ernst SCHERING⁵⁶ piensa que la promoción doctoral de Teresa de Avila y Catalina de Sena evidencia la subitánea toma de conciencia de lo carismático en la Iglesia: especie de « redescubrimiento de los carismas » a nivel eclesial (p. 342). Y esto no sólo por preconizarlos oficialmente en dos figuras ajenas a la jerarquía, sino porque en ellas se exalta un carisma singular: el « carisma místico ».

Schering encuentra sorprendente el hecho, por producirse en

⁵³ Recordemos, entre las mejores de data reciente, las de M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila le réalisme chrétien*. Moulins, *Etudes Carmélitaines*, 1947; y MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu - Je suis fille de l'Eglise*. Tarascon 1949-1951. La primera, de inspiración filosófica; la segunda, espiritual.

⁵⁴ BALDASSARE DI S. CATERINA (Macchiavelli), *Splendori riflessi di sapienza celeste vibrati da' gloriosi gerarchi Tommaso d'Aquino e Teresa di Gesù sopra il Castello Interiore...* Bologna 1671. - MARCEL LÉPÉE, *Báñez et Sainte Thérèse...* Paris 1947.

⁵⁵ Cf. F. D. REBOIRAS, estudio citado en la nota 66, p. 524.

⁵⁶ *Wiederentdeckung der Charismata. Teresa de Avila als erste Frau zur Kirchenlehrerin proklamiert*, en *Geist und Leben* 44 (1971) 342-353.

nuestro ambiente cultural y religioso saturado de activismo y todavía tributario del « racionalismo » postkantiano, refractario a todo cuanto se resienta de sobrenatural⁵⁷. Por su parte, no sólo aboga en pro de la apertura de la filosofía y psicología al estudio de los hechos místicos, sino que se aparta de la postura adoptada por la teología protestante frente al misticismo teresiano. Su pensamiento ya lo había expuesto ampliamente en el libro *Mystik und Tat. Therese von Jesu. Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik* (München, 1959, 356 p.). Ahora, frente a la corriente interpretación del « carisma » en sentido activista y meramente funcional, afirma la doble componente del « carisma místico »: hacia adentro, una gracia interior con arraigo contemplativo y experiencial; y hacia afuera, un potente impulso de acción en favor de la Iglesia, sin peligro de incurrir en « el olvido de los hombres », con eficacia y equilibrio que pueden considerarse típicos en Catalina de Sena, en Teresa de Jesús, en Bernardo de Claraval o en Juana de Arco ... (p. 346). En definitiva un carisma que evidencia la *mística de la acción* cristiana, en cuanto la hace brotar de una profunda fuente interior.

Respecto al contenido teológico del carisma teresiano, Schering niega todo carácter de « revelación » a la experiencia mística de la Santa; la revelación bíblica y la doctrina de la Iglesia flanquean sus vivencias interiores (visiones, locuciones, éxtasis...) y las respaldan. Sin imbricarse. No es el misterio de Dios, sino el de la propia alma, el alcanzado por la mística teresiana (p. 348).

Nos parece demasiado poco. Un análisis de los testimonios de la Santa sobre la Trinidad⁵⁸, sobre Cristo⁵⁹, sobre la presencia de Dios⁶⁰, incluso sobre el misterio de salvación como realidad interior⁶¹, exigen más vastos horizontes teológicos. En este sentido serán luminosas las « sugerencias » de K. RAHNER en sus brevísimas pero sustanciosas *Erwägungen eines Theologen* a propósito del doctorado Teresiano⁶².

Me place dejar constancia de que a Rahner le es « simpática » santa Teresa y su mística en mayor grado que san Juan de la Cruz.

⁵⁷ Schering recuerda el libro — demasiado olvidado — del joven Kant (1766): *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Recuerda sin embargo que « Leibniz ... versicherte, dem Castillo Interior die Konzeption seiner Monadologie zu verdanken... » (p. 353).

⁵⁸ *Relaciones y Moradas* VII.

⁵⁹ *Vida*, cc. 27 s.; *Moradas* VII, 2; *Relación* 15 etc.

⁶⁰ *Vida* 18, 15 y *Moradas* V, 1, 10; *Relaciones* 18. 33. 45...

⁶¹ *Vida* 14, 5-6; 21, 10; *Moradas* V, 1, 6; 2, 12... — (Cf. acerca de todos esos temas mi estudio Santa Teresa de Jesús contemplativa, en esta misma revista 14 (1962) 9-62.

⁶² En *Teresa de Jesús: eine Frau als Kirchenlehrer*, número extraordinario de la revista *Christliche Innerlichkeit* 6/2 (1970/1971) 31-35. Traducido al castellano en la *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) 310-313 con el título: *La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca*, y reproducido en *Ecclesia* 30 (1270) 1863-1864.

Es interesante también el postrer motivo de su preferencia: la famosa opción teresiana « cuando perdiz, perdiz... »; interesante que la teresianísima leyenda haya tenido tan buena fortuna en el mundo alemán y que la desmitización iniciada por O. Rodríguez no haya llegado a tiempo para neutralizarla⁶³.

Como Schering (p. 343), también Rahner ve en el doctorado teresiano un síntoma de la vuelta al reconocimiento de los carismas de la mujer en la Iglesia. Más expresamente, una prueba de que en la Iglesia la mujer no queda excluida de la labor teológica. El hecho de que « Teresa haya sido proclamada doctora de la mística » viene a demostrar que el saber teresiano — « su mística » — es teología, afluente por tanto del caudal que deriva de la Revelación: algo que capacita a la Santa para decir una palabra en el interior de la Iglesia — « en cuanto Iglesia » — para « edificación de quienes creen en Cristo » (p. 33).

Apurando esta función doctrinal de la mística teresiana, Rahner la sitúa en el corazón mismo de la teología, de cara al « problema de Dios » (a la inversa de Schering). Frente al ateísmo de fuera, y frente a la teología de la muerte de Dios que acentúa dentro de la Iglesia la sensación de imposibilidad de descubrirlo, la Santa y con ella los místicos españoles desempeñan el papel de « mistagogos », maestros capaces de reconducir el hombre moderno a la presencia y experiencia de Dios (algo de la vieja y luminosa intuición de Bergson). Y es precisamente en el desempeño de esta alta función carismática, donde probablemente « puede encontrarse una ayuda mejor en la teología mística de santa Teresa » que en la de san Juan de la Cruz.

« Servicio de mistagogo » sería por tanto el nervio del carisma doctoral teresiano. No poco, ciertamente, sobre el plano de la actualidad. Pero quizás no lo suficiente desde el punto de vista de la teología. En definitiva, función de testigo y guía práctica. Ya a raíz del doctorado de san Juan de la Cruz, J. Maritain le asignaba, con una interpretación alicorta, el solo papel de « praticien » de la contemplación⁶⁴. Pero ¿ no es propio del místico calar con mirada aguda y penetrante el interior del dato revelado y la realidad del misterio de salvación presente en la Iglesia y en cada cristiano ?

En este sentido, las afirmaciones de Rahner tiene un excelente complemento en el estudio del Cardenal G. M. GARRONE⁶⁵. Frente al carisma doctoral de la Santa, al teólogo le interesa descubrir cuál es la relación de ésta con el dato revelado y por tanto su fun-

⁶³ Cf. p. 35. Otros motivos de preferencia a favor de s. Teresa frente a s. Juan de la Cruz son, en la apreciación de Rahner, el talento organizativo y diplomático de la Santa, en pleno acuerdo con su carisma místico; y la « radical exclusión de imágenes en la experiencia de Dios de san Juan de la Cruz » (ib.).

⁶⁴ Cf. FEDERICO RUIZ, *Introducción a san Juan de la Cruz* (Madrid, B.A.C.) 1968, p. 287-292.

⁶⁵ *Santa Teresa dottore della Chiesa*, en *EphemCarm* 21 (1970) VII-XVI.

ción respecto de nuestra teología. Garrone analiza, pues, el carisma teresiano en concreto, sobre la plataforma de sus escritos, de su contenido, de su manera típica y femenina de hacer teología; y llega a tres conclusiones: — « che santa Teresa è certamente testimone della fede, come conviene a un 'Dottore'; ma che, la sua, è essenzialmente una testimonianza di esperienza. Non ripete enunciati altrui, ma li scopre nella vita stessa della sua anima, dove Dio abita e lavora »; — « che il suo, per conseguenza è un contributo di testimonianza destinato ad alimentare una sorgente autentica di fede »; — « che ella fa un'analisi della sua esperienza..., ma questa analisi è una descrizione e non una vera costruzione. Questo fatto non diminuisce in niente il suo apporto, ma permette di caratterizzarlo » (p. IX).

La Santa no es un « letrado » ni ha querido serlo. A ella le corresponde la función de « testigo » de las cosas de la fe, gracias al aval de su experiencia. Situada en pleno misterio de la gracia, se mantiene en contacto con el centro, Cristo, con su obra en el cristiano y en la Iglesia. Así, el testimonio teresiano ofrece al teólogo una piedra de toque para autenticar sus análisis del dato revelado; le sirve de « reductor » para no extraviarse alejándose de la realidad; le sirve de « unificador », para no perder el contacto con el centro, Cristo.

Para la teología, ese testimonio no es marginal ni externo. Alimenta la fuente misma del saber teológico. No por el lado nocional, sino por el existencial: percepción del dato revelado, en la realidad vivida. En Teresa, la fe y la caridad han llegado a un grado de incandescencia que hace transparentes las realidades. Su palabra posee capacidad y eficacia especiales para descifrar el dato de fe. Ella misma, por una especie de movimiento espontáneo, lo ha garantizado, con el recurso a la Escritura y a la norma de la Iglesia. Así, todos los empalmes quedan ultimados.

Por tanto, la relación entre el mensaje doctrinal de la Santa y la teología es fácil de fijar: no consistirá ciertamente en recabar del testimonio teresiano las bases para una síntesis teológica o para una reconstrucción de los tratados. La teología podrá acercar sus tesis a la experiencia de la doctora mística, para glosar con la experiencia de ésta las propias conclusiones, y a la vez glosar desde la teología los testimonios y descripciones teresianas. Con las ventajas de un mutuo enriquecimiento.

Sobre la base de estas observaciones, se llega casi obligadamente con el caso teresiano a las posiciones adoptadas por el Concilio. Hubiera sido fructuoso confrontar con ellas el precedente análisis. Cuando la *Dei Verbum*⁶⁶ describe el proceso de desarrollo y pene-

⁶⁶ « Crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo, tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio

tracción del dato revelado, al lado de los teólogos y su tarea de « contemplación y estudio » de las « verdades », asigna una función similar a los santos que, viviendo, penetran por el cauce de la experiencia en la realidad contenida en la palabra revelada (« tan rerum quam verborum ... perceptio »). Es el caso de los místicos. El caso de santa Teresa. Quizás en última instancia, la vía para apurar la índole de su carisma — de magisterio místico — sea definir hasta qué punto el místico, penetrando por experiencia la realidad misma del misterio de salvación (en su vida, en la Iglesia, en Cristo...), está en contacto con la fuente de la revelación; no sólo con la palabra revelada (« verbis ») sino con los hechos (« gestis », « res »...). Al fin, la vida y experiencia del místico son una epifanía del misterio; manifiestan carismáticamente la presencia de la gracia y de Dios, no sólo en el « justo », sino en la Iglesia.

Sobre la Iglesia

Eran todavía recientes los últimos estudios sobre el tema. El más extenso, englobando una visión panorámica de la vida espiritual, debido al P. MARIE-EUGÈNE de l'E.-J., en su *Je suis fille de l'Eglise*, denso de doctrina y con largo radio de difusión editorial⁶⁷. Otro más ceñido al pensamiento y a la experiencia teresiana, publicado en este misma revista⁶⁸.

