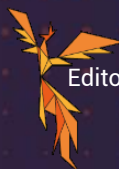


Humanidad de Cristo em Teresa de Jesús: aportaciones a la espiritualidad del cuerpo

Raphael Rodrigues



Editora Fundação Fênix

Precisamente, el presente estudio de Raphael Rodrigues, centrado en esa figura clásica de la espiritualidad y de la mística que es Teresa de Jesús, nos ofrece nuevas perspectivas, y abre nuevos caminos, enraizados en la tradición, para una cada vez más necesaria espiritualidad del cuerpo. Con una acreditada labor investigadora, tanto de la bibliografía teresiana como de la relativa al cuerpo y la espiritualidad, el presente trabajo parte de una adecuada contextualización histórica de la figura de Teresa. Sigue un recorrido serio y riguroso por uno de los temas nucleares del sistema místico teresiano: la humanidad de Cristo. Dicho tema se presenta contemplado desde una triple perspectiva: a nivel biográfico; a través los escritos de nuestra mística y, finalmente, a nivel doctrinal. Desde aquí se da una transición armónica hacia la así llamada espiritualidad del cuerpo.

Juan Antonio Marcos, OCD.
Universidad P. Comillas (Madrid).



Editora Fundação Fênix



**Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús -
aportaciones a la espiritualidad del cuerpo**

Série Religião e Teologia

Editor

Tiago de Fraga Gomes

Conselho Científico

Aline Amaro da Silva (PUC-Minas)

Flávio Schmitt (EST)

Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)

Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)

José Aguiar Nobre (PUC-SP)

Luiz Carlos Susin (PUCRS)

Rafael Martins Fernandes (PUCRS)

Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR)

Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)

Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)

Afonso Tadeu Murad (FAJE)

Agemir Bavaresco (PUCRS)

Alzirinha Rocha de Souza (PUC-Minas)

Antonio Luiz Catelan Ferreira (PUC-Rio)

Bernhard Grümme (Ruhr-Universität Bochum-Alemanha)

César Augusto Soares da Costa (UCPel)

Clélia Peretti (PUCPR)

Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Edison Huttner (PUCRS)

Edla Eggert (PUCRS)

Emil Albert Sobottka (PUCRS)
Enir Cigognini (UCPel)
Evilázio Francisco Borges Teixeira (PUCRS)
Fabrizio Zandonadi Catenassi (PUCPR)
Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas)
Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)
Frederico Pieper Pires (UFJF)
Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio)
Iuri Andréas Reblin (EST)
Júlio César Adam (EST)
Leandro L. B. Fontana (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen-
Alemanha)
Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)
Luciano Marques de Jesus (PUCRS)
Marcelo Bonhemberger (PUCRS)
Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)
Moisés Sbardelotto (PUC-Minas)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Reginaldo Pereira de Moraes (FABAPAR)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)
Rogério Luiz Zanini (ITEPA)
Silas Guerreiro (PUC-SP)
Vitor Galdino Feller (FACASC)

Raphael Rodrigues

**Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús -
aportaciones a la espiritualidad del cuerpo**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Tiago de Fraga Gomes
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Essa obra foi publicada com Apoio da Capes - Auxílio N° 1407/2023, Processo N° 88881.853929/2023-01, Programa PROAP



Série Teologia – 20

Catálogo na Fonte

R696h Rodrigues, Raphael
Humanidad de Cristo em Teresa de Jesús [recurso eletrônico] :
aportaciones a la espiritualidad del cuerpo / Raphael Rodrigues. – Porto
Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.
160 p. (Série Teologia ; 20)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-5460-051-4
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600514>

1. Teologia. 2. Espiritualidade. 3. Fé. I. Título

CDD: 230

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1 Obras de Teresa de Jesús¹

CE = Camino de Perfección, autógrafo de El Escorial.

Cst = Constituciones.

Cta = Carta.

E = Exclamaciones.

F = Fundaciones.

M = Moradas.

MC = Meditaciones sobre los Cantares.

P = Poesía.

R = Relaciones (Cuentas de conciencia).

V = Vida.

Documentos del Magisterio

DCE = Deus Caritas Est.

EE = Ecclesia de Eucharistia.

EG = Evangelii Gaudium.

EN = Evangelii Nuntiandi.

FT = Fratelli Tutti.

GE = Gaudete et Exultate.

GS = Gaudium et Spes.

LG = Lumen Gentium.

LF = Lumen Fidei.

LS = Laudato Si.

NMI= Novo Millennio Ineunte.

OL = Orientale lumen.

OT = Optatam Totius.

VE = Veritatis Splendor.

¹ Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*, editado por Tomás Álvarez. 12ª ed. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Inteligência da fé e inteligência das ciências naturais <i>Juan Antonio Marcos</i>	15
---	----

INTRODUCCIÓN	19
---------------------	----

I. CONTEXTO HISTORICO TERESIANO	25
--	----

1 Una mirada a los movimientos espirituales	25
--	----

1.1 Devotio moderna: un acento en la subjetividad	25
---	----

1.2 Recogimiento: un acento en la intimidad	27
---	----

1.3 Alumbrados: un acento en rechazar lo exterior	30
---	----

1.4 Erasmismo: una espiritualidad humanística cristiana	33
---	----

2. La cuestión de la Humanidad de Cristo	37
---	----

2.1 La espiritualidad cristológica de la devotio moderna	37
--	----

2.2 El Cristo interior del recogimiento	39
---	----

2.3 La espiritualidad con ausencia cristológica de los alumbrados	41
---	----

2.4 Una filosofía de Cristo del erasmismo	44
---	----

3. Correlación entre Teresa de Jesús y los movimientos espirituales	47
--	----

3.1 Relación de la devotio moderna con Teresa de Jesús	47
--	----

3.2 Relación del recogimiento con Teresa de Jesús	49
---	----

3.3 Relación de los alumbrados con Teresa de Jesús	51
--	----

3.4 Relación del erasmismo con Teresa de Jesús	54
--	----

II. LA HUMANIDAD DE CRISTO EN TERESA DE JESÚS	57
--	----

1 La Humanidad de Cristo en la vida de Teresa de Jesús	57
---	----

1.1 Devoción a Cristo en su niñez y adolescencia	57
--	----

1.2 Su conversión ante una imagen de Cristo	60
1.3 Una desviación momentánea	62
1.4 Cristo como compañero	64
2. La Humanidad de Cristo en los escritos de Teresa de Jesús	67
2.1 La Humanidad de Cristo en el Libro de la Vida	67
2.2 La Humanidad de Cristo en el Castillo Interior	75
2.3 La Humanidad de Cristo en las Relaciones	79
2.4 La Humanidad de Cristo en Meditaciones de los cantares	80
3. Esbozo doctrinal	83
3.1 La presencia permanente de la Humanidad de Cristo en la vida espiritual	84
3.2 Defensa histórica de la Humanidad de Cristo en su espiritualidad	87
3.3 Humanidad de Cristo: incidencia cristológica y antropológica	91
III. APORTACIONES TERESIANAS A LA ESPIRITUALIDAD DEL CUERPO	95
1. Antropología y cristología	95
1.1 Una espiritualidad de la encarnación	96
1.1.1 Una mirada al misterio de la encarnación	96
1.1.2 Recuperar el valor de la encarnación como entrada corporal de Dios en la historia	98
1.1.3 Aporte teresiano	100
1.2 Una espiritualidad antropológica	102
1.2.1 Una revaloración antropológica	102
1.2.2 La necesidad de esta dimensión en la espiritualidad	103
1.2.3 Aporte teresiano	104
1.3 Un rescate de la Humanidad de Cristo	106
1.3.1 La importancia de la Humanidad de Cristo para la espiritualidad	106
1.3.2 Valorización del cuerpo por el cristianismo	109
1.3.3 Aporte teresiano	110

1.4 Una espiritualidad "desde abajo"	112
1.4.1 Partiendo de una 'cristología desde abajo'	112
1.4.2 Incluyendo una cristología 'desde arriba'	114
1.4.3 Aporte teresiano	115
2. Sacramentos y pseudo-mística	119
2.1 Una espiritualidad alejada del gnosticismo	119
2.1.1 Presencia del gnosticismo en la espiritualidad	119
2.1.2 Aporte teresiano	121
2.2 Una espiritualidad eucarística	123
2.2.1 Sacramento del cuerpo de Cristo	124
2.2.2 Sacramento del encuentro con Dios y con el prójimo	125
2.2.3 Aporte teresiano	127
3. Frutos de la oración y fragilidad humana	131
3.1 Una espiritualidad de las virtudes	131
3.1.1 Una mística de ojos abiertos	131
3.1.2 Aporte teresiano	133
3.1.2.1 Una espiritualidad de la humildad	135
3.2 Espiritualidad y enfermedad	138
3.2.1 En lo humano de Jesús, mirar el siervo sufriente	138
3.2.2 Enfermedad y culpabilidad	140
3.2.3 Aporte teresiano	141
CONCLUSIÓN	145
BIBLIOGRAFÍA	151

PRESENTACIÓN

Inteligência da fé e inteligência das ciências naturais

Desde una perspectiva teológica, se puede contemplar el 'cuerpo' humano como la vía o camino por el que Dios se ha acercado a nosotros, y al mismo tiempo como el camino más humano y cercano que nosotros tenemos para llegar a Dios. San Pablo escribía en una de sus cartas, dirigida a los cristianos de Corinto: "Vuestro cuerpo es templo del Espíritu" (1Cor 6,19). Y añade: "glorificad a Dios en vuestros cuerpos" (1Co 6, 20). Pablo no dice: "elevad vuestra alma a Dios". Sino el cuerpo. Y ahí están las poderosas relaciones existentes entre el lenguaje de los gestos, la eucaristía y la oración con el cuerpo.

A finales del siglo I, un presbítero de Éfeso llamado Juan escribía que Jesús es el Logos, el Verbo hecho carne. Habría que hacer toda una teología fenomenológica al respecto. No dice que se 'hizo hombre', sino crudamente, que 'ha tomado carne' (Jn 1,14). Es Dios el que ha tomado la iniciativa. Lo que se nos dice, en todo caso, es que Dios viene a nosotros por la carne. Evidentemente la cosa es todo menos banal, afirmaba Adolph Gesché. Es en nuestra carne que Cristo ha sido enviado (Rom 8, 13) para juntarse con nuestro cuerpo de carne (Col 1, 22). Es con este cuerpo, y no de otro modo, que él ha elegido venir a nosotros. Eso significa que también nosotros podemos ir a Dios con nuestro propio cuerpo. No hace falta buscar caminos lejanos: para llegar a Dios nuestro 'cuerpo' es el mejor amigo que tenemos.

Además, el cuerpo, en nuestra sociedad, es una realidad de vivísima actualidad. Pensemos en cuestiones como la salud y la enfermedad (con el gasto ingente que comporta por parte de los estados, las familias y los individuos); o la sexualidad y erotismo (omnipresente hoy a través de internet) como una realidad invasora y envolvente; o el deporte y la cosmética (con el cuerpo como motor y protagonista, en los medios y en la publicidad, así como todos los cuidados que conlleva); o pensemos en la ciencia y la ingeniería genética con todos los desarrollos positivos (y peligros) que trae y traerá sin duda alguna, etc.

Pues bien, frente viejas espiritualidades despreciadoras del cuerpo, hoy en día hay que volver a ponerlo en el centro. Nuestro cuerpo frágil es también el mejor

camino de la espiritualidad para acercarnos a Dios. Más allá de ciertas espiritualidades que se han dedicado a menospreciar el cuerpo. Lejos de remordimientos y de desesperanzas por nuestras imperfecciones, es con nuestro cuerpo, tal como es, que podemos alcanzar al verdadero Dios. El interruptor de la trascendencia se enciende desde la fragilidad del cuerpo.

A este respecto conviene recordar la queja de santa Teresa frente a ciertos radicalismos de Juan de la Cruz, cuando afirmaba que 'había que dejar el mundo' (¡y tampoco hay que dejar el cuerpo, por Dios!) para encontrar a Dios: "¡Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo! No lo estaba la Magdalena, ni la samaritana (Jn 4, 7-42), ni la cananea (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30), cuando le hallaron... Dios me libre de gente tan espiritual que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere" (Vej 6-7).

Precisamente, el presente estudio de Raphael Rodrigues, centrado en esa figura clásica de la espiritualidad y de la mística que es Teresa de Jesús, nos ofrece nuevas perspectivas, y abre nuevos caminos, enraizados en la tradición, para una cada vez más necesaria espiritualidad del cuerpo. Con una acreditada labor investigadora, tanto de la bibliografía teresiana como de la relativa al cuerpo y la espiritualidad, el presente trabajo parte de una adecuada contextualización histórica de la figura de Teresa. Sigue un recorrido serio y riguroso por uno de los temas nucleares del sistema místico teresiano: la humanidad de Cristo. Dicho tema se presenta contemplado desde una triple perspectiva: a nivel biográfico; a través los escritos de nuestra mística y, finalmente, a nivel doctrinal. Desde aquí se da una transición armónica hacia la así llamada espiritualidad del cuerpo.

Es aquí donde el autor nos brinda una condensada fundamentación de dicha espiritualidad desde disciplinas sustantivas y fundamentales, tales como la antropología, la cristología y los sacramentos, especialmente la eucaristía. Para concluir el último apartado con una apelación a lo que podríamos llamar el test de autenticación de toda espiritualidad: los efectos y frutos de después. La intencionalidad de fondo es poner en valor el cuerpo y la carne como clave de toda espiritualidad cristiana. Y esto frente a una espiritualidad de siglos (como hemos

dicho), que muchas veces se ha caracterizado por el desprecio de la carne y del cuerpo.

A Teresa le gustaba repetir aquello de que “no somos ángeles, sino tenemos cuerpo” (V 22,10), algo tantas veces olvidado en ciertas espiritualidades, precisamente, asesinas del cuerpo. Y porque no se puede olvidar que el cristianismo es la religión del cuerpo por excelencia. En este sentido, hemos de preguntarnos honestamente si el punto de partida y el centro unificador de la espiritualidad cristiana, entendida como seguimiento de Cristo y vida en el Espíritu, no debería constituirse como experiencia de ser y sentir en un cuerpo. Este estupendo estudio que ahora nos ofrece Raphael Rodrigues podría ser un punto de partida apasionante.

Juan Antonio Marcos, OCD.

Universidad P. Comillas (Madrid).

INTRODUCCIÓN

La motivación personal de la presente investigación parte del horizonte de la espiritualidad latinoamericana, que, siguiendo los impulsos antropológicos del Concilio Vaticano II, tomó en consideración la Humanidad de Jesús como un aspecto de fundamental importancia para la experiencia cristiana, dinamismo impulsado y acentuado por la teología de la liberación. Poniendo un gran énfasis en el Jesús de los evangelios, impulsando entre otros factores toda la praxis cristiana, con especial particularidad en la atención a los más pobres.

Sin embargo, en su desarrollo, esta teología y espiritualidad encontró algunas desviaciones en su camino; privilegiando la praxis, muchos siguieron un camino que no daba la suficiente relevancia a la apertura a la trascendencia. Un exceso de la visión histórica y antropológica de Jesús muchas veces transformó a Jesús en solo una inspiración en esta opción preferencial por los pobres, y no como salvador y redentor. Esta línea de pensamiento teológico fue corregida por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, 1984). La teología de la liberación tenía un buen propósito, pero a menudo siguió la línea de poner a los pobres, en el lugar de Cristo. Más tarde, algunos teólogos de la liberación reconocieron que había un error metodológico. Era necesario unir al Jesús salvador y al Jesús humano. La conferencia de Aparecida alertó sobre la necesidad de este retorno, que desde Cristo debe partir hacia los pobres (Cf. Conferencia de Aparecida, 395).

Desde entonces, la teología de la liberación ha sido duramente criticada, generando movimientos reaccionarios dentro de la Iglesia, que, teniendo una visión pendular de la fe, se fueron al otro extremo, predicando la necesidad de que la Iglesia no se involucre en cuestiones sociales, ni en asuntos políticos, ya que la misión de la Iglesia es "salvar almas". Una Iglesia con un acento en una espiritualidad mal entendida.

Desde estas situaciones y teniendo en cuenta el pensamiento teresiano sobre la Humanidad de Cristo, surgió la motivación de esta investigación, desde la hipótesis de si Santa Teresa, desde su experiencia de oración, no sería relevante para la teología al fortalecer esta necesidad de aunar lo divino y lo humano de Jesús.

Teniendo en cuenta que muchas veces la Santa, al describir la Humanidad de Cristo, escribe que hay que tener presente "lo humano y lo divino juntos".

Relacionado con nuestro objetivo inicial, buscamos dentro de la reflexión académica desarrollar una posible vía para investigar la dimensión de la Humanidad de Cristo, y el posible aporte de la espiritualidad teresiana, a partir de sus escritos y carisma.

A partir de la bibliografía producida en los últimos años y con el objetivo de delimitar el tema, apuntamos algunos caminos dentro de la espiritualidad del cuerpo. Contemplamos como un itinerario posible que la espiritualidad del cuerpo puede conducir a una visión integral del ser humano. Que no solo se privilegien las acciones históricas de Jesús y de la persona misma, sino que también se abran a la trascendencia, a partir de un ser humano compuesto de cuerpo y alma, siendo estos dos aspectos de igual importancia.

Que también, por otra parte, se debe rescatar la bondad del cuerpo en el cristianismo y evitar tendencias que lleven a su rechazo. Una espiritualidad que desarrolle una misión de la iglesia que no valore solo el "salvar almas", sino que lleve a salvar al ser humano en su totalidad, también su cuerpo y el cuerpo de los demás. Llegamos entonces a un proyecto: buscar en la Humanidad de Cristo presente en la espiritualidad teresiana posibles aportes para contribuir a una espiritualidad del cuerpo.

Los primeros pasos de la investigación consisten en estudiar el contexto histórico teresiano. ¿Cuáles fueron las motivaciones de Teresa para insistir en la necesidad de la presencia de la Humanidad de Cristo en la oración? ¿Quiénes fueron sus interlocutores? ¿Cuáles fueron las controversias existentes? ¿Cuáles fueron los escritos que influyeron en la Santa?

Tratando de responder a estas preguntas, el primer capítulo versa sobre el contexto histórico teresiano. Estas son las coordenadas de espacio y tiempo que nos permiten desarrollar más el tema, tratando de descubrir el lugar del discurso de Teresa. Decidimos hacerlo partiendo de las corrientes espirituales del Siglo de Oro. Tenemos presente el pensamiento de Olegario G. de Cardedal, quien afirma que en los movimientos de espiritualidad podemos descubrir la cristología vivida.

Metodológicamente, partimos de las ciencias históricas, a partir de manuales de historia de la espiritualidad e historia de la iglesia, permitiendo a partir de ellos hacer un recorrido por el contexto histórico y espiritual teresiano.

Decidimos elaborar este estudio contextual a partir de los movimientos espirituales del siglo XVI, por dos motivos: primero, porque al tratar la cuestión de la Humanidad de Cristo, podemos ver la gran influencia de las corrientes espirituales anteriores a Teresa de Jesús, como ocurrió en otros momentos de la historia; y en segundo lugar, porque tenemos indicios de que tales movimientos también influyeron directamente en el pensamiento teresiano sobre ese asunto. Como gran lectora que era, lo sabemos por las referencias a las obras que leyó. Sin embargo, intentaremos descubrir si siguió o no la línea de dichos movimientos, pues en algún momento se nutrió espiritualmente de ellos, pero en cuanto a la Humanidad de Cristo y a la relación con lo corpóreo, Teresa de Jesús posiblemente siguió su propio camino. Percibir qué absorbió de estos movimientos, qué rechazó y cuál fue el nuevo aporte que dio el carisma teresiano, es nuestro propósito. El foco central de atención será la relación de influencia respecto a la Humanidad de Cristo. Todas las corrientes tuvieron una relación particular en cuanto a la devoción cristológica, que originó algunas de las características posteriores en la espiritualidad de este Siglo de Oro.

En primer lugar, una mirada a la *devotio moderna*, teniendo en cuenta que este movimiento no es precisamente del siglo XVI, pero tuvo una gran influencia en ese siglo, especialmente a través de las obras que se publicaban. Dio un gran impulso cristológico que trataremos de describir. Prestamos atención especial al tema de la Humanidad de Cristo y a cómo este movimiento desarrolla esta dimensión. Y luego indagaremos en las relaciones con Teresa de Jesús, tratando de entender dónde el movimiento y sus obras influyeron en la Santa.

Otro movimiento importante por investigar es el recogimiento, quizás el que más presencia tuvo en la espiritualidad teresiana, a través de escritos y directores espirituales. El recogimiento fue uno de los principales movimientos de ese siglo, dando otra característica a la espiritualidad, distinta a la que venía de la *devotio moderna*. Esto también con respecto a la Humanidad de Cristo, pues quizás sea por algunos escritores del recogimiento que Teresa reacciona y toma posición. Estudiaremos esta corriente y también su relación con Teresa de Jesús.

Otra corriente espiritual de gran repercusión fueron los alumbrados, la primera corriente espiritual que se alejó de las enseñanzas de la Iglesia, llegando a ser considerado un movimiento herético y en consecuencia perseguido. El movimiento no tiene tanta influencia por las obras escritas, sino por la persecución generada contra todos los espirituales bajo sospecha de alumbradismo. Una de las víctimas de la persecución fue Teresa de Jesús. Veremos cuál fue la relación con Teresa y qué acento cristológico característico tuvo este movimiento.

El último y quizás el menos influyente en el ambiente espiritual fue el erasmismo. La influencia de Erasmo fue más en el ámbito académico, pero repercutió en la fe cristiana, especialmente a través de las obras que llegaron a España. Es importante la investigación de la cristología presente en el movimiento en particular sobre la Humanidad de Cristo. Se entrará en la investigación, así como en las posibles relaciones con la espiritualidad teresiana.

Después de tener en cuenta esta dimensión histórica, pasamos a una segunda parte de la investigación, que es estudiar el propio pensamiento teresiano sobre la Humanidad de Cristo. Lo dividimos en tres partes: la Humanidad de Cristo en la vida y vocación de Teresa de Jesús, la Humanidad de Cristo en los escritos teresianos y por último el sustrato doctrinal, intentando, a partir de los estudios existentes destacar aspectos esenciales de la Humanidad de Cristo en los escritos y doctrina teresiana.

Mirando la vida y vocación de Teresa de Jesús, las separamos en cuatro momentos especiales: devoción a Cristo en su niñez y adolescencia, su conversión ante una imagen de Cristo, una desviación momentánea y, por fin, Cristo como compañero.

En primer lugar, hacemos un mirada sobre la biografía de la Santa, acercándonos a los relatos de su infancia y primeras devociones, intentando descubrir las bases de la presencia y relación con Cristo en su vida. Posteriormente, prestaremos atención al fenómeno de su conversión, que, según su narración, tiene una marcada presencia de Cristo en su humanidad. Y luego, a partir de este acontecimiento, trataremos de comprender cómo fue definida su nueva relación con el Cristo hombre.

La segunda parte de este segundo capítulo pretende posibilitar una aproximación a los escritos teresianos, con un estudio directo de los textos. Constituyen nuestra principal fuente de investigación. Como metodología, y con apoyo de las concordancias teresianas, intentaremos analizar únicamente las obras de Teresa de Jesús, no utilizando en un primer momento, estudios sobre el tema, ni comentadores de textos teresianos. Esto con el objetivo de intentar escuchar directamente a la Santa, lo que expone sobre la Humanidad de Cristo en su itinerario espiritual y pensamiento. La atención se centrará solo en los textos que abordan directamente el tema. Para condensar la investigación no recurrimos a los textos donde la referencia al papel de Cristo humano en la oración no sea una narración explícita.

Al final de este segundo capítulo elaboraremos un esquema doctrinal del tema, una especie de síntesis sobre la relevancia histórica que tuvo la posición cristológica de Teresa. Esta síntesis tiene la finalidad de obtener con mayor claridad su pensamiento sobre el asunto, sentando las bases para los aportes buscados en la parte final. En esta parte, recurriremos a los principales estudios existentes que investigaron la cristología y la teología presentes en el pensamiento de Teresa de Jesús. Una aproximación a las investigaciones de teólogos y teresianistas que subrayan esta dimensión del Cristo humano en la Santa.

Pasamos entonces a la parte final de la investigación y, en cierto modo, al objetivo principal de nuestro estudio. Intentaremos identificar qué posibles aportes puede tener la mística teresiana respecto a la espiritualidad del cuerpo. Desarrollamos cada punto de acuerdo con lo investigado sobre la Humanidad de Cristo. Separaremos tres bloques de acción y en cada bloque subdivisiones, describiendo las aportaciones teresianas. Aspectos cristológicos y antropológicos, sacramentalidad y pseudo-mística, frutos de la oración y fragilidad humana.

Cada tema de aporte teresiano será desarrollado a partir de su motivación inicial en el pensamiento teresiano sobre la Humanidad de Cristo, motivaciones provenientes especialmente del capítulo veintidós del *Libro de la Vida* y de sexta morada capítulo siete, de la obra *Moradas*. A partir de ahí, se desenvuelve cada tema, con el apoyo de la cristología, teología del cuerpo y el magisterio de la iglesia.

Dentro de nuestro proyecto de investigación no dedicamos un apartado específico a desarrollar el panorama de una teología del cuerpo, lo cual sería pertinente, pero por razones metodológicas preferimos incluirlo dentro de los capítulos siguientes. Para cada tema de aporte teresiano, intentaremos progresar con base teológica, desde el magisterio de la Iglesia y la bibliografía de referencia, tratando de profundizar y fundamentar esta dimensión y describir la pertinencia y actualidad del tema.

Con el presente estudio queremos proponer pistas desde la espiritualidad teresiana, para un itinerario espiritual sólido, que evite visiones pendulares de la Humanidad de Cristo y de la corporeidad humana, y que tenga una visión integral del ser humano y de Jesucristo. Un posible camino que construya unos principios que nos motiven a volver a la unidad del misterio cristiano. Ofrecer una teología que, dentro del quehacer teológico, tenga en cuenta la experiencia de los místicos, quienes en su mayoría no se dedicaron a hacer teología, como en el caso de Teresa de Jesús. Pero desde la experiencia de la oración, reflejada en sus escritos, pueden señalar un camino espiritual integral, desde un itinerario espiritual que aparta la fe cristiana de nuevos y viejos dualismos.

I. CONTEXTO HISTORICO TERESIANO

I. CONTEXTO HISTORICO TERESIANO

Para describir el contexto, dentro de una monografía teresiana, hay muchas opciones de un apartado previo que nos permite adentrarnos en el ámbito del estudio a realizar. Hay nociones de espacio y tiempo, hay variadas formas que se investigan con el fin de describir la coyuntura de la época de la Santa. Unos optan por el contexto político y social, una mirada a la concepción que se tenía de la mujer en el siglo XVI, otras sobre las raíces de la orden carmelita o sobre las influencias bíblicas, la tradición, el contexto religioso, la piedad popular etc. Entre otros diversos matices.

1 Una mirada a los movimientos espirituales

Siguiendo esta propuesta metodológica de estudiar nuestro tema desde los movimientos de espiritualidad del Siglo de Oro, un primer paso será una aproximación ellos, describiendo brevemente sus orígenes y características, para luego esclarecer la posición doctrinal de cada uno y pueda tener una base para estudiar la relación con la Humanidad de Cristo y con Teresa de Jesús.

Señalando las principales características de los movimientos, podemos extraer un sustrato de lo que fue la espiritualidad del Siglo de Oro. Presentaremos no sólo la influencia sobre la Humanidad de Cristo, sino también las características de los movimientos mismos. Esto es de interés en la investigación, pues nos permitirá identificar qué característica general tuvo esa espiritualidad, y cuáles posiblemente llegó a tener con la recepción y consolidación del carisma teresiano.

1.1 *Devotio moderna*: un acento en la subjetividad

Al desarrollar el panorama espiritual del siglo XVI, desde la perspectiva de los movimientos espirituales, primero tenemos en cuenta que la *devotio moderna* no es precisamente un movimiento espiritual de este siglo estudiado, pero tiene una gran

acogida en el Siglo de Oro, este hecho nos obliga a dedicar un apartado específico a su estudio, considerando que posiblemente sea una de las corrientes más influyentes en el siglo XVI¹.

La *devotio moderna* fue una corriente de espiritualidad desarrollada en los Países Bajos a finales del siglo XIV. Se ubica entre las reformas existentes en los siglos XIV y XVI, está presente en una nueva época de la historia de la Iglesia y de la humanidad, marcada entre otras realidades por la Peste Negra y el Cisma de Occidente. La *devotio moderna* une los ideales de un hombre nuevo que está naciendo, este hombre anhela la reforma y una nueva vida. Nace la *devotio moderna* bajo un signo de oposición a una cierta espiritualidad altamente especulativa², que poco antes había producido grandes pensadores y místicos. El movimiento tuvo una gran acogida, llegando a ser junto con el humanismo y piedad popular, uno de los tres elementos claves en la vida cristiana en el siglo XV³.

El origen del movimiento está ligado a los hermanos o hermanas de vida común. Grupo que se centró en la vida de oración, la vida interior y la liturgia. Aspiraban a una forma de piedad especialmente personal e íntima, que sacaba fuerza no tanto de la celebración de la liturgia eclesiástica y de los sacramentos, como de la contemplación silenciosa de la pasión de Cristo⁴. La lectura privada de la Escritura constituye el núcleo esencial, "iban a la biblia cuando querían devoción, argumentos de meditación y normas de conducta"⁵. Los sacramentos, y particularmente el sacrificio de la misa, no son vividos ya como actualización sacramental del sacrificio de la cruz, sino como ocasión para un ejercicio privado de meditación⁶, que se tornó en una de las principales características de la *devotio moderna*⁷.

¹ Cf. Javier Sesé. *Historia de la espiritualidad*. Navarra: EUNSA, 2005, 161.

² La escuela Renano-flamenca: Con los místicos alemanes el dominico Maestro Eckhart (1260-1329), sus discípulos Enrique Suso (1295-1366), el también dominico Juan Taulero (1300-1361) y el flamenco Juan Ruysbroeck (1293-1381), la vida interior se hizo más atractiva y también más accesible para los laicos, pero más intelectualizada.

³ Cf. Álvaro Huerga. "La vida cristiana en los Siglos XV XVI". En *Historia de la espiritualidad II*, dirigido por Baldomero Jiménez Duque y Luis Sala Balust, 14. Barcelona: Juan Flors, 1969.

⁴ Cf. August Franzen. *Historia de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2000, 252.

⁵ Ricardo Villoslada. "Rasgos característicos de la Devotio moderna". *Manresa* 28 (1956): 336.

⁶ Franzen, 252.

⁷ Cf. Villoslada, 328.

En España dio un gran impulso a la difusión de la *devotio moderna* García de Cisneros⁸, Abad de Montserrat, que estableció una imprenta junto a la abadía, y ella se convierte en un centro de difusión de la espiritualidad. El Abad fue el principal representante de esta espiritualidad renovada. La doctrina de Cisneros entronca, en efecto, con la *devotio moderna*, y se encuadra en la oración metódica monástica⁹.

Era una corriente espiritual marcada por un cristocentrismo práctico, imitando a Cristo y creciendo en virtudes. Un aspecto presente fue la huida del mundo, la búsqueda de una interiorización y el escaso aprecio por el exterior, lo que llevó al movimiento a tener muy poca inclinación hacia el apostolado. El alma es invitada a meditar menos sobre los altísimos misterios del Logos y más sobre la Humanidad de Dios hecho hombre y presente en la Eucaristía¹⁰.

1.2 Recogimiento: un acento en la intimidad

La *devotio moderna*, presentada anteriormente, abrió el camino a una espiritualidad más íntima, más subjetiva, creando una espiritualidad muy influyente en el siglo XVI, marcada por la *fuga mundi* y la meditación, que propagó un ideal de vida de retiro y soledad. Uno de los movimientos que absorberá este ideal será el *recogimiento*, desarrollando una espiritualidad que será la "cima de la reforma en España"¹¹ y primera sistematización mística en el siglo XVI.

El Recogimiento fue un movimiento espiritual liderado por los franciscanos en la primera mitad del siglo XVI en España, surgió en el deseo de una mayor observancia de la fe cristiana, aprovechó un entorno favorable que existía, e incentivó la renovación de los religiosos. Este ambiente de reforma contribuye en gran medida al origen del movimiento. Este deseo de observancia de la vida religiosa había llevado a franciscanos, dominicos y agustinos a las más altas cimas de la espiritualidad, con

⁸ Elvezio Canonica. "La recepción y la difusión del de *Imitatione Christi* en la España del Siglo de Oro". *Castilla Estudios de Literatura* 6 (2015): 340.

⁹ Cf. Sesé, 197.

¹⁰ José Sánchez Herrero. *Historia de la Iglesia II: Edad Media*. Madrid: BAC, 2005, 520.

¹¹ Melquiades Andrés Martín. *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975, 13.

entonces un movimiento de perfección llamado de *los espirituales*. Los espirituales se distinguen de los alumbrados y dejados y de los simples reformados¹².

Una de las características de las reformas fue enfatizar el aspecto de la oración, la vida interior y los medios que la proveen. Dentro de la orden franciscana, a partir del año 1480, con el objetivo de crear espacios que favorezcan esta práctica, surgieron desiertos de oración, llamados recolectorios, casas de recogimiento, casas de retiro. Desde estas casas se practicará este método y posteriormente se sistematizará el contenido, publicado en varios libros. Sin embargo, el recogimiento no se redujo al círculo franciscano, se expandió a todos los fieles que tuvieron acceso a las innumerables publicaciones que surgieron.

Cabe destacar que el principal protagonista fue Francisco de Osuna, franciscano de gran formación, que estudió en Salamanca, Francia, Alemania y Holanda. Sus obras abordan ampliamente la cuestión del recogimiento, ayudando a encontrar a Dios dentro de la persona. Su obra más conocida es el *Tercer abecedario espiritual*, uno de los primeros escritos de teología mística en lengua castellana. La obra de Osuna fue la gran propagadora del movimiento.