Los presentes estudios insistirán unilateralmente sobre un único aspecto, relacionado con el carisma personal de la Santa.

Volviendo sobre un argumento del que ya en otra ocasión se había interesado⁶⁹, el Cardenal SIRI analiza los dos factores que integran la « eclesialidad » de Teresa de Jesús⁷⁰. La Santa ha captado bien las dos dimensiones del Pueblo de Dios: la Iglesia interior y su misterio, objeto de la intuición mística, de la oración contemplativa y del amor de Teresa; y la Iglesia institución, con sus cuadros, tragedias, deficiencias..., amada hasta la muerte y obedida aún a costa de las propias luces místicas.

En este segundo plano realiza la Santa el ensamblaje de carisma y obediencia, en circunstancias que convierten su caso en paradigma. El Autor destaca, entre otros episodios sintomáticos, el encuentro de la Madre Fundadora con Gracián en Beas. Gracián

eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt » (*Dei Verbum*, 8).

⁶⁷ Cf. supra, nota 53.

⁶⁸ TOMAS DE LA CRUZ, *Santa Teresa de Jesús, hija de la Iglesia*. en *EphemCarm* 17 (1966) 305-367.

⁶⁹ *Che cosa significa nella Chiesa e per la Chiesa la Reforma del Carmelo* en *Fiamma Teresiana* 4 (1961) 1-5.

⁷⁰ *Il senso della Chiesa in santa Teresa d'Avila*, en *Il dottorato di santa Teresa d'Avila* (Genova 1971) pp. 21-44.

sabe que la « voz interior » ha amonestado a la Madre que se abstenga de fundar en tierras andaluzas. El decide lo contrario, y la Madre obedece, con todas las consecuencias... Cuadro chico, que sintetiza las líneas y el trazado del drama fundacional de la Santa. En cada caso de conflicto entre carisma interior e iglesia exterior, la Santa opta por la obediencia a ésta a costa de aquél. « E dire che Teresa di carismi certi e straordinari era fornita come poche anime lo furono in tutta la storia della Chiesa! » (p. 25).

Es certero este diagrama de la alternativa teresiana entre obediencia y carisma. Sin duda no fue tan linear ni unidimensional, en la práctica, su opción por la « obediencia »: los embrollos y conflictos en que de hecho se vio implicada no siempre le permitieron desenredar la madeja, para trasladar a los hechos su norma de conducta. Ya en otra ocasión hemos podido documentarlo ⁷¹.

Pero estas mismas incidencias hacen más humana y ejemplar su figura, sin menoscabo para su « teología del carisma »: según ésta, es el carisma mismo quien inspira obediencia a la Iglesia, sin perder por ello la primordial eficacia recibida del Espíritu.

Desde un punto de vista mucho más limitado, afronta el estudio de ese tema mi artículo « *Esta monja* »: *carisma y obediencia en una Relación de santa Teresa* ⁷². « Esta monja » son las palabras iniciales de la *Relación* IV ⁷³. Leída desde la plataforma de nuestra problemática teológica, la *relación* de la Santa nos ofrece, condensado y decantado, un autoanálisis de la angustiada alternativa: ¿ fidelidad al carisma o sumisión a la jerarquía ? Con su acostumbrada nitidez, la Santa hace el balance de los hechos; coloca en dos columnas los grupos de personas implicadas, enuncia y refrenda su norma de conducta y pergeña en síntesis su teología del carisma y la pastoral de las relaciones del carismático con la Iglesia. Sus criterios: « *conciencia y obediencia*: 'procuraba lo más que podía en ninguna cosa ofender a Dios y siempre obedecer; y con estas dos cosas se pensaba librar, aunque fuese demonio'; *Sagrada Escritura*: 'ella no quería sino saber si eran conforme a la sagrada Escritura todo lo que tenía'; *fe católica*: 'siempre jamás estaba sujeta y lo está a todo lo que tiene la santa fe católica ... Decía ella que cuando alguna cosa de éstas la enduciera contra lo que es fe católica y la ley de Dios, que no hubiera menester andar a buscar pruebas, que luego viera era demonio' ... 'Jamás hizo cosa por lo que entendía en la oración; antes, si le decían sus confesores al contrario, lo hacía luego, y siempre daba parte' » (pp. 152-153).

Sobre estas conclusiones arrojará nueva luz un serio estudio histórico. El P. Enrique LLAMAS-MORTÍNEZ, en su discurso de ingreso

⁷¹ Cf. el artículo citado en la nota 16, páginas 319-335, dedicadas a esclarecer el aspecto « jerarquía y concilio: obediencia y reforma ».

⁷² En *El Monte Carmelo* 78 (1970) 143-162.

⁷³ Número 53 en las últimas ediciones de la B.A.C.

en la Academia de Doctores de Madrid⁷⁴ compendia el resultado de sus investigaciones sobre las delaciones de santa Teresa a la Inquisición, el aspecto más espectacular del conflicto teresiano con los órganos de la jerarquía. Nos interesan de momento las aportaciones relativas a la mencionada *Relación IV*⁷⁵. Ha sido escrita por la Santa durante el proceso abierto contra ella y sus doctrinas por los tribunales de Sevilla y Madrid. Destinada a encajar en el proceso, tiene carácter oficial. Con un preciso contenido: sobria, pero clara confesión de las propias gracias místicas, y serie de recursos por ella hechos a los representantes de la Iglesia para someterse a su dictamen. Sobre ambas cosas funda su actitud pasada y presente: sus criterios básicos — fe católica, sagrada escritura, Iglesia —, y su actual gesto de apertura y disponibilidad. Pero lo más importante es el enclave de esta deposición en el dossier del Proceso. Con ello, la llamada *Relación IV* pierde su carácter de tal, su intención de « cuenta de conciencia », el tono de confidencia íntima, típica de las *Relaciones*; y pasa a ser una declaración formal, hecha por la Santa en un momento sumamente delicado de su historial místico. El texto contiene lo que ella dice de sí misma al organismo que representa a la Iglesia y a la vez define la actitud de la Santa dentro de ésta.

Enmarcada en este contexto histórico, la *Relación IV* pasa a ser la « carta magna » del carismatismo teresiano. Sumada a los famosos pasajes de *Vida* 25, 12, que exponen la subordinación de la mística privada al Magisterio, y de las revelaciones privadas a la revelación bíblica, permite redescubrir íntegramente el perfil de Teresa de Jesús sobre el fondo del misterio de la Iglesia.

Cristo y vida espiritual

Pocas páginas de la Santa han sido tan afortunadas como los dos capítulos dedicados a la Humanidad de Cristo: *Vida* 22 y *Moradas* VI, 7. Nunca había logrado ella una fusión tan perfecta de experiencia personal e interpretación del dato revelado. Lo advirtieron ya sus primeros discípulos⁷⁶. Pero desde que Marín Sola los señaló como modelo de evolución dogmática⁷⁷ han centrado la aten-

⁷⁴ *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española*. Madrid 1970 (cf. infra, nota 140).

⁷⁵ cf. infra, nota 148.

⁷⁶ Cf. por ejemplo la obrita de José de J. M. QUIROGA « Apología mística en defensa de la contemplación divina... » (manuscrito 4478 de la Biblioteca Nacional de Madrid), especialmente el c. 16: « cómo se han de ejercitar las memorias de la Humanidad de Cristo N. S. dentro de la contemplación sin estorbar los principales efectos de ella »: f. 76 y ss.

⁷⁷ *La evolución homogénea del Dogma Católico* (Madrid, B.A.C., 1952, p. 405 s).

ción del teólogo. Se han estudiado los ascendientes literarios, las implicaciones teológicas y el alcance biográfico de las afirmaciones teresianas. La actual insistencia sobre el tema demuestra que sigue abierta y prometedora su exploración.

Nos ofrece una visión de síntesis el P. Federico RUIZ en un denso estudio publicado en *Ecclesia*⁷⁸. Al autor le interesan las páginas cristológicas de la Santa por la doble lección que contienen: refieren al vivo el drama del descubrimiento personal de Cristo, que decide la conversión y centra la vida espiritual de Teresa; y proponen una lección de metodología cristiana: « para llegar al evangelio y a la auténtica sabiduría cristiana, no hay otro camino que Cristo, descubierto por medio de una vida comprometida » (1714)⁷⁹.

La experiencia cristológica de la Santa es objeto de un estudio más minucioso y documentado del P. EFRÉN de la M. de Dios. Los dos preciosos capítulos de *Vida 22* y *Moradas VI, 7*, no sólo relatan un episodio pasajero del itinerario teresiano. Reflejan el drama entero de la vida espiritual de la Santa, con influjo determinante, sea en su doctrina sobre la oración, sea en su concepción de la vida cristiana. En ellos reside la verdadera « base biográfica » del doctorado teresiano⁸⁰.

Nos espera sin embargo la sorpresa de un estudio que afronta el tema en forma radical. Se debe a F. GONZÁLEZ F. CORDERO: *La teología espiritual de santa Teresa de Jesús, reacción contra el Dualismo Neoplatónico*⁸¹. Aquí, el tema de la Humanidad de Cristo es el punto focal desde el que se otea « la teología espiritual » de la Santa, situándola en la historia de la espiritualidad con función de cumbre divisora de aguas entre neoplatonismo y humanismo cristiano, y contraponiéndola a la cristología y al sistema de pensamiento de san Juan de la Cruz.

Como Rahner, también F. Cordero declara sus preferencias por santa Teresa; pero esta vez en franco desfavor del Doctor místico. A grandes trazos perfila una línea de pensamiento dualista — exaltación del espíritu y desestima de la materia —, que parte de Platón, se afianza con Plotino y el neoplatonismo, pasa a la teología

⁷⁸ *El descubrimiento de Cristo en las obras de santa Teresa*, en *Ecclesia* 30 (1970/2) 1712-1714.

⁷⁹ Otra buena síntesis de la doctrina de la Santa sobre Cristo en la vida espiritual puede verse en el artículo de L. JAVIER GARCÍA, *Cristo en la doctrina de santa Teresa*, en *Vida Espiritual* 29 (1970) 98-110: — la experiencia de la Santa, su problema crucial de la Humanidad del Señor, necesidad de Cristo en la vida cristiana, la Eucaristía, su presencia en las virtudes cristianas y en la oración, en la contemplación y en los altos estados místicos.

⁸⁰ *Bases biográficas del doctorado de santa Teresa*, en *EphemCarm* 21 (1970) 5-34. Volveremos sobre este artículo para señalar su análisis de la oración teresiana.

⁸¹ En *Revista Española de Teología* 40 (1970) 3-38.

cristiana con el Pseudo-Dionisio, atraviesa en diagonal el Miedioevo, penetra en el pensamiento místico de la España del siglo de oro, agudizándose en Osuna y culminando en los tratados sistemáticos de san Juan de la Cruz; pero que entra en quiebra al llegar a Santa Teresa.

De la ingente y peligrosa síntesis trazada por F. Cordero, de momento nos interesa sólo el desenlace teresiano. Pero no es posible captar su sentido sin tomar terreno en las dos premisas inmediatas, Osuna y San Juan de la Cruz, el uno técnico del « no pensar nada », y el otro doctor de las « nada » — del « nadismo », dirá nuestro autor.

Osuna tuvo el mérito poco glorioso de asimilar y transmitir el neoplatonismo pseudodionisiano en su teoría del recogimiento. Descalificada la materia en cuanto mala medianera para elevar el alma al « espíritu puro » que es Dios, Osuna preconiza el vacío absoluto de cosas creadas: hacernos « sordos y mudos »; « cuando un príncipe se hospeda en casa, toda ella es desalojada ». Eliminar imágenes y recursos corpóreos. « No pensar nada » ... En el cúmulo de materiales desechados, el maestro franciscano topa con la Humanidad de Cristo, también ella corporal. De por sí, la Humanidad santa del Señor « no es impedimento para la unión trasformante »; pero lo es de hecho y en la práctica. Por tanto « es mejor prescindir de ella » (pp. 7-8).

Santa Teresa lee a Osuna y sucumbe a su consejo. Y esto desencadena el primer acto de su drama interior. También ella es víctima del neoplatonismo dionisiano.

¿ Y san Juan de la Cruz ? El Santo se desdobra en dos personajes, el teólogo y el místico. En calidad de teólogo, « fray Juan de santo Matía » universitario de Salamanca, bebió directamente en la fuente del neoplatonismo teológico, el Pseudo-Dionisio. De él dedujo el radical repudio de los medios creados, por ineptos para la unión del espíritu con Dios. De ahí su sistema de negaciones: las « noches », puro « rayo de tinieblas »; y las « nada », renuncia y vacío de toda criatura para unirse en espíritu a la divinidad. « San Juan de la Cruz... no dice nada acerca de la Humanidad de Cristo. Pero los principios aquí vertidos sobre la incompatibilidad intrínseca entre el orden corpóreo natural y la Divinidad, llevan por lógica ilación a las mismas conclusiones osunistas. La Sagrada Humanidad no dice proporción alguna con la Divinidad, como no la dice el espíritu con la materia » (p. 12).

Ese « nadismo » de fray « Juan de santo Matías » es rectificado con creces por la mística de fray « Juan de la Cruz ». *Cántico y Llama* no sólo aceptan la creación, sino que entonan un himno a las criaturas como mensajeras y medianeras del encuentro con el Esposo. Más que una evolución se trata de una revolución, impuesta por la experiencia mística a las teorías nacidas de los « estudios

ascéticos de Salamanca ». F. Cordero sugiere la idea de que el viraje « acaso se deba al influjo de la Madre Fundadora » (p. 21)⁸². En cambio el Santo es probablemente uno de los letrados « contradictores » con quienes se enfrentó ésta al rehacerse de su error, y defender en las *Moradas* las posiciones adoptadas en *Vida* (p. 22).

El episodio teresiano, por tanto, se perfila así: lectora asidua de Osuna, se deja embaucar por la teoría del « no pensar nada », sigue adelante con la exclusión de la Humanidad de Cristo y entra en el oscuro vacío del neoplatonismo dionisiano; hasta que se percata de la gravedad de su error, por la mella que hace en su vida, y reacciona horrorizada. Es el momento en que se enfrenta a los teólogos de la ribera opuesta, aunque entre ellos figure fray Juan de la Cruz, y aunque sean « letrados y espirituales y saben lo que dicen »⁸³.

El lector habrá medido el vasto alcance de la síntesis histórica y doctrinal intentada por F. Cordero. Quizás en estudios sucesivos⁸⁴ se nos sirva la correspondiente documentación. Por lo que se refiere a los dos maestros implicados en el contratiempo cristológico teresiano, es penoso notar el aislamiento en que el Autor hace su monólogo. Para enjuiciar las doctrinas de Osuna, sí es positiva la ayuda de M. Bataillon⁸⁵, pero ¿ cómo prescindir de la magistral monografía de Fidel de Ros sobre el maestro franciscano?⁸⁶

Hubiera sido igualmente indispensable la consulta de la monografía gemela sobre Laredo⁸⁷ para interpretar objetivamente el lema del « no pensar nada », atribuído por la Santa a éste y no a Osuna⁸⁸ y ciertamente no para estigmatizar la fórmula dionisiana, sino para indicar en ella una situación mística altamente positiva. En todo caso, para el estudio directo del cruce de pensamiento entre los espirituales franciscanos y la Santa, no es posible prescindir de la *Via Spiritus* del coetáneo franciscano Bernabé de Pal-

⁸² Cf. pp. 9-21. Las conclusiones del Autor son atrevidas: « contradicción » entre las experiencias del místico y las tesis del teólogo, que responderían respectivamente al escritor maduro y al estudiante o al escritor primerizo (« ... el místico ahogó al sabio? — Nos halaga esta hipótesis » p. 20). — *Subida-Noche* fueron « escritas únicamente bajo el influjo del razonamiento científico de entonces, basado en el Pseudo-Dionisio » (p. 20). Ambas obras « reflejarían la mentalidad del Carmelita Calzado, y las dos siguientes [sic. Se refiere a *Cántico-Llama*], la del iniciador de la Descalcez » (p. 21). « Mientras que la evolución mística de santa Teresa fue gradual, la de san Juan de la Cruz no fue evolución sino revolución » (p. 21). Afirmaciones hechas sin contar con la cronología de las obras del Santo.

⁸³ Cf. *Vida* 22, 2.

⁸⁴ Cf. su promesa de p. 38.

⁸⁵ Citado en p. 8, nota 16.

⁸⁶ *Un maître de sainte Thérèse le Père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*. Paris, 1936. 704 pp.

⁸⁷ FIDEL DE ROS, *Un inspirateur de Sainte Thérèse, le frère Bernardin de Laredo*. Paris 1948.

⁸⁸ *Vida* 23, 12.

ma, de quien derivan literalmente las pinceladas con que en *Vida 22, 1* se caracituriza la teoría contraria a la Humanidad de Cristo. Ya en otra ocasión denuncié esta ascendencia doctrinal, con datos que me permito ahora recordar⁸⁹.

Los trazos con que s. Teresa pergeña la teoría pseudoespiritualista son inconfundibles: «...les parece que como esta obra toda es espíritu, que cualquier cosa corpórea la puede estorbar o impedir; y que considerarse en cuadrada manera, y que está Dios de todas partes, y verse enfolgado en El, es lo que han de procurar...; mas apartarse del todo de Cristo y que entre en cuenta este divino cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo criado, no lo puedo sufrir» (22, 1). Efectivamente, Palma expone detenidamente «cómo debemos quadrar el entendimiento»⁹⁰, para adoptar una actitud «en el pensar» que corresponda a «este tercero estado», hasta hallarse «en medio de un mar infinito de grandeza y de bondad»⁹¹.

Y explica: «cuando alguna cosa contemplares de Dios, no embías a lugar tassado tu entendimiento, sino que lo ensanches a todas partes ... Mas entendiendo igualmente contempla una cumplida inmensidad, en la cual nos consideremos del todo inclusos y sumidos mucho más que estaría una gota en medio del mar ... Sin esta forma de obrar con el entendimiento en quadrada manera, no hay de qué hacer cuenta de todas las devociones que viere»⁹².

El libro de Palma evidencia hasta qué punto su autor intervino en el episodio cristológico y en la reacción doctrinal de la Santa, al lado de Laredo y de Osuna.

En espera de que los especialistas opinen sobre la vivisección literaria de s. Juan de la Cruz⁹³, propuesta por F. Cordero, ¿qué decir

⁸⁹ Cf. mi *introducción* al *Camino*, edición vaticana (Roma 1965), pp. 57*-59*. Los estudios anteriores interpretaban unánimemente los textos teresianos como alusivos a solo el dúo Osuna-Laredo. Cf. mi artículo *Humanité du Christ*. IV, *L'Ecole carmélitaine*, en *Dict. de Spiritualité* VII/1, 1100.

⁹⁰ Título del capítulo IV del estado tercero, f. XXXII r.

⁹¹ *Ib.*

⁹² Véase la fina ironía con que la Santa pergeña el gesto de quienes pretenden prescindir de lo corporal para elevarse a la divinidad, comparándolos al sapo que intenta volar: «qué manera para creer que, cuando él quiere, espera a que vuele el sapo por sí mismo!» (*Vida 22, 13*), comparación tomada de Palma: «más lejos son de nos las cosas divinas para propiamente entenderlas que el volar del águila, de la torpedad del sapo» (cap. 13, f. LI v.), aunque la Santa suavice la dureza de esta última afirmación: «que aunque es más su natural [del hombre] que del sapo, está ya tan sumido en el cieno...» (*Vida 22, 13*).

No creemos necesario repetir que la presencia de Osuna y de Laredo a lo largo de la crítica teresiana no es menos evidente que la de Palma. Del *Tercer Abecedario*, puede confrontarse especialmente el prólogo (edic. de Burgos 1544, ff. iniciales, sin numerar). De Laredo, *Subida del Monte Sión...* libro III, cc. 11-3 y 18.

⁹³ Por las mismas fechas que F. CORDERO, escribía un especialista del Santo comparándolo con santa Teresa en el punto preciso de la *contemplación* de la

de su complicidad en el caso teresiano? Notemos ante todo que las afirmaciones del Autor, aun presentándose desconectadas de estudios que las precedan, no constituyen una novedad. A su tiempo las apuntaron ya autores como J. Baruzi, M. Lépée, Marie du Saint-Sacrement, Elisée de la Nativité⁹⁴. Pero sin que hasta el presente se haya aducido dato alguno de valor positivo para avalarla, pese a la gravedad de la atribución. La hipótesis que coloca al Santo entre los contradictores formales de la tesis cristológica teresiana, es apoyada por F. Cordero en el texto de la *Vida* 22, 2⁹⁵, sin advertir que fue escrito por la Santa entre 1562 y 1565, mucho antes de que ella se encontrase con fray Juan de santo Matía. En parecido descabello cronológico incurre su sospecha de que la inversión de rumbo doctrinal en las obras del Santo (abandono de *Subida-Noche* sin concluir, para dar paso a las experiencias de *Cántico-Llama*) se deba al influjo de s. Teresa. La posibilidad de un influjo personal, por el estilo del que se relata en las *Moradas* VI, 7, con cruce de argumentos y discusión de textos espirituales, sólo pudo verificarse antes de 1577 (datación de las *Moradas*), en torno a los años de convivencia en la Encarnación; por tanto, en fechas anteriores a la redacción de todas las obras del Santo, tanto las que coinciden con las tesis teresianas como las restantes. Replegar sobre un influjo literario posterior, debido a la lectura de las *Moradas*, antes de que el Santo redactase su primer comentario a los poemas *Cántico-Llama*, sería enredarse en una madeja de conjeturas; aparte de que la orientación cristológica de ambas obras está ya netamente formulada en los poemas respectivos, independientemente de la glosa posterior y anteriormente a toda posibilidad de lectura de las *Moradas* teresianas.

Hechas estas salvedades, de carácter histórico y metodológico, los clásicos capítulos cristológicos de la Santa, su drama personal y su doctrina reciben nueva luz en el amplio marco histórico de corrientes doctrinales trazado por F. Cordero. Es cierto que la doctrina teresiana sobre la Humanidad de Cristo en la vida espiritual cristiana, está formulada de cara a la vieja corriente dionisiana, que llega hasta la Santa por cauces todavía caudalosos y eficaces. Leídas en ese contexto histórico, sus tesis cristológicas

Humanidad de Cristo: « Es manifiesta la identidad sustancial de léxico y conceptos [teresianos] con la exposición sanjuanista en el *Cántico espiritual* 39, 12-13 ». (P. EULOGIO PACHO en *El Monte Carmelo* 78 [1970] p. 375).

⁹⁴ J. BARUZI, *Saint Jean Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris 1941, pp. 45 y 348. M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse et le réalisme chrétien* (Moulines 1947), p. 163-167 nota. SOEUR MARIE DU SAINT-SACREMENT en su introducción a las obras del Santo: « La mystique de saint Jean de la Croix et celle de Sainte Thérèse » (t. I, Bar-le-Duc, 1933, pp. X, XLI-XLII), y la crítica del P. ELISÉE en *Etudes Carmélitaines* 19 (1934) 186-192. Cf. mi artículo sobre *L'Humanité du Christ*, citado arriba en nota 89.