Una de las principales características del movimiento de recogimiento será un fuerte acento en la interioridad, como señala el mismo nombre, este aspecto será primordial en el itinerario espiritual del movimiento, la persona que ora encuentra a Dios a través de una ascesis y vida interior, "en un encuentro personal con Dios en la intimidad del alma"¹³. Movimiento que constituye un gran cambio en cuanto a las prácticas religiosas ritualizadas que se practicaban en la Edad Media y con las formas de devoción más tradicionales¹⁴.

El hecho de que el recogimiento haya nacido en los desiertos dará a sus practicantes un incentivo para un ideal de vida centrado en la oración y la contemplación. La ermita y la celda serán de gran importancia, espacios que permitan el alejamiento del mundo y el retiro, con el fin de fomentar la oración.

¹² Cf. Melquiades Andrés Martín. *Historia de la teología en España (1470-1570)*. Roma: Iglesia nacional española, 1962, 94.

¹³ Cf. José Luis Lllanes. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1995, 178.

¹⁴ Estelle Garbay Velázquez. "Representaciones del espacio interior e intimidad espiritual en los tratados de tres franciscanos recogidos (Francisco de Osuna, Bernabé de Palma Y Bernardino de Laredo)". *E-Spania: Revue Électronique D'Études Hispaniques Médiévales*, 37 (2020) 1.

Espacios físicos que en la doctrina escrita ganaron gran representación, denotando el espacio interior de la persona que reza, recordemos, como ejemplo, el castillo interior de Teresa de Jesús. Osuna recordaba: "acostumbren el recogimiento, para que así puedan imitar y seguir al Señor, cuya costumbre era irse a los desiertos, donde, apartado y recogido, pudiese más secreta y espiritualmente orar en escondido a su Padre celestial y nuestro"¹⁵.

En la definición de Andrés Martín la vía del recogimiento: "se encuadra dentro de la espiritualidad metódica. Es un arte de amor. Por tanto, entraña un trabajo, una técnica, una metodología. Como vía completa y orgánica trata de llevar el alma desde la más profunda miseria del hombre pecador hasta la más alta unión con Dios"¹⁶. Marcel Bataillon en la misma línea destaca que: "el corazón es lo que importa, mucho más que las manos, que la cabeza, que los ojos o los pies: las ceremonias exteriores no son nada sin las disposiciones íntimas"¹⁷.

Estuvo muy acentuado dentro de la cultura espiritual el aspecto de que el hombre es capaz de progresar en la vida espiritual, "en la posibilidad de mejorar su condición de caído, en la estima del elemento místico, en el rechazo de la hipocresía y en el aprecio del cristianismo entrañal o esencial"¹⁸. El recogimiento en este contexto también tendrá un fuerte llamado ascético en sus principales características, valorando el esfuerzo del hombre en ese itinerario. Este método tiene como objetivo unir las voluntades, dando lugar a una unión transformadora, unión de las potencias del alma.

Para Melquiades Andrés Martín, la vía del recogimiento puede abarcar tres partes: "conocimiento propio o aniquilación; seguimiento o imitación de Cristo en cuanto hombre y en cuanto Dios; transformación del alma en Dios por amor"¹⁹. Existe una exhortación a la soledad, la persona que ora está llamada a vivir en casa o en la

¹⁵Francisco de Osuna. *Tercer Abecedario Espiritual*. Madrid: BAC, 1998, 233.

¹⁶ Melquiades Andrés Martín. "La vía espiritual del recogimiento". *Salmanticensis* 20, (1973): 655.

¹⁷ Marcel Bataillon. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura económica, 1950, 197.

¹⁸ Melquiades Andrés Martín. "En torno a la theología crucis en la espiritualidad española (1450-1559)," *Diálogo ecuménico*, 23-24 (1971): 390.

¹⁹ Andrés Martín, "La vía espiritual del recogimiento", 665.

celda, invitado a evitar la vida activa. Para encontrar a Dios en el alma hay que estar preparado y recogido. El corazón recogido sirve de aposento para la divinidad²⁰.

1.3 Alumbrados: un acento en rechazar lo exterior

Con el recogimiento, anteriormente expuesto, y la publicación de muchos libros en español por la reforma de Cisneros, la vida espiritual se generalizó, llegando a un gran número de adeptos. Sin embargo, muchos de los que desarrollaron la práctica de la vida interior eran personas no muy formadas doctrinalmente, lo que llevó a malentendidos en la experiencia de la espiritualidad y al alejamiento de la ortodoxia. Uno de estos ejemplos fueron los llamados alumbrados o iluminados.

El inicio del siglo XVI tuvo un gran florecimiento espiritual, "el humanismo da al fervor de los alumbrados un vigor y una libertad nuevos; los pone al mismo nivel de todo el vasto movimiento europeo"²¹, la mística ya no estaba solo en ambientes conventuales.

Los Alumbrados se conocieron prácticamente en el siglo XIX, cuando el historiador Menéndez Pelayo recopiló material que confirmaba la creencia de la Inquisición en la existencia de una secta²² que ponía en riesgo la fe católica. Para Eulogio Pacho los alumbrados son "nuevas corrientes de piedad individualista que, arrancando del humanismo y de la *devoción moderna*, y centrándose en la práctica de la oración mental busca el camino de la renovación religiosa por el camino de la interiorización"²³.

Tenían una mística sin mucha dirección, por eso a los historiadores les cuesta encontrar su origen y características, fue el origen de varias desviaciones doctrinales y consecuentemente perseguido por la Inquisición, asimilados con el protestantismo. Bataillon afirma que: "los alumbrados que predicán el abandono a

²⁰ Cf. Velázquez, 6.

²¹ Bataillon, *Erasmus Y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 246.

²² Cf. Álvaro Castro Sánchez. "Los alumbrados del reino de Toledo: Religiosidad interior y recepción de la reforma en Juan y María de Cazalla". En *Reforma y disidencia religiosas: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el Siglo XVI*, dirigido por Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn, 165. Madrid: Casa de Velázquez, 2018.

²³ Eulogio Pacho. "Alumbrados". En *Diccionario de Espiritualidad*, dirigido por Ermanno Ancilli, 90. Barcelona: Herder, 1983.

Dios parecen obrar con menos prudencia"²⁴, tomando distancia y siendo una fuente de preocupación para la iglesia.

Su origen se describe a partir de la formación de pequeños grupos, personas que se encontraban entre sí, en círculos de afinidad y estatus social, que se reunían para prácticas espirituales, así como para la lectura de los salmos y el Nuevo Testamento, una especie de "red sacro espiritual, compartiendo lecturas e intereses"²⁵.

Hecho este que motivó la publicación de un edicto sobre los alumbrados en septiembre de 1525, que contiene una lista de 48 herejías del movimiento, material importante para comprender la doctrina del grupo. La Inquisición estaba tan preocupada con el movimiento que incluso se acusó a personas que tenían buena intención, acusaciones que alcanzaron con frecuencia a los maestros más ortodoxos.

De los alumbrados no podemos describir las principales características a través de los escritos provenientes del movimiento, como se hizo con la *devotio moderna* y el recogimiento, los alumbrados no tienen obras escritas sobre su espiritualidad. El cuerpo doctrinal del movimiento presupone lo informado en los procesos de la Inquisición y el contenido de las cuarenta y ocho proposiciones del edicto de 1525. Este documento "tiene la importancia de ser el primer documento oficial con validez universal contra la secta de los alumbrados y el que les ha definido"²⁶.

Una de las principales características de los alumbrados era un cristianismo interior sin necesidad de mediación, establecían una relación directa entre Dios y la persona que reza. Tal énfasis en la interioridad llevó al movimiento a adoptar una actitud radical hacia el exterior, oponiéndose a cualquier manifestación exterior de la religión. De tal manera que incluso se oponían a la oración vocal y a los sacramentos. El dejamiento y su lucha contra los actos exteriores determinan una nueva manera

²⁴ Bataillon, *Erasmus Y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 197.

²⁵ Sánchez, 165.

²⁶ Román Llamas Martínez. "El fenómeno de los alumbrados y su interpretación". *Teresianum* 9 (1958): 60.

de acercarse al Señor²⁷. Para Marcel Bataillon: "los alumbrados de esta tendencia tenían a gala mofarse de todas las devociones exteriores, que no les parecían sino miserables pretensiones de captar el favor divino, mientras que la gracia sopla donde quiere"²⁸.

A los alumbrados les bastaba el amor de Dios, que para ellos lo era todo, y la fuente de la doctrina eran solo las Sagradas Escrituras y mostraban un disgusto por el exterior "pensaban que Dios exime del cumplimiento de las demás reglas externas; de ahí su oposición a los rituales grandiosos y de ahí también su inclinación por la oración mental, frente a la oración vocal o de coro, y frente a los cultos externos"²⁹.

Pero es de el edicto de Toledo, donde podemos identificar los principales elementos de los alumbrados. Destacamos algunos puntos para entender su espíritu, más en concreto las inquietudes que suscitan, entre ellos destacamos: que no hay infierno (prep. I del Edicto), negación de la presencia real de Cristo en la Eucaristía (prep. IV) que no hubo pecado (prep. VI), que el amor de Dios en el hombre es Dios, y de tal modo no se puede pecar (prep. IX), que los actos externos son imperfección (prep. XIII) la inutilidad de la oración vocal (prep. XX)³⁰.

Destacamos que el movimiento tenía como objetivo reformar las formas religiosas tradicionales. No fueron muchos, pero tuvieron gran repercusión, en especial por la persecución generada; de facto después de ellos hubo una gran vigilancia sobre las personas que tenían una vida de oración; "las desviaciones de alumbrados y quietistas, en efecto, acentuaron la tendencia a fijar unas leyes que rigieran la vida espiritual y, en particular, los criterios de discernimiento sobre la naturaleza y origen de las experiencias místicas"³¹.

²⁷ Cf. Laura Canabal Rodríguez. "Heterodoxia en el reinado del emperador: Toledo, los alumbrados e Isabel de la cruz". En *Carlos v y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, dirigido por Jesús Bravo Lozano y Carlos Javier de Carlos Morales, 320. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

²⁸ Marcel Bataillon. *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009, 72.

²⁹ Pedro Santonja. "Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales". *Estudios de lengua y literatura española* 18 (2000): 360.

³⁰ Edicto de Toledo. Apéndice I. En Antonio Márquez. *Los Alumbrados: Orígenes Y Filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1980, 273.

³¹ Sesé, 247.

1.4 Erasmismo: una espiritualidad humanística cristiana

El erasmismo está directamente ligado al pensamiento de Erasmo de Rotterdam (1464-1536) representante del humanismo, autor de gran influencia, entre otras obras, también escribió en el campo de la espiritualidad: *Manual del caballero cristiano*, *El elogio de la locura*, *Modo de rezar a Dios*, *Comentarios a los salmos* y *al Nuevo Testamento*. Sus obras tuvieron un gran impacto en España, teniendo gran influencia en la espiritualidad, generando esta corriente de espiritualidad, el erasmismo.

El erasmismo es un movimiento dentro del humanismo renacentista que refleja las ideas de Erasmo de Rotterdam (1469-1536), que fue un autor de gran relevancia en el Renacimiento. Erasmo nunca estuvo presente en España, la difusión de su pensamiento se desarrolló principalmente a partir de la traducción de sus obras principales, que tuvieron gran aceptación.

Para Bataillon, Erasmo está presente en España a principios del siglo XVI, "en pleno vigor durante los años de 1522 a 1525 cuando comienzan a congregarse en torno al nombre de Erasmo todas las fuerzas locales de renovación intelectual y religiosa; en ese momento es cuando nace el erasmismo español"³². La resonancia del pensamiento de Erasmo estuvo más presente en España que en cualquier otro país. La presencia erasmiana fue notable: "Erasmo se convirtió en el ídolo de España, las cátedras estaban llenas de erasmistas, fue invitado a trasladarse a España, con la seguridad de que no existía país alguno en que el nombre de Erasmo fuese más favorable"³³.

La principal difusión en España fue a través de la traducción de libros, destacamos su obra más relevante en el área de la espiritualidad, que es el *Manual del caballero cristiano* (1503), su nombre original es *Enchiridion Militis Christiani*, la traducción castellana es de 1524. Bataillon destaca que fue una traducción "en bella prosa, fácil y familiar, prosa de predicador cuidadoso ante todo de ser comprendido

³² Bataillon, *Erasmo Y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 182.

³³ José Goñi Gaztambide. "El Erasmismo En España". *Scripta Theologica* 18, 1 (1986), 125.

y de persuadir³⁴, contribuyendo mucho a la aceptación e irradiación del pensamiento erasmista.

El erasmismo fue sobre todo una llamada a un cristianismo interior, su propuesta es como una filosofía cristiana, fue una invitación a un cristianismo que no está solo en la exterioridad, que no está solo en los ritos. Se trata de un movimiento rico y complejo, más religioso que cultural, que aspiraba a eliminar los abusos existentes en la Iglesia y a reformar la vida cristiana, la pastoral y la teología³⁵. Esta interioridad implica volver a las fuentes, por eso la gran importancia de la Biblia y de los Santos Padres.

Erasmus sugiere que la teología no puede ser una mera discusión de palabras, está en contra de una teología escolástica que no tenga ningún tipo de relación con la vida. Que la teología surja de la experiencia espiritual y vuelva a la experiencia espiritual, que pueda ayudar a vivir la fe cristiana. Ese ideal hizo de "Erasmus el hombre que había reconciliado en sí la erudición y la piedad, largo tiempo divorciadas"³⁶.

Para comprender un poco las principales características del movimiento erasmista, es necesario volver a su principal obra de espiritualidad; *Enchiridion Militis Christiani*, en español *El manual de Caballero Cristiano*. Para esta obra la vida cristiana es una lucha, una milicia, el cristiano tiene que conocer cuáles son las armas, debe tener conocimiento de los clásicos, hacer la necesaria distinción entre hombre interior y exterior.

Este libro tuvo un papel muy importante en la difusión de la espiritualidad de Erasmo, pues la obra contiene una serie de armas que el caballero cristiano debe usar para poder defenderse en el mundo, tales como el conocimiento de la ley de Dios, la oración interiorizada y el rechazo de las formas externas de culto, allanó el camino para el estímulo de una oración de recogimiento, siguiendo el modelo de la *devotio moderna*.

El erasmismo de *Enchiridion Militis Christiani* fue el punto de partida de numerosas reformas que prepararon las del concilio de Trento; muchos cristianos se

³⁴ Bataillon, *Erasmus y España: Estudios Sobre La Historia Espiritual Del Siglo XVI*, 182.

³⁵ Goñi Gaztambide, 117.

³⁶ *Ibid.*, 124.

sintieron profundamente transformadas con la lectura de la obra³⁷. Una constante es la crítica a la piedad externa, y en cierto modo hacia los frailes y monjes, que generó amplia oposición y persecución, veamos lo que dice Erasmo al final de la obra: "lo principal de la verdadera religión, que es la cristiana no consiste en meterse fraile, pues el habito, como dicen, no hace al monje"³⁸.

La división entre cuerpo y alma está muy presente, denotando claro influjo neoplatónico en su espiritualidad. Hay una psicologización de la religión, su doctrina espiritual tiende, pues, al subjetivismo y al individualismo. Se busca entender la fe desde la perspectiva del humanismo cristiano, valorando mucho lo académico, "la espiritualidad de Erasmo es manifiestamente intelectualista más que afectiva"³⁹.

³⁷ Cf. Goñi Gaztambide, 143.

³⁸ Erasmo de Rotterdam. *Enquiridion*. Madrid: Editorial Gredos, 2011, 143.

³⁹ Eulogio Pacho. "Erasmo". En *Diccionario de Espiritualidad*, dirigido por Ermanno Ancilli, 704. Barcelona: Herder, 1983.

2. La cuestión de la Humanidad de Cristo

Partimos ahora de un análisis de cómo los movimientos del siglo XVI abordaron la dimensión humana de Jesús, buscando una cristología presente en cada movimiento se puede ver cómo abordaron este aspecto. Teniendo en cuenta que la posición cristológica influye directamente en el modo de oración propuesto por cada corriente espiritual.

Olegario González de Cardedal señala que "los movimientos espirituales presentan una cristología vivida"⁴¹. Una mirada a cómo vivían, cómo celebraban, lo que valoran y lo que desprecian en la práctica de la oración, se pueden extraer los aspectos cristológicos de cada uno. Teniendo en cuenta que a muchos de ellos no les interesaba escribir un tratado de teología mística, como en la escolástica, sino señalar un itinerario espiritual, proponer un camino, según cada carisma e influencia.

2.1 La espiritualidad cristológica de la *devotio moderna*

Como se destacó anteriormente, una de las principales características de la *devotio moderna* fue el fuerte acento cristocéntrico, éste con la particularidad de ser de carácter práctico, el objetivo del movimiento era hacer que las personas busquen en sus vidas copiar los pasos de Jesús, por esta razón la principal fuente de inspiración para la acción de los devotos fue la vida de Jesús; centro y raíz de la piedad moderna es el Cristo histórico⁴². En la vida de oración ya "no se busca el éxtasis ni el raptó, ni siquiera la unión mística, sino la sencilla descripción y el recuerdo o representación, por la meditación amorosa, de la vida de Cristo"⁴³.

Teniendo esto en cuenta, en esta corriente "la Humanidad de Cristo era el eje principal de sus meditaciones"⁴⁴. Ganó mucho protagonismo la meditación con especial atención sobre los misterios de la pasión, siguiendo al Cristo doloroso, con

⁴¹ Olegario González de Cardedal. *Fundamentos de cristología II. Meta y misterio*. Madrid: BAC, 2006, 639.

⁴² Cf. Erwin Iserloh. "La mística alemana". En *Manual de historia de la Iglesia*, dirigido por Hubert Jedin, 685. Barcelona: Herder, 1973.

⁴³ Iserloh, 685.

⁴⁴ Villoslada, 317.

mucho énfasis en el aspecto sufriente del Mesías. Los pasos del *via crucis* estuvieron muy presentes dentro de las obras de la *devotio moderna*. Aspecto del movimiento fue el deseo y empeño por anclar la vida espiritual en los misterios de la Vida de Cristo⁴⁵. Cada orante que siguió las enseñanzas o leyó un libro dentro del movimiento fue invitado a “repensar cada detalle de la vida de Cristo. Y tratar de ajustarse al modelo que él se había marcado llenó gran parte de la vida del nuevo devoto”⁴⁶.

Para el historiador medieval Jacques Le Goff la *devotio moderna* “propuso una devoción sencilla y práctica, cuyo modelo era la Humanidad de Cristo”⁴⁷, y el propio ambiente favorecía el desarrollo de esta devoción cristológica. Una de las realidades que se apunta es que la ida a Tierra Santa no era fácil, se intentaba atraer en lo posible de la Tierra Santa a Europa a través de las reliquias que llegaban y que pasaban a venerarse en iglesias y santuarios⁴⁸. Esto aumenta la piedad cristológica, con el desarrollo de algunas devociones concretas, por ejemplo, la oración de la vía sacra, siguiendo los pasos de la pasión.

En cierto modo, podemos decir que esta sencilla propuesta de imitar al Cristo humano se hizo fácil de asimilar, y rápidamente fue absorbida y popularizada, constituyó este seguimiento del hombre Cristo, una de las etapas de su metódico proceso de oración. Elvezio Canonica resalta que “se insiste, en el despojamiento previo a la oración, y la imitación de Jesucristo ante todo la de su humanidad, lo cual tiene como objetivo realizar la fusión entre vida activa y vida contemplativa”⁴⁹.

Como corriente espiritual, estaba trazando un camino muy propio, muy particular en esta dimensión del seguimiento a Cristo, Julián López Martín desde un estudio sobre la liturgia de la iglesia, apunta que “con un fuerte acento individual orientado hacia la meditación afectiva y la imitación de Cristo se desarrolló al margen de la liturgia y de las devociones populares, sospechosas ambas de materialismo cultural para este movimiento. La liturgia se transformaba en meditación”⁵⁰.

⁴⁵ Cf. José García de Castro Valdés. “La Vita Christi De Ludolfo De Sajonia (+ 1377) E Ignacio De Loyola (+ 1556): A Propósito de un gran libro”. *Estudios Eclesiásticos* 338 (2011): 517.

⁴⁶ Koen Goudriaan. “Empowerment through reading, writing and example: the *Devotio moderna*”. En *The Cambridge history of Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*. Dirigido por Miri Rubin and Walter Simons, 413. Cambridge: Cambridge University press, 2009.

⁴⁷ Jacques Le Goff. *¿Nació la Europa en la edad media?* Barcelona: Critica, 2003, 153.

⁴⁸ Cf. García de Castro, 509.

⁴⁹ Canonica, 339.

⁵⁰ Julián López Martín. *La liturgia de la iglesia*. Madrid: BAC, 1996, 50.

El movimiento en este aspecto tuvo un papel importante en el rescate de la meditación del Cristo humano dentro de la espiritualidad cristiana, que con la escuela mística flamenca estaba siguiendo otro camino. Grillmeier, al estudiar la historia de la devoción a la Humanidad de Cristo, destacó este aspecto; que "las consideraciones piadosas de la vida de Jesús provenientes de la escuela de Groote⁵¹ tuvieran gran influjo"⁵².

Y por este acento cristológico los libros más destacados dentro de esta corriente serán *Vita Christi*, de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano y *La Imitación de Cristo*, atribuida a Thomas a Kempis, obra que ya en el prólogo deja claro su objetivo; "sea, pues, nuestro estudio pensar en la vida de Jesús"⁵³. *La Imitación de Cristo* con una doctrina sensible, tuvo un gran aporte para desarrollar una espiritualidad que imitaba las virtudes de Jesús, asimilada por muchas corrientes y leída por varios santos, entre ellos Teresa de Jesús. García Mateo, al investigar la influencia de *Vita Christi*, destaca que: "frente al pensamiento sistemático-metafísico de los tratados teológicos de la época, la piedad popular y la espiritualidad, en particular la *devotio moderna*, se centran en Jesús, tornando como punto de partida la humanidad histórica Cristo para desplegar desde ella su significado salvífico divino"⁵⁴.

2.2 El Cristo interior del recogimiento

La cuestión de la Humanidad de Cristo y el movimiento del recogimiento se relacionan principalmente con el contexto histórico que se vivió; el siglo anterior dio un gran impulso cristológico, con la espiritualidad mendicante, la devoción moderna y la publicación de la *Vita Christi* de Landolfo de Sajonia, todo colaboró para crear un ambiente cristológico acentuado.

Un impulso de esta dimensión cristológica en la España de principios del siglo XVI fue la publicación del *Exercitatorio de la vida espiritual*, de García Jiménez

⁵¹ El origen del movimiento de la *devotio moderna* está ligado a la persona de Gerald Groote.

⁵² Alois Grillmeier. "Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general". *En Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación II*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 36. Madrid: Cristiandad, 1971.

⁵³ Tomas de Kempis. *Imitación de Cristo*. España: Herder, 2017, prólogo.

⁵⁴ Rogelio García Mateo. "La «Vita Christi» de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios ignacianos". *Gregorianum* 81 (2000): 289.

Cisneros, en 1500, que dedica varios capítulos a la importancia de los misterios de la pasión de Cristo. Para el Abad de Montserrat la meditación de la pasión contiene toda perfección posible al hombre en esta vida⁵⁵.

La meditación sobre la pasión de Cristo será un tema central en la espiritualidad española y también presente en los autores franciscanos del recogimiento; otras espiritualidades se han cimentado en la encarnación y en otros misterios, la española de este período tomó como base la redención a través de la meditación de los pasos de la pasión y la cruz⁵⁶.

Una de las controversias sobre el tema de la meditación del Jesús humano tiene que ver con el hecho de que existía una doctrina que, basada en el Evangelio de Juan, afirmaba que uno debía apartarse de la Humanidad de Cristo. Estos espirituales se basaron en el texto de Juan, "os conviene que yo me vaya; porque si no me fuera, el Consolador no vendría a vosotros" (Jn 16,7). Marcel Bataillon apunta: "lo que tiene de atrevido, en una época en que la *Vita Christi* del Cartujano se considera casi siempre como la última palabra de la contemplación, consiste en decir que la evocación de la santísima Humanidad de Cristo no es un medio de unirse a Dios"⁵⁷.

La posición principal respecto a la dimensión Humana de Cristo la tenemos en Francisco de Osuna, en su *Tercecer abecedario*. Para el autor, la Humanidad de Cristo no es un impedimento para quien desea tener oración, tampoco hay un incentivo claro a favor de su presencia en la meditación. En el prólogo de la obra Osuna afirma: "notaremos que la sacratísima Humanidad de Cristo, nuestro Dios y Señor, cuanto es de su parte, no impide ni estorba el recogimiento por apurado y alto que sea"⁵⁸ y sigue: "si todas las cosas criadas son escalera para que los pies de los sabios suban a Dios, mucho más lo será la sacra Humanidad de Cristo"⁵⁹.

El problema llega cuando el espiritual desea alcanzar una etapa más alta en la vida de oración. En su escrito el autor franciscano dirigiéndose a los que quieren avanzar en los altos grados de la oración, aconseja dejar la meditación sobre el Jesús humano:

⁵⁵ Cf. Andrés Martín, "En torno a la Theología Crucis", 363.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 374.

⁵⁷ Bataillon, Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, 196.

⁵⁸ Francisco de Osuna, 123.

⁵⁹ *Ibid.*, 126.

“Aunque las cosas que viste tengan muy entera verdad, hallamos escrito que conviene a los que se quieren llegar a la alta y pura contemplación dejar las criaturas y la sacra humanidad para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales”⁶⁰.

Para Osuna: “en Cristo, según dice San Bernardo, hay piedra y tierra: la piedra es su divinidad, y la tierra es la humanidad; los recogidos cavan en la piedra, y los que piensan la pasión cavan más fácilmente en la tierra”⁶¹. Surgió entonces una doctrina que consiste en decir que la evocación de la dimensión humana de Cristo no es un medio de unirse a Dios⁶², incluso que sería un impedimento a la unión con Dios. Controversias conocidas en especial por los escritos teresianos.

En el itinerario espiritual del recogimiento hay dos momentos fuertes de oración, uno descendente y otro ascendente, uno para el autoconocimiento y otro para la asimilación de la vida con la vida de Jesús. En este segundo período de oración, la presencia de Cristo hombre, especialmente la pasión de Cristo es de fundamental importancia. El recogido “jamás debe olvidar a Cristo que padece. La meditación de la Humanidad de Cristo es el medio más eficaz para llegar a la contemplación”⁶³.

La aparente contradicción se debe a qué línea o qué obra siguió. Podemos decir que, por un lado, se valora la Humanidad de Cristo, teniendo un gran aprecio por los pasos de la pasión, pero cuando se avanza en los grados de la oración, hay un incentivo para alejarse de esta meditación.

2.3 La espiritualidad con ausencia cristológica de los alumbrados

Primero, al tratar de la Humanidad de Cristo en los alumbrados no solo debemos referirnos a este aspecto en sí, sino al mismo Cristo. Es un movimiento que no tiene un acento cristológico, tiene esta particularidad. Hay que tener en cuenta antes de entrar en el tema que “si hay algo que distinga a los alumbrados dentro de

⁶⁰ Ibid., 126.

⁶¹ Ibid., 562.

⁶² Cf. Bataillon, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 196.

⁶³ Andrés Martín, *Los Recogidos: Nueva visión De La Mística Española (1500-1700)*, 129.

las corrientes de la reforma es esta ausencia de Cristo en sus doctrinas”⁶⁴, en consecuencia, este aspecto tiene una gran influencia en la forma en que el movimiento ve la dimensión humana de Jesús.

Esta ausencia cristológica, fue provocada en gran parte por esta excesiva interiorización de los alumbrados, que tenían tendencia a retirarse; provenientes de la escuela del recogimiento, pero más radicales que ellos, siguieron la línea de un individualismo acentuado, con actitud crítica hacia la espiritualidad tradicional. Para ellos todo lo exterior son realidades que impiden el avance en la vida espiritual. Sus vivencias son extremistas “sobre dejamiento, amor que libera de toda ley, rechazo de lo vocal y externo, alejamiento de los sacramentos, olvido de la Humanidad de Cristo, especialmente de su muerte en cruz, desprecio de la devoción a los Santos”⁶⁵.

“Se llegó a negar toda intercesión de los santos y de la humanidad de Jesús. Opinaban que la consideración de Cristo Hombre podía tener significación, a lo sumo, para el hombre sensual y en los grados inferiores de la vida de oración; pero en la contemplación, este pensamiento debía ser excluido como elemento distractivo, como imperfección y manifestación de un amor sensible muy inferior. El hombre perfecto, según los Alumbrados, no necesita de la devoción a María, ni a los santos ni a la Humanidad de Cristo, porque éstos son objetos sensibles solamente, y, en consecuencia, su amor sólo sensible también”⁶⁶.

En la Humanidad de Cristo entra también el tema de la pasión de Cristo. La *devotio moderna* y el recogimiento fueron movimientos que tuvieron gran aprecio por meditar sobre los pasos de la pasión, constituyendo un paso dentro de su metodología; ya los iluminados y en esta línea los erasmistas, tienen poco aprecio por la meditación de la pasión de Cristo⁶⁷. Marcel Bataillon también destacó este

⁶⁴ Antonio Márquez. *Los Alumbrados: Orígenes Y Filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1980, 172.

⁶⁵ Juan Tours. “Alumbrados”. En *Diccionario de la Mística*, dirigido por Peter Dinzelbacher, 277. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

⁶⁶ Joannes a Cruce Peters. “Función de Cristo en la mística”. *Revista de espiritualidad* 17 (1958): 510.

⁶⁷ Cf. Horacio Santiago Otero. “En Torno a Los Alumbrado Del Reino De Toledo”. *Salmanticenses* 3 (1955): 650.

aspecto, que los alumbrados “se negaban a ver la cima de la vida interior en la evocación intensa de la pasión de Cristo”⁶⁸.

En el edicto contra los alumbrados de 1525 encontramos referencias directas al tema de la Humanidad de Cristo, para los redactores del edicto este fue uno de los puntos en que el movimiento se separó de la doctrina y tradición de la iglesia. Transcribimos dos proposiciones, en su contenido completo con referencia a esta dimensión:

“Que estando en el dejamiento no habían de obrar, porque no pusiesen obstáculo a lo que Dios quisiere obrar, y que se desocupasen de todas las cosas criadas, y que aun pensar en la humanidad de Cristo estorbaba el dejamiento en Dios, y que desechasen todos los pensamientos que se les ofreciesen, aunque fuesen buenos, porque a solo Dios debían buscar, y que era mérito el trabajo que en desechar los tales pensamientos se tenía, y que estando en aquella quietud por no distraerse tenía por tentación acordarse de Dios” (Prep. 12).

Tenían una práctica interior independiente de la religión, para unirse con Dios no se necesitan intermediarios, y esto también incluye lo específico del tema de la pasión. El edicto basado en informes de la Inquisición describe:

“ [Que] dijo uno que no quería que entre Dios y cierta persona hubiese medios, porque le había dado por consejo el padre [fray Juan] de Olmillos que tuviese en su corazón una cruz, y diciéndole la dicha persona que es menester para llegar a Dios por medio de la humanidad de Jesucristo, dijo: mucho sabéis, no querría que supieses tanto; y diciéndole más esta persona que tenía ciertas devociones de la Pasión, dijo que dejase aquellas devosoncillas, y que no leyese en la Pasión, sino que pensase en los beneficios de Dios” (Prep. 42).

Siguiendo la tradición de algunos grupos, corrientes provenientes del recogimiento franciscano y un espiritualismo ya con la presencia de Erasmo, el alumbradismo tendrá en cuenta que la pura contemplación se pierde al meditar sobre

⁶⁸Bataillon, *Erasmo Y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 148.

la Humanidad de Cristo. Una expresión presente en el movimiento es que *son ataduras*. Lo importante para el movimiento es el amor de Dios en el alma, que para ellos es Dios mismo. Los actos externos impiden el progreso del alma, sean los que sean, incluso sobre la Pasión y la meditación en la vida del Jesús de los evangelios.

2.4 Una filosofía de Cristo del erasmismo

Erasmus, como teólogo, no niega la Humanidad de Cristo, ni su importancia en el contenido de la fe, habla de la existencia de una verdadera y perfecta naturaleza humana en Cristo, hay una exposición de cristología tradicional en sus obras ⁶⁹. Erasmus destaca esta unidad entre Padre y Hijo. El principal contenido cristológico que podemos extraer del capítulo 8 de *Enchiridion Militis Christiani*, es que Cristo se presenta como meta y protagonista del proceso en la vida del caballero cristiano.

Se percibe en la obra que la cristología de Erasmus se basa en la imitación de Cristo, como característica del autor un fuerte acento en la crítica de la religión, en particular de las formas externas de piedad. Para él la conquista de las virtudes obliga al cristiano a seguir los pasos de Jesús:

“¿Tienes por muy gran cosa ir a la tumba amortajado con el hábito de san Francisco? De nada te servirá ese hábito una vez que hayas muerto, si tus costumbres no fueren las del santo. Pues, aunque el modelo de toda santidad se ha de buscar en el mismo Cristo, no obstante, si el culto de Cristo en la persona de los santos te atrae tanto, trata de imitar a Cristo en los santos, y en honor de cada uno de ellos esfuérzate por quitar todo vicio o en seguir toda virtud. Si así lo haces, no censuraré esas cosas que se hacen de cara a la galería.”⁷⁰

Para Erasmus “nuestro modelo es Cristo, que encierra en sí todas las artes de bien vivir. A éste, pues, debemos imitar sin reserva alguna”⁷¹. Esta característica en

⁶⁹Remigius Baumer. “Sobre la cristología de los teólogos católicos controversistas del siglo XVI”. En *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio internacional de teología de la universidad de Navarra*, dirigido por Lucas Francisco Mateo Seco, 561. Navarra: Eunsa, 1981.

⁷⁰ Erasmus de Rotterdam, 132.

⁷¹ *Ibid.*, 151.

sí misma acentúa una meditación en el Jesús histórico y humano, una consecuencia inmediata de quien quiere imitar es mirar la vida de quien quiere imitar. Aunque Erasmo no aborda directamente el tema de la Humanidad de Cristo como otros escritores espirituales.