⁹⁵ Cf. supra, nota 83.

vuelven a demostrarse centrales en su mensaje espiritual. Y justamente son presentadas por el autor como una lección fuerte para la vida cristiana de hoy (p. 38).

La teología de la gracia

Concluyendo su estudio, F. Cordero opinaba que « la obra teresiana no es otra cosa que la traducción en experiencias místicas de la doctrina de santo Tomás de Aquino » (p. 36). Si alguien piensa justamente lo contrario va a ser el autor de otra monografía teológica de largo alcance sobre un tema central: la gracia⁹⁶. Su autor, Fernando Domínguez Reboiras, propone en 55 páginas el anticipo de una investigación más vasta⁹⁷.

Vista desde el nuevo panorama teológico de la soteriología — con nuevo enfoque, nueva problemática, soluciones nuevas —, es fácil descubrir en la experiencia de la Santa un filón de metal precioso, apto para rehacer una teología existencial de la gracia divina. « Teresa de Jesús ha sabido dar ... una visión existencial, humana, alcanzable, de la realidad de la gracia. A pesar de casi cuatro siglos que nos separan de ella, podremos encontrar unas ideas básicas y fundamentales para nuestro quehacer teológico en el tratado de gracia » (p. 7). En realidad « toda la obra de Teresa es un amplio y personal tratado de gracia » (p. 41). Campo virgen, sin embargo: absolutamente inexplorado — piensa Reboiras. En « la amplísima literatura sobre la Santa », no sólo faltan « estudios serios sobre el contenido teológico de sus escritos, hasta el punto de que da la impresión de estar pisando tierra de nadie » (p. 8), sino que se ha desenfocado su estudio por haberlo llevado al cauce del tomismo hasta ver en sus escritos « sólo un contenido ascético »⁹⁸.

Reboiras no menosprecia, sino que ignora sencillamente los estu-

⁹⁶ « *El amor vivo de Dios* ». *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de santa Teresa de Jesús*, en *Compostellanum* 15 (1970) 5-59.

⁹⁷ Cf. p. 59.

⁹⁸ Cf. p. 23. Huelgan los comentarios... « A partir del año 1580 [sic] y sobre todo después del 1592 nace en la orden carmelita una importante generación de teólogos, los llamados 'salmanticenses'. Estos, dentro de una indiscutible buena voluntad [...], interpretan a Teresa desde su cosmos especulativo y partiendo de ideas previas de escuela que quieren ser refrendadas en páginas de la Santa. [Se alega en nota la obra de Baldassare di Santa Caterina..., y el Autor continúa]. Esta 'cárcel' de la vitalidad teológica de Teresa dura hasta nuestros días » (p. 22-23). — También Reboiras acusa sus preferencias por la Santa en contra de san Juan de la Cruz: « El no ver (o no querer ver) las diferencias entre Juan de la Cruz y Teresa es una de las razones que más ha influido en esta confusión. Juan de la Cruz y toda la escuela carmelita posterior está profundamente influido por el tomismo... » etc. — Digamos únicamente, a propósito de esta erudición histórica, que afortunadamente no obstruye al Autor el acceso a los textos teresianos, por él estudiados con seriedad.

dios recientes y de gran calado teológico sobre el tema que él va a estudiar; así por ejemplo, el libro de G. ORDÁS sobre *La persona divina en la espiritualidad de santa Teresa*⁹⁹, o el de A. GARCÍA EVANGELISTA sobre *La experiencia mística de la habitación*¹⁰⁰ o el más reciente y focalizado de J. CRISTINO GARRIDO sobre la *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*¹⁰¹. Ello no obsta, sin embargo, a la seriedad y originalidad del nuevo estudio, planteado desde el ángulo visual de la soteriología y antropología de K. Rahner y de Hans Küng, con orientación metodológica prometedora, pese al airecillo de animosidad antiescolástica y antitridentina que aletea entre párrafo y párrafo.

Precede el enfoque: santa Teresa no ha elaborado un sistema; pero posee una viva experiencia de la gracia, y la consigna al teólogo — o al lector — sin manipulaciones; vertida e un « idioma » teológico suyo, que es preciso estudiar. Ella ha vivido su experiencia y enunciado su pensamiento en un contexto histórico-espiritual determinante: en él ha recibido formación e impronta netamente « pretridentina » (a la inversa de san Juan de la Cruz, que pertenecerá ya a la generación posterior, p. 22); sin interferencias de polémica teológica contrarreformista (pp. 8-9); con mentalidad que la acerca más a los « grandes reformadores que a la reacción contrarreformatora » (p. 11); con formación bíblica y patrística que imprimirá el sello en su modo de concebir y vivir la gracia: dato éste, en que insiste Reboiras¹⁰².

Pese a estas hipérboles marginales, sigue en pie que la Santa ofrece al teólogo una experiencia viva, con material apto para enriquecer una teología existencial de la gracia, a tono con la actual orientación del respectivo tratado. Se inicia, pues, el análisis de los textos teresianos, por cuatro pistas diversas, que corresponden a estas cuatro categorías: gracia, mercedes de Dios, favor de Dios, natural-sobrenatural.

⁹⁹ Editada en Roma 1967, 140 pp.; con expresa comparación de la « experiencia teresiana » y las « nuevas orientaciones de la gracia », 111-135, páginas que han merecido la versión parcial en revistas de espiritualidad (cf. *Riv. di Vita Spir.* 20 (1966) 166-192 y recientemente la transcripción en la *Carta Pastoral* del arzobispo de Barcelona (cf. supra, nota 51) pp. 45-59.

¹⁰⁰ Granada 1953. Publicado también en *Archivo Teológico Granadino* 16 (1954) 63-326; tesis doctoral defendida en la facultad teológica de Woodstock (Maryland, USA).

¹⁰¹ Burgos 1969. 191 pp., con abundante bibliografía del problema afrontado por Reboiras, pp. 182-186.

¹⁰² La Santa, según él, posee una formación bíblica « precisa y exacta », que le permite citar copiosamente a San Pablo (por ejemplo en las cartas), y que también en esto la pone por encima de san Juan de la Cruz (!), pp. 14-16. Iguales juicios formula sobre el conocimiento que Teresa posee de los Padres (pp. 17-18). — Al contrario: lo cierto es que su experiencia de la gracia no fue proporcional a su grado de documentación bíblica o patrística.

a) Es interesante notar que en el léxico teresiano el término « gracia », « gracias », « dar o recibir gracias » carece del hieratismo teológico del correspondiente término escolástico, y en cambio se enriquece con los múltiples matices del uso corriente, para indicar algo íntimamente personal, capaz de originar el agrado de otra persona, y en todo caso, algo que adhiere íntimamente a la vida. Expresiones como « la gracia del Espíritu Santo... », « Su Majestad me dé su gracia », « alma en gracia o sin gracia », « gracias de Dios », no tienen el sentido estereotipado que se espera el teólogo de oficio, sino otro más rico y flexible, derivado directamente de la vida. La Santa en cambio desconoce los consabidos seccionamientos de la gracia en habitual y actual, creada e increada, y similares. Desconoce el concepto « cosístico » y « metafísico » de la vieja teología de su tiempo¹⁰³.

b) *Mercedes*: término altamente denso de contenido, lo usa s. Teresa « para expresar los favores y bondades de Dios » (p. 35), y más ampliamente la obra de Dios en el alma, sus misericordias, sus beneficios, « muestras de que Dios vive en ella »; con matices que hacen recordar la doctrina de san Pablo sobre los carismas (p. 36), y que de nuevo vuelven a poner el acento sobre el hecho de « la relación personal hombre-Dios » como núcleo de la gracia.

c) *Favor de Dios* es expresión lexicalmente menos rica que las anteriores, pero que tampoco coincide con el « favor Dei » de la respectiva fórmula escolástica, pues designa, de nuevo, no una cosa, sino el acto mismo de la persona sobre la persona: « deferencia de Dios con respecto al hombre » (p. 38).

d) *Natural-sobrenatural*; términos que evocan el conocido concepto teresiano de « sobrenatural »¹⁰⁴, que Reboiras no acaba de ver desplazado al plano de las vivencias místicas (pp. 38-40).

El análisis de estos términos y conceptos se vierte luego en el cuadro de la idea que la Santa tiene de « Dios », del hombre y de Cristo salvador. Sólo dentro de este marco adquieren sentido pleno sus experiencias y su testimonio de la gracia.

En conclusión: se afirma la riqueza teológica de los textos teresianos, la visión existencial, dinámica y personalista que de la gracia tiene la Santa; su afinidad, incluso terminológica con la « concepción bíblica ... del proceso de salvación » (p. 40).

¹⁰³ Cf. pp. 33-35. Al hilo de la última valoración histórica, opina Reboiras que frente a Báñez la Santa no adoptó una actitud de menosprecio, pero sí de neto contraste (p. 23). Todo ello carece de fundamento. Reboiras aduce como prueba los textos de *Vida* 14, 12 y 34, 12, ninguno de los cuales se refiere a Báñez. Eso, aparte la admiración incondicional de la Santa por la teología de su « letrado » preferido, y a este propósito sí que es superfluo alegar textos teresianos...

¹⁰⁴ Cf. *Relación* IV (B.A.C., 54, 3).

Y como última conclusión, el contrapunto que hace de estribillo a la vuelta de cada fragmento analizado: la discrepancia ideológica y experiencial que separa a Teresa de los viejos esquemas de la soteriología escolástica, y su concordancia de fondo y de detalle con las orientaciones de la teología de hoy.

Pese a las apariencias, ni el 'snobismo' ni el concordismo quizás entreverados en esta última nota, malean el estudio y sus conclusiones. Al contrario, esa última constatación apunta más bien un rumbo a seguir, pero en profundidad. Esa original modernidad teológica de s. Teresa había sido detectada hace años por G. Ordás. De haber conocido los hallazgos de su predecesor, el estudio de Reboiras hubiera ganado terreno. Hubiera esquivado la fácil tentación de las estocadas al aire de los tiempos pasados. Sobre todo, hubiera evitado el grave fallo metodológico de su trabajo: la carencia de recursos de estudio. El lector tiene la penosa sensación de asistir a un análisis de los textos teresianos hecho con telescopio, desde un lejano observatorio astronómico montado en el centro de Alemania. Total ausencia de bibliografía española, ni siquiera la indispensable para definir los contornos inmediatos del mundo personal, literario e ideológico teresiano. Se recurre in extremis a la ayuda de las traducciones de la Santa al alemán o a otros idiomas modernos ... Se desconocen sencillamente todos los subsidios natos, publicados en el idioma de la Autora: las bibliografías recientes, las « Concordancias » de las obras de la Santa (¡ qué preciosa ayuda hubieran aportado !), el « Léxico » teresiano del *Camino de perfección*, la cronología de sus escritos con el consiguiente problema de evolución y pensamiento en marcha, la última e imprescindible biografía — « Tiempo y vida » — elaborada por los PP. Efrén y Stegink. Sí, el P. Efrén es conocido por el Autor, pero únicamente por el artículo publicado en el *Lexikon für Theologie und Kirche!*

El recurso a estos subsidios hubiera enriquecido sustancialmente el trabajo. Hubiera permitido un estudio más sistemático y completo del léxico teológico teresiano; hubiera hecho aflorar la neta distinción teresiana entre gracia habitual y actual, la acepción de gracia en sentido de don, el uso de los términos « natural-sobrenatural » en la doble forma adjetiva y sustantiva, la rica serie de homónimos lexicales de gracia-mercedes (regalos, dones, beneficios, auxilios...), la neta noción y experiencia del « estado de gracia » y del « estado de no-gracia », hasta incluso una insólita definición de gracia, de puro cuño bíblico-teresiano (« la gracia de Dios ... te ha hecho particionera de su divina naturaleza », *Exclamación* 17, 5) o la relación de gracia y sacramentos con neta alusión a la teología luterana: « ... el acudir a los sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque dejasteis tal medicina y unguento para nuestras llagas, que no las sobre-sanan, sino que del todo las quitan » (*Vida* 19, 5).