Lo que pasó fue que el erasmismo, como movimiento, tenía un exagerado llamamiento al interior, y como consecuencia, la espiritualidad que invitaba a imitar a Cristo y sus virtudes quedó un tanto olvidada. Lo que el movimiento absorbió de Erasmo fue un espiritualismo excesivo. Recuerda Melquíades Andrés que el movimiento "se sitúa en una línea neoplatónica, lo mismo que los alumbrados y protestantes. Todos ellos son espiritualistas exagerados, que se abrazan con lo divino, con el espíritu, con la fe, la gracia, la divinidad de Cristo, con olvido del cuerpo, de lo ritual, de los actos morales externos, de los templos, del culto"⁷². Al insistir tanto en el interior, en el encuentro consigo mismo, pone en riesgo esta dimensión cristológica, de la meditación de la vida de Jesús.

Esa es una característica que se encuentra en el Cristo de Erasmo, que se centró demasiado en la cuestión intelectual, a la que denomina *philosophia Christi*; esta filosofía de Cristo no encantó ni despertó seguidores del modelo de Erasmo. Álvaro Huerga destacó que "el Cristo de Erasmo no nos conmueve, falta sangre, falta mística"⁷³. La dimensión humana de Jesús fue infravalorada, por esta línea de apelación a lo intelectual que adoptó el movimiento. Para Daniel de Pablo Maroto:

"Si hay algo en su doctrina cristológica que flaquea es que Erasmo se queda en afirmar en líneas generales la necesidad de poner a Cristo en el centro de la piedad y las devociones, pero no desarrolla todo un proceso de identificación fundado en Cristo, en la identificación de su vida y su destino de muerte y resurrección, como hacen los grandes espirituales del siglo XVI, especialmente los grandes místicos"⁷⁴.

⁷² Melquíades Andrés Martín. "Erasmismo y tradición las cuentas de conciencia". *Revista de espiritualidad*, 40 (1981): 258.

⁷³ Huerga, "La vida cristiana en los Siglos XV y XVI", 57.

⁷⁴ Daniel de Pablo Maroto. *Espiritualidad Española del siglo XVI*. Vol. II. Madrid: EDE, 2014, 250.

3. Correlación entre Teresa de Jesús y los movimientos espirituales

Los mencionados movimientos espirituales del Siglo de Oro, todos ellos anteriores a los escritos de Teresa de Jesús, tienen su gran influencia en la primera mitad del siglo XVI. La Santa desarrolla su pensamiento escrito en la segunda mitad. De una forma u otra podemos investigar qué relación tuvo Teresa con cada movimiento.

Nuestra fuente primaria son sus propios relatos, especialmente a través de su testimonio de las obras leídas. En segundo lugar, podemos buscar influencias del contexto histórico, que en mayor o menor medida también resonaron en los escritos teresianos.

3.1 Relación de la devotio moderna con Teresa de Jesús

Teresa de Jesús está inserta en el ambiente de las reformas espirituales y religiosas del siglo XVI, se encuentra inmersa en un entorno que fue forjado, entre otros aspectos, por los autores y la espiritualidad de este siglo. El carisma teresiano “hunde sus raíces en estas corrientes de renovación del catolicismo, que se remontan a la llamada *devotio moderna*, con su impulso de la meditación metódica y cristocéntrica”⁷⁵. Oración con un método y una espiritualidad cristológica son dos puntos claves para entender la relación entre la Santa y este movimiento espiritual.

Notamos la recepción de la *devotio moderna* por Teresa de Jesús en particular a través de la lectura de las obras más representativas del movimiento, *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano y *La imitación de Cristo* de Tomas de Kempis. Obras que la santa conoce, se relata en los escritos teresianos como lecturas de referencia, incluso las recomienda en las Constituciones, siendo referencia no solo para ella sino también para los nuevos conventos: “tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Los Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara; porque

⁷⁵ Santiago Madrigal Terrazas. “Teresa de Jesús: Reformadora y mística”. *Anales de la Real Academia de Doctores* 1 (2016): 7.

es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo" (Cst. 2,7).

La *Vita Christi* tuvo un lugar importante en el pensamiento teresiano. El *Libro de la vida* contiene relatos de varias lecturas de la santa, entre ellas recuerda que en la oración una vez. Teresa de Jesús tiene contacto con la obra *Vita Christi*, con el nombre de Cartujano: "fui a una parte bien apartada, adonde yo rezaba muchas veces, y comencé a leer en un Cartujano esta fiesta" (V 38,9) y poco después, recuerda que ya había leído el libro en otra ocasión, revelando la constancia del libro en su vida (cf. V 38,9).

En los volúmenes del *Vita Christi* encontró la vida de Jesús, que la acercaran más a los evangelios y también al nuevo testamento, entonces prohibidos⁷⁶; lecturas que recomendaban revivir los misterios de Cristo y la interiorización, estos procesos, más tarde tan estimados por Teresa, constituyen una gran fuente doctrinal para ella. Daniel de Pablo Maroto, estudiando las lecturas de Santa Teresa afirma que, además de referencias directas, en los escritos teresianos, se encuentran resonancias espirituales y experiencias religiosas coincidentes con la lectura del Cartujo⁷⁷. Tomás Álvarez confirma también esta presencia, no solo por la lectura de las obras, sino también evidenciada en la doctrina teresiana:

"Parece incuestionable que "los Cartujanos" le prestaron un servicio excepcional: le sirvieron de manual propedéutico a la lectura de una infinidad de textos bíblicos, la iniciaron en numerosos aspectos de la cristología, y enriquecieron su sentido litúrgico. Quizás depende de ellos la espontaneidad con que Teresa alterna en sus escritos el diálogo con el lector y la palabra a Dios, a la manera sencilla y sentida de las oraciones del Cartujano"⁷⁸.

La imitación de Cristo es otro libro recomendado, con el título de *Contemptus mundi*, conocida también como *El Gersoncito*, ya que durante mucho tiempo se le

⁷⁶ Secundino Castro. "Aproximación al pensamiento religioso de Teresa". *Revista de Espiritualidad* 41 (1982): 68.

⁷⁷ Daniel de Pablo Maroto. *Lecturas y maestros de Santa Teresa*. Madrid: EDE, 2009, 116.

⁷⁸ Tomás Álvarez. "Lecturas teresianas", en *Diccionario de Santa Teresa*, dirigido por Tomás Álvarez, 386. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

atribuyo a Juan Gerson. No hay referencia de lectura de esta obra en los escritos teresianos, pero su presencia en la vida de la Santa es cierta, incluso en los procesos de canonización hay testimonios de que fue un libro de cabecera de Teresa de Jesús⁷⁹. Hacer referencia a esta obra es muy significativo para denotar la presencia del movimiento en la espiritualidad teresiana, ya que esta es una de las obras que mejor refleja el pensamiento de la *devotio moderna* y la más conocida y leída de esta corriente espiritual.

Otro punto que destacamos es la cuestión de la oración con un método. Con la *devotio moderna* llega a España la metodización de la oración mental, influyendo en la vida y doctrina de Teresa⁸⁰. El movimiento hizo una invitación general a la meditación, a una oración mental metódica, dando más ímpetu y aliento a las mujeres y a otros cristianos que no tenían una formación académica, para que estos también pudiesen seguir y escribir sobre asuntos espirituales.

Este siglo fue una época difícil para las mujeres, donde el camino espiritual estaba reservado para los letrados, clérigos e intelectuales; las mujeres y el pueblo en general se satisfacían con devociones. Para la *devotio moderna*, la verdadera sabiduría no es monopolio de los doctos. Nació como un movimiento que criticaba el intelectualismo de la escolástica y proponía un camino espiritual y contemplativo accesible a todos.

Esta dimensión presente en el movimiento probablemente se corroboró con Teresa de Jesús, aunque con muchas dificultades, encuentra un ambiente donde los no clérigos comienzan a tener más protagonismo. Todas las reformas religiosas implantaron sistemáticamente la oración mental en sus programas, incluido la teresiana, favorecida por la devoción moderna⁸¹.

3.2 Relación del recogimiento con Teresa de Jesús

Al estudiar la relación de Teresa de Jesús con el recogimiento, destacamos dos aspectos; la doctrina que absorbió y practicó sobre la oración mental y

⁷⁹ Cf. Pablo Maroto, *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, 125.

⁸⁰ Tomás Álvarez. "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo", *Estudios Teresianos*. I. Monte Carmelo, Burgos, 1995, 411.

⁸¹ Cf. Eulogio Pacho. *El apogeo de la mística cristiana*. Burgos: Monte Carmelo, 2008, 124.

directamente la cuestión de la importancia de la meditación sobre la Humanidad de Cristo en la vida de oración, que abordaremos con más detenimiento en el segundo capítulo de esta investigación.

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que Teresa de Jesús tuvo contacto con la obra de Osuna, fue una importante guía espiritual para ella, como hemos dicho esta obra es el manual principal del recogimiento.

Tenemos el relato que después que Teresa profesó, pronto enfermó y como no mejoraba, don Alonso la llevó a un curandero en Becedas. De camino se detuvieron en casa de un tío de Teresa, hermano de don Alonso, quien le entregó el *Tercer abecedario* del franciscano Francisco de Osuna, que trataba de la oración de recogimiento (Cf. V 4,7).

La propia Santa relata la recepción e influencia del libro en su vida: "no sabía cómo proceder en la oración, ni cómo recogerme; y así holguéme mucho con él y determíneme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas" (V 4,7), Teresa dice que ella siguió este camino "teniendo a aquel libro por maestro" (V 4,7).

El libro tuvo abundante presencia en la doctrina teresiana; para Daniel de Pablo Maroto, el *Tercer Abecedario* "fue el que más influyó en su vida mística, que provocó el retorno a la oración"⁸².

Vemos esta doctrina presente en sus obras, como en el *Camino de perfección* donde la Santa escribe que: "llámase recogimiento porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios" (CV 28,4), o en las cuartas moradas, escribiendo un capítulo sobre los efectos de la oración de recogimiento (cf. 4M 3). Comparaciones con el erizo y la tortuga en sus (Cf. 4M 3,3), o en expresiones como "entrar dentro de sí y otras veces que salir sobre sí" (Cf. 4M 3), lenguaje tomado de la doctrina del recogimiento. En la doctrina de santa Teresa, el recogimiento es también parte de un proceso orante, entre la oración ascética y la mística⁸³.

El segundo punto, en relación con el recogimiento es la cuestión que Teresa había leído a algunos autores espirituales que se proponían alejarse de todo lo corpóreo, para que el alma pudiera avanzar en la oración. Y la Santa remite a estos

⁸² Daniel de Pablo Maroto. "La oración de recogimiento en el camino de perfección: Franciscanismo y Teresianismo". *Revista de espiritualidad*, 70 (2011): 528.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 528.

autores "y que cuando ya han pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas" (6M 7,5).

El padre Tomás Álvarez nos presenta cómo el autor más probable al que Teresa se opuso pudo haber sido Bernabé de Palma⁸⁴, con su obra *Vía Spiritus*. Bernabé de Palma dice que se debe despreciar cualquier forma corporal en la oración. El libro terminó en el índice de libros prohibidos en 1559, por lo que la Santa no lo tenía en la mano cuando escribió *El libro de la vida* en 1565, quizás por eso no se refiere claramente al libro.

También puede ser Osuna, que por más que afirme que la Humanidad no es un impedimento, deja un poco de duda, aconsejando un alejamiento en los altos grados de la oración. Afirma en el prólogo del *Tercer abecedario*: "pues que a los apóstoles fue cosa conveniente dejar algún tiempo la contemplación de la humanidad del Señor, para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la divinidad, bien parece convenir también aquí esto algún tiempo a los que quieren subir a mayor estado"⁸⁵.

Melquíades Andrés plantea la hipótesis de que puede ser los dominicanos de quienes recibió esta doctrina, pues siendo los directores espirituales de la santa pueden haber influido en las posiciones de Teresa de Jesús⁸⁶.

Lo importante en esta relación de influencia es que con amplia probabilidad Teresa de Jesús recibió esta duda de la Humanidad de Cristo en la meditación de algunas líneas de los recogidos, pero no sólo, porque era una doctrina que estaba vigente en otros movimientos, como, por ejemplo, los alumbrados.

3.3 Relación de los alumbrados con Teresa de Jesús

El punto principal que destacamos en la relación entre Teresa y el movimiento de los alumbrados no es una relación de influencia o recepción de la doctrina de uno a otro, sino más en la persecución por parte de la inquisición sufrida por Teresa de Jesús. Entre otros factores motivada por el movimiento de los alumbrados que

⁸⁴ Cf. Tomás Álvarez. "Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa" en *Estudios Teresianos III*, Burgos: Monte Carmelo, 1995, 23.

⁸⁵ Francisco de Osuna, 127.

⁸⁶ Cf. Andrés Martín, *Los Recogidos: Nueva visión De La Mística Española (1500-1700)*, 130.

provocaba numerosas sospechas a todos los que siguieron y escribieron acerca de la vida de oración. También motivados por el luteranismo que se estaba desarrollando y causando gran preocupación a la Inquisición y a la iglesia en general.

Teresa de Jesús, incluso antes de la publicación de sus escritos, era muy conocida por su vida mística, avanzaba en el camino de la oración, su experiencia se hacía conocida y compartida, gozaba de gran autoridad y renombre incluso entre los llamados *alumbrados*⁸⁷. Pero eran tiempos difíciles y esto motivó persecuciones. Eran "tiempos recios", dijo Teresa de Jesús (V 15,5). Teresa fue acusada de enseñar una doctrina similar a la de los alumbrados, lo que también provocó la persecución de su persona, teniendo como consecuencia una vigilancia constante⁸⁸.

Destacamos en primer lugar la persecución de la persona de Teresa de Jesús. La primera vez que vemos su nombre en la Inquisición es en Córdoba, esto pasó porque tuvo contacto con uno de los acusados por pertenecer a los alumbrados, el doctor Carleval⁸⁹. No se trata de una acusación a la obra de Teresa como ocurrirá con el *libro de la vida*, sino en relación con su persona, de tener amistades con personas acusadas de herejía.

Había en este contexto un fuerte clima de persecución. Enrique Llamas destaca que: "los inquisidores, andaban al acecho y a la *busca y captura* de alumbrados por todos los rincones de las Iglesias y de los conventos"⁹⁰. Posteriormente, en la corte de Sevilla, Teresa también fue acusada, esta vez por la venganza de una novicia, quien, aprovechando la persecución que existía, acusó a Teresa de seguir la práctica de los alumbrados. No nos detenemos en detalles históricos, citamos estos hechos sólo para resaltar las consecuencias del movimiento alumbrado para Teresa de Jesús. En ambos casos, la presencia de los alumbrados era parte de la acusación.

⁸⁷ Cf. Enrique Llamas Martínez. "Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante la Inquisición: Denuncias, procesos, sentencias". *Cuadernos De Pensamiento*, 7 (1993): 185.

⁸⁸ Rocío Pérez Gironda. "Cartas contra las obras de santa Teresa de Jesús," *Edad de Oro* 38 (2019): 90.

⁸⁹ Cf. Gironda, 90.

⁹⁰ Martínez, "Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante la Inquisición: Denuncias, procesos, sentencias", 185.

Pero las gestiones más importantes de la Inquisición española contra Teresa de Jesús son las que se llevaron a cabo contra sus libros impresos⁹¹. Más tarde, en 1589, las obras de Teresa terminaron en la inquisición, denunciada por el dominico Alonso de la Fuente, en la corte de Llerena, "que las juzgaba como peligrosas y nocivas para la vida espiritual, y porque, a su juicio, contenían proposiciones erróneas y heréticas, y enseñaban la misma doctrina de los alumbrados"⁹². El fraile que hace la denuncia combate principalmente la doctrina sobre la oración mental y sus grados, que la Santa expone en el libro de la *Vida*, y que juzga como doctrina iluminista y coto espiritual de los alumbrados⁹³.

Los libros de Teresa no contenían una doctrina común, las gracias alcanzadas y los niveles de oración alcanzados no la tenían todos, esto despertó admiración y de alguna manera también desconfianza en las personas que habían leído los libros. Con la publicación de sus libros por fray Luis de León, continuaron las persecuciones. Como vemos, el principal motivo de denuncia y persecución es la acusación de amistad o de seguir y enseñar la doctrina iluminista.

Teresa conocía la situación en ese momento, las persecuciones existentes, el riesgo de escribir sobre las gracias místicas y sobre la espiritualidad, pero se mantuvo en su misión fundacional y carismática, supo afrontar el difícil tema de los tribunales de la Inquisición, y aun así difundir su experiencia mística. Una de las grandes motivaciones del trabajo fundacional de Teresa fue luchar contra el creciente luteranismo (Cf. C1,2), esto también era la preocupación de la Inquisición, Teresa tuvo cuidado de no ir en contra de la doctrina cristiana, no por miedo de la condenación, sino por el amor que tenía por la iglesia.

Enrique Llamas, quien más ha estudiado el tema, señala: "a pesar de todas las intrigas, la madre Teresa cerró definitivamente sus ojos a la luz de este mundo en el sosiego ilimitado de su espíritu, porque *moría hija de la Iglesia*, sin excomuniones ni entredichos"⁹⁴. Aun así, podemos tener en cuenta que las persecuciones provocadas

⁹¹ Enrique del Sagrado Corazón. "Santa Teresa de Jesús ante la inquisición española". *Teresianum*: 13 (1962): 525.

⁹² Martínez, "Teresa De Jesús Y Juan De La Cruz Ante La Inquisición: Denuncias, Procesos, Sentencias", 192.

⁹³ Cf. Enrique del Sagrado Corazón, "Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española", 540.

⁹⁴ Enrique Llamas Martínez. "Santa Teresa de Jesús y la inquisición española". *Revista de espiritualidad*, 24 (1965): 310.

influyeron en la publicación y elaboración de nuevas obras, limitando la propagación de los escritos y consecuentemente del carisma durante este tiempo.

3.4 Relación del erasmismo con Teresa de Jesús

Cuando se trata del apartado que relaciona a Teresa de Jesús y el movimiento erasmismo, destacamos que no apuntamos a una influencia mutua entre la Santa y el movimiento. De los movimientos presentados, este es el que menos relación directa tiene con el pensamiento teresiano. El movimiento del erasmismo en sí no tiene grandes influencias en el campo de la espiritualidad, su mayor influencia fue en el campo académico, en el ámbito universitario.

Uno de los primeros factores es el hecho de no encontrar evidencias de que Teresa hubiera leído alguna de las obras de Erasmo, estas estaban reservadas para una élite cultural en la que la Santa no participaba⁹⁵. Y cuando Teresa ya es madura como lectora y como persona, iniciando su quehacer fundacional y dando la identidad del carisma teresiano, (1562) las obras de Erasmo ya están en el índice de libros prohibidos, (1559) un período en el que el erasmismo ya se estaba haciendo poco influyente. Tampoco es imposible que lo conociera, al menos en parte, dado su afán de leer y la popularidad del Erasmo en España⁹⁶.

Partiendo del pensamiento de Melquiades Andrés, que encuentra más diferencias y caminos contrapuestos que una posible semejanza entre el erasmismo y la espiritualidad tradicional española, especialmente de los místicos carmelitas, para el:

“la diferencia más nuclear entre la línea erasmiana y la tradicional. La primera divide cuerpo y alma, exterior e interior, obras, ritos y ceremonias por un lado y espíritu por otro: está más inclinada a la concepción platónica en antropología. El punto básico de partida de la mística española es la unidad de la persona

⁹⁵ Cf. Daniel de Pablo Maroto. *Teresa en oración*. Madrid. EDE, 2004, 112.

⁹⁶ Andrés Martín, “Erasmismo y tradición las cuentas de conciencia”, 264.

humana y de la vida espiritual, sin ruptura entre cuerpo y alma, entre interno y externo, vocal y mental, carne y espíritu"⁹⁷.

Son caminos opuestos, Erasmo tiene una fuerte crítica a los frailes y la vida monástica, Teresa a su vez empezó su obra a partir de ellos, son caminos diferentes. La línea teresiana es oración con busca de virtudes, obras, imitación práctica de Jesucristo; la devoción erasmiana y alumbrada es más sentimiento que virtudes y obras⁹⁸.

Erasmo, como decíamos, está dentro de una espiritualidad de élite, Teresa se encuadra en la religiosidad popular y en la mística⁹⁹, Teresa habla desde su experiencia, tiene otra base y otro horizonte. Erasmo parte de lo intelectual. Destaca Melquíades Andrés: "santa Teresa y Erasmo, y en su tanto erasmismo y teresianismo, constituyen dos altas cimas de cordilleras distintas y separadas generacional, actitudinal e ideológicamente"¹⁰⁰.

⁹⁷ Ibid., 265.

⁹⁸ Ibid., 272.

⁹⁹ Melquíades Andrés Martín. "La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo". En *Actas del Congreso Internacional Teresiano I*, dirigido por Teófanos Egido, Víctor G. de la Concha y Olegario González de Cardedal, 169. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982.

¹⁰⁰ Andrés Martín, "La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo", 169.

II. LA HUMANIDAD DE CRISTO EN TERESA DE JESÚS

Después de haber desarrollado un capítulo de contextualización histórica y doctrinal, que nos permitió situar el tema de la investigación en el ambiente espiritual del siglo XVI, y dentro de él descubrir la relación de Teresa con él, entramos ahora en la segunda parte de nuestro estudio que tiene como objetivo principal investigar directamente el tema de la Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús. Centraremos ahora la atención en la biografía de la Santa y sus escritos.

1 La Humanidad de Cristo en la vida de Teresa de Jesús

Una primera consideración que se debe hacer antes de buscar una relación con Cristo en la vida de Teresa es el hecho indudable de que, en todo el Occidente europeo, la devoción a Cristo en su Pasión fue una tendencia creciente en la religiosidad de los siglos XIV y XV¹. Esta efervescencia cristológica proporcionada por los movimientos del siglo XVI, Teresa la vivió también en las raíces de su devoción. Fue un impulso cristocéntrico que había venido progresivamente a partir del siglo XII, fue fomentado con la *devotio moderna* y sus obras y consolidado por las corrientes del Siglo de Oro. El resultado fue que a principios del siglo XVI ya había una devoción muy clara a Cristo, especialmente a través de la meditación sobre los pasos de la pasión. Tornando la meditación de la pasión un lugar central en la espiritualidad europea².

1.1 Devoción a Cristo en su niñez y adolescencia

Percibimos en las primeras páginas del *Libro de la vida*, que Teresa de Jesús revela las raíces de su devoción a Cristo, formada en la familia, tuvo gran influencia la religiosidad de sus padres. Afirma la Santa: "Con el cuidado que mi madre tenía de hacernos rezar y ponernos en ser devotos de nuestra Señora y de algunos santos,

¹ Cf. Raquel Jiménez. "Notas para una reflexión sobre el cristocentrismo y la devoción medieval a la pasión y para su estudio en el medio rural castellano". *Hispania Sacra* 118 (2006): 450.

² Cf. Andrés Martín, "En torno a la *Theología Crucis*", 360.

comenzó a despertarme de edad, a mi parecer, de seis o siete años. Ayudabame no ver en mis padres favor sino para la virtud" (V 1,1). Dentro de su familia encontramos las primeras bases de su relación con Cristo.

Un momento importante fue en las Agustinas de Ávila; con ellas inicia un mayor contacto con la lectura y meditación de la Pasión (cf. V 3,1), da sus primeros pasos en la oración pensando en el dolor de Cristo; camino de oración que la acompañará en el futuro. Testimonia Teresa que "cuando para dormir me encomendaba a Dios, siempre pensaba un poco en este paso de la oración del Huerto, aun desde que no era monja, porque me dijeron se ganaban muchos perdones" (V 9,4).

Dentro del ambiente piadoso de principios de este siglo, el rezo del rosario es también un elemento significativo que influye grandemente en la iniciación a una piedad cristológica. Esta oración, antepuesta con los misterios de la encarnación y pasos de la pasión de Jesús muchas veces, forma los primeros pasos en la meditación sobre Jesús humano. Devoción que también fue parte de la infancia de la Santa: "Procuraba soledad para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el rosario, de que mi madre era muy devota, y así nos hacía serlo" (V 1,6).

Otro punto hay que destacar es el uso de las imágenes. Sabemos por la pluma de Teresa de Jesús de su afición por las imágenes (cf. V 9,6); destacamos esto porque las imágenes estuvieron constantemente presentes en la religiosidad popular e influyeron mucho en la devoción cristológica. La educación en la fe del pueblo se realizaba por la "predicación y el memorismo de los temas más elementales de la catequesis. La iconografía cumplió una función parecida. Los cuadros, las estampas, las imágenes de los santos eran como un despertador y un recordatorio de las enseñanzas de la Iglesia"³. Nos referimos principalmente a las referencias plásticas que tuvo Teresa de Jesús, las imágenes de Cristo, "tan extendidas en la España de entonces, iban dibujando tímidamente en el alma de Teresa una espiritualidad de la encarnación y cristológica, que tendía a situar lo religioso en torno la encarnación del

³ Enrique Llamas. "Teresa de Jesús y la religiosidad popular". *Revista de espiritualidad* 40 (1981): 223.

Verbo"⁴. Ese influjo se dio, entre otros factores, por la relación existente entre la mística y la plástica:

“La mística auténtica está connaturalizada con la plástica, con la iconografía. El místico que conoce con mayor profundidad que el hombre vulgar la realidad sobrenatural, siente la necesidad de expresar de una forma concreta, plástica y aun materializada sus conocimientos; y más aún el objeto de sus visiones extraordinarias. Esta fuerza movió a Santa Teresa a dirigir la realización de un cuadro, que representa al Cristo de los lindos ojos, atado a la columna, según la visión que ella había tenido”⁵.

Otro factor que destacamos y que puede haber influido en la presencia cristológica en Teresa de Jesús es la religiosidad popular. El énfasis en las virtudes y piedad de sus padres describe cómo fueron piadosos practicantes de la religión. Y a través de sus devociones y oraciones a los santos, se percibe la presencia de una piedad de carácter popular. La presencia de la educación religiosa familiar también influyó en la piedad de la Santa. Enrique Llamas nos recuerda que:

“Teresa de Jesús se abre a los estilos y a las manifestaciones de la religiosidad popular en el seno de una familia cristiana del siglo XVI. Aprende a rezar y vive con ingenuidad de niña precoz las formas de la religiosidad tradicional de entonces. Sus ascendientes por línea paterna eran judeo-conversos. Esto les obligaba a mantener una conducta acorde con la pureza de vida y de costumbres, a fin de alejar toda sospecha de impureza de sangre”⁶.

Destacamos además la importantísima presencia de la lectura, que tiene sus raíces en la infancia y la juventud y la acompaña a lo largo de la vida. Teresa destaca que: “Era mi padre aficionado a leer buenos libros y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos” (V 1,1).

⁴ Secundino Castro. *Cristología Teresiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009, 22.

⁵ Llamas, “Teresa de Jesús y la religiosidad popular”, 236.

⁶ *Ibid.*, 219.

La inserción de Teresa en el mundo de la lectura fue muy importante en su formación juvenil, con lecturas de "romance", pero también mucho con lecturas devotas como la vida de los santos. Estas lecturas que "ayudaban a mantener el fervor y la religiosidad en el pueblo sencillo. La Madre Teresa, en el decurso de su vida, y en más de una ocasión, dejará entrever la presencia y la permanencia en ella de los frutos de esta educación primeriza, realizada de lleno en el ambiente de la religiosidad popular"⁷.

Estas experiencias las tenemos entre las que sentaron las bases de la comprensión cristológica de Teresa de Jesús, que abrieron el camino a una de sus experiencias más profundas, que fue su conversión ante una imagen de Cristo atado a la columna.

1.2 Su conversión ante una imagen de Cristo

Teresa de Jesús tuvo una experiencia con Cristo que marcó profundamente su vocación, una verdadera experiencia de conversión. Esto ya en la etapa adulta de la vida, tenía la Santa 39 años, había ya pasado un largo tiempo de vida religiosa en el monasterio de la Encarnación cuando relata que: "Pasé este mar tempestuoso casi veinte años; ello es una guerra tan penosa, que no sé cómo un mes la pude sufrir, cuánto más tantos años" (V 8,2). La santa después de esta constatación decide "poner de todo punto la confianza en Su Majestad" (V 8,12), y viviendo en esta comunidad con un gran número de monjas, tiene una experiencia única que cambia el rumbo de su vida, es el culmen de un proceso espiritual⁸, cambiando su nombre por Teresa de Jesús. Ella nos describe muy claramente ese encuentro con Cristo:

"Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrójeme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle" (V 9,1).

⁷ Ibid., 220.

⁸ Secundino Castro. "Mística y cristología en Santa Teresa" *Revista de Espiritualidad* 56 (1997): 92.

Salvador Ros destaca que esta narrativa “se presenta intencionalmente como una verdadera conversión, la más radical y de la que se alimentan todas las demás, como un hecho extraordinario que marcó un hito, un antes y un después en la vida de la protagonista”⁹. Teresa describe este hecho once años después, ya lo suficientemente madura como para describir y analizar claramente esta experiencia y cuán importante fue para su vida.

Su conversión tiene una estrecha conexión con la Humanidad de Cristo, pues esta conversión se produce a través de un encuentro personal con Cristo. Es inspirada por estar frente a una imagen emotiva de Cristo muy llagado, que deja gran huella en su vida espiritual, llegando a lo más profundo del ser de Teresa. Se puede decir que esta experiencia “se convirtió en la base fundante de todo su sistema místico cristocéntrico”¹⁰.

Tenía plena convicción en esta oración delante de Cristo muy llagado de que era algo profundo, un sentimiento de que “alguien la había amado dando la vida por ella, y entre terribles tormentos, Teresa no sólo descubrió a Jesucristo, sino que, para ella Dios comenzó a tener un sentido nuevo”¹¹.

La Santa se sintió mirada por Cristo, “la imagen pierde de su espesor opaco y es como si de repente transparentase la presencia del Señor ante la mirada de Teresa”¹². Ese sentimiento marca su relación con Dios, esta imagen la lleva a pensar más en la Humanidad de Jesús, a pensar en lo que pasó, lo que sufrió. Medita los sentimientos humanos de Cristo, que tanto hizo por ella y por la humanidad. Esta experiencia marca su vida: “La experiencia de este impacto sacó a Teresa totalmente de sí y en la que sintió partírsele el corazón al verse mirada por él”¹³.

Para Tomás Álvarez había algo muy simple, pero de enorme significado: “Ocurría a Teresa una cosa sumamente sencilla y deslumbrante. El Jesús en que está injertado todo cristiano como el sarmiento en la vid en fuerza del bautismo, pero

⁹ Salvador Ros García. “La conversión de santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante”. *Revista de Espiritualidad* 63 (2004): 368.

¹⁰ Ros García, “La conversión de santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante”, 386.

¹¹ Castro, “Mística y cristología en Santa Teresa”, 108.

¹² Tomás Álvarez. “Jesucristo en Teresa de Jesús”. en *Estudios Teresianos III*, Burgos: Monte Carmelo, 1995, 357.

¹³ Ros García, “La conversión de santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante”, 380.

imperceptible tras el velo de la fe, de pronto ha rasgado parcialmente ese velo para dejarse percibir”¹⁴. Teresa describe el gran cambio que esto trajo:

“Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía; porque entiendo yo era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras. Sea el Señor alabado que me libró de mí” (V 23,1).

Teresa de Jesús tiene gran preocupación por los frutos y las virtudes. El mayor criterio para percibir la profundidad de esta experiencia cristológica fue, la gran transformación en la vida de la Santa: “Creo cierto me aprovechó, porque fui mejorando mucho desde entonces” (V 9,3). Desde la Humanidad de Cristo entra más profundamente en la vida mística: “En esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él” (V 10,1).

Junto a esta experiencia con Cristo, tiene lugar la lectura de las Confesiones de San Agustín. La conversión del santo fue también una gran inspiración en la conversión de Teresa, así como la conversión de San Pablo y de María Magdalena (Cf. V,9). Los convertidos para ella tenían el testimonio de un cambio de vida después del profundo encuentro personal con Cristo.

Teresa vivió con serenidad una espiritualidad cristocéntrica hasta que se enfrentó al problema de la Humanidad de Cristo en la oración.

1.3 Una desviación momentánea

Teresa por devoción y experiencia tuvo siempre presente a Cristo en su meditación: “Tenía este modo de oración: que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí, y hallábame mejor, a mi

¹⁴ Álvarez, “Jesucristo en Teresa de Jesús”, 358.

parecer, de las partes adonde le veía más solo" (V 9,4). Pero para exponer la dimensión de la humanidad de Cristo en la Santa también es necesario resaltar un momento de su vida en el que este modo de oración no estuvo presente.

Influenciada por las corrientes que mencionamos anteriormente y sus tratados de oración, Teresa dice que "alegan lo que el Señor dijo a sus discípulos, que convenía que Él se fuese" (6M 7,14), recordando el texto de Juan, "os conviene que yo me vaya; porque si no me fuera, el Consolador no vendría a vosotros" (Jn 16,7). Procuró seguir la enseñanza que leyó en algunos libros (Cf. V 22,1), y también fue aconsejada por letrados y personas espirituales (Cf. V 22,2). Teresa ingresa en este estilo de oración por un momento en su vida. Para la Santa "parecía que era aquello muy acertado" (6M 7,15). Entonces sigue por un tiempo a los que recomienda alejarse del corpóreo:

"Como yo no tenía maestro y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo y después entendí que, si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía, en comenzando a tener algo de oración sobrenatural, digo de quietud, procuraba desviar toda cosa corpórea, aunque ir levantando el alma yo no osaba, que, como era siempre tan ruin, veía que era atrevimiento. Mas parecía me sentir la presencia de Dios, como es así, y procuraba estarme recogida con Él; y es oración sabrosa, si Dios allí ayuda, y el deleite mucho" (V 22,3).

Un camino equivocado de oración que ella siguió, aunque no practicó un modo de meditación tan radical como estaba indicado por algunos espirituales, y no fue un camino seguido por mucho tiempo; la Santa relata: "El engaño que me pareció a mí que llevaba no llegó a tanto como esto, sino a no gustar de pensar en nuestro Señor Jesucristo tanto" (6M 7,15). Teresa cuenta: "Como se ve aquella ganancia y aquel gusto, ya no había quien me hiciese tornar a la Humanidad, sino que, en hecho de verdad, me parecía me era impedimento" (V 22,3).

Este momento fue muy importante en la vida de Teresa, porque tuvo la experiencia de que ese no era el camino, y se manifiesta en contra de esta doctrina,

sabiendo que muchas personas no avanzan en la oración por cometer este error; para Teresa: "La causa de no aprovechar más muchas almas y llegar a muy gran libertad de espíritu, cuando llegan a tener oración de unión, es por esto" (V 22,5).

Vio que el camino de apartarse del Jesús humano no es el modo que Dios escoge para quien sigue el camino de oración: "Vi yo que me quería engañar el demonio por ahí" (6M 7,5), y lo sabe todo por experiencia, percibió que por la humanidad es la forma en que Dios obra. "He visto claro que por esta puerta hemos de entrar" (V 22,6).

Por fin reanuda su camino, da testimonio de su regreso y descubre un fundamento para su oración: "Vi claramente que iba mal; porque como no podía ser tenerle siempre, andaba el pensamiento de aquí para allí, y el alma, me parece, como un ave revolando que no halla adonde parar, y perdiendo harto tiempo, y no aprovechando en las virtudes ni medrando en la oración" (6M 7,15). Teresa tiene la confirmación, y afirma claramente que "industria de todo nuestro bien y remedio que es la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo" (6M 7,6). Se arrepiente y empieza un nuevo camino: "¡Oh, Señor de mi alma y Bien mío, ¡Jesucristo crucificado! No me acuerdo vez de esta opinión que tuve, que no me dé pena, y me parece que hice una gran traición, aunque con ignorancia" (V 22,3).

1.4 Cristo como compañero

Teresa está convencida de que el camino es no alejarse de la Humanidad de Cristo y será una certeza constante durante toda su vida. Modelando su mística, una espiritualidad encarnada y basada en las virtudes y en la vida cotidiana, confirmando que "huir de las corpóreas, a mí no me harán confesar que es buen camino" (6M 7,5). Con plena convicción de que este espiritualismo no conviene, se tiene que pensar en lo cotidiano y corpóreo de la vida, siguiendo el propósito de que "no me parece bien y que es andar el alma en el aire" (V 22,9). En adelante irá con certeza de cuál es el itinerario correcto en la vida de oración: "Es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía" (6M 7,9).

El Dios-hombre se vuelve a hacer presente en su vida, nos testimonia que: "Comencé a tomar de nuevo amor a la sacratísima Humanidad. Comenzó se a asentar la oración como edificio que ya llevaba cimiento" (V 24,2). A partir de ahí construirá una espiritualidad sólida, y el Cristo humano como compañero, Jesús no será una idea sino una experiencia, haciendo que el "evangelio de Teresa sea mucho más de seguimiento e imitación que de exposición"¹⁵.

Teresa no habla de Cristo, vive en Cristo; todo su discurso se basa en lo que vivió. La humanidad de Cristo ya no es para Teresa un mero instrumento mediante el cual opera la divinidad, para ella Humanidad y Divinidad forman en el Jesús resucitado un todo¹⁶.

En la consolidación de este proceso también tuvieron un papel importante las visiones de la Humanidad de Cristo a lo largo de la vida, estas numerosas visiones de Cristo van dejando en Teresa una huella de su grandísima hermosura (Cf. V 37,4). Tienen gran protagonismo en su vida espiritual, porque revelan la Humanidad glorificada, la Humanidad y la Divinidad juntas:

"Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme, si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas; algunas veces en la cruz y en el Huerto; y con la corona de espinas, pocas; y llevando la cruz también algunas veces, para -como digo necesidades mías y de otras personas, más siempre la carne glorificada" (V 29,4).

Estas visiones la han llevado a pasar de lo imaginario a una presencia constante. Tomás Álvarez sobre esta evolución de la Humanidad de Cristo en la vida de Teresa nos presenta cuatro etapas:

"Cristo en su Humanidad se hace presente e inicia una relación de persona a persona (Cf. V 27,2-14); No es una experiencia sensible, ocurre en la esfera espiritual, sectorialmente separada (cf. V 27, 7,10); Ya no es solo espiritual, sino

¹⁵ Álvarez, "Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa", 12.

¹⁶ Cf. Castro, *Cristología Teresiana*, 306.

sensible y corporal, una expansión de la humanidad de Cristo (cf. V 29,2); Y finalmente una presencia lado a lado, una experiencia permanente (cf. V 27,2)"¹⁷.

Y después de tener una experiencia profunda en el matrimonio espiritual, ya en la séptima morada, con la experiencia de la santísima Trinidad, la Humanidad se mantiene presente, "el culmen de la cristologización tiene lugar cuando ella sostiene que el matrimonio espiritual, la transformación del hombre con Dios, se realiza en la Humanidad"¹⁸. Y recomienda que no entre en las últimas moradas quien no tiene eso presente "porque si pierden la guía, que es el buen Jesús" (6M 7,6).

La dimensión Humana de Cristo permanece presente en las etapas más avanzadas de su vida espiritual, la Santa describe que: "Lo de las visiones imaginarias ha cesado; más parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida" (R 6,3). Esta es su última cuenta de conciencia fechada en 1581, un año antes de su muerte. Teresa no se separará jamás de la Humanidad hasta el final de su vida. Es la consolidación de esta presencia.

¹⁷ Álvarez, "Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa", 26.

¹⁸ Castro, "Aproximación al pensamiento religioso de Teresa", 72.

2. La Humanidad de Cristo en los escritos de Teresa de Jesús

Llegados a este punto de la investigación, nos centraremos en los propios textos teresianos, con el objetivo de entrar en contacto directo con ellos, intentando esclarecer su posición doctrinal, desde la propia pluma de la Santa.

Con el apoyo de las concordancias teresianas¹, iremos directamente a cada lugar de las obras donde la Santa se refiere a lo humano de Cristo. Se prestará especial atención al contenido del capítulo 22 del *Libro de la vida* y al capítulo 7 de las sextas moradas, textos de referencia sobre el tema. También se contemplarán referencias dentro del resto de estas dos obras, así como las presentes en el libro de *La Meditación de los Cantares* y en las *Cuentas de conciencia* o *Relaciones*.

2.1 La Humanidad de Cristo en el *Libro de la Vida*

El *libro de la Vida* tiene una gran relevancia dentro de la obra de Teresa y también dentro de las obras de espiritualidad. El libro no es un simple relato autobiográfico, sino un gran testimonio, lleno de vertiente teológica; no solo narra su vida, sino la acción de Dios en su vida. El tema que impregnará su relato biográfico será la oración, podemos decir que la obra tiene un carácter apologético, defendiendo la centralidad de la oración en la vida cristiana. Describe los grados de crecimiento en la oración, aclarando con algunos elementos muy significativos: el huerto es la persona, la obra del hombre y de Dios, el agua es la oración y los frutos las virtudes.

Dentro de las obras de Teresa, en la que encontraremos más referencias directas al tema de la Humanidad de Cristo será el *libro de la Vida*, al contar su experiencia de oración recorre la obra recordando la relevancia que tiene el tema para quienes desean avanzar en su vida interior. Por su importancia dedica un capítulo especial, el número 22, sólo para aclarar la importancia de la Humanidad de Cristo en la oración.

¹ Astigarraga Juan Luis, Borrel Agustí, (DIR). *Concordancias de los escritos de Santa Teresa*. Roma: Editoriales O.C.D., 2000.

Justo al comienzo del libro Teresa hace referencia a la cuestión de la Humanidad de Cristo, cuando describe el célebre hecho de que fue a Becedas con su amiga Juana Juárez, para curar su enfermedad, recibiendo como regalo de su tío el libro *Tercer abecedario* de Francisco de Osuna. Teresa describe que empezó a buscar un camino de oración de recogimiento, y haciendo una alusión a los libros que leía sobre caballería, partió con el objetivo de "seguir este camino con todas sus fuerzas" (V 4,7). Teresa comienza a avanzar en el camino de la oración, recibiendo algunas gracias de Dios y la oración de quietud. La Santa describe que:

"Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración. Si pensaba en algún paso, le representaba en lo interior; aunque lo más gastaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación; porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe, que aun para pensar y representar en mí -como lo procuraba traer la Humanidad del Señor" (V 4,7).

En el capítulo 11 del libro Teresa de Jesús inicia una exposición doctrinal describiendo los cuatro grados de oración, con la representación de las cuatro formas de regar el jardín, describiendo el alma como jardín y explicando el primer grado de oración. Justo en el próximo capítulo, al comienzo de la descripción de estas etapas de la oración, Teresa vuelve al tema de la Humanidad de Cristo, cuando habla de las oraciones místicas y el peligro de la oración mistificadora, Teresa recomienda que "no se suban sin que Dios los suba" (V 12,5). Empezamos a percibir la preocupación de Teresa por no "sobre-espiritualizar" la oración.

Y en este contexto, con el tema de subir el espíritu a cosas sobrenaturales, Teresa de Jesús afirma de la meditación de Cristo como un camino seguro: "Este modo de traer a Cristo con nosotros aprovecha en todos estados, y es un medio segurísimo para ir aprovechando en el primero y llegar en breve al segundo grado de oración, y para los postreros andar seguros de los peligros que el demonio puede poner" (V 12,3). Para la Santa el orante debe "acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con Él, pedirle para sus

necesidades y quejarse de sus trabajos, alegrarse con El en sus contenidos y no olvidarle por ellos" (V 12,2).

Reanuda el tema de la Humanidad de Cristo en el importante capítulo 22, que tiene un lugar especial dentro de la obra; se encuentra en medio entre la narración de los grados de oración y la narración de la autobiografía. Esta posición central dentro del libro también resalta el aspecto central de la cuestión de la Humanidad de Cristo que se describe en este capítulo. Todo el capítulo está dedicado al tema, convirtiéndolo en un capítulo cristológico dentro del *libro de la Vida*.

Teresa comienza el capítulo hablando acerca de la seguridad que hay en seguir el camino de la Humanidad de Cristo en la oración, elemento de gran importancia para llegar hasta la más alta contemplación. Cita siempre su propia experiencia como ejemplo. Relata que hay algunos libros que enseñan que el alma, para alcanzar los estados más elevados de oración, tiene que abandonar la Humanidad de Cristo (Cf. V 22,1). Llevan estas obras como fundamento bíblico al pasaje de Juan: "Os conviene que yo me vaya; porque si no me fuera, el Consolador no vendría a vosotros" (Jn 16,7).

Según esta doctrina, para alcanzar la perfecta contemplación, el camino es alejarse de toda corporeidad. La Santa describe, hablando de estos espirituales, que: "Aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza o impide a la más perfecta contemplación" (V 22,2).

Teresa no contradice directamente a estos autores, porque para ella "por muchos caminos y vías conducirán a las almas" (V 22,2), pero deja muy clara su posición y relata su experiencia, que tuvo momentos en los que se apartó de la Humanidad de Cristo (Cf. V 22,3).

Teresa de Jesús cuenta en este capítulo que siente mucho haber seguido esta forma de orar, alejada de la Humanidad, ella que había sido tan devota de Cristo toda su vida (Cf. V 22,4). Manifestando que muchas personas que desean tener una vida de oración, no podrán avanzar a grados superiores, por seguir este camino: "Tengo para mí que la causa de no aprovechar más muchas almas y llegar a muy gran libertad de espíritu, cuando llegan a tener oración de unión, es por esto" (V 22,5).

La Santa sigue denunciando el mal que es apartarse de Jesús, resaltando "que no parece fue en su mano apartarse un momento de nosotros" (V 22,6). Apartarse de

un Dios que está tan próximo a los hombres, especialmente en el santísimo sacramento. Una cosa es apartarse de Dios sin conocerlo, pero peor es conociendo al Señor y aun así decidir ir por ese camino de alejarse del Jesús humano (Cf. V 22,6). Teresa lo sabe por experiencia, que esta es la "puerta por donde hemos de entrar" (V 22,6): "Veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita" (V 22,6); y cita al evangelista Mateo: "hubo una voz de los cielos, que decía: Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia" (Mt 3,17).

Teresa asegura lo sólido que es este modo de oración incluso para aquellos que están en alta contemplación. Para acercarse más a Dios, lo mejor es mirar la vida de Jesús, el mejor modelo. Y basa su posición en la vida de los Santos, invitando a mirar la vida de San Pablo y otros Santos: "Yo he mirado con cuidado, después que esto he entendido, de algunos Santos, grandes contemplativos, y no iban por otro camino. San Francisco da muestra de ello en las llagas; San Antonio de Padua, el Niño; San Bernardo se deleitaba en la Humanidad" (V 22,7). Señalar el camino de los santos y por tanto la tradición, es uno de los fuertes argumentos teresianos para tratar esa cuestión.

Estos espirituales contemporáneos de la Santa le dicen que es bueno alejarse de todo lo corpóreo, pero Teresa deja muy claro que esto no incluye la cuestión de la Humanidad de Cristo: "Lo que querría dar a entender es que no ha de entrar en esta cuenta la sacratísima Humanidad de Cristo" (V 22,8). Porque si Dios quiere que, se suspendan los sentidos, todas las potencias del alma, como en el último grado de oración en los capítulos anteriores descritos por la Santa,² esto es obra de Dios y no del esfuerzo de la persona, lo que depende de la persona dice que Teresa es que "con cuidado nos acostumbremos a procurar con todas nuestras fuerzas traer delante siempre y pluguiese al Señor fuese siempre esta sacratísima Humanidad" (V 22,9).

Desarrollando sus argumentos la Santa afirma que "es un poco de falta de humildad de quererse levantar el alma hasta que el Señor la levante" (V 22,9). La cuestión de la humildad se convierte también en una demostración de gran necesidad de estar con Jesús en la meditación. virtud importante tan estimada por

² Cuarta agua descrita por la Santa en los capítulos 19-21.

la Santa. Encontramos en esta argumentación el fuerte acento antropológico de la doctrina de Teresa de Jesús. Tenemos que pensar en nuestra propia humanidad, no querer huir de ella. Expone otra cosa, que "no me parece bien y que es andar el alma en el aire" (V 22,9).

Teresa motiva una oración enraizada en la vida y conoce los peligros de espiritualizar la oración. Comienza por traer el ejemplo de Marta y María, tan significativo para Teresa, modelos de acción y contemplación; para la Santa huir de las cosas corpóreas es caer en el riesgo de "querer ser María antes que haya trabajado con Marta" (V 22,9).

Aquí es donde se encuentra una expresión conocida de la Santa: "Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra y tan en la tierra como yo estaba es desatino" (V 22,10). Para ella, ante todo, tenemos que pensar en lo ordinario de la vida, con especial atención a la cruz, es decir, a las posibles dificultades que presenta la vida.

Entre otros, podemos enumerar tres argumentos que se destacan en el capítulo 22 del *Libro de la vida* en lo que se refiere a la Humanidad de Cristo. En primer lugar, la gran falta de humildad que es alejarse de la Humanidad de nuestro Señor; en segundo lugar, el peligro de huir de nuestra propia humanidad, queriendo dejar nuestra condición humana, queriendo elevarse más de lo que Dios nos guía; y en tercer lugar, ese es el camino por el que Dios se da a conocer, así que no hay necesidad de buscar otro.

Después del capítulo 22, la Santa retoma el relato de su vida, pero para reafirmar su pensamiento y mantenerlo muy presente en los lectores, continúa refiriéndose a la Humanidad de Cristo en los próximos capítulos 23 y 24.

Teresa retoma la narración de su autobiografía y las vicisitudes que tiene esta nueva vida y relata de qué modo comenzó a dedicarse más a la oración y las gracias que fue recibiendo de Dios (Cf. V 23,1). Describe su importante conversación con el padre Diego de Cetina, un joven jesuita que asiste la Santa. Él la anima a no dejar la oración, y habla como Jesús daría a Teresa grandes gracias (Cf. V 23,15).

El padre Cetina aconseja a Teresa seguir los pasos de la Humanidad de Cristo, aconsejándole que cada día en la oración siga uno de los pasos de la pasión de Jesús (Cf. V 23,17). Teresa transcribe el consejo del joven jesuita: "Que no pensase sino en

la Humanidad, y que aquellos recogimientos y gustos resistiese cuanto pudiese, de manera que no les diese lugar hasta que él me dijese otra cosa" (V 23,17).

La Santa tiene este encuentro como muy importante en su vida, pues a partir de él se mostró muy decidida en estas orientaciones, está agradecida de haberse encontrado con estos confesores que dan consejos tan importantes. Y desde ahí Teresa testimonia la "conocida mejoría comenzó a tener mi alma" (V 23,18).

En el capítulo 24, Teresa comienza a testimoniar estas mejoras, después de que comenzó a obedecer a sus confesores en esa materia: "Comencé a tomar de nuevo amor a la sacratísima Humanidad. Comenzóse a asentar la oración como edificio que ya llevaba cimiento" (V 24,2). Teresa en los capítulos siguientes abre un paréntesis en su autobiografía, para hablar de las visiones de Dios y cómo hacer un discernimiento sobre ellas. La seguridad y la confirmación viene del Señor, Él será a partir de entonces su "libro vivo" (Cf. V 26,5).

Retorna al tema de la Humanidad en el capítulo 27, cuando describe su primera visión de Cristo, tan importante en la consolidación de este camino. Entonces sintió que Cristo siempre andaba con ella (Cf. V 27,2). Acudió a su confesor, el P. Baltazar Álvarez, y él le preguntó cómo sabía que era Cristo, ella respondió que lo sabía por los efectos que tenía y que eran muy claros (Cf. V 27,3). Grandes bienes dejan la presencia de Cristo en la vida de Teresa de Jesús.

Sin ser una visión con los ojos de la carne, la Santa relata que le parece más claro que si lo viera con ellos (Cf. V 27,3). Describiendo esta visión Teresa afirma que: "Vese claro que está aquí Jesucristo, hijo de la Virgen. En esta otra oración representense unas influencias de la Divinidad; aquí, junto con éstas, se ve nos acompaña y quiere hacer mercedes también la Humanidad Sacratísima" (V 27,4). Esta primera visión de Teresa estuvo profundamente marcada por la representación de lo humano de Jesús. Preguntando el confesor si realmente fue Jesús, Teresa responde con total certeza que fue Él (Cf. V 27,5), debido a la claridad que tenía en el entendimiento después las visiones. La Santa siempre tiene una particular atención a los frutos y efectos de la oración.

Encontramos en el capítulo 28 una importante referencia a la cuestión de la Humanidad de Cristo. Es un capítulo cristológico, donde Teresa relata las visiones

imaginarias de Cristo, (Cf. V 28,1-3) cuáles son los efectos (Cf. V 28, 9-17) y cómo Dios se manifiesta en estas visiones (Cf. V 28,4-9), afirmando que no puede ser obra únicamente de la imaginación (Cf. V 28,11-13). Teresa describe esta visión, con un rasgo nuevo muy importante, la Humanidad resucitada de Jesús:

Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó, y hacíame hartado de mal, porque no se puede decir que no sea deshacerse; más lo mejor que supe, ya lo dije, y así no hay para qué tornarlo a decir aquí. Sólo digo que, cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo" (V 28,3).

Una realidad importante a que destacar es que la Humanidad y la Divinidad son una unidad, en Teresa no hay una visión unilateral de esta realidad: "Veo que queréis dar a entender al alma cuán grande es, y el poder que tiene esta sacratísima Humanidad junto con la Divinidad" (V 28,9). Para Teresa, en las visiones que tiene el alma, Divinidad y Humanidad siempre confluyen "porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y gloria de la santísima Humanidad" (V 28,9). Y la Santa vuelve a afirmar que es algo sin peligro, y que se reconoce por los efectos que tiene (Cf. V 28,10). Las virtudes vuelven a ser resaltadas como efectos que dan claro testimonio de la veracidad de las visiones.

Terminando esta parte cristológica que incluye estos tres capítulos, Teresa concluye que la visión de la Humanidad de Cristo como algo que no puede ser simplemente imaginación de las visiones anteriormente descritas dice: "¿cómo podríamos representar con estudio la Humanidad de Cristo y ordenando con la imaginación su gran hermosura?" (V 29,1). La perfección y el contenido de las visiones atestiguan que no son fruto del entendimiento, es el Señor quien concede estas gracias, no son fruto del esfuerzo del hombre. Teresa dice que estas visiones duraron dos años medio y que hace y más de tres años que ya no tenía estos fenómenos (Cf. V 29,2).

Continúa posteriormente a estos capítulos el discurso autobiográfico, destacando el hecho de tantas persecuciones y tentaciones como sufrió. Describe el relato de la visión del infierno (cf. V 32,1-8) y la fundación del convento de San José. Interpreta las gracias y visiones que recibió, en vista de la misión que Dios le había confiado.

Reaparece el tema en el capítulo 34 donde expresa la Humanidad de otra manera; no Humanidad de Cristo sino Humanidad de Dios. En una exclamación, manera tan típica de Teresa de hablar con Dios, escribe: "¡Oh bondad y Humanidad grande de Dios, ¡cómo no mira las palabras, sino los deseos y voluntad con que se dicen! ¡Cómo sufre que una como yo hable a Su Majestad tan atrevidamente! Sea bendito por siempre jamás" (V 34,9).

Terminando el relato de la fundación de San José, pasamos a la última parte del *Libro de la vida*, y también la última parte que hace referencia directa a la Humanidad de Cristo. En estos tres últimos capítulos Teresa describe las experiencias de Dios (Cf. V 37-40). Tenemos el relato de varias gracias especiales que recibe la Santa.

En estos capítulos recuerda su experiencia de Cristo tal como se relata en el capítulo 27, como se describió anteriormente, los grandes efectos que tuvo la visión de Cristo en su Humanidad Divina. Y de nuevo nos ofrece un hermoso relato de la divinidad unida a la Humanidad de Cristo:

"Desde a un poco, fue tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo; al menos no se entiende que se vive en él. Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre. Esto no sabré yo decir cómo es, porque sin ver pareció se me vi presente de aquella Divinidad. Quedé tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí; y siempre me parecía traía presente aquella majestad del Hijo de Dios, aunque no era como la primera. Esto bien lo entendía yo, sino que queda tan esculpido en la imaginación, que no lo puede quitar de sí -por en breve que haya pasado- por algún tiempo, y es harto consuelo y aun aprovechamiento" (V 38,17).

2.2 La Humanidad de Cristo en el *Castillo Interior*

El *Libro de las Moradas* o *Castillo interior* Teresa lo comenzó a escribir en 1577, otra gran obra de la Santa, doce años después del *Libro de la vida*. Escribe en particular para sus hermanas del Carmelo y sus hijas espirituales que siguen el carisma fundado por Teresa de Jesús. Esto se evidencia por el hecho de que en la obra se encuentran una y otra vez los términos, hermanas e hijas, señalando claramente a quién está dirigido el libro.

También tiene en cuenta el hecho de la obediencia, Teresa obedece a sus confesores que le piden que escriba cosas de oración. Ella acepta, y está en un buen momento para eso, ya en el matrimonio espiritual, ha progresado mucho desde la redacción del *Libro de la vida*.

Otro factor importante para la redacción de esta nueva obra es que Teresa ahora comprende los hechos que ocurrieron antes. Dice: "Aunque en otras cosas que he escrito ha dado el Señor algo a entender, entiendo que algunas no las había entendido como después acá, en especial de las más dificultosas" (1M 2,7); hechos que antes no entendía pero que ahora tienen más claridad; "un poco más luz me parece tengo de estas mercedes que el Señor hace a algunas almas" (4M 1,1).

El simbolismo del libro será un castillo con siete partes de este castillo. El texto trata de los siete pasos que hace el alma para llegar a Dios, que tiene un encuentro profundo en la séptima y última morada. En el libro, ella hace una comparación, considerando al hombre, como morada de Dios, de suma capacidad: habitación, diálogo, comunión. Y para entrar en este castillo interior "la puerta es la oración" (1M 1,7).

Dentro de esta obra, la mayor referencia a la Humanidad de Cristo se encuentra en las sextas moradas, en esta Teresa describe el desposorio espiritual, el desposorio con Cristo resucitado. Teresa dedica varios capítulos a estas sextas moradas, casi tantos como al resto de la obra, debido a la gran importancia de esta etapa en la vida espiritual, y decide el capítulo séptimo de estas moradas a tratar de la Humanidad de Cristo. Capítulo específico el tema como lo había hecho en el *Libro de la vida*.

El capítulo séptimo de estas moradas también aborda el tema del pecado, el misterio del mal y del pecado (6M 7,1-4) y lo comparte con el tema de la Humanidad de Cristo (6M 7,5-15). Dos temas aparentemente disonantes, pero absolutamente vinculados desde el título del capítulo.

Inmediatamente después de la primera parte donde el texto es sobre el pecado, Teresa retoma el tema de la Humanidad de Jesús y recuerda que ya lo ha tratado en otro lugar, haciendo referencia al capítulo 22 del *Libro de la vida*; aquí Teresa vuelve a recordar a los maestros espirituales que aconsejan indican huir de lo corpóreo para hacer oración, y refiriéndose a estos, Teresa escribe:

“También os parecerá que quien goza de cosas tan altas no tendrá meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor. Esto es una cosa que escribí largo en otra parte, y aunque me han contra decido en ella y dicho que no lo entiendo, porque son caminos por donde lleva nuestro Señor, y que cuando ya han pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas, a mí no me harán confesar que es buen camino” (6M 7,5).

Frente y contra toda tentación espiritualista, refiriéndose nuevamente a estas personas con la expresión “espíritus angelicales” (6M 7,6), Teresa condena esta posición, reafirmando que esto no es para nosotros que vivimos en cuerpo mortal (Cf. 6M 7,6). Una vez más nos damos cuenta de que Teresa reafirma su opción por una espiritualidad de la vida cotidiana, de lo corpóreo, yendo en contra de un espiritualismo exagerado en la vida espiritual.

Teresa no comprende cómo no pueden pensar en los pasos de la pasión, en la Virgen María y en los santos, que “hicieron tan grandes hazañas por Dios, cuánto más apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio que es la Sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo” (6M 7,6).

Para Teresa de Jesús, la Humanidad de Cristo es la seguridad que se encuentra para avanzar en las próximas moradas, y sin su Humanidad es mejor no seguir, porque no encontrarán el camino (Cf. 6M 7, 6). Y se basa en el evangelio de

Juan: "Porque el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz, y que no puede ninguno ir al Padre sino por El" (6M 7, 6); (Cf. Jn 14, 6).

Siguiendo su argumento, Teresa describe algunas personas que llegan a la contemplación perfecta y siempre quieren estar en ese estado y el alma ya no puede acostumbrarse a meditar en los misterios de la pasión y vida de Jesús, como se hacía antes. Como esta meditación es el resultado de la comprensión y la voluntad, puedes estar tranquilo sin querer agotar tu comprensión en esta búsqueda (Cf. 6M 7,7). Para la Santa la persona orante perderá el tiempo, porque eso es necesario para pasar la próxima morada. Deja clara la afirmación de "no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde lo divino y lo humano junto es siempre su compañía" (6M 7,9). Teresa de Jesús siempre escribe acerca del camino, de caminar con Cristo, la Humanidad de Cristo, Salvador y Mediador es compañía en el camino hasta el centro del alma.

Para ella, la forma de agradecer a Dios es seguir los mandamientos y pensar en la vida de Jesús; y nos da una explicación de cómo es esta meditación en las huellas del Jesús humano:

"Llamo yo meditación a discurrir mucho con el entendimiento de esta manera: comenzamos a pensar en la merced que no hizo Dios en darnos a su único Hijo, y no paramos allí, sino vamos adelante a los misterios de toda su gloriosa vida; o comenzamos en la oración del Huerto y no para el entendimiento hasta que está puesto en la cruz; o tomamos un paso de la Pasión, digamos como el prendimiento, y andamos en este misterio, considerando por menudo las cosas que hay que pensar en él y que sentir, así de la traición de Judas, como de la huida de los apóstoles y todo lo demás; y es admirable y muy meritoria oración" (6M 7,10).

Al final del capítulo, repite para que quede muy claro lo que quiso explicar a lo largo del mismo: "Creo queda dado a entender lo que conviene, por espirituales que sean, no huir tanto de cosas corpóreas que les parezca aún hace daño la Humanidad sacratísima" (6M 7,14). Una última advertencia y un gran argumento, afirmando que esta forma de meditación, seguidos por ese camino de huir de las cosas corporales

y especialmente de la Humanidad de Cristo puede ser un gran riesgo y que puede dañar la fe en la Eucaristía: "Yo os digo, hijas, que le tengo por peligroso camino y que podría el demonio venir a hacer perder la devoción con el Santísimo Sacramento" (6M 7,14).

Antes de cerrar este importante capítulo, recuerda su vida de oración, y da testimonio del mal que estaba pasando y del poco provecho que tuvo al hacer esta experiencia de apartar el pensamiento de la vida de Cristo:

"El engaño que me pareció a mí que llevaba no llegó a tanto como esto, sino a no gustar de pensar en nuestro Señor Jesucristo tanto, sino andarme en aquel embebecimiento, aguardando aquel regalo. Y vi claramente que iba mal; porque como no podía ser tenerle siempre, andaba el pensamiento de aquí para allí, y el alma, me parece, como un ave revolando que no halla adonde parar, y perdiendo harto tiempo, y no aprovechando en las virtudes ni medrando en la oración" (6M 7,15).

Pasando al capítulo nueve, donde hay una descripción de cómo el Señor se comunica con el alma a través de la visión imaginaria, describe esa visión y cuenta cómo Cristo se manifiesta a través de lo Humano: "Cuando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma, muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, o como andaba en el mundo, o después de resucitado" (6M 9,3). La manifestación de Cristo resucitado y glorioso, y la experiencia sensible de esta manifestación.

Este aspecto divino de la humanidad se destaca en las visiones. Siempre son visiones del Cristo glorioso, en su carne glorificada, de Cristo resucitado. Y se comunica en muchas ocasiones, cuando la persona está afligida, o cuando Dios quiere complacer al alma, en situaciones específicas o incluso cuando está por venir un gran trabajo (Cf. 6M 10,1).

Siguiendo el itinerario del libro, encontramos en la séptima morada el momento más alto de la vida espiritual, el matrimonio espiritual, la unidad del alma y Dios, la madurez de la vida espiritual. Resalta que cuanto más cerca se está del matrimonio espiritual, más la Humanidad de Cristo tiene que estar presente:

“Pues vengamos ahora a tratar del divino y espiritual matrimonio, aunque esta gran merced no debe cumplirse con perfección mientras vivimos pues si nos apartásemos de Dios, se perdería este tan gran bien. La primera vez que Dios hace esta merced quiere Su Majestad mostrarse al alma por visión imaginaria de su sacratísima Humanidad” (7M 2,1).

Al describir el matrimonio espiritual, ya no usa la metáfora del castillo, el castillo es Dios, y el hombre residente, que tiene esta unión dentro del alma, donde Dios está: “A mi parecer, no ha menester puerta por donde entre. Digo que no es menester puerta, porque en todo lo que se ha dicho hasta aquí, parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este aparecimiento de la Humanidad del Señor así debía ser” (7M 2,3).

2.3 La Humanidad de Cristo en las *Relaciones*

Las *Cuentas de conciencia*, o también llamadas *Relaciones y Mercedes*, se escriben en forma de notas espirituales breves. Estos escritos de alguna manera completan algunos capítulos del *Libro de la vida*, ya que traen aspectos muy importantes de la doctrina y el carácter de Teresa de Jesús. Son pensamientos sueltos, no siguen un orden; en total son 66 relatos de conciencia.

La tercera obra donde encontramos las referencias más directas al tema de la Humanidad de Cristo es *Cuentas de Conciencia*, al tratar temas elevados de la vida espiritual y de su propia experiencia Teresa vuelve a recordar la importancia del lado humano de Cristo en la oración.

La primera vez que aborda el tema en estas obras es una cuenta de conciencia de febrero-marzo de 1576, en Sevilla, donde la Santa va relatando las gracias sobrenaturales que recibió, dando muchos detalles de ellas. El recogimiento interior (Cf. R 5,3), el sueño de las potencias (Cf. R 5,5), la unión de las potencias (Cf. R 5,6), el arrobamiento y suspensión (Cf. R 5,7) etc. Como en otras ocasiones, recuerda los efectos que las gracias dejan en la persona: “Quedan las virtudes, a mi parecer, de esto más fuertes, porque desease más y dase más a entender el poder de este gran Dios” (R 5,10).

En este contexto, está hablando de su experiencia de la Trinidad, de la visión de la Trinidad, explicando cuán clara es esta experiencia: "El cómo, yo no lo sé, mas muy bien sé que no es imaginación" (R 5,21). Cuenta que se puede ver la distinción de las Personas (Cf. R 5,21), y la Humanidad de Cristo siempre presente: "No me acuerdo haberme parecido que habla nuestro Señor, si no es la Humanidad" (R 5,23).

Notamos que en este relato que la Santa avanza en las gracias místicas, relatándolas y refiriéndose a lo que ya ha escrito en el *Libro de la vida*. La Humanidad de Cristo se encuentra en las últimas descripciones, en las más altas gracias. De nuevo afirma que incluso en los grados más avanzados de oración, la persona que está en este itinerario de oración no puede apartarse del Jesús humano.

En su última cuenta de conciencia que tenemos fechada en 1581, comienza dirigiéndose al destinatario, mostrando cómo está la Santa, y exclama: "¡Oh, ¡quién pudiera dar a entender bien a vuestra señoría la quietud y sosiego con que se halla mi alma!" (R 6,1). Tras realizar la experiencia de la Santísima Trinidad, describe que: "Lo de las visiones imaginarias ha cesado; más parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida." (R 6,3). Teresa no se separará ya de la Humanidad de Cristo hasta el final de su vida.

2.4 La Humanidad de Cristo en Meditaciones de los cantares

La *Meditación sobre los cantares* o *Conceptos del amor de Dios* es una obra muy singular de Teresa. Primero porque es un escrito muy atrevido; comentar el poema bíblico de *Los Cantares*, en la época en la que fray Luis de León fue detenido solo por traducir la obra al castellano. Un momento muy complicado, para una mujer en el siglo XVI elaborar tal comentario era una gran audacia.