Hubiera permitido descubrir fácilmente las resonancias del pensamiento bañeciano, o al menos de la problemática « escolástica », en las alusiones teresianas a la gracia como « auxilio particular »¹⁰⁵; e igualmente hubiera hecho posible captar el tema tridentino anti-luterano de la « certeza de la propia gracia », y de la « confirmación en gracia »¹⁰⁶.

Dos aspectos hubieran enriquecido especialmente el estudio de Reboiras y sus preciosas aportaciones a la teología de la gracia: el análisis directo de la *experiencia de la gracia* por parte de la Santa (más allá de su vocabulario), para captar sucesivamente el calado de su léxico y de sus testimonios descriptivos, único modo de apurar el dato que hoy urge al teólogo: la función precisa de la gracia en la relación-unión de las personas, humana y divina. Y el estudio de su concepto de « sobrenatural », no sólo para aportar datos nuevos e importantes a la historia de ese término¹⁰⁷, sino para captar el sentido teresiano de « mercedes de Dios » y sobre esa pista detectar la faz de la gracia en su grado de incandescencia mística.

Sobre la oración

« La sua dottrina è qui », recordó el Papa en su homilía. Desde siempre, el tema de la oración ha sido visto como la porción más lograda del magisterio teresiano. No sólo a nivel doctrinal. Ni sólo como testimonio de vida y experiencia; sino como lección práctica

¹⁰⁵ « Viniera bien dar aquí a entender qué es *auxilio general* o *particular*, que hay muchos que lo ignoran » (*Vida* 14, 6). « No tenemos seguro que nos dará Dios la mano para salir de ellos [de los pecados] », apostillado al margen por la Santa misma: « entiéndese del *auxilio particular* » (*Moradas* III, 1, 2).

¹⁰⁶ Sobre la escaramuza que ambos temas provocaron en las páginas autógrafas del *Camino de perfección*, a causa precisamente de la hipersensibilidad « tridentinista » de los teólogos censores del libro, cf. mi introducción a la edición facsímil del mismo (Roma 1965).

¹⁰⁷ Como es sabido, queda sin colmar esa laguna en las dos discutidas obras del P. H. DE LUBAC. En la primera de ellas, *Surnaturel. Etudes historiques* (Paris 1946), pp. 407-410, dedica unos momentos de atención a santa Teresa y san Juan de la Cruz, para pulsar el pensamiento de los místicos, a los cuales corresponde un especial eslabón en la cadena de quienes han pensado el « sobrenatural » en sentido de « miraculeux et transcendant ». El pensamiento teresiano está representado por varios textos marginales, leídos en la versión francesa e interpretados con la ayuda de Bossuet (*Instruction sur les états d'oraison* I, 7, 6). — En el *Camino de perfección*, c. 29, n. 4, pudo descubrir Reboiras otro cruce del pensamiento de la Santa con el de los teólogos de la generación tridentina. Al margen del autógrafo anotó uno de ellos: « quiere decir *sobrenatural* lo que no está puesto en nuestro albedrío con los favores ordinarios de Dios »; y el mismo volverá sobre el concepto en la censura final del libro. Cf. la anotación en las ediciones de Silverio o Efrén o en la mía de Burgos, 1966; y más ampliamente documentada en mi introducción al *Camino*, edic. facsímil (Roma 1965), p. 122 s.

y resorte impulsor, desde ella a sus lectores a través de una cualquiera de sus páginas.

La reciente bibliografía refleja esa situación. La oración es el tema más cultivado. Predominan los trabajos de divulgación, los más difíciles y meritorios de la serie: a ellos se debe, en buena parte, la presencia viva de la Santa en uno de los más delicados sectores de la pastoral. Siguen los estudios de búsqueda y compulsación: bajo la presión de la « presente hora de crisis » y sobre el filo de una teología que renueva nerviosamente los cuadros, se retrocede a los libros de la Santa para plantearles nuestros problemas y confrontar las soluciones. En último plano, los estudios monográficos: doctrina, experiencia, pedagogía, aspectos específicos de la oración teresiana.

Espigaremos lo más sazonado de este último grupo.

El concepto de oración

Es básica, en la doctrina teresiana, su « manera típica » de concebir la oración. La Santa capta el sentido que ese latido interior tiene en su experiencia, y lo traduce en clave pedagógica, para hacerlo brotar en quien lee o escucha. Entre *experiencia* y *comunicación* pedagógica, maneja ella su concepto, poco nocional, flúido y escurridizo, de oración; sin preocuparse por definirla, ni asignarla a un sector específico de la vida cristiana, ni vaciarla en el tradicional encasillado de divisiones teóricas. De ahí la necesidad de apurar ese su concepto de base. Es el tema tratado por el P. Stanislaw GATTO¹⁰⁸.

Por punto de partida y como el más fino condensado del pensamiento de la Santa, se acepta su clásica « declaración » de *Vida* 8, 5. En ella se detectan las líneas fundamentales de la concepción teresiana: *esencia* de la oración, « una relación de amistad íntima con Dios »; notas *características*, « frecuencia y soledad »; con dos *presupuestos* fundamentales: que « Dios nos ama, y nosotros lo sabemos »¹⁰⁹. — La componente esencial sitúa el núcleo de la oración en el plano interpersonal: un hecho que determina la presencia mutua y vinculante de las dos personas, Dios y hombre. Las notas de « frecuencia e intimidad » la sitúan en plena corriente de vida vivida: repetición, actuación, mutua penetración. Los dos presupuestos indican la base teológica: fe y amor; fe del hombre, que

¹⁰⁸ *Santa Teresa maestra di orazione*, en *Carmelus* 18 (1971) 21-41. El tema ha sido estudiado también por el P. EFRÉN DE LA M. DE DIOS en *El equilibrio humano de la oración. Doctrina de santa Teresa*, en *Confer* 10 (1971) 551-576; por TOMÁS DE LA CRUZ en *La oración camino a Dios* en *EphemCarm* 21 (1970) especialmente las pp. 134-142, y ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, « *Lecture teresiane...* », en *Fiamma Teresiana* 11 (1971) 33-49.

¹⁰⁹ Cf. p. 22

conoce y acepta el amor de Dios. Este enfoque es el que permite a la Santa afrontar y resolver los « problemas de oración » con solución válida para nuestra problemática de hoy: oración vocal, meditación-oración, tiempo para la oración, oración y acción..

Desde otro punto de vista y dentro de un marco más restringido, el P. Joseph BAUDRY estudia el mismo concepto de base: la oración como amistad, en el contexto de los diez primeros capítulos del libro de la *Vida* y en la experiencia de los 40 primeros años de la Santa, los que preceden a su elaboración conceptual de la oración ¹¹⁰.

Como es sabido, los primeros capítulos de la *Vida* contienen no sólo un relato biográfico, sino un sostenido esfuerzo de autoanálisis. La Santa filtra y decanta sus experiencias a través de una « toilette de souvenirs » que le permite repensarlas, interpretarlas y formularlas. J. Baudry, a su vez, somete el texto a un fino análisis de lenguaje, y a través de él va siguiendo el proceso de deslizamiento realizado por la Santa desde el plano psicológico humano al plano teologal, en la experiencia de la amistad. Es tan rico en matices el léxico teresiano de la amistad, que permite entrever el verismo y la densidad de modulaciones psico-humanas con que ella entiende la amistad cuando la trasfiere a la oración. Y ya dentro de ésta, en el arco de su experiencia de las relaciones personales con Dios, el Autor distingue dos momentos: uno, en que la Santa descubre la amistad como un hecho real entre ella y Dios; otro, en que experimenta el carácter trascendente de la nueva amistad, lo que la separa y contradistingue radicalmente de toda amistad humana: la total imposibilidad de realizar « de hombre a Dios » la mutua presencia y el mutuo don, si Dios no lo realiza previamente a su manera.

Ello demuestra la validez de la concepción teresiana que reduce la oración a « amistad con Dios »; y pone en evidencia tanto su « verismo humano » (el hombre puede efectivamente hacer amistad con el Tú divino), como su profundo contenido « teológico » (de Dios al hombre la « amistad » se convierte en una novedad absoluta).

Experiencia teresiana y oración

Ampliando el arco del precedente análisis hasta abarcar toda la experiencia y el pensamiento de la Santa, el P. EFRÉN de la Madre de Dios ¹¹¹ traza el diagrama de gestación y elaboración de su doctrina a lo largo de una evolución en tres tiempos: una *tesis*, dada por la actitud espontánea que adopta Teresa ante Dios; seguida de una *crisis*: impacto que en esa actitud produce la técnica de la oración, aportada por las lecturas de libros espirituales; y finalmente, la

¹¹⁰ *L'amitié divine chez Thérèse d'Avila*, en *Carmel* 1970, pp. 65-73.

¹¹¹ *Bases biográficas del doctorado teresiano*, en *EphemCarm* 21 (1970) 5-34.

síntesis: regreso a la espontaneidad nativa, gracias a la superación del tecnicismo libresco y a la intervención de Cristo y su Humanidad santa.

El proceso se desarrolla así: comienza la *tesis*, cultivo de las oraciones vocales, encuentro espontáneo con Cristo en el « paso de la oración del huerto », elevación a Dios desde las flores, el agua, el campo. En contraste con la psicología de la Santa, su « formación » a la oración no deriva de sus relaciones personales, sino de los libros (p. 13): *Morales* de san Gregorio, *Cartas* de san Jerónimo, *Speculum Ordinis...* « El sistema de meditación » según la clásica distribución de temas recogida en el *exercitatorio* de Cisneros, abre una grieta fatal en la vida y en la oración de Teresa (p. 15). La *Crisis* se consume con la lectura del *Tercer Abecedario*. Osuna, con su técnica del recogimiento, la introduce en la corriente mística; de momento, con grandes logros y frutos: oración de quietud y de unión; pero eran frutos de mera apariencia, « flores de estufa » de efímera duración. La técnica del recogimiento y del « no pensar nada » la llevan al abandono de la Humanidad de Cristo y con ello sofocan prácticamente su oración, hasta que sobrevienen Cetina y San Francisco de Borja, quienes la liberan de la artificiosa operación del no pensar nada, la hacen regresar a la Humanidad de Cristo y dejan expedito el camino del retorno a la *tesis* de la primeriza oración espontánea¹¹². La *síntesis* se realizará en la nueva adhesión a la Humanidad de Cristo, que trascenderá el cristocentrismo de jesuitas y franciscanos, para dar paso a una « cristología pragmática » que informará la vida y la doctrina de la Santa¹¹³.

El análisis del P. Efrén es original e interesante. Tiene el inconveniente de no coincidir con la versión que santa Teresa da de la historia de su oración¹¹⁴.

¹¹² Cf. pp. 15, 17 y 21.

¹¹³ Cf. pp. 25-26. - Responsables del error de santa Teresa respecto a la Humanidad de Cristo son Osuna y Laredo. El P. Efrén propone a continuación una interesante explicación de la contemplación incorpórea de la Humanidad de Cristo, tema que desde hace siglos ha empeñado seriamente a la teología de la mística.