Teresa había descubierto en el *Libro de los Cantares* un libro de gran valor para la oración, para el proceso de interiorización; tenía en sus manos un rico instrumento en el camino místico, ella que recomendaba los libros para la meditación. Teresa escribió sus meditaciones, pensando también en sus hijas, y para el crecimiento espiritual de las monjas del Carmelo.

La meditación del tercer capítulo está en las palabras "Bésememe con beso de su boca" que Teresa se refiere también a la encarnación, como un beso de Dios a la Humanidad. Dios se hace hombre y así besa a todos, resalta el misterio de un Dios que se acerca a nosotros plena humanidad: "También he pensado si pedía aquel ayuntamiento tan grande, como fue hacerse Dios hombre, aquella amistad que hizo con el género humano" (MC 1,10).

Teresa en esta obra intenta transmitir al lector cómo el amor de Dios va penetrando en el alma y la va transformando en el proceso de crecimiento. En este proceso hay que educar la voluntad para desapegarla de todo lo que no sea Dios. La humildad, recuerda nuevamente que siempre es necesaria: "Así que no nos quejemos de temores ni nos desanime ver flaco nuestro natural y esfuerzo; sino procuremos de fortalecernos de humildad, y entender claramente lo poco que podemos nosotros y que, si Dios no nos favorece" (MC 3,12).

En este contexto apunta a la debilidad de la carne del ser humano. Teresa se refiere a la Humanidad de Cristo, que también presenta su debilidad pero que nunca se queja, y en Jesús el alma se fortalece en la debilidad de la carne. Escribe la Santa: "Nuestro buen Jesús muestra la flaqueza de su Humanidad antes de los trabajos, y en el golfo de ellos tan gran fortaleza, que no sólo quejarse, más ni en el semblante no hizo cosa por donde pareciese que padecía con flaqueza" (MC 3,11). En este apartado, como en otras ocasiones, Teresa describe con gran devoción la Humanidad de Cristo presente en los pasos de la pasión:

"Cuando iba al Huerto, dijo: Triste está mi ánima hasta la muerte; y estando en la cruz, que era ya pasando la muerte, no se queja. Cuando en la oración del Huerto, iba a despertar a sus Apóstoles; pues con más razón se quejará a su Madre y Señora nuestra cuando estaba al pie de la cruz y no dormida, sino padeciendo su santísima ánima y muriendo dura muerte, y siempre nos consuela más quejarnos a los que sabemos sienten nuestros trabajos y nos aman más" (MC 3,11).

Teresa recuerda que el orante es fuerte en Dios, y no se debe confiar en la propia fortaleza, que debe aprender a confiar en la misericordia divina (MC 3,12). En su Humanidad mostró Dios que se puede ser fuerte: "Pues era la misma fortaleza,

sino para consuelo nuestro y para que entendamos lo que nos conviene ejercitar con obras nuestros deseos" (MC 3,12). Hay que mirar la Humanidad de Cristo y ejercitar la fuerza de la carne, con obras y virtudes. Recordando una vez más la importancia de los frutos. La Humanidad de Cristo hace que Teresa de Jesús no pierda nunca esta dimensión, que se fortalece en sus últimos escritos.

3. Esbozo doctrinal

Después de investigar en los principales textos teresianos su posición sobre la Humanidad de Cristo, formulamos ahora un panorama doctrinal con algunos puntos destacados. Esto con el fin de aclarar aún más su pensamiento, apoyado por estudios existentes, permitiéndonos pasar al tercer parte de la investigación y explorar las contribuciones de Teresa de Jesús a una espiritualidad del cuerpo.

Son varias las investigaciones realizadas sobre la relación de Cristo y Teresa de Jesús, desde diferentes perspectivas. Se puede ver que varias de ellas destacaron el tema de la Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús¹. Se ha convertido en un común acuerdo a los teresianistas que este es un tema relevante dentro de sus escritos. Se destaca que además de la posición doctrinal que formuló la Santa, partiendo de su experiencia, dedicó dos capítulos exclusivos de sus obras más destacadas obras, solamente para abordar el tema, volviendo al asunto en muchas ocasiones.

Además de un esbozo doctrinal, también destacamos la importancia del tema para la historia de la mística. Consideramos necesario antes de encontrar qué aportes puede hacer Teresa a la espiritualidad actual, destacar primero la gran contribución que hizo a la historia de la espiritualidad, destacando la relevancia del tema, también en su tiempo. Se torna importante mencionar su aportación a la dimensión antropológica, describiendo lo que contribuyó a la concepción del ser humano esta revalorización de la dimensión Humana de Cristo. Intentaremos percibir cuales son las características de una antropología que se desarrolla a partir de la relación con el Jesús de los evangelios.

¹ Resaltamos de Secundino Castro: "Mística y cristología en Santa Teresa". *Revista de espiritualidad* 56 (1997): 75-117, "Mística y teología en Teresa de Jesús" *Estudios eclesiológicos* 91 (2016): 307-327, *Cristología Teresiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009, "Jesucristo en la mística de Teresa e Juan de la Cruz" *Teresianum* 41 (1990): 349-380. De Tomás Álvarez: "Jesucristo en Teresa de Jesús". en *Estudios Teresianos III*, Burgos: Monte Carmelo, 1995, 365-363. Tomás Álvarez. "Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa". En *Estudios Teresianos III*, Burgos: Monte Carmelo, 1995, 11-43.

3.1 La presencia permanente de la Humanidad de Cristo en la vida espiritual

Describiendo la tesis doctrinal teresiana se debe tener en cuenta que lo principal será que, independientemente de la etapa en la que se encuentre el orante, nunca debe dejar la meditación sobre la Humanidad de Cristo, debe tener compañía de la humanidad de Jesús en la oración y en la meditación por siempre, hasta las más avanzadas etapas de la vida espiritual. El proceso de la oración Teresa de Jesús encuentra en la Sagrada Humanidad la verdad del contenido teológico y su mayor bien². Ella vio claramente que los mayores favores divinos vienen a través de la Humanidad de Jesús (Cf. V 22,6).

Continuamente el contemplativo ha de tener presente la mediación de Cristo. Es constante la recomendación de que no se desvíe el pensamiento de la vida de Jesús. Son afirmaciones claras de Santa Teresa no "apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio que es la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo" (6M 7,6), o "muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor (6M 7,9). Teresa de Jesús tiene una idea muy precisa y verdaderamente clara, de que el espiritual, en cuanto de él dependa, no debe vaciarse totalmente de las imágenes en la oración³, abogando por la constancia en la meditación de las escenas de la vida de Cristo, en especial los pasos de la pasión (Cf. V 22,6; 6M 7,6).

Un punto de gran importancia es el hecho de que siempre que Teresa de Jesús se refiere a la Humanidad, la divinidad está presente junto con ella, para la Santa lo "divino y humano junto es siempre su compañía" (6M 7,9). Constantemente sus visiones son de la Humanidad glorificada, Dios y el hombre juntos, es la "carne de Cristo, santificada por el Espíritu y mediante la resurrección asume condiciones nuevas, sin dejar de ser una realidad terrena. Ahí radica novedad teresiana"⁴.

Una posición en perfecta consonancia con la cristología, la dimensión Divina nunca está separada; el pensamiento teresiano "es perfectamente calcedoniense: Humanidad sacratísima; fórmula en la que, a nuestro parecer, Santa Teresa ha

² Juan Crespo de los Bueis. "Jesucristo, servidor de los misterios (6M-7M)". *Revista de espiritualidad* 74 (2015): 97.

³ Cf. Secundino Castro. "Jesucristo en la mística de Teresa e Juan de la Cruz". *Teresianum* 41 (1990): 354.

⁴ Castro, "Mística y cristología en Santa Teresa", 113.

querido sintetizar dos aspectos de su experiencia del Cristo total: la verdadera humanidad y divinidad de Cristo"⁵.

Un Autor que tiene estudios importantes en el área de la cristología teresiana es Tomás Álvarez; para él la cuestión de la Humanidad de Cristo en la contemplación es "sin duda, la más firme toma de posiciones en la teología de la Santa"⁶. Santa Teresa tiene muy presente que la "fuente de toda nuestra justificación es la Humanidad santísima de Cristo; que ella es puerta y cauce de toda gracia. Lo sabe por experiencia, y testifica ambas cosas, tanto el dato directo de Cristo mediador, como el reflejo de su consciente y clara experiencia"⁷.

Otro de los principales autores en estudiar la relación entre Santa Teresa y Jesucristo, destacando la gran aportación del pensamiento teresiano a una mística cristológica, es Secundino Castro; este es el contenido de su tesis doctoral, que siguió desarrollando posteriormente el tema en varios artículos y libros. Él tiene presente que:

"La raíz del pensamiento teresiano al respecto se halla en que no es posible disociar en el proceso de la salvación la Humanidad de la Divinidad del Señor. Jesucristo desde su encarnación es uno. Precisamente es lo que no tenían en cuenta aquellos contra los que polemiza santa Teresa, que movidos por una visión griega de la mística pensaban que lo humano, con sus formas y figuras, debe ser trascendido en el acto de la contemplación"⁸.

Secundino enfatiza el hecho de que Teresa de Jesús "no parte de una visión previa de la mística, sino de la realidad de Jesucristo. Y observa y sabe que la Humanidad del Señor es fuente de mística. Es Jesucristo quien debe condicionar el ser de la mística y no al contrario"⁹. La importancia de darse cuenta de que, en el carisma teresiano, el Jesús histórico no tiene un carácter meramente accidental, sino que es el fundamento de la vida mística.

⁵ Jesús Castellano Cervera. "Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual". *Teresianum* 33 (1982): 210.

⁶ Tomás Álvarez. *100 fichas sobre santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2010, 365.

⁷ Tomás de la Cruz. "Santa Teresa de Jesús contemplativa". *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962): 50.

⁸ Castro, "Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía", 506.

⁹ *Ibid.*, 506.

Para este autor carmelita esto significa que en la espiritualidad de Teresa de Jesús la presencia cristológica lleva a que no "desaparezca en ningún instante la realidad de Jesucristo de nuestro pensamiento"¹⁰. Tal es el peso que en este pensamiento tiene la Humanidad de Cristo que se puede hablar de que la visión teresiana de Dios es cristológica¹¹.

Otro de los autores que coinciden en que este es un tema muy especial en el pensamiento de Teresa de Jesús, es Enrique Llamas, que afirma que en lo "cristológico en la vida y doctrina de Santa Teresa ocupa el primer puesto el relativo a la Humanidad de Cristo: no como elemento dogmático, ni como tema de la fe; sino como elemento funcional y auxiliar del desarrollo de la vida espiritual"¹².

El papa Benedicto XVI destaca:

"Tema importante para la santa es la centralidad de la humanidad de Cristo. Para Teresa, de hecho, la vida cristiana es relación personal con Jesús, que culmina en la unión con él por gracia, por amor y por imitación. De aquí la importancia que ella atribuye a la meditación de la Pasión y a la Eucaristía, como presencia de Cristo, en la Iglesia, para la vida de cada creyente y como corazón de la liturgia"¹³.

Teresa de Jesús sostiene con mucha claridad que Cristo Hombre es la puerta única por la que accedemos a la salvación, declarando claramente que por Jesús "nos vinieron todos los bienes" (6M 7,15). Teresa en el *Castillo Interior* fundamenta aún más esta dimensión de Cristo como camino principal, con su argumentación sobre textos de Juan, donde Cristo es Camino (Jn 14,6), Luz (Jn 8,12) el único mediador (Jn 14,9), (cf. 6M 7,6).

Dentro del itinerario espiritual teresiano destacamos la etapa del matrimonio espiritual. Para Teresa el orante incluso en los altos grados de oración no debe querer otro camino; aunque esté en la cumbre de la contemplación, en la Humanidad de

¹⁰ Castro, "Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la cruz", 354.

¹¹Cf. Castro, "Mística y cristología en Santa Teresa", 114.

¹² Enrique del Sagrado Corazón. "Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo". *Revista de Espiritualidad* 87- 89 (1963): 775.

¹³ "Santa Teresa de Jesús". Papa Benedicto XVI. Audiencia general sala pablo VI. Miércoles 2 de febrero de 2011. Consultado en 10 de febrero de 2022. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110202.html

Cristo el orante tiene seguridad (Cf. V 22,7). Cuanto más cercana la persona está del grado del matrimonio espiritual, más de cerca debe acompañarse de la sagrada Humanidad de Cristo, que está presente en esta etapa de unión mística. Contradice a aquellos que sostenían que el camino para "el crecimiento espiritual se acompaña de un progresivo trascendimiento de todo lo creado; en la cumbre más alta hasta la Humanidad de Cristo debe ser sobrepasada para poder llegar al matrimonio espiritual"¹⁴.

Con esa compañía Teresa de Jesús "comprobó que por ese conducto de la Humanidad de Jesús le llegarían las más altas gracias de su vida mística"¹⁵. No es posible ingresar a las moradas sexta y séptima, que representan el encuentro más profundo con Dios, si la persona se aleja de la Humanidad de Cristo. Es clara para el pensamiento teresiano la "afirmación de la verdadera Humanidad de Cristo y de la absoluta necesidad de su mediación salvífica y gratificante, en cualquier estadio de la vida espiritual"¹⁶.

En sus últimos escritos, de mayo de 1581, un año y poco más antes de su muerte, nos muestra su estado espiritual, confirmando la presencia de la Humanidad de Cristo hasta el final de su vida: "Lo de las visiones imaginarias ha cesado; más parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida. Y ahora entiendo" (R 6,3).

3.2 Defensa histórica de la Humanidad de Cristo en su espiritualidad

Tras el estudio de los movimientos espirituales y acercándose a los escritos teresianos quedó claro que Teresa había leído a algunos autores espirituales que proponían alejarse de todo lo corpóreo, para que el alma pudiera avanzar en la oración. Son interpretaciones espiritualistas, donde lo corpóreo dificulta la verdadera contemplación, para estos espirituales Dios es espíritu puro, de todo en todo

¹⁴ Santiago Guerra. "Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica". *Revista de Espiritualidad* 39 (1980): 528.

¹⁵ Tomás Álvarez. "Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa", en *Diccionario de Santa Teresa*, dirigido por Tomás Álvarez, 377. Monte Carmelo, Burgos 2002.

¹⁶ Castellano Cervera, "Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual", 212.

desproporcionado con los elementos de este mundo creado corpóreo¹⁷, por lo tanto, inaccesible por lo mundo material.

Para Tomás Álvarez a la vida de Teresa de Jesús había llegado "la vieja corriente espiritualista, de cuño neoplatónico, según la cual la alta contemplación, es decir, la vida perfecta del cristiano se espiritualiza hasta el punto de excluir o rebasar todo lo corpóreo, para quedar realizada sólo en espíritu: exclusión, por tanto, de la Humanidad de Jesús"¹⁸. Cuando en estas corrientes se aconseja salir de la meditación del Jesús de los evangelios la Santa toma posición, según la cual no se puede decir que ha de entrar dentro de esta exclusión de lo corpóreo la Humanidad de Cristo (Cf. V 22,8).

Baldomero Jiménez Duque de igual modo apunta que la problemática de la presencia o no de la meditación de lo Humano de Cristo en la oración, se debe a la existencia de esta línea neoplatónica en la religión cristiana; escribe que: "En el problema de la presencia y de la utilización más o menos de la Humanidad de Cristo en la alta vida espiritual, no hay en el fondo más que un problema de ensamblaje entre el platonismo y el cristianismo"¹⁹. Recordamos que san Agustín formaba parte de las lecturas de la Santa, y el Pseudo-Dionisio, ambos, de tanto influjo en el siglo XVI estaban profundamente influenciados por el neoplatonismo²⁰. Teresa rompe con esta línea filosófica que se hacía presente en la vida espiritual, que fue ascendente en tantos momentos de la historia y que iba en aumento a mediados del siglo XVI.

Por lo tanto, la postura de estos espirituales se debe, entre otros factores, al hecho de que en el siglo XVI había una fuerte presencia de esta corriente filosófica, un "filón doctrinal de seguro origen neoplatónico, que interpretaba la vida cristiana en sentido espiritualista, a expensas del lastre corporal"²¹, teniendo una influencia negativa en la religión, representando un gran riesgo para la espiritualidad, fuente de varias herejías y desprecio de lo corpóreo.

¹⁷ Cf. González Cordero. "La teología espiritual de Santa Teresa, reacción contra el dualismo neoplatónico". *Revista Española de Teología* 30 (1970): 7.

¹⁸ Álvarez, *100 fichas sobre santa Teresa*, 365

¹⁹ Baldomero Jiménez Duque. "La oración, lugar privilegiado para la experiencia". En *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II. Dirigido por Teófanos Egido, Victor García de la Concha y Olegario González de Cardedal, 966. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982.

²⁰ Cf. Castro, "Mística y cristología en Santa Teresa", 79.

²¹ Álvarez, "Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa", 21.

Pregonaban que, en algunas etapas de la vida espiritual, como en la cumbre más alta, la Humanidad de Cristo debe ser sobrepasada para que la persona pueda llegar a la unión mística, al matrimonio espiritual. Esta fue una posición ampliamente difundida en el siglo XVI, que en expresión de Secundino Castro el "olfato cristocéntrico de Santa Teresa denunció y combatió"²².

Secundino destaca que en la mística teresiana no se puede concebir una meditación que se dirija al "Absoluto, o a la Deidad, al modo de los místicos alemanes Eckart, Tauler y Suso. La oración teresiana es profundamente personal en cuanto al origen y en cuanto al término; no termina en la idea, sino en la persona, que en el caso que nos ocupa es Jesucristo"²³. La mística teresiana adquiere esta característica, no existe relación con Dios fuera de la persona de Jesucristo.

En el *Libro de la vida* Teresa no insiste tanto en contradecir directamente a los autores con los que no está de acuerdo, con humildad informa que nuestro señor puede tomar muchos caminos (Cf. V 22,2), pero tiene la experiencia por dónde fue llevada y hacia dónde la llevó Dios. En el libro de *Moradas* años después, la posición teresiana es aún más clara: "a mí no me harán confesar que es buen camino" (6M 7,5). Yendo en la dirección opuesta de estos movimientos, Teresa consolida su camino, dejando un legado en el itinerario espiritual cristiano, basado en la meditación permanente del Jesús histórico.

Destacamos esta posición de Teresa de Jesús frente a algunos espirituales de su tiempo pues consolida su carisma en este punto, dando un acento humano a la espiritualidad teresiana. Además, porque tal posición supone un aporte muy significativo en la espiritualidad católica. Tomás Álvarez destaca que la posición doctrinal de los textos de Teresa de Jesús en cuanto al Jesús humano tuvo un gran alcance "primero, en la perspectiva limitada de lo teresiano. Luego, en el arco más dilatado de la historia de la espiritualidad"²⁴. Cristo fue llevado de nuevo al centro de la meditación. La mística del siglo XVI dentro de este camino que se estaba siguiendo dio "una inflexión cristológica decisiva, superando su dimensión metafísica

²² Castro, "Mística y cristología en Santa Teresa", 77.

²³ Castro, "Significado de Cristo en la doctrina teresiana". *Revista de Espiritualidad* 37 (1978): 11.

²⁴ Álvarez, "Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa", 19.

neoplatónica predominante por una profunda humanización de la experiencia de lo divino"²⁵.

Teresa tiene una gran acogida en la religiosidad de su tiempo. Después de su muerte, sus obras se publicaron rápidamente y fueron muy populares. La devoción que el pueblo tenía por la santa de Ávila aumentó, y crecieron los fieles que buscaban sus obras escritas, llevando la doctrina teresiana a tener mucha receptividad, y en consecuencia mucha influencia en la vida espiritual posterior²⁶.

Varios teólogos han atestiguado y resaltado la importancia de esta posición de Teresa. Olegario González de Cardedal tratando la importancia de la Humanidad de Cristo como medio para el encuentro con Dios, y la importancia de la Santa destaca:

"Santa Teresa supera por instinto sobrenatural la colisión histórica entre una mística de la esencia divina, de larga herencia platónica, acentuada por los místicos renanos y actualizada para ella por los franciscanos Osuna y Laredo, y una espiritualidad centrada en la contemplación de la Humanidad de Jesús, donde, sin nombrarlos reacciona explícita e intencionadamente contra tales autores"²⁷.

Para el teólogo Edward Schillebeeckx la posición cristológica de Teresa de Jesús es una excepción dentro de la mística, pues los místicos cristianos tienen la tendencia a relativizar la cristología, no saben situar la cristología dentro de la mística²⁸. Secundino Castro, enfatiza este aspecto, que "Santa Teresa ha devuelto la mística a lo más cristiano y ha situado la figura de Jesús como el único centro real de la experiencia de Dios"²⁹.

²⁵ Pedro Cerezo Galan. "Experiencia de la subjetividad en santa Teresa". *Revista de Espiritualidad* 56 (1997): 10.

²⁶ Isaías Rodríguez. *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*. Madrid: CSIC, 1972 Fortunato de Jesús Sacramentado. "Influjo de los escritos teresianos antes de la beatificación de la mística doctora". *Ephemerides Carmeliticae* 21 (1970): 354-408. Fortunato del Santísimo Sacramento. "Influjo literario de las obras teresianas antes de la canonización de santa Teresa de Jesús". *Monte Carmelo*, 78 (1970):191-21.

²⁷Olegario González de Cardedal. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*. Madrid: BAC, 1975, 337.

²⁸ Edward Schillebeeckx. *Los hombres, relato de Dios*. trad. Salamanca: Sígueme, 1994, 271.

²⁹ Castro, "Mística y cristología en Santa Teresa", 80.

Baldomero Jiménez Duque, en el tema de lo Humano de Jesús resalta de igual forma la posición teresiana dentro de la historia: "Santa Teresa ha adoptado una actitud crítica tajante ante el mismo, sin duda, la más coherente con todo el entramado de los principios y experiencias de la espiritualidad cristiana"³⁰.

3.3 Humanidad de Cristo: incidencia cristológica y antropológica

En esta sección, enfatizamos la dimensión de la experiencia cristológica en el pensamiento Teresiano. Teniendo en cuenta que en sus escritos el tema de la Humanidad de Cristo no se desarrolla desde la especulación, en la línea de la escolástica; su posición es desde su vivencia, desde donde Dios la llevó, por donde fue conducida (Cf. V 22,2).

Es importante tener presente que la Santa no quiere escribir su espiritualidad desde el estudio de la mística o por parte de la teología espiritual, sino relatar la experiencia mística en cuanto tal³¹. El conocimiento adquirido es a través de un desarrollo de la experiencia de oración, es el resultado de un proceso espiritual.

Teresa testimonia que "hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas. Cuando su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo" (V 12,6). Hay que tener presente que esta comprensión y certeza de este camino por parte de lo Humano de Jesús se adquiere por la fe y la experiencia no sólo por la inteligencia o la investigación.

La expresión "visto por la experiencia" como, por ejemplo, "yo sé por experiencia que es verdad esto que digo" (V 27,11), va a ser constante en los escritos teresianos, denotando el gran valor que esta dimensión tiene en la vida de la Carmelita. Este carácter conducirá el dinamismo de las obras, su doctrina seguirá la guía de lo que ella prueba en la vida como la verdad. Teresa de Jesús "tiene menos interés por esta profundización más íntima; se contenta con la certeza inmediata de su propia experiencia"³². Por esa razón, el *Libro de la vida* es autobiografía, pero con fuerte presencia doctrinal.

³⁰Duque, "La oración, lugar privilegiado para la experiencia", 966.

³¹ Cf. Salvador Ros García. "La otra teología de santa Teresa". *Teresianum* 66 (2015): 308.

³² Cruce Peters. "Función de Cristo en la mística", 518.

Por lo tanto, al iniciar la exposición sobre el tema de la humanidad, Teresa tiene como principal base el camino que Dios la mostró. Tuvo muchas conversaciones con los letrados, adquirió grandes conocimientos, pero la experiencia tuvo más peso. La Santa atestigua la veracidad de ese camino basado en su vivencia personal: "Como ha llevado la mía quiero yo ahora decir" (V 22,2). Resaltando el camino cómo lo percibió: "No era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender" (V 22,3). El convencimiento de Teresa es que sin experiencia no puede haber verdadero conocimiento, pues la experiencia es la clave de toda comprensión³³.

En su itinerario espiritual se vuelve de gran importancia haber tomado una distancia y luego su vuelta a tener proximidad con la Humanidad de Cristo, pues cuando empezó a tener oración de quietud, trató de desviar la imaginación de todo lo corpóreo (Cf. V 22,3). Ella comprueba en la vida que el "distanciamiento de lo corpóreo alcanza así al mismo sacramento del amor, núcleo de todo el vivir cristiano"³⁴. Toma posición cuando percibe las consecuencias de este alejamiento. Pronto regresa, siempre muy arrepentida por este apartamiento del Cristo humano, porque Cristo había siempre estado muy presente en su vida (Cf. V 22,4).

Lamenta continuamente los errores que estaba cometiendo al desviarse de la meditación de la Humanidad (Cf. 6M 7,5). La experiencia se refiere no sólo al camino acertado, sino también a las experiencias y las posibles consecuencias del camino equivocado.

Teniendo esto en consideración, destacamos que la dimensión de la Humanidad de Cristo tiene una fuerte aportación antropológica. El hecho de no distanciarse del aspecto histórico de Jesús será una forma de no distanciamiento de la propia condición histórica del hombre. Para Teresa: "Es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle humano" (V 22,9). De esta manera, la santa se aleja del gran peligro que es la espiritualización de la vida de oración. Una conocida afirmación teresiana es: "nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo" (V 22,10). Esto será de gran importancia ya que reflejará la dimensión antropológica de

³³ Cf. Ros García, "La otra teología de santa Teresa", 311.

³⁴ Castro, "Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz", 356.

la espiritualidad de Teresa de Jesús, "a partir de la experiencia del cuerpo de Cristo capta las realidades terrenas e incorpora a su mística nuestra propia corporeidad"³⁵.

Encontramos en su vida un itinerario que "asume de modo pleno la dinámica de la encarnación, toma en serio la Humanidad santa de Cristo, y, por lo tanto, la capacidad humana para representarla adquiere un valor primordial en la vitalidad espiritual"³⁶. El cuerpo se convierte en esta experiencia en un elemento fundamental en el itinerario espiritual y en el seguimiento de Jesucristo. En camino necesario de acceso a Dios será a través del cuerpo.

Teresa de Jesús es también fruto de un tiempo y de un lenguaje, por eso, también encontramos una visión negativa del cuerpo en sus escritos, como prisión del alma, "cosa tan ruin como estos cuerpos" (CE 6,4), entre otras expresiones. Sin embargo, a medida que se avanza en la vida de oración, se puede percibir una apreciación de lo corpóreo, del cuerpo en particular, motivada en especial por la meditación y presencia del Jesús Humano.

Baldomero Jiménez Duque es uno de los autores que tiene presente cuánto contribuye la Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús a apreciar la dimensión del cuerpo en la espiritualidad cristiana, destaca que la "clave de la espiritualidad teresiana, y que corona cuanto llevamos disertado sobre el papel del cuerpo en ella: *la presencia dinámica de la Humanidad de Cristo* en el hombre cristiano espiritual y místico"³⁷. Resalta que "Las enseñanzas y la experiencia viva de Teresa acerca del papel esencial de la Humanidad gloriosa de Cristo en la vida espiritual en todas sus etapas, terrestres y celestes, son, indirectamente al menos, la apología del cuerpo humano"³⁸.

Teresa cambia de una manera considerable su forma de pensar sobre lo corporal al percibir esta inclinación presente en las corrientes contemporáneas "a deshumanizarse, encandiladas por bellas ideas, más de ángeles o de seres extraterrestres, que de hombres nacidos en la tierra. Cristo vino a vivir con los

³⁵ Ibid., 357.

³⁶ José Eduardo Loureiro de Araújo. "Representar a Cristo en Teresa: dimensión teológica". *Revista de espiritualidad* 77 (2018): 244.

³⁷ Baldomero Jiménez Duque. "Santa Teresa y la historicidad". *Teresianum* 33 (1982): 119.

³⁸ Ibid., 120.

terricolas y a santificar lo terrestre. Y lo terrestre, en El, por estar unido hipostáticamente a Dios, era hipostáticamente divino"³⁹

Por tanto, esta experiencia de la Humanidad de Cristo será transformadora en la mística teresiana, cambiando la forma de vivir la relación y el seguimiento de Cristo. Tomás Álvarez resalta esa unas de las experiencias cristológicas marcantes de la Santa:

“La percepción se desarrolla hacia zonas y dimensiones normales. Incorporando al festín toda la humanidad de Teresa, con su sensorialidad y corporeidad. Con similar ampliación por parte de la Humanidad del Señor: manos de Cristo, con su obrar (V 28); rostro de Cristo, belleza de sus ojos, «palabras de aquella divina boca», gestos y ritos (V 29,2); y finalmente toda su Humanidad de resucitado, alcanzada como presencia relacional no sólo por el espíritu de ella, sino por las otras fuerzas de su persona, a través de normales cauces sensorios, pero todavía sin asomo de comunicación corpórea: verlo, oírlo, ser tocada por Cristo"⁴⁰.

A partir de la experiencia cristológica de la Humanidad del Verbo, hay una reapreciación de lo corpóreo, que ya no es impedimento para la meditación, sino fuente principal de encuentro con Dios, “Santa Teresa sostiene que el itinerario espiritual el ascenso a lo divino ha de verificarse preferentemente a través de lo corpóreo, cuyo epicentro se encuentra en la carne de Dios, es decir, en Cristo"⁴¹.

³⁹ Efrén de la Madre de Dios. “Bases biográficas del doctorado de santa Teresa”. *Ephemerides Carmeliticæ* 21 (1970): 26.

⁴⁰ Álvarez, “Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa”, 27.

⁴¹ Secundino Castro. “Teología teresiana del mundo”. *Revista de espiritualidad* 40 (1981): 385.

III. APORTACIONES TERESIANAS A LA ESPIRITUALIDAD DEL CUERPO

Entramos en la parte final y el objetivo de nuestro estudio. identificar qué posibles aportes tiene la mística teresiana a una espiritualidad del cuerpo, a partir de su pensamiento antes descrito sobre la Humanidad de Cristo. Separamos tres bloques de acción y cada bloque sus subdivisiones describiendo las aportaciones teresianas. Aspectos cristológicos y antropológicos, sacramentalidad y pseudomística y frutos de la oración y fragilidad humana.

Dentro de nuestro proyecto de investigación no dedicamos un apartado específico a desarrollar un panorama de una teología del cuerpo, lo cual sería pertinente, pero por razones metodológicas preferimos incluirlo dentro de los temas que siguen. Para cada tema de aporte teresiano, intentaremos esclarecer con base teológica, desde el magisterio de la iglesia o bibliografía referente, tratando de profundizar y fundamentar esta dimensión y describir la pertinencia y actualidad del tema.

1. Antropología y cristología

Para el Concilio Vaticano II, con el conocido texto de *Gaudium et spes* 22, el hombre encuentra su vocación en Cristo, a partir del misterio del Verbo encarnado. A partir del Concilio Vaticano II, y de la teología que se desarrolló posteriormente, con un gran aporte de Karl Rahner, se produjo una revalorización de una cristología con acento antropológico, movimiento también denominado giro antropológico. Este cambio de perspectiva se desató con un cambio de énfasis dentro de la teología y con importantes contribuciones a la espiritualidad. Subrayamos también aportes al tema de la corporeidad, pues reafirma la importancia de la dimensión corpórea de Jesús a través del misterio de la Encarnación y su verdadera condición humana e histórica.

Teniendo esto en cuenta, un primer bloque de alcance de la espiritualidad teresiana se encuentra en el campo de la cristología y la antropología. Tratando de

desentrañar dentro de estos aspectos lo que aporta la importancia del Jesús histórico, destacado por Teresa. No en la cristología misma, ni para la teología, sino buscando su relevancia para la mística, y para la espiritualidad del cuerpo.

En esta búsqueda de aportes teresianos, separamos en cuatro bloques, una espiritualidad de la encarnación, una espiritualidad antropológica, una espiritualidad antropológica, la importancia de rescatar la Humanidad de Cristo y una espiritualidad 'desde abajo'.

.1 Una espiritualidad de la encarnación

“Comenzamos a pensar en la merced que nos hizo Dios en darnos a su único Hijo” (6M 7,10)

El primer aporte que destacamos a partir de la Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús es la posibilidad de desarrollar una espiritualidad de la encarnación. La Santa ha sido plenamente consciente de la importancia de este misterio para la experiencia religiosa y también para la mística¹, es la puerta de entrada de esta Humanidad sagrada en el mundo, que la Santa estimaba tanto en la oración.

1.1.1 Una mirada al misterio de la encarnación

Toda motivación de una oración que se fundamenta en Cristo como hombre se basa en el misterio de la encarnación, por lo que enfatizar el papel de la Humanidad de Cristo en la oración es enfatizar el gran valor que tiene el hecho de un Dios que se hace hombre en la encarnación. Todo se puede remitir a una espiritualidad del cuerpo, es tener la consciencia de que la Humanidad de Cristo vino a la existencia con la encarnación².

¹ Cf. María José Marino. “Encontrar a Dios en la carne de Cristo: Corporeización en la vida espiritual de Teresa”. En *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano*. Dirigido por Francisco Javier Sancho Fermín, 481. Burgos: Monte Carmelo, 2010.

² Cf. Gerald O. Collins. *La Encarnación*. Santander: Sal Terrae, 2002, 21.

Seguimos nuestra reflexión desde el horizonte cristológico, y tenemos claro que esta disciplina “pivota a su vez sobre un par de afirmaciones fundamentales que coinciden en subrayar la decisiva importancia de la corporeidad en los dos momentos clave del acontecimiento-Cristo: la encarnación y la resurrección”³.