¹¹⁴ No es fácil que los especialistas de Osuna estén de acuerdo con el balance que se hace de las aportaciones de éste a la Santa. — Esta distingue netamente la teoría relativa a la Humanidad de Cristo, de la doctrina sobre la « oración de recogimiento ». Descarta la teoría primera (*Vida* 22; *Morales* VI, 7); pero retiene agradecida la doctrina del recogimiento, que ella elabora y asimila, hasta incluirla como pieza maestra en su pedagogía de la oración (*Vida* 4, 7; *Camino* 26-29). — A su vez distinguirá el « no pensar nada » (síntoma de un estado místico en el vocabulario teresiano: cf. *Vida* 24, 12), de la técnica de « suspender el pensamiento », en que ella nunca incurrirá (cf. *Vida* 22, 3) y que anatematiza repetidamente (*Vida* 12, 1-7; 22, 13 y 18; *Moradas* IV, 3). — Por otro lado, el penoso abandono de la Humanidad de Cristo (de breve duración « en tanto extremo duró muy poco estar en esta opinión » *Vida* 22, 3) acaeció no durante el bache crítico de la oración, sino después de introducida la Santa en las primeras formas de oración mística (cf. *Vida* 22).

Otra exposición, sustancialmente idéntica, de la evolución teresiana en ma-

Grados de oración

Pasando de la experiencia al cuadro doctrinal de la Santa, una de sus ideas maestras es que la oración es vida y, como tal esencialmente evolutiva. De ahí su escala de «grados», «modos de regar el huerto», «moradas del castillo».

Una clara exposición de los grados teresianos de oración nos la ofrece el P. Ermanno ANCILLI en *L'itinerario dell'orazione teresiana*¹¹⁵. Integrando en un único esquema las diversas escalas graduatorias propuestas sucesivamente en *Vida, Camino y Castillo interior*, resultan tres grupos casi simétricos; formas de oración *activa*: meditación y recogimiento (P. Ancilli no incluye en la escala las formas rudimentales premeditativas); formas de oración *semi-pasiva*: recogimiento pasivo, quietud y sueño de potencias; y formas de oración *pasiva*: oración de unión, oración extática y unión perfecta (moradas V, VI y VII respectivamente). Como criterio fundamental para rehacer la escala teresiana, se adopta el de la «pasividad». Pasan a segundo plano el contenido objetivo de cada tipo de oración, y el desarrollo ético y teológico del orante. El P. Ancilli ha recordado al comienzo de su estudio una premisa metodológica importante: que las tres distintas divisiones de la oración dadas por la Santa en *Vida-Camino-Castillo*, no se equivalen entre sí; y que esta divergencia se debe al progreso de la experiencia y del pensamiento teresianos, desde el primer escrito hasta el postrero (p. 163). Con ello, la integración de los tres esquemas sucesivos en uno global, por sobreposición, es tarea delicada. Quedamos siempre ganosos de saber hasta qué punto la Santa —tan libre de cuadros esquemáticos, aunque sean de propio cuño—, ha ido revisando las divisiones precedentes. Es interesante notar que en las *Moradas* se muestra más sensible a las etapas de entreno: tres moradas para la oración de principiantes. Más sensible también a las jordanas de crisis, que se interpolan en la escala de grados y neutralizan la vaga impresión de continuidad biológica del proceso: sí, la oración es por su misma esencia un proceso en marcha, como la vida o como una amistad que aspira y exige llegar al ápice del amor, pero no cortada por el patrón de la vida o de la amistad humanas¹¹⁶.

teria de oración, la ofrece el P. EFRÉN en *El equilibrio humano de la oración. Doctrina de santa Teresa*, en *Confer* 10 (1971), especialmente pp. 567-576. También aquí la crisis de la Santa se atribuye a la interferencia de la técnica y se hace responsable de ella al *Tercer Abecedario*, que le enseñó «a suspender el pensamiento con regalo fingido» (p. 571): incompatible con la versión que da ella misma.

¹¹⁵ En *Il Carmelo, invito alla ricerca di Dio*, colección de la *Rivista di Vita Spir.*, n. 5 (Roma 1970), pp. 162-192. Parcialmente publicado en esta *Revista EphemCarm* 13 (1962) 496-517.

¹¹⁶ Sobre la validez doctrinal y no meramente «testifical» de los esquemas teresianos en materia de oración y vida espiritual, cf. FRANCISCO JUBERÍAS, en

Contemplación

Recapitulando el pensamiento de la Santa sobre los tres grados de oración mística, el P. Ancilli definía el concepto teresiano de « contemplación » a base del sentimiento de pasividad que acompaña siempre la experiencia mística, « como una gracia preciosa, gratuita y sentida, a la cual podemos disponernos pero que nunca podemos alcanzar con solas nuestras fuerzas humanas » (p. 191). El tema ha merecido la atención de otro conocido teresianista, Baldomero JIMÉNEZ DUQUE¹¹⁷.

En manos de la Santa, el viejo vocablo « cargado de significados y matices muy diversos » (p. 219), adquiere viveza y flexiones originales. Para ella, lo esencial de la contemplación consiste en la « unión del alma con Dios », con una fuerte nota de pasividad y un característico maridaje de conocimiento y amor. Desde esa base, es fácil entender el problema teresiano del contenido santificante de la contemplación —incompatibilidad con el estado de pecado—, pese al amago de « contradicción » en que incurre al rehacer definitivamente el texto del *Camino*¹¹⁸. Es igualmente fácil responder a los viejos problemas de la *gratuidad* y *universalidad* de la contemplación mística: para s. Teresa, la contemplación es don gratuito, pero no raro, aunque de hecho no sea para todos (« hay sus excepciones » p. 226); ocurre que no a todos se les da en idéntico grado, y ello porque « no es cuestión de justicia estricta al modo humano, como parecían plantear la cuestión los teólogos de hace unas décadas y aun de antes, no se trata de un problema jurídico sino vital, de Dios que da como quiere y cuando quiere, y del hombre que se abre y responde como quiere y cuando quiere » (p. 227).

En la misma revista el P. Mauricio MARTÍN nos ofrece la más amplia y documentada monografía que poseemos sobre un sector

Revista de Espiritualidad 30 (1971) 260-266. Desde el punto de vista de la « iluminación espiritual », véase el jugoso estudio del P. EULOGIO PACHO, *La iluminación divina y el itinerario espiritual según santa Teresa*, en *El Monte Carmelo* 78 (1970) 365-375.

¹¹⁷ *Apuntes acerca de la contemplación en Santa Teresa*, en la misma revista, pp. 219-234.

¹¹⁸ Alude el Autor al cap. 25 de la primera redacción, retocado sistemáticamente en el código de Valladolid (c. 16). D. Baldomero prefiere la postura doctrinal primitiva (c. 25). Opina que la Santa « a veces no distingue con precisión lo esencial y lo accidental » de la contemplación. « Lo esencial es esa unión de amor y de voluntades » (pp. 224 y 227). Al « pecador » de que habla la Santa pueden cuadrarle sólo « ciertos fenómenos concomitantes (gustos, visiones, etc.) » de la contemplación. — Temo que la distinción no llega a captar el verdadero problema de la Santa, hoy nuevamente interesante desde el punto de vista de la teología de las conversiones. En el fondo, el interrogante teresiano es: hasta qué punto Dios puede o suele servirse de una gracia mística para decidir una conversión. Cf. FORTUNATO DEL SS. SACRAMENTO, *Pecado mortal y contemplación, solución teresiana a un conflicto*, en *Revista de Espiritualidad* 22 (1963) pp. 736-755.

de la contemplación teresiana: las «locuciones místicas»¹¹⁹. Por razones metodológicas, soslaya el problema psicológico que plantea la fenomenología teresiana, y sitúa su estudio dentro de un marco estrictamente teológico y tradicional, que le permite establecer la cronología de las «hablas divinas», reconstruir su catálogo completo, analizar el contenido teológico de cada una y, con todo ese material, definir el pensamiento de la Santa sobre esta forma de experiencia mística. El P. Martín evita el cotejo con S. Juan de la Cruz y todo ensayo de concordismo (p. 360). En cambio, hubiera prestado un buen servicio a los teólogos de hoy si hubiese contrastado su análisis con el actual problema teológico de las revelaciones privadas¹²⁰. Igualmente hubiera sido ventajosa una dilatación de horizonte, sea hacia fuentes paralelas a las autobiográficas, sea entablando el diálogo con los estudios de ayer y hoy, Jubigny, P. Gabriel, O. Leroy...¹²¹.

Por fin, mencionemos un estudio complexivo de la doctrina teresiana en torno a la oración: lo hemos publicado en las páginas de esta misma revista¹²², analizando los tres tiempos en que se articula esta lección fundamental de la Santa: su *experiencia* de la oración (fácil y espontánea a los principios, crítica y de forcejeo durante el largo período ascético, infusa en la jornada mística de los últimos treinta años); su *pensamiento*, sin entrar en la temática de los grados; y su *pedagogía*, especialmente la utilizada en el *Camino*.

ESTUDIOS HISTÓRICOS

El doctorado teresiano tuvo la fortuna de un excelente preámbulo histórico en la reciente biografía de la Santa, debida a los PP. EFRÉN de la Madre de Dios y Otger STEGGINK¹²³. En torno a ella han ido bordándose pequeños detalles complementarios, con aportaciones valiosas. Recordemos las más notables.

¹¹⁹ *Locuciones místicas en santa Teresa de Jesús*, en *El Monte Carmelo* 78 (1970) 234-364. El mismo autor había ya estudiado el fenómeno paralelo de las «visiones místicas en santa Teresa», ib. 76 (1968) pp. 3-59; 367-427.

¹²⁰ K. RAHNER (*Visiones y profecías*. San Sebastián, 1956; cf. pp. 14, 49, 61...) y L. VOLKEN (*Les révélations dans l'Eglise*. Mulhouse 1961; pp. 97-101) han intentado el acercamiento del problema a los puntos de vista teresianos, pero demasiado tímidamente y no siempre con acierto; cf. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Visioni e rivelazioni nella vita spirituale*, Firenze 1941.

¹²¹ Al lado de las cuatro fuentes mayores (*Vida, Relaciones, Moradas, Fundaciones*) habría que recordar, por su aportación heterogénea, el *Vejamen* y las *cartas* que lo acompañan, así como el poema «Alma, buscarte has en Mí / y a Mí buscarte has en ti».

¹²² *La oración camino a Dios. El pensamiento de santa Teresa*, en *Ephem-Carm* 21 (1970) 115-168.

¹²³ *Tiempo y vida de santa Teresa*. Madrid, B.A.C., 1968. pp. XX, 795.

El linaje

« Gloria sea a Dios, siempre he estimado en más la virtud que el linaje » (*Fundaciones* 15, 15). No le valió a la Santa su profesión de fe nobiliaria. El tema genealógico, tan sentido por sus coetáneos españoles aguijoneados por el prurito de la pureza de sangre, empeñó a los primeros biógrafos en la elaboración de árboles genealógicos, y ha vuelto a ser de punzante actualidad gracias a los hallazgos de los últimos teresianistas ¹²⁴.

El año mismo del doctorado, José GÓMEZ-MENOR ha ofrecido a los estudiosos de la Santa y de san Juan de la Cruz abundante documentación en su monografía *El linaje familiar de santa Teresa y de san Juan de la Cruz*, con la acotación específica: « sus parientes toledanos » ¹²⁵.

Tras breve información sobre los ascendientes familiares de la Santa en Toledo (pp. 25-37), se transcriben 31 documentos del Archivo Provincial de esta ciudad, procedentes del « fondo de protocolos de los escribanos públicos de la ciudad » (p. 23). Del millar y pico de lejagos del siglo XVI, el Autor ha revisado « de forma prácticamente exhaustiva un centenar que abarca los primeros 40 años de la centuria » (p. 24). Publica a continuación 109 « extractos de documentos » (nn. 32-140), con noticias interesantes sobre los varios apellidos de la Santa ¹²⁶. En total, una excelente aportación a los preámbulos de la biografía teresiana.