La base para una teología del cuerpo, y por consiguiente para una espiritualidad del cuerpo, se puede afirmar que es el misterio de la encarnación; dentro de la realidad de un Dios que se abre camino en la historia humana comunicándose a través del cuerpo, convirtiéndose en cuerpo. Encarnación que, junto con la resurrección, que también es corpórea, construyen el cimiento de la fe cristiana. La doctrina de la encarnación del Hijo de Dios ha sido el factor determinante y central de todas las interpretaciones que se han hecho del mensaje cristiano⁴. Tenemos en ese misterio el elemento central de la fe cristiana, “en relación con el cual se establece todo lo que lleva el nombre de cristiano, la encarnación del Hijo de Dios es la ‘entrada corporal’ de Dios en la trama de la historia humana”⁵.

Lamentablemente, a lo largo de la historia, el cuerpo ha ido perdiendo el papel que jugaba en la encarnación; pronto las primeras herejías, como el docetismo, intentaron afirmar la idea de que la corporalidad de Jesús era solo apariencia, tenían como inconcebible la idea de que Dios pudiera tener un cuerpo. Una concepción sobre el cuerpo que claramente va en contra la fe de la iglesia primitiva, que tuvo gran valor para la dimensión corpórea desde la encarnación del verbo. Toda “la actitud negativa hacia el cuerpo ha constituido una posición anticristiana, una rotunda negación de la esencia del cristianismo”⁶.

³ Juan Luis Ruiz de la Peña. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, 83.

⁴ Cf. Joan-Carles Mèlich Sangrà y Lluís Duch. *Antropología de la vida cotidiana 2/1: Escenarios de la corporeidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2005, 100.

⁵ Sangrà y Duch, 87.

⁶ *Ibid.*, 101.

1.1.2 Recuperar el valor de la encarnación como entrada corporal de Dios en la historia

Despertar una espiritualidad de la encarnación que promueva el valor del cuerpo en la vida espiritual encuentra fuentes sólidas en la sagrada Escritura, la teología y en el magisterio, teniendo en cuenta que "toda la economía de la salvación está atravesada por un espesor corpóreo real y concreto, que va desde la creación a la encarnación y a la escatología"⁷.

El concilio Vaticano II nos recordó la importancia de este misterio: "el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" (GS 22), y a partir de ahí se ha desarrollado una espiritualidad con sólido trasfondo bíblico, del hombre creado a imagen de Dios, con las consecuentes aportaciones para la dignidad de la persona humana. Esta espiritualidad fue confirmada por el magisterio del papa Juan Pablo II: "en el misterio de la Encarnación están las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones, moviéndose hacia Dios mismo" (NMI 23). Valoración consolidada por la encíclica *Lumen fidei* del papa Francisco: "solamente así, mediante la encarnación, compartiendo nuestra humanidad, el conocimiento propio del amor podía llegar a plenitud" (LF 31).

Importante aporte que encontramos en la teología de Adolphe Gesché, a partir de sus reflexiones sobre la encarnación como camino de Dios al ser humano, recuerda que "en el cristianismo todo gira alrededor del cuerpo, desde el Verbo de san Juan hasta la Eucaristía; desde las curaciones de Jesús hasta el cuerpo que es la Iglesia; desde la creación hasta la resurrección y su escatología"⁸. La encarnación es la gran iniciativa de Dios para el encuentro con el hombre, es la reconciliación con Dios a través de la carne, "os ha reconciliado ahora, por medio de la muerte en su cuerpo de carne, para presentaros santos, inmaculados e irreprochables delante de Él" (Col 1,22).

⁷ Nunzio Galantino. "El cuerpo en teología: Más allá del platonismo". *Selecciones de teología* 183 (2007): 181.

⁸ Adolphe Gesché. "La invención cristiana del cuerpo." *Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu* 162 (2014): 244.

La experiencia de estos misterios deja profundas marcas en la espiritualidad, cambia la forma en que el hombre se relaciona con Dios. A través del misterio de la encarnación “el Dios puramente espiritual desciende a nosotros para elevarnos, de esta manera, a Él”⁹. El Creador no es solo una palabra, sino que la palabra se hizo carne y se relaciona con el ser humano; la Encarnación se convirtió en la venida del hijo como Dios, Santiago Guerra señala que: “las consecuencias, tanto en teología como en la vida espiritual, han sido mucho mayores que lo que esta aparentemente la jerga teológica deja sospechar”¹⁰.

Aloys Grillmeier, reflexionando acerca de la esencia y el ser de Cristo, apunta que el misterio de la encarnación representa “una nueva, peculiar e insuperable relación entre Dios y la criatura, entre Dios y el mundo. La encarnación es la cumbre y el modelo originario de la relación Dios-mundo”¹¹. Y eso cambia la historia, según el teólogo Johann Baptist Metz:

“La Encarnación del Hijo de Dios nos ha descubierto las grandezas y las riquezas que encierra nuestro ser terreno y corporal: Dios ha venido en carne; Dios está en la carne. Ya no existen dos caminos: uno hacia Dios, otro hacia la Tierra; o convergen en uno solo, o apuntan ambos en una misma dirección, pues si los caminos de Dios acaban en carne, nuestros caminos de carne acaban en Dios”¹².

Recuperar el valor del misterio de la encarnación es un proceso que aporta innumerables beneficios a una espiritualidad del cuerpo. Pues “anular el realismo corpóreo de la encarnación equivaldría a anular la realidad del evento de la salvación y de nuestra fe”¹³. Ese misterio recupera la presencia de la dimensión humana de Dios y, en consecuencia, su acercamiento al género humano.

⁹ Hans Urs von Balthasar. *Oração contemplativa*. São Paulo: Paulus, 2019, 136.

¹⁰ Santiago Guerra. “Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica”. *Revista de espiritualidad* 39 (1980): 533.

¹¹ Alois Grillmeier. “La imagen de Cristo en la teología católica actual”. En *Panorama de la teología actual*, dirigido por Johannes Feiner, Josef Trütsch y Franz Böckle, 348. Madrid: Guadarrama, 1961.

¹² Iohannes Baptist Metz. “Caro cardo salutis: para una comprensión cristiana del cuerpo”. *Selecciones de teología* 3 (1964): 53.

¹³ Carlo Rocchetta. *Hacia una teología de la corporeidad*. Madrid: San Pablo, 1993, 185.

1.1.3 Aporte teresiano

El énfasis que da Teresa de Jesús a la meditación sobre el Jesús histórico es un gran aporte a lo que podemos llamar una espiritualidad de la encarnación, y en consecuencia, todo lo que este misterio representa para la espiritualidad como señalamos más arriba. Tenemos en la espiritualidad de Teresa un carácter "esencialmente encarnacionista, entendiendo esta palabra en relación con el acontecimiento de la humanización de Dios"¹⁴.

La importancia dada a la meditación de la Humanidad de Cristo constituye un camino que permite recuperar el valor del misterio de la encarnación dentro de la espiritualidad, y en consecuencia el gran valor que tiene el cuerpo para la fe cristiana. Una espiritualidad que permita meditar sobre la gran novedad que constituye el misterio de la encarnación, en la relación del hombre con Dios, de cómo Dios se ha hecho presente en la historia humana. La espiritualidad teresiana impulsa una espiritualidad que valora este misterio y lo ilumina respecto al tema del cuerpo, no hay Cristo humano sin la encarnación, teniendo en cuenta que "la Humanidad de Cristo no existe previamente a la encarnación, sino solamente a partir del instante encarnatorio"¹⁵. Cuando Teresa basa su espiritualidad en la humanidad de Cristo, está abriendo el camino para recuperar en la oración la meditación de todo lo que representa el misterio de la encarnación para quien ora.

En Teresa de Jesús las visiones de la Humanidad de Cristo, la descripción aparece constante: divinidad y humanidad juntas, (Cf. 6M 7,9); (Cf. V 28,9). Esto remite directamente al misterio de la encarnación, esta unión indisoluble, donde "pertenece precisamente a la esencia de la Encarnación el haber unido Humanidad y Divinidad en una armonía personal"¹⁶. La Santa en sus escritos está inmensamente agradecida por el acontecimiento de la encarnación: "siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor" (V 22,14).

¹⁴ Castro, *Cristología Teresiana*, 342.

¹⁵ Gabino Uríbarri Bilbao. *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2017, 109.

¹⁶ Cruce Peters, "Función de Cristo en la mística", 515.

Para Teresa de Jesús la Encarnación es el momento en el que Dios establece un vínculo de amistad con el hombre; afirma la Santa: "cómo fue hacerse Dios hombre, aquella amistad que hizo con el género humano" (MC 10,1). Esta declaración del libro de *Meditación de los cantares*, dentro del comentario sobre las palabras, "Béseme con beso de su boca" (Cant 1,1); el misterio de la encarnación y de la eucaristía es beso de Dios, modo de hacerse presente en la vida humana, fuente de intimidad compartida, "porque claro está que el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas" (MC 10,1). Meditar en este misterio lleva a una mayor comprensión del amor de Dios por la humanidad, "pues el amor nos ha dado Dios/ ya no hay que temer" (P 13).

Secundino Castro resalta que para la Santa "en la Encarnación, la santidad se hizo beso, alteridad, el otro. A partir de ese momento, el beso significa que Dios se deleita en el Hijo, en los hombres. Todo beso, ya, por muy impregnado que esté de terrenidad simboliza ese beso de la encarnación"¹⁷.

Por lo tanto, a partir de la espiritualidad teresiana se puede trazar un camino de recuperación desde el misterio. Recuperar una espiritualidad de la encarnación es recuperar la dimensión de un Dios que se presenta al ser humano en el cuerpo, es la revelación que se hace presente en el cuerpo, que sucede a través de él. La palabra era una expresión de Dios, ahora es Jesús, humano. Despertando la consciencia de que "la humanidad del discípulo es introducida en la humanidad de Jesucristo y su personalidad se estructura a partir de la configuración que imprime este amor encarnado"¹⁸. No habiendo más motivos para rechazar lo corpóreo cuando se tiene en cuenta que Dios se hizo cuerpo.

¹⁷ Secundino Castro. "Meditación de los cantares como camino evangélico". *Revista de espiritualidad* 75 (2015): 175.

¹⁸ Juan Crespo de los Bueis. "IV. Jesucristo, servidor de los misterios (6M-7M)". *Revista de espiritualidad* 74 (2015): 96.

1.2 Una espiritualidad antropológica

“Es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle humano” (V 22,9)

Otro aporte que la Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús hace posible es la capacidad de desarrollar una espiritualidad con una sólida base antropológica. Es una dimensión de suma importancia dentro de una espiritualidad del cuerpo, una antropología centrada y unitaria que sentará las bases para recorrer un itinerario que tenga en cuenta la totalidad del ser humano, que no excluya la dimensión corporal dentro del itinerario de la oración.

1.2.1 Una revaloración antropológica

Nuestra reflexión sigue moldes cristológicos, aunque no nos adentramos lo suficiente en este campo de la dogmática; ahí tenemos las principales pautas para señalar caminos dentro de la teología espiritual, en nuestro caso para una espiritualidad del cuerpo. Teniendo esto en cuenta, tenemos presente que la cristología después del concilio tiene un fuerte acento antropológico, constituyendo un campo propicio para que se valore esta dimensión dentro de la fe, haciendo que este giro antropológico de la cristología tenga consecuencias decisivas en la espiritualidad¹⁹.

Esta valorización antropológica proporcionada por la cristología posibilita la búsqueda de una espiritualidad que evite dualismos, que no sobrevalore ni disminuya la dimensión corporal, sino que sitúa su verdadero papel en el plan de salvación.

Jesús, el Encarnado por amor, será el rostro en quien descubrir quién es Dios y quién es el ser humano, “de ahí que la visión teológica y creyente inspire una mirada diferente hacia la realidad humana y, concretamente, su corporeidad”²⁰. Por lo que todo seguidor de Jesús primero deberá tener en cuenta “el conocimiento de su

¹⁹ Cf. Angel Garcia Ordás y Augusto Guerra. “Vuelta de la espiritualidad a la humanidad y resurrección de Cristo”. *Revista de Espiritualidad* 30 (1971): 151.

²⁰ María José Mariño. “Buscando el lugar del cuerpo en un camino espiritual. Algunas aportaciones sobre la corporeidad en la doctrina de Teresa de Jesús”. *Revista de espiritualidad* 70 (2011): 333.

humanidad, de los rasgos de su personalidad y de su actuar, que constituyen de suyo las exigencias de nuestra vida cristiana, y también humana"²¹, para poder vivir su espiritualidad, con este sólido fundamento.

1.2.2 La necesidad de esta dimensión en la espiritualidad

Es una realidad que cobra relevancia en la fe. González de Cardedal recuerda que en nuestro tiempo existe una gran tentación de la antropología en Occidente que es "olvidar que el hombre es hombre y no Dios"²². Se hace necesario desarrollar una espiritualidad antropológica que destaque el papel del hombre en el campo corporal y material del que forma parte.

Uno de los principales teólogos que recuerda la importancia de esta dimensión antropológica de la fe es Karl Rahner, para él: "una antropología cristiana sería incompleta y falsa si entendiera los novísimos del hombre, del individuo, como mera salvación de un alma abstracta del mismo, si sólo a ella atribuyera una inmortalidad e independizara su destino de la transformación del mundo"²³. Una espiritualidad antropológica despierta al hombre a su responsabilidad personal en la construcción del reino de Dios.

Dentro de una teología del cuerpo, aún podríamos citar la gran relevancia de una espiritualidad antropológica, que enfrentaría las debilidades de las relaciones humanas, entre otros factores, a través de las redes virtuales. En las relaciones virtuales hay una gran falta del elemento corpóreo, que poco a poco puede ir desvalorizándose. El papa Francisco recuerda esta realidad: "los medios de comunicación digitales pueden exponer al riesgo de dependencia, de aislamiento y de progresiva pérdida de contacto con la realidad concreta, obstaculizando el desarrollo de relaciones interpersonales auténticas" (FT 48). Este ingreso al mundo virtual aleja a las personas de la realidad y la corporeidad; nos apunta una espiritualidad del cuerpo inspirada en Teresa de Jesús "es mejor tratar en cosas de

²¹ Segundo Galilea. *El camino de la espiritualidad*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1985, 72.

²² Olegario González de Cardedal. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trota, 2015, 81.

²³ Karl Rahner. *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979, 498.

la divinidad y huir de las corpóreas, a mí no me harán confesar que es buen camino" (6M 7,5).

Y consecuentemente la espiritualidad antropológica nos pone a afrontar los problemas del mundo, pues el mundo también es, metafóricamente hablando, 'cuerpo de Dios', en la expresión de Sallie McFague; para la teóloga: "el mundo como 'cuerpo de Dios' es adecuado para nuestra época y está también en continuidad con la tradición cristiana de la encarnación, porque nos anima a centrar la atención en el vecindario. Centra la atención en lo cercano, en lo vecino, en la tierra, en encontrar a Dios no más tarde, en el cielo, sino aquí y ahora"²⁴.

Lamentablemente si la espiritualidad pierde esta dimensión antropológica, se convierte en una espiritualidad vacía, que deforma la propuesta de Jesucristo. Una fe espiritualista "enferma y destruye al ser humano en su cuerpo y en su psicología para hacerle bien sólo en la eternidad"²⁵.

1.2.3 Aporte teresiano

Cuando Teresa de Jesús recuerda dentro del tema de la Humanidad de Cristo que "nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo" (V 22,10), está recordando la importancia de poner la oración sobre bases sólidas para una espiritualidad antropológica, recordando la corporeidad de la persona que ora. La Santa tiene en cuenta la importancia de la unidad entre la vida material y la espiritual, especialmente en lo que se refiere a la vida de oración que no se puede escapar de la condición histórica; y en su espiritualidad deja claro: "creo queda dado a entender lo que conviene, por espirituales que sean, no huir tanto de cosas corpóreas" (6M 7,14).

Una espiritualidad del cuerpo se cuida de no excluir nunca al hombre, y su papel dentro del itinerario espiritual; tiene siempre presente que Cristo se hizo hombre. Todo proceso que lleva a una depreciación del cuerpo en la vida espiritual va en una dirección contraria a la revelación cristiana. Teresa es muy clara en su pensamiento: "mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas, a mí no

²⁴ Sallie McFague. "El mundo como cuerpo de Dios". *Revista Concilium* 295 (2002): 212.

²⁵ Cf. Víctor Manuel Fernández. *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*. Buenos Aires: San Pablo, 1995, 67.

me harán confesar que es buen camino" (6M 7,5). Un cristianismo con base en la Humanidad de Cristo tiene el carácter de ser una fe "inserta en el mundo, que valora la materia, que no se encierra en la intimidad de la persona, que asume la responsabilidad de crecer y realizarse en el mundo cada vez más plenamente, sin estancamiento, que es vivido no individualmente, sino en solidaridad con los demás"²⁶. La espiritualidad teresiana logrará esas características.

Como apuntamos, olvidar la dimensión corpórea del ser humano tiene graves consecuencias para el cristianismo, una de ellas es huir u olvidarse de la condición humana si se corre el riesgo de eludir los compromisos que la condición humana demanda. Para la Santa no puede haber una pasividad por parte de quien reza; mirar la Humanidad de Cristo despierta a la acción: "procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar" (V 22,14).

Una espiritualidad antropológica tiene presente que meditar los misterios de la vida de Cristo guía la práctica del hombre pues son inspiración y modelo de conducta, de transformación del ser humano "dejándose penetrar por los misterios, el hombre se humaniza"²⁷. Teresa de Jesús no puede imaginar una espiritualidad que siga este camino de alejamiento de todo lo corporal: "yo no puedo pensar en qué piensan; porque, apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal" (6M 7,6).

Una sana espiritualidad antropológica sitúa al hombre en su lugar en el mundo, lejos de dualismos o extremismos, "se ha de buscar al Criador por las criaturas" (V 22,8), afirma la Santa. Siempre en línea con lo divino y lo humano juntos, para no caer en un antropocentrismo, que también es uno de los riesgos de la modernidad, como señaló el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si* (Cf. LS 27).

Una espiritualidad con base antropológica nos lleva a la unidad, al servicio de Dios en la totalidad del ser humano, como nos advierte el papa Francisco: "servir a Dios solamente con el cuerpo sería una acción de esclavos; servirlo solo con el alma estaría en contraste con nuestra naturaleza humana"²⁸. Con los ojos vueltos hacia lo

²⁶ Enrique Barón. "La corporeidad de la Resurrección de Jesús". *Proyección* 61 (2014): 448.

²⁷ Cf. Secundino Castro. *Camino de lo inefable*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012, 111.

²⁸ "Solemnidad de la asunción de la Virgen María". Papa Francisco. *Ángelus*. Miércoles, 15 de agosto de 2018. Consultado en 02 de febrero de 2022.

corporal y lo humano es una de las grandes aportaciones posibles de la espiritualidad teresiana.

1.3 Un rescate de la Humanidad de Cristo

“Y veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita” (V 22,6).

Ya hemos destacado este asunto en el segundo capítulo al enfatizar el tema doctrinal de la influencia en la espiritualidad, a partir del pensamiento acerca de la Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús, pero no podíamos dejar de resaltarlo como una importante contribución a espiritualidad del cuerpo, desde la relevancia que esta recuperación del Cristo humano tiene para la revalorización de la dimensión corporal de la persona dentro del cristianismo.

1.3.1 La importancia de la Humanidad de Cristo para la espiritualidad

Lo primero que se destaca es la importancia que tiene para la espiritualidad hacer presente a la Humanidad de Cristo en la oración; y con ello una serie de valores y dimensiones humanas rescatadas y desarrolladas en el itinerario espiritual de la persona, entre ellas, despertar un seguimiento de Cristo que sea modelo para la acción del cristiano, modelo de virtudes. Martín Velasco señala que: “Jesucristo con su humanidad, sus actitudes, sentimientos, gestos y palabras, es decir, con su vida toda es, además, la muestra más palpable del amor que Dios nos tiene y, por eso, el lugar de toda posible relación nuestra con él que no puede tener otro fundamento que el amor”²⁹.

Karl Rahner, que tenía muy presente la relación entre mística y teología, sacó a la luz el tema y suscitó el debate en su artículo “Eterna significación de la

https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2018/documents/papafrancesco_angelus_20180815.html

²⁹ Juan Martín Velasco. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995, 187.

humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios", donde el teólogo, a partir de consideraciones sobre el Sagrado Corazón de Jesús planteó una pertinente pregunta: "¿tiene una teología en la que el Verbo, que es hombre y precisamente por serlo, sea el Mediador necesario y eterno de toda salvación, no sólo una vez por todas en el pretérito, sino ahora y por toda la eternidad?"³⁰ Sosteniendo que el camino necesario para nuestra unión con Dios es necesariamente a través de la Humanidad de Cristo, no sólo en el pasado, sino siempre, por toda la eternidad.

El texto de Rahner deja claro que el camino de unión con Dios debe ser a través del Cristo hombre: "sólo se llega pasando continuamente por el centro mediador de la Humanidad de Cristo"³¹. Cuando el orante se desvía o evita tomar el camino de la Humanidad de Cristo, corre muchos riesgos, uno de los cuales es tener una idea muy vaga de la relación con Dios, donde "Dios palidezca hasta convertirse en un postulado abstracto de la razón teórica o práctica con ciertos ribetes religiosos"³².

Esta importancia para la espiritualidad se debe a que despierta en el ser humano la conciencia de su propia humanidad. Esto conduce a un itinerario espiritual donde "la espiritualidad y la mística debieron de ser un componente esencial también de la Humanidad de Cristo"³³.

Al meditar en la vida de Jesús hombre, se da cuenta de que Jesús compartió esta vida humana, tuvo un cuerpo como el de un ser humano, padeció fatigas, dolor, y por eso no hay razón para que el hombre sucumba a la tentación de huir de la condición corporal. Hay que tener en cuenta que el hombre no es "espíritu puro, por eso sus actos han de llevar la impronta del compuesto cuerpo-a1ma. La persona humana no puede ser sujeto de actos puramente espirituales"³⁴.

Este espiritualismo es un camino que tiene grandes riesgos para la espiritualidad, para Karl Rahner: "cuando la mística es, por ejemplo, la experiencia del

³⁰ Karl Rahner. "Eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios", en *Escritos de Teología III*. Madrid: Taurus, 1961, 58.

³¹ Rahner, "Eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios", 59.

³² *Ibid.*, 52.

³³ Gabino Uríbarri, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, 99.

³⁴ Francisco González Cordero. "La teología espiritual de Santa Teresa, reacción contra el dualismo neoplatónico", *Revista Española de Teología*, 30 (1970): 15.

espíritu puro, la ascesis se convierte, naturalmente, en extinción del *pathos* de la corporalidad"³⁵.

Y este aspecto será una de las grandes originalidades de nuestra espiritualidad, que garantizará la autenticidad del ser cristiano; no seguimos una enseñanza abstracta, o una simple doctrina, seguimos a un Dios que asumió la condición humana³⁶, un ser vivo y real. Modelo que todo discípulo puede contemplar y con el que entra en comunión. Para Segundo Galilea, esto proporciona una base sólida para la espiritualidad cristiana:

"El punto de arranque de nuestra espiritualidad cristiana es el encuentro con la Humanidad de Jesús. Eso le da a la espiritualidad cristiana todo su realismo. Al hacer del Jesús histórico el modelo de nuestro seguimiento, la espiritualidad católica nos arranca de las ilusiones del "espiritualismo", de un cristianismo "idealista", de valores abstractos y ajenos a experiencias y exigencias históricas. Nos arranca de la tentación de adaptar a Jesús a nuestra imagen, a nuestras ideologías y nuestros intereses"³⁷.

Estos espiritualismos sugeridos por Galilea siempre pueden estar presentes. Es la Humanidad de Cristo la que garantiza el retorno de la espiritualidad a su curso normal. Son tendencias que incluso pueden estar presentes en nuestro tiempo, que surgen cuando "la acentuación del Cristo-Dios eclipsa al Cristo-Hombre³⁸". Para Augusto Guerra: "no es fácil precisar las consecuencias que se derivan para la espiritualidad de la revalorización de Cristo hombre. Podemos descubrir en determinados periodos de la historia de la espiritualidad una evasión de los valores antropológicos"³⁹. Concluía Augusto Guerra:

"Nuestra espiritualidad debe tomar conciencia de la realidad histórica y existencial de Cristo a todos los niveles no para calcar sus modos de actuar, insuficientes para nuestro mundo actual e interpretados desde la fe pascual, sino

³⁵ Karl Rahner, "Pasión y ascesis". En *Escritos de Teología III*. Madrid: Taurus, 1961, 82.

³⁶ Segundo Galilea, 71.

³⁷ Galilea, 71.

³⁸ Ordás y Guerra, 150.

³⁹ *Ibid.*, 155.

para tomar mayor conciencia de nuestra humanidad y corporeidad. Humanidad y corporeidad que llevan consigo limitación, búsqueda, trabajo y dolor"⁴⁰.

Son temas que han estado presentes en la historia de la espiritualidad, es papel de la teología espiritual y de los escritores espirituales recordar siempre la importancia de tener presente al Jesús de los evangelios. No sólo para imitar las acciones de Jesús, porque son acciones constituidas en un tiempo y espacio determinado, que por su simple repetición podrían vaciarse de sentido, sino para despertar el seguimiento, desde la corporeidad y capacidades del ser humano, en el contexto en que se encuentra.

1.3.2 Valorización del cuerpo por el cristianismo

Martín Velasco nos recuerda que siempre están presentes corrientes que tienen una visión negativa del cuerpo: "no pocas expresiones doctrinales parecen expresar una visión de la realidad en la que el mundo, el cuerpo y lo sensible no pasan de ser la parte inferior de un hombre que para realizarse perfectamente tiene que abandonar esas zonas inferiores y vivir angelicalmente como puro espíritu"⁴¹.

Lo que nos gustaría enfatizar en este punto es que el cristianismo, por el contenido de la revelación ha tenido una visión positiva del cuerpo y de la creación; los caminos contrarios a esto no forman parte de la esencia de la revelación cristiana, que valora el cuerpo porque a través de él Dios vino al encuentro del hombre. Para Lluís Duch:

"Ha de quedar muy claro que, de acuerdo con el núcleo central del mensaje cristiano, la encarnación del Hijo de Dios, la actitud negativa hacia el cuerpo ha constituido y aún constituye una posición anticristiana, una rotunda negación de la «esencia del cristianismo», un intento por comprender y vivir el mensaje evangélico en términos gnósticos, es decir, en el sentido más fuerte del vocablo: «amorales», alejados de cualquier preocupación ética"⁴².

⁴⁰ Ibid., 157.

⁴¹ Martín Velasco, 187.

⁴² Sangrà y Duch, 101.

El magisterio responde a esta preocupación, con corrientes que van en contra del contenido real de la revelación cristiana, como afirmó Juan Pablo II: "se debe rechazar la tentación de una espiritualidad oculta e individualista, que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad y con la lógica de la Encarnación" (NMI 206). Aprecio por el cuerpo que fue reafirmado por el papa en la encíclica *Oriente lumen*: "el cristianismo no rechaza la materia, la corporeidad; al contrario, la valoriza plenamente en el acto litúrgico, en el que el cuerpo humano muestra su naturaleza íntima de templo del Espíritu y llega a unirse al Señor Jesús, hecho también él cuerpo para la salvación del mundo" (OL 11).

Y un gran aporte por parte del magisterio, al reafirmar el valor del cuerpo en relación con la creación y el mundo material, lo tenemos con el papa Francisco en la encíclica *Laudato si*, sobre el cuidado de la casa común, donde el papa enfatiza: "la espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea" (LS 216). El papa nos invita a mirar la Humanidad de Jesús y a darnos cuenta de que vivió en armonía con el mundo y el cuerpo, sin base para desarrollar una espiritualidad que rechace a ambos:

"Jesús vivía en armonía plena con la creación, y los demás se asombraban: «¿Quién es este, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mt 8,27). No aparecía como un asceta separado del mundo o enemigo de las cosas agradables de la vida. Refiriéndose a sí mismo expresaba: «Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen que es un comilón y borracho» (Mt 11,19). Estaba lejos de las filosofías que despreciaban el cuerpo, la materia y las cosas de este mundo. Sin embargo, esos dualismos malsanos llegaron a tener una importante influencia en algunos pensadores cristianos a lo largo de la historia y desfiguraron el Evangelio" (LS 98).

1.3.3 Aporte teresiano

Lo que señalábamos más arriba, que este rescate de la meditación de la Humanidad de Cristo y todo lo que pueda contribuir a la espiritualidad del cuerpo, en

la espiritualidad de Teresa de Jesús se consolida. Como hemos destacado a lo largo de la investigación, el tema de la Humanidad de Cristo es de fundamental importancia dentro de la doctrina y la vida de Teresa de Jesús. Entre otros factores destacamos el hecho de haber dedicado dos capítulos especiales al tema, el 22 del *Libro da vida* y en el *Castillo interior*, las sextas moradas, el capítulo siete. Capítulos que no sólo constituyen una solidez de este tema en la espiritualidad teresiana, sino también un constante rescate del lado humano de Cristo a lo largo de la historia.

Cualquier lector que haya estado cerca de las obras de la Santa se ha percatado de la importancia de este aspecto en la oración. Teresa comprobó que por ese camino de la Humanidad de Jesús le alcanzarían los mayores grados de su vida mística, incluido el matrimonio espiritual, donde la Humanidad del Verbo está siempre presente.

Cuando Teresa había leído de algunos autores espirituales que buscaban distanciarse de lo corpóreo y tratar sólo las cosas de la divinidad (Cf 6M 7,5), Teresa se opone a esta propuesta, afirmando que "a mí no me harán confesar que es buen camino" (6M 7,5), apunta claramente a un camino de rescatar en la Humanidad de Cristo, en cualquier etapa de la vida espiritual. Un camino que parte de su experiencia: la "conciencia de corporeidad dada y vivida se une con una experiencia de gracia: el descubrimiento de Cristo en su humanidad"⁴³.

Podemos entonces decir que en Teresa tenemos un rescate de la meditación del Cristo humano, que estaba en peligro de perderse. Lo principal para Teresa de Jesús será que, independientemente de la etapa en la que se encuentre el orante, nunca debe dejar la Humanidad de Cristo, debe tener su compañía en la oración y la meditación. Siempre tener la mediación sobre Cristo. No se desvíe el pensamiento de los pasos de Cristo, de su vida humana.

En este punto, es muy importante destacar que Teresa no solo funda su propio pensamiento sobre la importancia de la Humanidad de Cristo en la contemplación, sino que también hace una contribución fundamental a la mística. Afirmamos que hay un rescate porque supone "una contribución a la marcha posterior de la cristología"⁴⁴, y consecuentemente para la espiritualidad.

⁴³ Mariño, "Buscando el lugar del cuerpo en un camino espiritual", 333.

⁴⁴ William Thompson. *Fuego y Luz. mística y teología*. Madrid: Editorial de espiritualidad, 2009, 129.

En consecuencia, una recuperación de la valorización de la dimensión corporal en la espiritualidad. Todavía es posible que surjan movimientos en la espiritualidad que prediquen que para avanzar en la vida mística se debe renunciar a toda imaginación corporal, y en esa imaginación corporal también incluir la Humanidad de Cristo, Teresa tiene un aporte importante en esta dimensión: "Y veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita" (V 22,6).

1.4 Una espiritualidad "desde abajo"

"Cuán seguro camino es para los contemplativos no levantar el espíritu a cosas altas si el Señor no le levanta, y cómo ha de ser el medio para la más subida contemplación la Humanidad de Cristo" (V 22).

Dentro de este aporte seguimos la línea del pensamiento cristológico, este giro antropológico que señalamos dentro de la cristología y con reflejos sobre la espiritualidad, se denominó en algunos casos con la terminología de una 'cristología desde abajo', en nuestro caso teniendo la posibilidad de desarrollar una 'espiritualidad desde abajo', muy importante para perfilar una espiritualidad del cuerpo, ya que tiene como premisa primera la historicidad y la corporalidad de Jesús, y en consecuencia la de todo cristiano.

1.4.1 Partiendo de una 'cristología desde abajo'

Expresiones como 'desde abajo' o 'desde arriba', o cristología ascendente o descendente, están presentes en algunos tratados cristológicos para describir la diferencia en el acento de la práctica teológica, que puede hacerse a partir de la Divinidad de Jesús o de su Humanidad. Diferencias presentes desde los primeros siglos con la escuela de Alejandría que ponía énfasis en la Divinidad de Jesús y la escuela de Antioquía que se enfocaba en su Humanidad.

Gabino apunta que muchas de las cristologías posconciliares se organizan estructuralmente, en su punto de partida, como cristologías 'desde abajo', siendo este un acercamiento necesario, impulsado por este giro antropológico, para que la teología tenga un mayor diálogo con el mundo plural.

“La era moderna está caracterizada por una focalización en el sujeto como el criterio fundamental de verdad. Si la teología no quería quedar completamente desautorizada o fuera de juego, refugiada en guetos confesionales, pero sin capacidad de impacto en la sociedad y la cultura, había de abrirse críticamente, como lo ha hecho, al giro antropológico y asumir este reto”⁴⁵.

Podríamos centrarnos en dos posibles orientaciones de una espiritualidad desde abajo, una desde la propia cristología, donde 'desde abajo' significa partir del Jesús histórico, al que se refieren nuestras aportaciones, y otra desde la tradición monástica, señalada por Anselm Grün, una espiritualidad desde la propia persona, sería un conocerse a sí mismo⁴⁶, de gran importancia también en el desarrollo de una espiritualidad del cuerpo, aspecto del que hablaremos en el apartado de la virtud de la humildad en Teresa de Jesús.

Hans Küng presenta este itinerario como algo necesario en nuestro tiempo, donde hay que tener “menos cristología especulativa o dogmática 'desde arriba', a la manera clásica, y más cristología histórica 'desde abajo', es decir, desde el Jesús histórico concreto, como corresponde a la mentalidad del hombre actual, sin negar por supuesto la legitimidad de la cristología antigua”⁴⁷.

Una espiritualidad desde abajo tiene muy en cuenta la realidad del hombre. Una mirada al Jesús histórico y humano puede desarrollar una identidad con la vida de Jesús, despertando el seguimiento, no sólo en un plano ideal, sino también en las capacidades humanas, porque el Jesús humano ha mostrado que es un camino posible. Es trazar un camino “de buscar en lo posible un punto de arranque desde abajo, desde las preguntas más inmediatas del hombre, desde la experiencia

⁴⁵ Uríbarri, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, 70.