En torno al mismo tema de la familia de la Santa, Víctor SÁNCHEZ MONTENEGRO dedica una monografía a los « hermanos de Santa Teresa en Colombia » ¹²⁷, en que amplía el arco de noticias ya reunidas por Mons. Manuel María Polit ¹²⁸, y comenta sabrosamente episodios y documentos. Aportación valiosa a una empresa importante: reconstruir la imagen que de « Las Indias », de su conquista y evangelización, se fue formando santa Teresa; fracción importante en su « idea » del mundo, de los hombres y de la cristiandad.

¹²⁴ Cf. ALONSO CORTÉS, *Pleitos de los Cepedas*, en *Boletín de la Real Academia* 25 (1946) 85-110. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Tiempo y Vida... en Obras completas de santa Teresa*, t. I (Madrid 1951) pp. 159-165, etc.

¹²⁵ Publicado en Toledo 1970, 224 pp.

¹²⁶ Lástima que para muchos de ellos no se haya optado por la transcripción integral, por ejemplo los nn. 56, 75, 127... Lástima también que en la historia del pleito de hidalguía y de las vicisitudes religiosas del abuelo paterno de la Santa, el Autor se haya resignado a utilizar materiales de segunda mano (pp. 30-33). En cambio, en el caso de uno de los hermanos de Don Alonso, Fernando de santa Catalina, puntualiza su situación de « no-reconciliado », en sentido de « no implicado en la delación de judaizante » (pp. 32-33).

¹²⁷ En *Vida Espiritual* 29 (1970) 163-203.

¹²⁸ *La Familia de santa Teresa en América*, Friburgo 1903, y otros estudios.

Carmelita

A la otra rama familiar de la Santa, la de su ascendencia carmelitana, ha consagrado unas páginas el conocido historiador P. Ludovico SAGGI¹²⁹.

El P. Saggi afronta el tema con ánimo apologético. Su estudio tiene el mérito de recoger materiales dispersos en ensayos recientes, sobre todo en los de O. Steggink y Efrén de la M. de Dios; pero omite sistemáticamente todo dato negativo que pueda ensombrecer su tesis; por ejemplo, las alusiones de la Santa en el libro de la *Vida* a los responsables de su formación espiritual y religiosa. Deja intacto, a nuestro parecer, el verdadero problema: cuál fue la formación carmelitana de Teresa; en qué fuentes la bebió; ¿está probado su conocimiento del « De Institutione... » o se sigue construyendo sobre una hipótesis?¹³⁰

Siguiendo el hilo de la historia carmelitana, en la misma revista *Carmelus* el P. Pablo M. GARRIDO estudia el influjo del magisterio teresiano en los Carmelitas (O. Carm.) españoles¹³¹. Entre los principales focos de influjo, se señalan los carmelos femeninos de la Encarnación de Avila, los de Santa Ana y la Encarnación de Valencia, y en menor escala los de Onteniente y Zaragoza. Entre los grandes autores espirituales, Miguel de la Fuente (siglos XVI-XVII), Pablo Ezquerria (s. XVII) y José Maestro (s. XVIII).

Completando el cuadro de influjos doctrinales de la Santa, el P. FORTUNATO de Jesús Sacramentado, estudia el de sus escritos en la primera generación del Carmelo teresiano, en dos monografías sucesivas: la primera, *Influjo de los escritos teresianos antes de la*

¹²⁹ *Santa Teresa 'carmelitana'*, en *Carmelus* 18 (1971) 42-63. El campo había sido preparado recientemente por el P. Claudio Catena con su preciosa monografía sobre las monjas carmelitas (rama no teresiana): *Le carmelitane; storia e spiritualità* (Roma 1969).

¹³⁰ Aparte la alusión a las motivaciones de los PP. Steggink y Efrén (p. 49, nota 27), es poco convincente la prueba: « che santa Teresa abbia tenuto in mano il libro è facile pensarlo, e forse più di una volta, data la sua dichiarazione...: « leggo assai poco, perché appena prendo in mano il libro [si parla di libri in genere e non specificamente di quel che ci interessa], entro in raccoglimento si soave, che la lettura mi si cambia in orazione' (*Cuenta de conciencia* I, 11) », p. 50. — Convendría al menos advertir al lector que santa Teresa, tan sensible a los libros que la han servido a fondo, no hace alusión alguna al « De Institutione... ». Evocando las glorias antiguas de la Orden, escribe de la pobreza « que al principio de la Orden tanto se estimaba y guardaba en nuestros santos Padres, que me ha dicho quien lo ha leído que aun de un día para otro no guardaban nada » (*Camino*, primera redacción, 2, 7), claro repliegue al aval de las lecturas ajenas. — Entre los libros que recomendará a sus monjas descalzas para « mantenimiento » del alma, tampoco incluirá el « De Institutione » (*Constituciones* n. 7). Hago estas observaciones en gracia de la importancia que el Autor concede a este libro en la formación carmelitana de la Santa.

¹³¹ *El magisterio espiritual de santa Teresa de Jesús entre los carmelitas españoles*, en *Carmelus* 18 (1971) 64-121.

beatificación de la mística Doctora, y la segunda *Influjo literario de las obras teresianas antes de la canonización de santa Teresa de Jesús*¹³². Trabajos de primera mano los dos, son sin embargo un tanteo de cosecha al por mayor en un campo que se aproxima más a la selva virgen que a la besana. Sobre este material en bruto nos interesaría saber qué libros teresianos y con qué densidad fueron leídos en los carmelos femeninos y masculinos de la primera y segunda generación, cuál fue su grado de penetración y cuál su eficacia en la gestación de la « escuela teresiana », que entonces nacía; por qué ciertas manipulaciones de los textos en puntos neurálgicos... Camino largo y escabroso, pero insustituible para responder a problemas candentes de quienes hoy buceamos en el ideal teresiano.¹³³

En la misma línea de influjos doctrinales, es interesante el trabajo del P. SIMEÓN de la Sagrada Familia, que puntualiza el enclave doctrinal teresiano en la patrística (san Agustín, san Jerónimo, san Gregorio), y a la vez la aportación de santa Teresa a otros tres doctores de la Iglesia: san Juan de la Cruz, san Francisco de Sales y san Alfonso María de Ligorio¹³⁴.

Por fin, uno de los más logrados estudios históricos concierne la trayectoria secular del doctorado de la Santa, desde los primeros barruntos en el siglo XVI hasta la reciente proclamación. Se debe a la pluma del P. VALENTINO MACCA, di s. Maria, principal colaborador en la elaboración de la « Positio » oficial para el doctorado de santa Teresa¹³⁵. En él recoge lo mejor de cuanto se ha escrito sobre el argumento, con numerosas aportaciones originales¹³⁶.

¹³² La primera, en esta Revista, 21 (1970) 354-408, extiende el radio de influjo más allá de la familia carmelitana; la segunda, en *El Monte Carmelo* 78 (1970) 191-218. - Sobre los procesos de beatificación y canonización de la Santa, publica esta última Revista un valioso estudio del P. Hipólito de la sagrada Familia: 78 (1970) pp. 85-130.

¹³³ No aludimos a las *Constituciones* (cf. infra), sino a las obras mayores, especialmente a las *Moradas* y *Fundaciones*, sin excluir el *Camino* y el *Modo de visitar los conventos*. — El Autor concluye su segundo artículo afirmando: « A nuestro juicio, es el P. Quiroga quien mejor manifiesta el influjo literario teresiano entre los religiosos, y María de san José entre las monjas » (p. 218). Amén en cuanto a la segunda; pero ¿no es demasiado pedestal para Quiroga? Páginas antes escribe el P. Fortunato: « A nuestro ver, Gracián es un apolo-gista, un propagador entusiasta de los libros teresianos; *con dificultad le concederíamos el título de discípulo de la Madre Teresa* » (p. 205). Afirmación extrema también esta vez.

¹³⁴ Cf. *Santa Teresa Doctora entre los doctores de la Iglesia*, en *EphemCarm* 21 (1970) 301-353.

¹³⁵ *Il dottorato di santa Teresa. Sviluppo storico di una idea*, en esta Revista 21 (1970) 35-113. Entre otros estudios del mismo, cf. en la mencionada « Positio », *Chronologia vitae et operum s. Teresiae a Iesu*, 32 pp.; y *Bibliographia*, 24 pp.

¹³⁶ Cf. los estudios contenidos en la mencionada *Positio*, especialmente la *Informatio Patroni* y el *Votum* de la Facultad del Teresianum; y el estudio del P. ENRIQUE LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús, gloria de España y Doctora de la Iglesia*, en *Salmanticensis* 15 (1968) 662 s.

Resumiendo el panorama que precede, sería injusto pretender en este momento estudios históricos de envergadura, capaces de documentar el calado del influjo teresiano en los cuatro últimos siglos, o que al menos explorasen verticalmente y a fondo alguno de los estratos informados por la presencia de la Santa, al estilo de las obras de P. Serouet o de A. Vermeylen, por lo que se refiere a su influjo en la espiritualidad francesa del siglo XVII¹³⁷. Recojamos únicamente, para concluir, un juicio autorizado: « El influjo en la espiritualidad cristiana es el motivo más determinante de la proclamación doctoral de santa Teresa. Por muchos datos históricos que se acumulen para documentar ese influjo, no podrá medirse nunca su alcance en extensión y profundidad »¹³⁸.

Santa Teresa y sus libros ante la Inquisición

Entre los recientes estudios históricos destacan sin duda las monografías del P. ENRIQUE LLAMAS sobre un sector poco explorado de la biografía de la Santa: sus delaciones a la Inquisición española¹³⁹. En espera de la obra en que el P. Enrique recogerá el fruto de sus investigaciones, podemos hacer el saldo de su última publicación: *Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española. Discurso de ingreso en la Academia de Doctores de Madrid*¹⁴⁰.

Los recelos inquisitoriales contra la Santa y sus escritos comienzan en el tribunal de Córdoba. Ocurre a fines de 1574. La Madre Teresa y su libro de la *Vida* quedan envueltos en las sospechas contra el doctor Carleval, amigo de la Santa desde la fundación de Malagón (1568). La acusación expresa de la Autobiografía es hecha por Alonso López, futuro Arzobispo de San Juan de Puerto Rico, y expedida de Córdoba a Madrid (pp. 17-18). Por esas mismas fechas cursa otra delación contra el libro la famosa princesa de Eboli (p. 24). Las denuncias coinciden con la llegada de la Santa a tierras andaluzas (Beas: febrero de 1575). Ese mismo mes la Inquisición de Madrid exige a Don Alvaro de Mendoza la entrega del libro

¹³⁷ PIERRE SEROUE, *De la vie dévote à la vie mystique. Sainte Thérèse d'Avila et saint François de Sales*. Bruges, *Etudes Carmélitaines*, 1958. 446 pp. — A. VERMEYLEN, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle: 1600-1660*. Louvain 1958. 298 pp.

¹³⁸ P. EULOGIO PACHO, en *El Monte Carmelo* 78 (1970) p. 365.

¹³⁹ Cf. los artículos del P. ENRIQUE: *Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española* en *EphemCarm* 14 (1962) 518-565; y *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española. Estudio introductorio*, en *Revista de Espiritualidad* 24 (1965) 306-342. — Ya antes el tema había sido tocado de refilón por el P. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Un grupo de visionarios y pseudo-profetas durante los últimos años de Felipe II y repercusión de ello sobre la memoria de santa Teresa*, en *Rev. Española de Teol.* 7 (1947) 500.