⁴⁶ Anselm Grün. *Espiritualidad desde abajo*. Madrid: Narcea, 2000.

⁴⁷ Hans Küng. *Ser cristiano*. Madrid: Trotta, 2019, 136.

humana"⁴⁸. Evita la tentación de esperar el reino de Dios sólo en la eternidad y despierta para comenzar ahora, en la vida terrena. En nuestra intención de evitar un espiritualismo exagerado en la vida espiritual, tenemos la necesidad de hacer una espiritualidad 'desde abajo', "en sentido radical: rescatar la humanidad y desde ella alcanzar el significado de la divinidad"⁴⁹.

Tenemos, entre otros, como base bíblica para una espiritualidad desde abajo, el texto de San Pablo en la carta a los Filipenses, donde Dios mismo se abajó, haciéndose hombre, y sufriendo como hombre: "Él, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como simple hombre, se abajó, obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por eso Dios lo encumbró sobre todo" (Fl 2, 6-9). Es tener claro que Jesús "se ha abajado a la historia: es 'el abajo' con relación a la trascendencia. Y se ha abajado a la sarx: es 'el abajo' dentro de la historia"⁵⁰.

1.4.2 Incluyendo una cristología 'desde arriba'

Despertar una espiritualidad desde abajo que valore la Humanidad de Cristo no significa despreciar una espiritualidad desde arriba. Una espiritualidad y cristología desde abajo también tiene sus riesgos, entre ellos el hecho de que "algunas perspectivas cristológicas que atienden a la historia de Jesús partiendo 'desde abajo' han quedado encerradas en un Jesús verdaderamente humano, pero incapaz de mostrar cómo se conjuga en su persona la presencia de la trascendencia"⁵¹. Es el riesgo de desatender la dimensión divina. Gabino Uríbarri señala que dentro de la labor teológica "evidentemente se o recogido se hace bien, ambos aspectos terminarían por convergir"⁵².

⁴⁸ Ibid., 82.

⁴⁹ Andrés Torres Queiruga. "El misterio de Jesús el Cristo: divinidad "en" la humanidad". *Concilium* 326, (2008): 39.

⁵⁰ Jon Sobrino. "La salvación que viene de abajo, hacia una humanidad humanizada". *Concilium* 314 (2006): 31.

⁵¹ Gabino Uríbarri Bilbao. "El corazón de Jesús: Manantial que sacia la sed. Apuntes para una renovación de la teología del Sagrado Corazón". *Estudios eclesiológicos*, 84 (2009): 416.

⁵² Gabino Uríbarri Bilbao. *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid: Comillas, 2008, 68.

Una espiritualidad desde abajo que no esté en armonía con la Divinidad de Jesús puede llevar la comprensión de la fe y de la persona de Jesús a un "reduccionismo, ya que, no admite como verdad sobre Cristo más que aquello que la experiencia humana puede captar en el contacto con Jesús"⁵³.

Hay que tener en cuenta que la cristología y la espiritualidad desde el principio, tienen ese carácter inductivo y deductivo, propios de una espiritualidad desde arriba, que también es muy valioso; no todo se puede probar y experimentar históricamente. Centrarse demasiado en el Jesús histórico puede traer perjuicios a la vida espiritual. El camino es una unidad como señala Ratzinger, donde la teología de la encarnación y la teología de la cruz configuran una unidad indisoluble⁵⁴.

Dentro de la cuestión de una espiritualidad del cuerpo, uno de los peligros de este método, 'desde arriba', desde el principio puede no valorar la Humanidad de Cristo, y muchas veces lleva a no valorar la propia condición humana y corporal, como señala Anselm Grün: "la espiritualidad 'desde arriba' pretende a veces llegar a Dios prescindiendo del cuerpo. Considera humillante ver al espíritu sometido y dependiente del cuerpo en trivialidades como pueden ser la sumisión a la materia y a la necesidad de transformarla"⁵⁵.

Un sano itinerario de la vida espiritual es tener consonancia entre las dos. Corresponde al que ora ser consciente de que para atender a la Humanidad de Cristo no es necesario abandonar la meditación sobre la divinidad. Saber dentro de la vida espiritual hacer un justo equilibrio, ya sea en la vida personal, ya sea en los momentos en que uno se encuentra como comunidad y en el pensamiento teológico.

1.4.3 Aporte teresiano

Teresa apunta a una posible búsqueda de una espiritualidad 'desde abajo', que tenga en cuenta la Humanidad de Cristo y la persona misma. Pero no deja de subrayar la Divinidad de Cristo; recordemos cuántas veces describe la Divinidad y la Humanidad juntas.

⁵³ José Luis Illanes Maestre "Cristología `desde arriba´ y cristología `desde abajo´. Reflexiones sobre la metodología cristológica". *Scripta theologica*, 14 (1982): 241.

⁵⁴ Cf. Joseph Ratzinger. *Jesús de Nazaret*. Madrid: Esfera editorial, 2007, 109.

⁵⁵ Grün, 59.

No se puede decir que Teresa haga una cristología 'desde arriba' o 'desde abajo', porque no le interesa desarrollar una cristología; lo que tenemos en Teresa es un relato que viene de la experiencia. Para Tomás Álvarez en Teresa de Jesús "su evangelio es mucho más del seguimiento y la imitación, Cristo camino y dechado, que, de la exposición y el buceo del misterio del Señor, Cristo palabra y revelación del Padre"⁵⁶.

El aporte que proponemos es que, desde la Humanidad de Cristo y su valoración en el proceso espiritual, se pueda desarrollar una espiritualidad 'desde abajo', mirando a Cristo como hombre e inspirándose en su seguimiento, lo cual es pertinente para una espiritualidad del cuerpo.

Este realismo de Teresa de Jesús nos puede llevar a una espiritualidad 'desde abajo', desde la tierra de lo concreto de la vida. Al tener como referencia la Humanidad de Cristo, tiene allí un punto seguro, un camino seguro, que le impide caer en tantas desviaciones presentes en su tiempo. Una de ellas es buscar una vida espiritual superior, olvidando las corporales, buscar la unión con Dios por la fuerza propia. Uno de los peligros de la "espiritualidad desde arriba consiste en hacerse a la idea de que se puede llegar a Dios por el propio esfuerzo"⁵⁷. Teresa de Jesús es clara en este punto: "cuán seguro camino es para los contemplativos no levantar el espíritu a cosas altas si el Señor no le levanta, y cómo ha de ser el medio para la más subida contemplación la Humanidad de Cristo" (V, 22). Entrando en perfecta comunión con la espiritualidad cristiana, donde "la mística cristiana, como la oración, no se explica primeramente por el esfuerzo humano de alcanzar a Dios, sino por el don gratuito de Dios, que siempre ostenta la primacía"⁵⁸.

Se enfatiza que, si planteamos una espiritualidad 'desde abajo' basada en Teresa de Jesús, no encontramos en la Santa una oposición a una espiritualidad 'desde arriba', esta unidad necesaria que apuntábamos más arriba, encontramos en la espiritualidad teresiana. En ningún momento Teresa olvida o minusvalora la Divinidad de Jesús, al contrario, en varias ocasiones la encontraremos hablando de humanidad y divinidad juntas. Secundino Castro señala que "la espiritualidad de

⁵⁶ Álvarez, "Jesucristo en la experiencia teresiana", 12.

⁵⁷ Grün, 4.

⁵⁸ Uríbarri, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, 75.

Teresa afirma, sin ambages, la dimensión Humana de Cristo, no como en contrapuesto de su faceta divina, sino más bien como el lugar donde se nos hace accesible la realidad entera de Jesús Cristo"⁵⁹.

La Santa aconseja "no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía" (6M 7,9). Cuando describe su experiencia de oración, la presencia de la dimensión divina es constante, "y veo que queréis dar a entender al alma cuán grande es, y el poder que tiene esta sacratísima Humanidad junto con la Divinidad" (V 28,9).

En la Santa percibimos una preferencia por la experiencia y no por el racionalismo. Esto es importante dentro de una espiritualidad del cuerpo, porque demasiada espiritualidad 'desde arriba' puede en algún momento deshumanizar. Hay que tener en cuenta que "Jesús pensaba en el reino de los cielos como en el reinado de Dios que empieza aquí abajo, en la tierra, y que se dará en su plenitud en la vida eterna"⁶⁰.

Una posible espiritualidad 'desde abajo' que impulsa Teresa es la que nos permitirá despertar nuestra condición de sujetos activos en la construcción del reino de Dios, con la mirada puesta en Jesús y con plena conciencia de las capacidades y corporalidad de todo aquel que sigue a Jesús.

⁵⁹ Castro, *Cristología teresiana*, 304.

⁶⁰ Juan Manuel García de Alba. *Hacia una antropología de los evangelios*. México: Universidad del Valle de Atemajac, 2016, 236.

2. Sacramentos y pseudo-mística

El segundo bloque de posibles aportaciones teresianas es en lo que se refiere a los sacramentos y particularmente a la Eucaristía, y también en lo que podríamos llamar pseudo mística, lo que representa, entre otros, un peligro de gnosticismo en la espiritualidad con grave perjuicio para la dimensión corporal en la vida espiritual. Una 'pseudo mística' busca y valora solo lo espiritual, camino que rechaza lo material, corriendo el riesgo de incluso subestimar los sacramentos y lo que representan para la dimensión corpórea del ser humano.

2.1 Una espiritualidad alejada del gnosticismo

"Yo no puedo pensar en qué piensan; porque, apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal" (6M 7,6).

Cuando tratamos de señalar la contribución teresiana a la espiritualidad del cuerpo a partir de la Humanidad de Cristo alejada del gnosticismo, se puede correr el riesgo de asimilar tal movimiento solo con las herejías de los primeros siglos del cristianismo; pero es una realidad que ha influido constantemente en la religión a lo largo de los siglos y que aún se mantiene presente en la espiritualidad, lo que lleva a dañar una espiritualidad del cuerpo, que tiene en cuenta la integridad del ser humano.

2.1.1 Presencia del gnosticismo en la espiritualidad

Entendemos el gnosticismo como una tendencia a rechazar lo corpóreo y sobrevalorar la dimensión espiritual. De raíz platónica en el desarrollo del pensamiento filosófico y teológico, adquirió diferentes matices. Son todas las tendencias desencarnadas presentes en corrientes de espiritualidad que en su propuesta hacen cristianos "acostumbrados a pensar en la fe y en la salvación en

términos fuertemente espiritualistas o bien solo ultramundanos”¹. Minusvalora la dimensión histórica y material del ser humano, el contexto en el que se inserta y su papel dentro de él.

El gnosticismo pretende que el hombre encuentre a Dios a través de su propio conocimiento, dentro de sí mismo, es un pseudo misticismo, yendo contra el contenido de la fe cristiana: “frente a todo gnosticismo dualista el cristianismo ha mantenido siempre la bondad de la creación, de la corporeidad, de la subjetividad y de la proximidad, otorgándoles un valor definitivo”².

Gabino Uríbarri recuerda que para la cristología el gnosticismo no es un peligro latente hoy³, sin embargo, señala que en la modernidad puede surgir un nuevo gnosticismo en el campo de la espiritualidad que puede causar daño⁴. El papa Francisco hablando de la tentación del gnosticismo en la búsqueda de la santidad, escribe que: “en definitiva, se trata de una superficialidad vanidosa: mucho movimiento en la superficie de la mente, pero no se mueve ni se conmueve la profundidad del pensamiento” (GE 38).

Massimo Borghesi apunta a una gnosis presente actualmente, siendo “la espiritualización del cristianismo, que corresponde a la idealización de Cristo: en esto reside el significado propio de la ‘nueva gnosis’⁵, de donde esta tendencia, a diferencia de la de los primeros siglos es que “la gnosis moderna mira a la divinización del mundo, su punto de partida es Hegel, no Platón”⁶.

Por lo tanto, este pseudo misticismo que surge del gnosticismo es una tentación que se puede siempre hacer presente. Para solucionar este problema, la dimensión de la Humanidad de Cristo lo hace fundamental, esto da una consistencia a la oración, frente a cualquier práctica espiritualista que pueda aparecer. Es en la mirada al Jesús de los evangelios, humano y real, donde la mística encuentra un itinerario sólido para combatir toda tentación gnóstica. Para Segundo Galilea:

¹ Rocchetta, 183.

² González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, 257.

³Cf. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, 167.

⁴ Cf. Uríbarri, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, 77.

⁵ Massimo Borghesi. *Posmodernidad y cristianismo*. Madrid: encuentro, 1997, 227.

⁶ *Ibid.*, 156.

“El punto de arranque de nuestra espiritualidad cristiana es el encuentro con la humanidad de Jesús. Eso le da a la espiritualidad cristiana todo su realismo. Al hacer de Jesús histórico el modelo de nuestro seguimiento, la espiritualidad católica nos arranca de las ilusiones del "espiritualismo", de un cristianismo "idealista", de valores abstractos y ajenos a experiencias y exigencias históricas. Nos arranca de la tentación de adaptar a Jesús a nuestra imagen, a nuestras ideologías y nuestros intereses”⁷.

En su encíclica sobre la santidad, el papa Francisco llama la atención sobre el gnosticismo como una gran tentación en el mundo de hoy, presentado como un enemigo de santidad.

“Gracias a Dios, a lo largo de la historia de la Iglesia quedó muy claro que lo que mide la perfección de las personas es su grado de caridad, no la cantidad de datos y conocimientos que acumulen. Los «gnósticos» tienen una confusión en este punto, y juzgan a los demás según la capacidad que tengan de comprender la profundidad de determinadas doctrinas. Conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones. Al descarnar el misterio finalmente prefieren «un Dios sin Cristo, un Cristo sin Iglesia, una Iglesia sin pueblo” (GE 37).

Es la tentación de caer en demasiado espiritualismo, lo que lleva a dañar una sana comprensión del cuerpo en el camino espiritual. Borghesi apunta que “parte del catolicismo moderno tiende a identificarse con un espiritualismo desencarnado que abandona, en definitiva, la historia a su destino. Tiende a hacerse ‘interior’, hasta tal punto que pierde todo vínculo, que no sea puramente intrínseco, con el mundo”⁸. Y en este aspecto Teresa de Jesús tiene una aportación importante.

⁷ Segundo Galilea, 71.

⁸Borghesi, 190.

2.1.2 Aporte teresiano

Como describimos anteriormente, Teresa vivió una época en que esta tendencia estaba muy presente, por los alumbrados, y por algunas líneas extremistas del recogimiento, siendo estos tan exageradamente espiritualistas que rechazaban lo material y lo corporal. Por ellos, como recordábamos, motivó Teresa parte su posición respecto a la importancia de la Humanidad de Cristo en la oración. Todos los argumentos comienzan al principio del capítulo 22 de *Vida* con la descripción de estos espirituales que indican que "aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la Divinidad" (V 22,1).

Así como Teresa enfrentó e iluminó el tema en su tiempo, tiene un aporte relevante para nuestro tiempo, especialmente en lo que se refiere a una espiritualidad del cuerpo. Su postura al valorar la dimensión corpórea e histórica del ser humano, y que valora también la dimensión material, puede ser un camino que evite caer en nuevos gnosticismos, que como apuntamos siempre puede estar presente.

El primer punto que tenemos claro es que la Santa no está de acuerdo con tal línea de oración, porque contemplar la divinidad y no estar atento a la vida corporal, especialmente a la vida histórica de Cristo, es un camino que fácilmente pierde su dirección, ya que pierden su guía, el camino es Jesús (cf. 7M 6,6).

Otra cuestión es que Teresa no entiende cómo se puede orar sin tener en cuenta los misterios de Cristo: es papel del orante asimilar la propia vida con los misterios de Cristo, esto da realismo y fundamento a la oración. Para Teresa "es larga la vida, y hay en ella muchos trabajos, y hemos menester mirar a nuestro dechado Cristo, cómo los pasó" (6M 7,13). La persona se pierde queriendo estar siempre en oración de contemplación, en el deseo de contemplar la divinidad, en la visión de Teresa es "no contentarse con meditar cosa tan preciosa, y querer ser María antes que haya trabajado con Marta" (V 22,9).

La espiritualidad teresiana se funda en la realidad y en la vida cotidiana, contra la tentación de vivir un espiritualismo gnóstico y de querer estar siempre en oración de contemplación: "ha menester tener arrimo el pensamiento para lo ordinario (V 22,10). Veamos un consejo práctico de Teresa cuando alguna hermana se da cuenta

de que tiene esta tentación de vivir inmersa en la contemplación de la divinidad: "Así lo tened y procurad salir de ese engaño y desembeberos con todas vuestras fuerzas; y si no bastaren, decirlo a la priora, para que os dé un oficio de tanto cuidado que se quite ese peligro" (6M 7,13).

Ese "espiritualismo lleva a fomentar una forma etérea de espiritualidad"⁹, para Teresa "el alma, me parece, como un ave revolando que no halla adonde parar, y perdiendo harto tiempo, y no aprovechando en las virtudes ni medrando en la oración" (6M 7,15). El carisma teresiano pondrá un fuerte acento en los frutos de la oración, "no será idealista, tomando esta palabra como algo desencarnado e irreal, sino fundado en virtudes serias como la abnegación, la humildad, la pobreza"¹⁰.

Pero Teresa, al contrario del gnosticismo, tiene presente que sólo el esfuerzo humano para llegar a la oración de unión con Dios es inútil, no se puede buscar sólo con la voluntad, es una gracia que se recibe: "tengo para mí que cuando el alma hace de su parte algo para ayudarse en esta oración de unión, que, aunque luego parece la aprovecha, que como cosa no fundada se tornará muy presto a caer" (V 22,11).

Una espiritualidad del cuerpo, basada en la Humanidad de Cristo, produce una fe sólida, en consonancia con los problemas reales del ser humano; por eso afirma Teresa: "no me parece bien y que es andar el alma en el aire" (V 22,9). No existe humanidad sin la corporalidad; ésta es la frontera radical frente a toda suerte de gnosticismo, espiritualismo, desprecio de la materia o menosprecio de lo corporal¹¹.

2.2 Una espiritualidad eucarística

"Yo os digo, hijas, que le tengo por peligroso camino y que podría el demonio venir a hacer perder la devoción con el Santísimo Sacramento" (6M 7,14).

Apartarse de la Humanidad de Cristo en la oración y de todo lo corporal para Teresa puede ser un camino de peligros, entre los que destaca la posibilidad de perder la devoción al Santísimo Sacramento. La Santa no utiliza la palabra Eucaristía,

⁹ Thompson, 132.

¹⁰ Castro, *Cristología teresiana*, 319.

¹¹ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao. "Redención. Creo en su hijo Jesucristo". En *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Dirigido por Ángel Cordovilla Pérez, 309. Madrid: Universidad Comillas, 2013.

pero podemos decir que, desde su posición respecto a la Humanidad de Cristo, tiene una importante contribución a una espiritualidad eucarística, y la forma como vive este misterio tiene relevancia para la espiritualidad del cuerpo.

2.2.1 Sacramento del cuerpo de Cristo

Los sacramentos se refieren en su totalidad a la cuestión corporal; perderían su capacidad de encuentro con el ser humano sin la dimensión corporal, los ritos, toques, gestos, se refieren a la unidad de la persona como espíritu y cuerpo. Un signo material visible y exterior, de una dimensión invisible, se trata de medios de santificación personal del cristiano. Al perder la dimensión material, perdería la riqueza y el alcance de los sacramentos.

Lo que tenemos en la Eucaristía es el sacramento corporal por excelencia, el sacramento del cuerpo de Cristo. José Granados apunta que "a partir de la Pascua, el cuerpo inaugura un nuevo lenguaje: se dilata su capacidad expresiva. La prueba es que se hace posible otra forma de presencia corporal: la Eucaristía"¹². En este sacramento se afirma la corporeidad de Jesús Resucitado, que tiene una característica particular expresada en la comensalidad ¹³, generando una aproximación de carácter gestual de gran valor corpóreo, siendo la eucaristía también alimento.

La participación en este banquete instituido por Jesús se ha convertido en el camino perenne de Dios para hacerse presente, proceso que crea un dinamismo de participación en la vida divina; es un modo de participación continua en este misterio, hasta el día de la resurrección, con la certeza de las palabras de Jesús: "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día" (Jn 6,54).

Además de esta comensalidad, la Eucaristía se refiere también a la dimensión de hacer morada, de unión íntima con Jesús, que es fundamental en la vida espiritual: "el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él" (Jn 6,56). Hay

¹²José Granados. *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de la salvación*. Burgos: Monte Carmelo, 2012, 207.

¹³Cf. Uríbarri, "Redención. Creo en su hijo Jesucristo", 308.

una relación entre cuerpo, casa y templo, que en la vida espiritual será muy significativa.

Si en el bautismo somos incorporados a Cristo, el sacramento de la Eucaristía constituye una constante renovación de este dinamismo. La Eucaristía se convierte en alimento de vida nueva. La espiritualidad de este sacramento, "que se basa en el abajamiento de Dios hacia nosotros, tiene otra dimensión de gran alcance y que lleva mucho más alto de lo que cualquier elevación mística que el hombre podría alcanzar" (DCE 13).

Una novedad que trae la Eucaristía es la dimensión de comunión con el cuerpo de Cristo, que crea la unidad de la iglesia; la iglesia es también cuerpo de Cristo, "vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte" (1Cor 12,27). Estas son algunas de las innumerables dimensiones de la Eucaristía que tienen mucho que decir para una espiritualidad del cuerpo.

2.2.2 Sacramento del encuentro con Dios y con el prójimo

La definición de la Eucaristía que trajo el Vaticano II, como fuente y cumbre de la vida espiritual (LG 11), en el itinerario de la vida espiritual adquiere un matiz aún más especial, pues es fuente del encuentro con Jesucristo. Sin embargo, no puede ser un encuentro etéreo, centrado en sí mismo, tiene un dinamismo que implica entrega y compromiso.

Benedicto XVI nos recordaba ese dinamismo: "la Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el Logos encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega" (DCE 13). Esta dinámica implica que no solo tengamos unión con Cristo en su cuerpo como Eucaristía, sino también con el prójimo que también es cuerpo de Cristo y con la iglesia, cuerpo místico de Cristo.

La Eucaristía lleva a la unidad, a formar un único cuerpo místico; "el pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan" (1 Co 10,17). Argumento importante dentro de este proceso, según la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, es que "nuestra unión con Cristo,

que es don y gracia para cada uno, hace que en Él estemos asociados también a la unidad de su cuerpo que es la Iglesia (EE 23).

Hay una dialéctica entre el sacramento del cuerpo de Cristo, el propio cuerpo del cristiano y el cuerpo del prójimo, buscando esta comunión. Hay que tener en cuenta que el cuerpo sacramental de Cristo se convierte también en cuerpo del prójimo, en esta unidad a la que estamos invitados. Para tener una mayor constatación del valor de la Eucaristía, la corporalidad de Cristo se hace necesario saber que el cuerpo de Cristo trasciende los límites de las especies consagradas¹⁴. Y la encíclica *Deus caritas est* nos señala esta importante dimensión de la Eucaristía.

“La ‘mística’ del Sacramento tiene un carácter social, porque en la comunión sacramental yo quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan: La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él, y, por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos. Nos hacemos «un cuerpo», aunados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí” (DCE 14).

Este pensamiento presente en la encíclica de Benedicto XVI es desarrollado entre otros autores por Adolphe Gesché: para el autor el cuerpo que es camino de Dios a nosotros y camino de nosotros a Dios¹⁵, que en la historia de la salvación tiene un camino corporal por excelencia; camino que Gesché señala a partir de tres encarnaciones: la encarnación del verbo, la encarnación de Dios en el prójimo y una tercera encarnación la Eucaristía¹⁶. Gesché propone una interpretación del sacramento de la Eucaristía que evita que se centre en sí mismo, es un sacramento que implica apertura, ir al encuentro.

¹⁴ Cf. Santiago García Mourelo. “La monstratio theologica de Adolphe Gesché. Inspiración teológico-fundamental de su obra”. *Estudios eclesiológicos*, 92 (2017): 30.

¹⁵ Adolphe Gesché. “La invención cristiana del cuerpo.” *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu* 162 (2014): 236.

¹⁶ Cf. Gesché, 236.

En la Eucaristía, el encuentro con el cuerpo de Cristo, se hace encuentro con el cuerpo del prójimo. Gesché analizando el contexto de la primera eucaristía, entre otros aspectos, señala como verdadero momento sacramental que implica apertura al próximo, el lavatorio de los pies: “yo tendería a ver en el Lavatorio de los pies un verdadero sacramento instituido por Jesús, pero olvidado por la Iglesia. Esta escena es sin duda la más significativa y la señal más fuerte posible de que no se puede separar la Eucaristía de la preocupación por los hermanos, ellos también cuerpo de Cristo”¹⁷.

El cuerpo es el lugar donde Dios elige estar presente en la humanidad, el cuerpo donde Dios hizo su morada, también en la Eucaristía, es el lugar donde el ser humano se encuentra con Dios, y por lo tanto se encuentra también con los demás. José Granados señala que “de hecho, lo que en la Eucaristía se contiene es un cuerpo, el cuerpo de Cristo, como lugar donde se unifican los miembros y se aprenden formas nuevas de relacionarse”¹⁸.

2.2.3 Aporte teresiano

Lo primero a destacar dentro de la espiritualidad teresiana desde la Humanidad de Cristo es que la tentación de huir de la dimensión corporal puede llevar a perder la devoción a la Eucaristía, que es el cuerpo de Cristo. En nuestro tiempo también tenemos presente este riesgo; José Granados destaca que a “la mente moderna le resulta abstracta la referencia eucarística al cuerpo. Sería más fácil de entender que Jesús dijera: ‘este es mi amor, mi vida, mi fuerza, mi espíritu...’ que se entregan por vosotros”¹⁹. Escapar de la corporeidad de la Eucaristía, y transformarla en sentimientos imprecisos, puede ser una tentación, que resulta en una experiencia superficial de este misterio.

Teresa de Jesús, preocupada por esta dimensión corporal de la Eucaristía, seguirá su meditación tras las huellas de la Humanidad de Cristo. Para Secundino Castro “por una parte la eucaristía le suscitaba la devoción a la humanidad, y por

¹⁷ Ibid., 238.

¹⁸ José Granados. “Cuerpos sacramentales: cómo abrir espacios cristianos en la era secular”. *Revista española de teología* 78 (2018): 106.

¹⁹ Granados, “Cuerpos sacramentales: cómo abrir espacios cristianos en la era secular”, 106.

otra, la humanidad le inclinaba a la eucaristía"²⁰. Teresa describe que "siempre tornaba a mi costumbre de holgarme con este Señor, en especial cuando comulgaba; quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen, ya que no podía traerle tan esculpido en mi alma como yo quisiera" (V 22,4).

La Eucaristía se convierte en lugar privilegiado de encuentro. La experiencia que tiene de Cristo es el camino, y este camino pasa necesariamente por el santísimo sacramento. En Teresa "su espiritualidad así se distanciaba cada vez más del neoplatonismo, ya que cada vez se centraba más intensamente en la persona de Cristo, hecho hombre, hecho historia, hecho tangible"²¹.

Otro aspecto para destacar es que en Teresa de Jesús la comunión Eucarística, en la misma línea que las indicaciones anteriores de Gesché y Benedicto XVI en *Deus caritas est*, no es un encuentro aislado, es fuente de experiencias e iniciativa para la acción. La gran motivación fundacional proviene de la comunión. Cada nueva fundación se encuentra erigida desde la presencia del santísimo sacramento, hay una íntima conexión entre eucaristía y acción. Esto es lo que vemos en la inspiración para fundar el primer monasterio de carmelitas descalzas: "habiendo un día comulgado, mandóme mucho Su Majestad lo procurase con todas mis fuerzas, haciéndome grandes promesas de que no se dejaría de hacer el monasterio, y que se serviría mucho en él, y que se llamase San José" (V 32,11).

La determinación de seguir las impresiones que vienen después de la comunión se refuerza ante el santísimo sacramento, reafirmando en su espiritualidad una comunión entre deseo y acción, entre Eucaristía y experiencia práctica de fe:

"Comencé a acordarme de mis grandes determinaciones de servir al Señor y deseos de padecer por Él. Y pensé que si había de cumplirlos no había que andar a procurar descanso; y que si tuviese trabajos, que ése era el merecer... con éstas y otras consideraciones, haciéndome gran fuerza, prometí delante del Santísimo Sacramento de hacer todo lo que pudiese" (V 36,9).

²⁰ Castro, *Cristología teresiana*, 368.

²¹ *Ibid.*, 368.

A partir de las visiones de la Humanidad glorificada de Cristo, Humanidad y Divinidad juntas, Teresa crece en la intimidad con Dios, y se encuentra a sí misma en sus escritos que describen los momentos más importantes de la vida espiritual siempre después de la comunión. Expresiones como: "acabando de comulgar" (R 49; 55; 57), "habiendo acabado de comulgar" (R 47), "después de comulgar" (R 15, 6; 16,1), "yendo a comulgar" (R 17), "estando comulgando" (R 35). Se trata de expresiones recurrentes en los escritos de la Santa, que anteceden a un cambio interior o una predisposición a hacer algo, como en el caso mencionado más arriba, de la fundación de san José.

En Teresa de Jesús podemos encontrar una contribución a la espiritualidad del cuerpo, porque su espiritualidad eucarística indica acción, no sólo existe un crecimiento en el plano espiritual, mas también en la vida ordinaria. Una espiritualidad del cuerpo requiere gestos y actitudes concretas que provienen de una vida de oración. Una espiritualidad que une fe y vida, como señala Benedicto XVI en la encíclica *Deus caritas est*:

"Fe, culto y ethos se compenetrán recíprocamente como una sola realidad, que se configura en el encuentro con el ágape de Dios. Así, la contraposición usual entre culto y ética simplemente desaparece. En el 'culto' mismo, en la comunión eucarística, está incluido a la vez el ser amado y el amar a los otros. Una Eucaristía que no comporte un ejercicio práctico del amor es fragmentaria en sí misma" (DCE 14).

3. Frutos de la oración y fragilidad humana

Un tercer grupo de contribuciones se refiere al fruto de la oración y la fragilidad humana. En Teresa de Jesús no hay oración aislada de la vida práctica, la verdadera oración produce frutos y efectos, muchas veces relacionados con las virtudes. Un factor muy importante para una espiritualidad del cuerpo, que motiva el autoconocimiento y el crecimiento personal. Y buscamos también una contribución respecto a la fragilidad humana, una oración fecunda hace a la persona también capaz de afrontar la fragilidad propia y la del prójimo.

3.1 Una espiritualidad de las virtudes

“Y vi claramente que iba mal; porque como no podía ser tenerle [Humanidad de Cristo] siempre, andaba el pensamiento de aquí para allí, y el alma me parece, como un ave revolando que no halla adonde parar, y perdiendo harto tiempo, y no aprovechando en las virtudes” (6M7,15).

La palabra virtud en nuestro tiempo quizás no es tan clara en su significado como debería ser, en la búsqueda de una mayor universalidad en las enseñanzas de la iglesia, muchos prefieren hablar de valores¹. No profundizamos en este campo de la moral, que cuenta con varias investigaciones, tratando de aclarar el concepto para los tiempos actuales. Tenemos la virtud, como bien relata Teresa, como fruto de la oración. Adonde se desarrollan capacidades a partir de la relación con Cristo, especialmente la caridad. A partir de ahí podemos enumerar esto como una posible contribución a la espiritualidad del cuerpo.

3.1.1 Una mística de ojos abiertos

Partimos de la expresión utilizada por Johann Baptist Metz en la búsqueda de fundamentar una teología práctica que se desarrolla en una mística política, que

¹ Cf. Kevin J. Bruton. “Reflexión reciente acerca de las virtudes. Medios para una vida plena y feliz”. *Revista de espiritualidad* 69 (2010): 550.

tenga como uno de los objetivos "cuestionar el dualismo, cada vez más agudizado, entre historia de la fe e historia personal, entre mundo de la fe y mundo de la razón, entre profesión de fe y experiencia personal"².

La experiencia mística no puede quedar sólo en el campo individual, tiene que estar en armonía con la vida. Una espiritualidad de las virtudes pretende tener siempre presente esto; las virtudes son los frutos que dan prueba de que la experiencia mística no es algo etéreo o puramente espiritual, abre las capacidades humanas propias de nuestra condición corporal y consecuentemente al encuentro con el prójimo. Por esta dimensión, el teólogo Metz apunta "precisamente la indisoluble unidad del amor a Dios y al prójimo. Nuestra fe en Dios no es una fe de ojos cerrados, sino una fe de ojos abiertos, de rostro a rostro"³. Y este itinerario de búsqueda y crecimiento de las virtudes parte del encuentro con Cristo.

Este dinamismo espiritual centrado en las virtudes es lo que dará solidez a la oración, el orante es consciente de que en este itinerario tendrá un propósito, una vida virtuosa. Esto cambia mucho la praxis cristiana, la atención no se centra sólo en el interior, sino también en el exterior. Su historia, materialidad y corporeidad es un lugar donde se prueban y aplican las virtudes. En ese punto nos ilumina Metz: "el ser corporal es de por sí apertura a los demás, es 'ser con otros'. Pues, en efecto, para que el hombre sea real como cuerpo, no existe nunca meramente como pura objetivación espaciotemporal de su propia forma anímica concreta"⁴.

En el mundo es donde el hombre encuentra un campo para probar sus elecciones, y en cierto modo probar la profundidad de su oración y opción fundamental, en el mundo que tendrá la oportunidad de actuar con libertad o no, y desde allí buscar una vida que le permita elegir siempre el bien a través de las virtudes.

Son las virtudes las que "impiden que la persona se deje llevar por la espontaneidad, que en ocasiones hace al hombre actuar instintivamente"⁵, consolidan la capacidad misma de nuestra corporeidad humana de optar, de elegir

² Johann Baptist Metz. *Por una mística de ojos abiertos*. Barcelona: Herder, 2013, 7.