¹⁴⁰ Cf. ib. p. 59, sobre su obra definitiva ya entregada para la imprenta al Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

de la *Vida* (10 de febrero de 1575), que es llevado a Madrid probablemente por el P. Báñez, y por él mismo defendido con el famoso informe firmado en Valladolid el 7 de julio de 1575. Poco después, a finales del mismo año, se inicia en Sevilla el proceso contra la persona de la Santa y sus doctrinas. Intervendrá como consultor inquisitorial el jesuita P. Rodrigo Alvarez, y el proceso se prolongará solapadamente hasta entrado el año 1576. Aparte los interrogatorios a que la encausada responde oralmente, escribe varias piezas « para ratificarse »; entre ellas dos memoriales fundamentales que el P. Enrique localiza en las llamadas *Relaciones* IV y V (53-54 de la edición B.A.C.), y varios otros escritos menores. El desenlace es favorable a la Santa, pero no conocemos el tenor de la sentencia final, emitida probablemente a finales de abril de 1576 ¹⁴¹.

Los escritos teresianos

La promoción doctoral de la Santa ha favorecido sensiblemente la difusión de sus obras. Basta asomarse a la precedente *Bibliografía* (cf. nn. 56-86) para comprobarlo. Se han estrenado en coreano las páginas del *Castillo Interior* y en malayalan las del *Camino*, y ha tenido un excepcional incremento la difusión de sus obras mayores en la lengua original ¹⁴².

Más sorprendentes que las nuevas versiones y ediciones han sido los reiterados hallazgos de *autógrafos* teresianos, cuando se creería finalmente agotada la vena, explotadísima por los últimos editores de Burgos y Madrid.

Una vez más los archivos de un Carmelo francés —el de Nevers— nos han brindado el autógrafo de una carta: conocido ya su texto por los editores ¹⁴³, ha podido ser completado y depurado por el P. Pierre SEROUET, gracias al nuevo original autógrafo, ¹⁴⁴ que a su vez documenta el recurso teresiano a la doble copia y doble envío de una misma carta para asegurar el arrivo a su destinatario ¹⁴⁵.

Más simpático y valioso ha sido otro hallazgo del que tuvimos la suerte de dar noticia en las páginas de esta misma revista: el

¹⁴¹ Entre las piezas teresianas destinadas al proceso, el P. Enrique indica la serie de *Relaciones* de contenido trinitario redactadas por aquellas fechas (edic. Silverio, nn. 44 s; edic. B.A.C., nn. 32-52), anticipando consiguientemente la datación de las mismas (p. 42-43). Esperamos, sobre ello, una ulterior documentación.

¹⁴² Cf. *Bibliografía*, nn. 60, 79...

¹⁴³ Silverio n. 110; Efrén-Steggink 76-9K.

¹⁴⁴ *Un nouvel autographe de sainte Thérèse d'Avila*, en el *Bulletin Hispanique* 73 (1971) 5-10.

¹⁴⁵ De la misma carta se conservaba otro autógrafo sumamente deteriorado en las Carmelitas de Logroño. — El recurso a la doble copia era practicado por la Santa en *cartas* y *Relaciones*, por motivos diversos. Así, en alguna de sus cartas a Rubeo, en la *Relación* IV y en el *Voto de obediencia* a Gracián.

primer autógrafo hasta ahora conocido de las composiciones poéticas de la Santa. Descubierta en el Carmelo de Florencia y en perfecto estado de conservación, contiene las primeras estrofas del villancico « Hoy nos viene a redimir », y en el retro los 16 últimos versos de otro villancico « ¡ Ah, pastores que veláis ! »¹⁴⁶.

La publicación de este manuscrito teresiano nos ha permitido localizar, gracias a la información de las carmelitas de Savona, un fragmento gemelo del autógrafo florentino, con dos nuevos villancicos y retazos de otras dos composiciones poéticas de la Santa: esperamos darlos a conocer sin tardanza. Son los únicos restos del tesoro de autógrafos poéticos de santa Teresa.

En el mismo número de esta revista dimos a conocer los autógrafos de otras dos cartas suyas: uno de ellos encontrado en Roma y correspondiente a la carta 365 de la edición silveriana (360 de la B.A.C.); el otro, hasta ahora desconocido, hallado en Cracovia, pero en muy precario estado de conservación¹⁴⁷.

Varias veces hemos aludido ya a un breve escrito de la Santa, que recientemente ha recuperado importancia histórica y actualidad doctrinal, la llamada *Relación IV* (n. 53 de la edic. B.A.C.). Su autógrafo, conservado en el convento de Carmelitas Descalzos de Caprarola (Italia), ha permitido publicar por vez primera una fiel transcripción del texto, que ha puesto en evidencia el esmero de la Santa en la preparación de ese « borrador ». De él transcribiría luego la atildada exposición destinada al P. Rodrigo Alvarez, consultor de la Inquisición sevillana¹⁴⁸.

Entre las ediciones y nuevas aportaciones a los textos teresianos, merece mención aparte la reproducción en facsímil de la edición príncipe del libro de la *Vida* por obra de fray Luis de León « en Salamanca por Guillermo Foquel, 1588 », gracias a la munificencia de la Papelera Española¹⁴⁹.

Constituciones

Con todo, en la crítica de los textos teresianos ninguno de los estudios mencionados es comparable al realizado por el P. OTILIO RODRÍGUEZ sobre las *Constituciones* de las Descalzas, verdadero tes-

¹⁴⁶ Cf. *Nuevos autógrafos teresianos*, en *EphemCarm* 21 (1970) 409 s.

¹⁴⁷ Una noticia más, a título de complemento informativo: en colaboración con las Hermanas de la Compañía de Santa Teresa del colegio de Goya de Madrid, hemos recuperado el autógrafo de otra carta teresiana (n. 239 de Silverio), pero tan lesionado y deteriorado que sólo ha sido posible la reconstrucción de pequeños fragmentos del texto.

¹⁴⁸ Cf. la edición crítica del texto en el *Monte Carmelo* 78 (1970) 156-162.

¹⁴⁹ « Impreso en los talleres tipográficos Espasa-Calpe, S. A. », Madrid 1970. Juntamente con el libro de la *Vida* se publica la *Carta-introducción* de fray Luis (pp. 1-24), y los fragmentos de las *Relaciones* editados por éste como apéndice de la autobiografía, pp. 545-560.

tamento carmelitano de la Madre Fundadora: *El testamento teresiano*, en el *Monte Carmelo* 78 (1970) 11-83.

El Autor no se propone establecer críticamente el texto de las « primitivas » constituciones redactadas por la Santa para el Carmelo de San José, sino fijar definitivamente la validez y autenticidad teresiana de las promulgadas en vísperas de su muerte (Capítulo de Alcalá, 1581; edición de Salamanca, 1581). Para ello, rehace la historia de su redacción, promulgación y sucesivo abandono; verdadero drama en tres actos. Interesante sobre todo la actuación de la Santa en el proyecto y elaboración del texto complutense, sus sugerencias concretas, su método « colegial » —diríase que modernísimo— para promover la participación de sus monjas en la tarea preparatoria. Más importante, si cabe, es el cotejo minucioso de esa última redacción de las Constituciones teresianas con las elaboradas años antes por la Santa; para realizarlo, se editan ambos textos en columnas yuxtapuestas, indicando en cada número el grado de paralelismo existente entre las dos redacciones: identidad, modificaciones, omisión o adición. Todo ello seguido de un balance que permite valuar el progreso del pensamiento teresiano desde el primer ensayo legislativo hasta el definitivo, así como la fidelidad del redactor —o redactores— a las consignas de la Madre Fundadora¹⁵⁰.

* * *

Nuestro escarceo bibliográfico teresiano no puede cerrarse con un saldo final. Al contrario, es preciso ultimarlos dejando constancia de su carácter fragmentario.

Ha quedado intacto el sector más abundantemente cultivado por los estudiosos, « la actualidad de s. Teresa », avalada por firmas como las de R. Molero, P. Anastasio, L. Gedda, P. Bargellini, D. Barsotti, A. Donázar, J. Duque, Camillo Gennaro...¹⁵¹. Tampoco hemos llamado la atención del lector sobre los estudios que comparan las figuras de las dos nuevas Doctoras —s. Catalina y s. Teresa—, debidos a especialistas como J. Leclercq, J. Rupp, E. Ancilli, L. Gedda,

¹⁵⁰ No deja de tener cierto dejo humorístico que un autor de la talla de DOM J. LECLERCQ (*Deux nouveaux Docteurs de l'Eglise*, en *La Vie Spirit.* 52 [1970] 135-146) focalice « la actualidad » de Teresa de Avila y de su doctorado en su competencia « en droit constitutionnel » (p. 145).

Flanqueando de cerca la historia de las cosas teresianas, recordemos otra obra del mismo P. OTILIO RODRÍGUEZ, *Leyenda áurea teresiana* (Madrid 1970. 179 pp.), que recoge y examina 35 episodios, más o menos humorísticos, atribuidos legendariamente a la Santa no sólo por el pueblo que en seguida captó y canonizó su gracejo, sino por los profesionales de la pluma que no siempre han sabido discernir lo mítico de lo histórico. El P. Rodríguez no sólo « desmitiza » uno a uno los episodios enumerados, sino que hace entrever los trazos de fondo que han convertido a la Santa en « figura de leyenda ».

¹⁵¹ Cf. *Bibliografía*, nn. 133-136, 153, 209, 298, 257.

Giovanna della Croce, A. Huerga, J. Guitton, T. Piccari, A. Royo Marín, G. Sabatelli...¹⁵²; ni los que trazan la semblanza humana o doctrinal de la Santa avilesa, como P. Werrie, E. Renault, G. Günther, W. Herbstrith, L. Guillet¹⁵³; ni hemos destacado la importancia de los estudios de pastoral directa de la espiritualidad teresiana: recordemos sólo de paso los excelentes *Guiones teresianos* de J. Castellano, con tres ediciones italianas, dos españolas, versión inglesa y una ampliación a modo de florilegio hecho de textos teresianos¹⁵⁴.

Atención especial se hubieran merecido las páginas dedicadas a la presencia de la Santa en los sectores abiertos al diálogo ecuménico: también aquí baste recordar estudios como el de T. Dicken, en que se confronta la doctrina de la Santa con la « nueva espiritualidad inglesa »¹⁵⁵, o el de M. Schmidt sobre los contactos de la literatura teresiana con la espiritualidad luterana¹⁵⁶, o bien la interesante nota de R. H. Lesser cotejando la figura mística de la Santa española con el perfil de la mística india Mira Bai, su contemporánea¹⁵⁷, o finalmente el cotejo del espíritu teresiano con los movimientos de espiritualidad de última hora, como el pentecostalismo americano¹⁵⁸.

Igualmente hubiera sido necesario tomar nota de las lagunas que siguen abiertas en el estudio de la Santa: omisión casi total de estudios de su pensamiento sobre la vida religiosa, poco sobre su ideal carmelitano, sobre su concepción de la vida espiritual, su humanismo, su idea y experiencia de Dios...

A pesar de estas últimas omisiones, el doble sondeo bibliográfico que precede impone una sencilla conclusión: que sigue viva y eficaz la presencia de la santa Maestra en la Iglesia y en el mundo de hoy, y que su pensamiento continúa entreverándose en nuestra problemática y actuando de levadura en el fondo de la vida cristiana.

TOMAS DE LA CRUZ

¹⁵² *Ib.* nn. 38, 39, 46, 50, 257, 260, 284, 295, 410, 440, 457.

¹⁵³ *Ib.* nn. 541, 431, 279, 287, 281...

¹⁵⁴ *Ib.* nn. 174, 175, 177, 179, 72.

¹⁵⁵ *Ib.* n. 524.

¹⁵⁶ *Ib.* n. 545.

¹⁵⁷ *Ib.* n. 315.

¹⁵⁸ *Ib.* nn. 351-352.