³ Metz, *Por una mística de ojos abiertos*, 97.

⁴ Metz, "Corporalidad", 265.

⁵ Aurelio Fernández. "Virtudes" en *Diccionario de teología moral*. Dirigido por Aurelio Fernández, 1438. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

frente a las realidades y de actuar no por una decisión subjetiva, sino basada en valores evangélicos, fruto de una oración guiada por la vida de Cristo. Esto hace parte de la "llamada de Dios que el hombre experimenta en un encuentro con Él y que provoca una conversión que inicia el seguimiento de Cristo por medio de las virtudes"⁶.

De este encuentro con Cristo, en el campo de las virtudes, se destaca la caridad. El papa Francisco recordó que en la búsqueda de la santidad "el designio del Padre es Cristo, y nosotros en él. En último término, es Cristo amando en nosotros, porque la santidad no es sino la caridad plenamente vivida" (GE 21). Camino previamente atestiguado por el papa Juan Pablo II: "el camino y, a la vez, el contenido de esta perfección consiste en la *sequela Christi*, en el seguimiento de Jesús" (VE 19), y destacado en la encíclica *Optatam Totius* "la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad" (OT 16). Haciendo de la caridad la virtud y el fruto de la oración por excelencia, que debe buscar todo aquel que se adentra en el camino de la santidad.

Y el cuerpo humano no puede ser olvidado porque a través del cuerpo esto sucede: "el cuerpo mortal del ser humano no sólo es el objeto del perdón de Dios, sino que el mismo cuerpo también ha sido constituido en sujeto activo de la acción de perdonar y establecer relaciones misericordiosas"⁷, en especial por la caridad fraterna.

Desarrollar una espiritualidad del cuerpo que tiene en cuenta el cuerpo del otro, mucho más allá del cuidado del alma y la conversión del prójimo, tendrá como objetivo el cuidado de la vida en su totalidad; esto motiva una mística de ojos abiertos. Una mística del cuidado, que desarrolla las virtudes, capacitándonos y orientándonos al encuentro con los demás y con la creación.

3.1.2 Aporte teresiano

Uno de los criterios del discernimiento teresiano para dar fe de un itinerario de oración son las virtudes, por las cuales vio que no iba en la buena dirección durante

⁶ Bruton, 572.

⁷ Sangrà y Duch, 92.

el tiempo que estuvo alejada de la Humanidad de Cristo: "vi claramente que iba mal; porque como no podía ser tenerle siempre, andaba el pensamiento de aquí para allí, y el alma me parece, como un ave revolando que no halla adonde parar, y perdiendo harto tiempo, y no aprovechando en las virtudes" (6M 7,15). Son frutos de la amistad con Cristo: "la apertura y acogida de Jesucristo y sus dones genera en la persona un dinamismo de crecimiento en la virtud, el "aprovechar" teresiano"⁸. Una búsqueda de las virtudes siempre en la línea de la meditación sobre la Humanidad de Cristo, como el consejo dado a los principiantes en la oración al comienzo de su autobiografía:

"Puede en este estado hacer muchos actos para determinarse a hacer mucho por Dios y despertar el amor, otros para ayudar a crecer las virtudes, conforme a lo que dice un libro llamado *Arte de servir a Dios*, que es muy bueno y apropiado para los que están en este estado, porque obra el entendimiento. Puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con Él, pedirle para sus necesidades y quejarse de sus trabajos, alegrarse con Él en sus contentos y no olvidarle por ellos, sin procurar oraciones compuestas, sino palabras conforme a sus deseos y necesidad" (V 12,2).

Dentro de los escritos teresianos encontraremos palabras que hacen referencia a un dinamismo de oración que produce frutos de vida, dando realismo a la oración teresiana; como este: "es andar con particular cuidado y aviso, mirando cómo vamos en las virtudes: si vamos mejorando o disminuyendo en algo, en especial en el amor unas con otras" (4M 4,9). La virtud atestigua la eficacia de la vida interior: "cuanto más que si son de Dios, vienen cargados de amor y fortaleza, con que se puede caminar más sin trabajo e ir creciendo en las obras y virtudes" (4M 2,11).

Para el padre Efrén desde estos aspectos, existe una armonía entre la fe y la vida en la espiritualidad teresiana, ese camino de santidad, "se cifra en el equilibrio de tal contemplación que, por elevada que sea, no se desconecte de la praxis humana,

⁸ Mariño, "Encontrar a Dios en la carne de Cristo: Corporeización en la vida espiritual de Teresa", 501.

estableciendo una continuidad biológica entre la mente y el corazón, la idea y la vida; y esta perfección suma se refleja sustancialmente en lo humano de Cristo"⁹.

A lo largo de su autobiografía, seguimos los relatos de una relación entre la oración y las gracias, como efectos de la intimidad con Dios. "Su resultado será un crecimiento interior, tanto desde la virtud como desde la superación del pecado. Ambas, virtud y culpa, tienen consistencia desde su referencia a Cristo"¹⁰. La referencia a la Humanidad de Cristo crea un camino sólido, el mismo que nos destaca Segundo Galilea:

"Para Teresa de Ávila, la referencia a la humanidad de Jesús es tan fundamental, que pone en su imitación la única verificación sólida de los grados de oración y de las experiencias místicas. Más cerca de nosotros, fuertes movimientos de espiritualidad como los que dieron origen a Carlos de Foucault, la devoción al Corazón de Jesús y aun la incipiente "espiritualidad de la liberación", se han basado en un "redescubrimiento" del seguimiento de Jesús según el evangelio"¹¹.

Un énfasis especial pone en la virtud de la caridad, "Y aunque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar" (V 22,14). Cualquier intención de identificar la espiritualidad teresiana con el rigor corporal o la penitencia, está lejos del ideal teresiano; la Santa deja claro su pensamiento: "yo soy amiga de apretar mucho en las virtudes, mas no en el rigor" (Cta. 156, 10). El amor es el conducto principal en este camino de oración, siempre conectado con las virtudes y las obras, "si una vez se nos imprime si una vez nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor, sernos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin trabajo" (V 22,14).

⁹ Efrén de la Madre de Dios. "Bases biográficas del doctorado de santa Teresa". *Ephemerides Carmeliticæ* 21 (1970): 30.

¹⁰ Mariño, "Encontrar a Dios en la carne de Cristo: Corporeización en la vida espiritual de Teresa", 499.

¹¹ Segundo Galilea, 72.

3.1.2.1 Una espiritualidad de la humildad

Uno de los argumentos teresianos para sustentar la defensa de la Humanidad de Cristo en la oración es la humildad, que es una de las virtudes fundamentales para Teresa y que tiene también gran relevancia para la espiritualidad del cuerpo. La Santa escribe: "ya comencé a decir es un poco de falta de humildad de quererse levantar el alma hasta que el Señor la levante, y no contentarse con meditar cosa tan preciosa" (V 22,9). En Teresa de Jesús tenemos la humildad como fundamento de la oración: "Lo que yo he entendido es que todo este cimiento de la oración va fundado en humildad y que mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios" (V 22,11).

Jürgen Moltmann, mirando la relación entre Teresa y Cristo, también apunta a esta relación entre la humildad y la meditación sobre el Jesús de los evangelios, para él "por la humildad se adentra el hombre en el seguimiento de Cristo y le sigue como a su modelo. Se esfuerza por la *imitatio Christi* en llegar a conformarse con Cristo y por la conformidad con la Humanidad de Cristo llegar a ser digno de tomar parte en la Divinidad"¹².

La humildad nos va poniendo frente a fragilidad de nuestra condición corpórea, nos protege también contra la tentación de eliminar la figura de Dios de nuestro camino y la de saltar por encima de nuestra humanidad¹³. Por eso la virtud de la humildad en Teresa de Jesús se relaciona con el autoconocimiento, elemento fundamental dentro de una espiritualidad integral, cuerpo y espíritu, para la Santa: "tengo por mayor merced del Señor un día de propio y humilde conocimiento, aunque nos haya costado muchas aflicciones y trabajos, que muchos de oración" (F 5,16). Repite en una Cuenta de conciencia: "esta es la verdadera humildad, conocer lo que puede y lo que yo puedo" (R 28). Así que en este capítulo cristológico escribe: "y aún procuraba su Majestad darme a entender cosas para ayudarme a conocerme, que yo no supiera imaginar" (V 22,11). Juan Antonio Marcos nos recuerda que este

¹² Jürgen Moltmann. "Mística de Cristo en Teresa de Ávila y en Martín Lutero". *Revista de espiritualidad*, 42 (1983): 470.

¹³ Cf. Grün, *Espiritualidad desde abajo*, 45.

dinamismo entre la humildad y el autoconocimiento se convierte “en una suerte de continuo proceso de ‘feedback’ o retroalimentación”¹⁴.

El papa Francisco en dos de sus encíclicas habla de un neopelagianismo actual, como una falta de humildad y un gran riesgo para la fe cristiana; sería la tentación de ser “autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores” (EG 94). Para el papa: “en el fondo, la falta de un reconocimiento sincero, dolorido y orante de nuestros límites es lo que impide a la gracia actuar mejor en nosotros, ya que no le deja espacio para provocar ese bien posible que se integra en un camino sincero y real de crecimiento” (GE 50).

Nuestra condición corporal remite a la virtud de la humildad, por la fragilidad del cuerpo, somos llevados a buscar esta virtud. Teniendo la humildad como una virtud que, recordando la condición humana ante Dios, debe ser contemplada en la búsqueda de una espiritualidad del cuerpo, y Teresa de Jesús, a partir de su consideración de la importancia de esta virtud, tiene una contribución significativa para la revalorización de la dimensión corpórea en el itinerario de oración.

La espiritualidad de las virtudes en Teresa de Jesús permitirá recorrer uno de los caminos hacia la espiritualidad del cuerpo; las virtudes en Teresa están conectadas con las obras, frutos y efectos de la oración que pondrán al orante en sintonía con su cuerpo y la materia, no permitiéndole seguir este camino solo o aislado del mundo y del prójimo.

La espiritualidad de ojos abiertos que anhela el teólogo Metz, donde “acción y contemplación, religión y vida, oración y obras, son hechos que ella considera como expresión de una única realidad: la vida divina que lentamente va transformando el alma”¹⁵. Esto se atestigua en la séptima morada, en el grado más alto de la vida de unión con Dios, el matrimonio espiritual: “para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras” (7M 4,6). Finalizamos con este texto que aclara esta dimensión de la oración teresiana.

¹⁴ Juan Antonio Marcos. *Un viaje a la plenitud. El camino de perfección de Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011, 44.

¹⁵ Castro, *Cristología teresiana*, 149.

“Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, hacen me ver cuan poco entienden del camino por donde se alcanza la unión, y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te de nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella” (5M 3, 11).

3.2 Espiritualidad y enfermedad

“Es muy buen amigo Cristo, porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas” (V 22,10).

Buscar aportes a una espiritualidad del cuerpo no es solo buscar las capacidades y valores que tiene el cuerpo, sino también saber afrontar las debilidades inherentes a la condición corporal. En la Humanidad de Cristo tenemos el misterio de un Dios que se hace frágil, sufre el dolor y la enfermedad. Teresa de Jesús, que siempre estuvo muy enferma, puede ofrecernos algunas aportaciones, a partir de su mirada al Cristo humano y sufriente.

3.2.1 En lo humano de Jesús, mirar el siervo sufriente

Una meditación a partir del misterio de la encarnación nos motiva para tener presente este gran fenómeno de un Dios que se hace carne, y asumiendo la carne asume también la fragilidad de la condición humana, asume completamente al hombre con sus debilidades y enfermedades, incluso la muerte. Es el hecho que “Jesucristo, como momento imprescriptible de su encarnación, asume también el *cansancio* como síntoma elocuente de la finitud y falibilidad que son propias de los humanos”¹⁶. Una figura que ilustra esta imagen es la del siervo sufriente de Isaías, que “fue despreciado y rechazado: hombre de dolores, conocedor del dolor más profundo” (Is 53,3).

¹⁶ Sangrà y Duch, 104.

Mantener la mirada en el misterio de la Encarnación es fundamental para pensar en el propio dolor y en la enfermedad, "en la encarnación hemos aprendido que Dios puede ser frágil, vulnerable. Pero también, y esto es capital, es precisamente por lo que nosotros podemos por fin alcanzar a Dios en su verdad"¹⁷. Está mucho más al alcance del hombre acercarse y reflejarse en un Dios que sufre como el hombre que en un Dios soberano e incorpóreo. El Concilio Vaticano II enfatizó este itinerario de Cristo: "padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además, abrió el camino, con cuyo recorrido la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad" (GS 22). Proporcionando dentro de la espiritualidad y la teología un retorno a la atención al Cristo humano "la recuperación de la Humanidad de Cristo ha sido, sin duda, uno de los grandes logros de la teología posterior al concilio"¹⁸.

Es un desafío para el cristianismo desde el punto de vista del Concilio Vaticano II, del ser humano como imagen de Dios, tener presente esta imagen de Dios incluso en la enfermedad misma. Teniendo presente que en Cristo tenemos una nueva identidad a partir también del sufrimiento, a partir de nuestro cuerpo. Es tener la conciencia de que "su cuerpo le permite identificarse cabalmente con la humanidad herida: carne de nuestra carne, entra en comunión con el mundo del dolor"¹⁹. Para Carlos Rocchetta:

"La condición de enfermedad, si desde el punto de vista antropológico representa una experiencia histórica dramática, desde el punto de vista teológico puede convertirse en un "lugar" pascual de inestimable valor cuando se la vive en la comunión eclesial con el Señor Jesús que vive por los siglos y en la gracia de su Espíritu"²⁰.

¹⁷ Juan Antonio Marcos. "«Un no sé qué de grandeza y dignidad». Enfermedad y santidad en Teresa y Juan de la Cruz". En *Los santos y la enfermedad*, dirigido por Francisco Javier de la Torre, 104. Madrid: PPC, 2019.

¹⁸ Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, 192.

¹⁹ Granados, 180.

²⁰ Rocchetta, 260.

3.2.2 Enfermedad y culpabilidad

Uno de los retos de la espiritualidad es quitar la tentación de asimilar la enfermedad del cuerpo al pecado o culpa, suya o de los antepasados; esto está presente en la tradición del Antiguo Testamento y en la tradición judía, que tenía el pecado como consecuencia de una acción personal de quien está enfermo, o por la culpa de sus padres. Pensamiento que aún puede estar presente en el imaginario popular o en una mala lectura de las escrituras.

Es necesario enfrentarse a la idea de tener un temor de Dios, en este sentido, con el miedo al castigo de la enfermedad. Es un reto para todo cristiano "enfermo que quiera hacer buen uso de su enfermedad, como aquel que quiera soportar cristianamente cualquier carga, evitar cualquier obsesión de falsa culpabilidad"²¹. En nuestra condición corporal "se imprime así un sello de fragilidad sobre toda acción del hombre. Su vida está en continuo peligro; el cuerpo le recuerda su condición precaria, atestiguada sin cesar por la enfermedad y la muerte"²², conciencia de tener fragilidad no como un mal, más como propio de nuestra corporeidad finita.

Jesús apunta en otra dirección; la forma en que trata la enfermedad nos ilumina en este tema. Entre otros pesajes, tenemos la pregunta que hacen los discípulos cuando ven a una persona ciega de nacimiento, si era él o sus padres los que habían pecado, Jesús respondió: "ni pecó este ni sus padres, sino para que se manifiesten las obras de Dios" (Jn 9, 3). Juan Manuel García de Alba señala las actitudes de Jesús frente la enfermedad y muerte:

"Si Jesús no consideró la enfermedad y el sufrimiento como consecuencias o castigos del pecado, muy probablemente tampoco consideró la muerte de esa manera, y por eso les prolonga la vida a los que ya habían muerto. Si la muerte y la enfermedad fueran por la voluntad de Dios, Jesús hubiera ido contra ella al resucitar a los muertos o curar a los enfermos"²³

²¹ Jean Pierre Schaller. "Aspectos espirituales de la enfermedad. ¿Prueba o castigo?" *Revista de espiritualidad*, 21 (1962): 368.

²² Granados, 196.

²³ García de Alba, 60.

La persona tiene la posibilidad de identificarse con un Cristo sufriente, y despertar a la conciencia de que su enfermedad puede ser un lugar especial de manifestación de Dios, lejos de toda culpa o castigo. El cristiano comprometido en su salud por una enfermedad "es puesto en la condición de vivir su situación de enfermedad como un evento de encuentro, en la fe, con el Señor resucitado, haciendo del propio sacerdocio bautismal un sacrificio vivo"²⁴.

Y el reto no es sólo afrontar la propia enfermedad, sino también la de los demás. Una mirada a las actitudes de Jesús hacia los enfermos debe inspirar una espiritualidad del cuidado y atención con los semejantes, con el cuerpo de los que sufren. El papa Francisco, al tratar esta cuestión dentro de la religión señala este peligro de vivir un espiritualismo que no permite ver la enfermedad del prójimo: "conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones" (GE 37).

Tomar conciencia de la fragilidad de la condición corporal del ser humano y alejarse de la relación culpabilidad-enfermedad, hace que se tenga otra visión de la enfermedad y posibilita acercarse al otro que sufre. Como recuerda la encíclica *Gaudete et exultate*: "Esa persona siente que el otro es carne de su carne, no teme acercarse hasta tocar su herida, se compadece hasta experimentar que las distancias se borran" (GE 76).

3.2.3 Aporte teresiano

"Siempre tenía bien poca salud" (V 3,7) exclama Teresa justo al comienzo de su autobiografía; esa poca salud acompaña a la Santa durante casi toda su vida. Lo que la llevó a experimentar los grandes males y desafíos de un cuerpo enfermo, aprendió a compaginar el sufrimiento y los desafíos que le proponía su vocación. Y a partir de ahí aprende a llevar siempre consigo la presencia del Cristo humano, donde "es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle humano" (V 22,9). Tenemos presente que la espiritualidad teresiana "que se nos presenta en plan

²⁴ Rocchetta, 264.

místico tuvo una muy definitiva relación con el cuerpo, con su propio cuerpo. Y porque no hay experiencia espiritual sin complicidad de lo corpóreo"²⁵.

Son diversos los textos que tratan de los males físicos de su cuerpo, en su conjunto, partiendo siempre de la experiencia, acerca de mirar a Cristo humano "esto he probado, de este arte ha llevado Dios mi alma" (V 22,11), señala la Santa.

Lo primero que destacamos es su configuración con la Humanidad de Cristo, a partir de sus propias enfermedades. Supo buscar una plena identificación con los sufrimientos y la enfermedad de Cristo; como cuando describe que tenía un dolor en la espalda para sentir un poco del dolor que había sentido Cristo al llevar la cruz (Cf. V 7,16). Un ejemplo sencillo, pero que revela una plena identificación con Cristo sufriente a lo largo de su vida. En el pensamiento teresiano queda bastante claro que el enfermar físico es ocasión de oración y sirve para una identificación afectiva con los sufrimientos de Cristo²⁶. Juan Antonio Marcos señala este aspecto:

"La formulación que se consagra en sus escritos como remedio visual y receta para afrontar la enfermedad será de tenor cristológico: 'representarse la humanidad de Cristo'. Esta terapia responde, para Teresa, a una mística que podríamos calificar de encarnatoria. El cuerpo de Cristo, su humanidad y su fragilidad son el camino para asumir, integrar y trascender nuestra propia fragilidad de seres humanos"²⁷.

Ella no solo creó una identidad, sino que también encontró en Cristo un amigo y compañero: "veía que, aunque era Dios, que era hombre, que no se espanta de las flaquezas de los hombres, que entiende nuestra miserable compostura, sujeta a muchas caídas por el primer pecado, que él había venido a reparar. Puedo tratar como con amigo, aunque es Señor" (V 37,7).

²⁵ Antonio Marcos, "«Un no sé qué de grandeza y dignidad». Enfermedad y santidad en Teresa y Juan de la Cruz", 368.

²⁶ Cf. Mònica Balltandre Pla. "Encuentros entre Dios y la melancolía: los consejos de Teresa de Ávila sobre cómo se han de tratar las melancólicas de sus «fundaciones»" *Revista de Historia de la Psicología*, 28 (2007): 199.

²⁷ Antonio Marcos, "«Un no sé qué de grandeza y dignidad». Enfermedad y santidad en Teresa y Juan de la Cruz", 372.

Y con los ojos puestos en la Humanidad de Cristo destaca que, "en negocios y persecuciones y trabajos, cuando no se puede tener tanta quietud, y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos" (V 22,10). Su cuerpo, tomado por tantas enfermedades, se conmueve ante la hermosura de lo divino que se hace palpable en la Humanidad de Cristo²⁸.

Brita Souvigner, que tiene una monografía sobre la dignidad del cuerpo en Santa Teresa, destaca dentro del pensamiento teresiano la Humanidad de Cristo como factor importante para conjugar la fragilidad y la grandeza del hombre, donde "la posición central de la Humanidad de Cristo ofrece, ya de entrada una clara demostración de que la existencia terrenal-corporal, revalorizada en tan alta medida por la encarnación de lo divino, tal como acentúa Teresa, no puede ser despreciable a sus ojos"²⁹. Para la autora:

"Cristo se encuentra, según Teresa, en una estrecha comunión de destino con el hombre. Él ha experimentado la debilidad de su naturaleza en su propio cuerpo. Así puede ser un ideal y un consuelo para todo el que sufre, o para el que tiene que desprenderse, por amor de Dios y mediante la ascesis, de las comodidades de lo temporal"³⁰

Dentro de la cuestión que apuntábamos más arriba, en la relación entre culpabilidad y fragilidad, Teresa también nos invita, a pensar que Cristo sin pecado, y en cuanto sufrió, a considerar que todo cristiano puede caer en la enfermedad también sin culpa ni pecado:

"Mirad que dice el buen Jesús en la oración del Huerto: La carne es enferma, y acuérdesenos de aquel tan admirable y lastimoso sudor. Pues si aquella carne divina y sin pecado, dice Su Majestad que es enferma, ¿cómo queremos la

²⁸ Cf. María José Mariño. "Buscando el lugar del cuerpo en un camino espiritual. Algunas aportaciones sobre la corporeidad en la doctrina de Teresa de Jesús". *Revista de espiritualidad* 70 (2011),364.

²⁹ Brita Souvigner. *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de espiritualidad, 2018, 351.

³⁰Souvigner, 362.

nuestra tan fuerte que no sienta la persecución que le puede venir y los trabajos?" (MC 3,10).

Finalmente, destacamos un énfasis en la virtud de la paciencia. En el *Libro de la Vida*, en el que Teresa describe muchas de sus graves enfermedades y cómo las soportó, vemos constantemente la descripción de la enfermedad asociada a la virtud de la paciencia, como virtud a desarrollar y como gracia a pedir al Señor en momentos de sufrimiento. Como por ejemplo justo al comienzo del relato de su vida: "en esta reciedumbre no estaría más de tres meses, que parecía imposible poderse sufrir tantos males juntos. Ahora me espanto, y tengo por gran merced del Señor la paciencia que Su Majestad me dio, que se veía claro venir de Él" (V 5,8). Testimonia la Santa: "tengo por costumbre, cuando los dolores y mal corporal es muy intolerable, hacer actos como puedo entre mí, suplicando al Señor, si se sirve de aquello, que me dé Su Majestad paciencia y me esté yo así hasta el fin del mundo" (V 31,3).

En una espiritualidad del cuerpo, muchas veces es una virtud primordial ejercitar la paciencia, varias de las enfermedades no están al alcance de la medicina ni del propio enfermo, paciencia que hará posible la identificación con Cristo y el alivio del sufrimiento, como en Teresa de Jesús:

"Páreceme era toda mi ansia de sanar por estar a solas en oración como venía mostrada, porque en la enfermería no había aparejo. Confesábame muy a menudo. Trataba mucho de Dios, de manera que edificaba a todas, y se espantaban de la paciencia que el Señor me daba; porque, a no venir de mano de Su Majestad, parecía imposible poder sufrir tanto mal con tanto contento" (V 6,2).

CONCLUSIÓN

Habiendo concluido nuestro trabajo, ahora resumimos las líneas cubiertas, recogiendo las ideas más relevantes que hemos destacado en este estudio. Y luego hacemos autoevaluación de los vacíos y preguntas que quedaron abiertas. Mirando al futuro, se trata de ver qué perspectivas se pueden desarrollar a partir de la presente investigación.

La primera parte del trabajo de contextualización histórica nos permitió de manera global identificar las líneas que siguieron a la espiritualidad del siglo XVI. Percibimos la presencia de cierto alejamiento de la Humanidad de Cristo, y consecuentemente una espiritualización de la religión. Nos permitió darnos cuenta de que dentro de la espiritualidad teresiana hay un importante punto fundamental en el Cristo humano, como fuente del dinamismo vital de la vida espiritual. Lo cual se destacó repetidamente a lo largo de la investigación, tornándose en un aspecto guía que estuvo constantemente presente a lo largo del trabajo.

En la segunda parte de la investigación, tomamos en cuenta la importancia del contexto histórico espiritual que vivió Teresa de Jesús en su infancia. Para no solo poner en claro la importancia del contexto general desde los movimientos espirituales, sino también desde un acercamiento a la experiencia personal de Teresa de Jesús. Notando la profunda devoción a Cristo que marcó toda su vida. Se trata de un aspecto muy intenso de su relación con Cristo hasta llegar a un momento cumbre en su vida, que fue la conversión ante una imagen de Cristo atado a la columna, inspiración plástica de un Cristo humano y doliente que le mueve a un intenso cambio interior. En este punto, nos permitió darnos cuenta de cuánto influyeron en su espiritualidad sus primeras devociones cristológicas.

Observamos en este camino de la vida espiritual de la Santa la importancia del momento en que se apartó de esta devoción al Cristo humano. Como hemos destacado a lo largo del trabajo, esta experiencia fue muy significativa, para saber que ese no era el camino correcto y así reforzar la importancia de la Humanidad de Cristo en el itinerario espiritual. Identificamos en los escritos teresianos la importancia no solo de enfatizar el buen camino, sino también de con humildad

reconocer los errores de un camino mal trazado. Notamos en Teresa una espiritualidad que parte de lo real, no es posible encontrar un sano itinerario espiritual partiendo sólo de lo ideal, sin afrontar la fragilidad y los propios errores.

En la sección dedicada a los escritos teresianos, subrayamos lo valioso que fue haber dedicado un momento para ir directamente a los textos teresianos, nos permitió analizar cada texto en su contexto, sacando a la luz todas las referencias directas a la Humanidad de Cristo. Nos permitió acercarnos al pensamiento teresiano, algo fundamental para luego buscar relaciones con la espiritualidad del cuerpo. Esta parte de la investigación se enriqueció con un apartado doctrinal al final del capítulo, aprovechando los principales estudios cristológicos teresianos en castellano. Hemos llegado a la conclusión de que existe una importante incidencia antropológica de la espiritualidad teresiana, que nos ofrece la base para realizar aportes a la espiritualidad del cuerpo.

Notamos que en el conjunto de la investigación algunas ideas que quedaron claras, presentes a lo largo del trabajo, nos orientan hacia el valor de la identidad teresiana, como la importancia histórica que tuvo la Santa, el rescate de la Humanidad de Cristo, la no espiritualización de la oración, el realismo teresiano, etc. Aspectos a los que se hace referencia en el marco doctrinal y posteriormente en las aportaciones teresianas. Ideas que fueron como guías, que nos permitieron, con apoyo bibliográfico, solidificar puntos importantes de la espiritualidad teresiana.

Repasando el tercer capítulo, tenemos en cuenta que fue el mayor reto de la investigación, ya que era objetivo clave de nuestro estudio. En primer lugar, en cuanto a los aspectos antropológicos y cristológicos, destacamos que Teresa de Jesús sigue siendo relevante para la espiritualidad actual, especialmente con el pensamiento desarrollado después del Concilio Vaticano II, donde el hombre encuentra su vocación en los misterios de Cristo (GS 22). El valor que la Santa da al misterio de la Encarnación como puerta de entrada de la Humanidad de Cristo al mundo lleva a una constante revalorización de este misterio y de todo lo que encierra. Proponiéndonos que a través de la Encarnación Dios establece una amistad con el género humano. La concepción teresiana abordada a lo largo de nuestro estudio puede conducir a caminos que acorten las distancias entre el hombre y Dios.

Hemos destacado cómo a la antropología teresiana, con la posición de que "nosotros no somos ángeles, sino que tenemos cuerpo" (V 22,10), conduce a una mayor humanización del ser humano, la participación en la vida divina por la oración no significa ni puede llevar al ser humano a olvidar su condición humana. Ponemos en relieve cuánto puede ayudar la espiritualidad teresiana al hombre a encontrar su lugar en el mundo, que sin huir de su condición corporal y todo lo que ella implica.

También logramos notar este realismo al investigar los frutos de la oración y la dimensión de las virtudes para Teresa de Jesús. Uno de los criterios del discernimiento teresiano es la cuestión de las virtudes. No hay vida de oración en dicotomía con obras y las virtudes. Nos damos cuenta de cuánto atestiguan las virtudes la eficacia de la vida interior. Buscar esta armonía entre lo espiritual y lo corpóreo fue uno de los elementos que se despertaron en el resultado de la investigación.

Al comienzo de nuestra investigación nos preguntamos cómo la espiritualidad teresiana puede contribuir a la teología y espiritualidad del cuerpo. Una de las respuestas obtenidas es este realismo en la oración teresiana que encuentra su fundamento en la Humanidad de Cristo. Conseguimos percibir en la investigación que parte de nuestra espiritualidad tiende hacia un espiritualismo desencarnado, una tendencia a la interiorización, pero sin un dinamismo que la disponga a mirar hacia el exterior. Teresa de Jesús, que vivió en una época en la que también estaban presentes estas tendencias espirituales, ofrece claves importantes para afrontar los desafíos actuales de nuestra espiritualidad.

Concerniente al tema de la sacramentalidad hemos logrado un resultado satisfactorio. Teresa de Jesús temía que alejarse de la humanidad de Cristo pudiera llevar a una pérdida de la devoción a la Eucaristía, haciéndonos pensar en esta correlación. La relación entre Eucaristía, Humanidad de Cristo y corporeidad puede abrir caminos a una fecunda espiritualidad eucarística que constituya un aporte al dinamismo de la oración y la acción, que puede ser un punto específico de investigación de gran actualidad hoy. Desarrollando así una espiritualidad en perfecta sintonía con la verdadera mística cristiana lejos de cualquier tipo de dualismo en la vida de oración.

En cuanto al tema de los frutos de la oración y la fragilidad humana, lo destacamos como otro aporte teresiano significativo y pertinente. No era nuestro objetivo principal en esta investigación el alcance pastoral, pero este tema tiene un profundo alcance vivencial. Percibimos dentro de la investigación cómo es un desafío para la persona para afrontar situaciones de fragilidad humana. Nuestros tiempos exigen una orientación para que la persona viva una experiencia espiritualmente sana cuando se ve afectada por la enfermedad y el sufrimiento. Un encuentro personal con el Cristo humano puede ser un encuentro fecundo de vida evangélica y de identificación con el Cristo sufriente. No evita el sufrimiento de la vida, pero cambia la manera de afrontar las fragilidades humanas. Este campo también está abierto, podría ser el comienzo de una nueva investigación, sobre la relación necesaria y pertinente entre espiritualidad y fragilidad.

Entrar en el campo de la espiritualidad del cuerpo es entrar en otro horizonte teológico que merece una cuidadosa fundamentación. Si optamos por incluir aspectos de la teología del cuerpo dentro de cada aporte teresiano, corremos el riesgo de no darle la profundidad necesaria al tema. Repasando la organización de los capítulos, nos dimos cuenta de que el tema merecía incluso un capítulo aparte sólo para desarrollar aspectos referentes a una teología del cuerpo. Nos proporcionaría una base más completa para encaminarnos hacia las aportaciones teresianas. Por ejemplo, un fundamento bíblico, patristico, corrientes espirituales, aportes filosóficos y psicológicos, aspectos todos que tienen una amplia bibliografía. Aunque no fueron desarrollados sistemáticamente estuvieron presentes en las lecturas realizadas.

El principal logro de esta investigación creemos que consiste sobre todo en haber recogido un cierto número de aportaciones teresianas, que pueden constituir el marco de futuros desarrollos. Tenemos presente desde esta realidad, que esta investigación no es un punto de llegada sino un posible punto de partida. Podemos atestiguar que, a través de la espiritualidad de Teresa de Jesús, ella puede ofrecernos claves relevantes para una vivencia corporal de la experiencia de la oración. Sabemos al final de esta investigación que existen fundamentos importantes en los escritos

teresianos que posibilitan desarrollar diversos caminos para una espiritualidad encarnada, y que abren vías hacia una espiritualidad integral.

Son dimensiones que están abiertas, y necesitan una profundización. Una propuesta pertinente sería abórdalas a través de un estudio multidisciplinar. Otras ciencias como la psicología, la filosofía, la sociología, la neurociencia, la medicina, entre otras, pueden ofrecer herramientas importantes para trabajar el tema, dando un mayor alcance a los resultados obtenidos en futuras investigaciones.

Negar el papel del cuerpo en la vida espiritual es negar la riqueza del contenido de la revelación. Es un interés clave no sólo de la teología cristiana, sino también de todas las demás ciencias. Manifestándose en temas tales como: la dignidad del cuerpo, la alteridad, la solidaridad, la enfermedad, entre otros. Temas que no sólo interesan a la comunidad cristiana sino a toda la sociedad. Con el aporte cristiano y la contribución de otras ciencias se puede construir un camino de diálogo académico y pastoral para posteriores aportes relevantes en los diversos desafíos humanos.

Finalmente, destacamos que nuestra investigación planteó la dimensión de proponer una espiritualidad cristiana integral, con el aporte especial de Teresa de Jesús. Nuestro primer horizonte fue recuperar caminos de relación entre teología y santidad. Creemos que hemos dado pasos importantes hacia este objetivo. La espiritualidad del cuerpo tiene fundamentos claves dentro de la teología. Teresa de Jesús, dentro de lo investigado, ofrece caminos significativos para vivir esta realidad dentro de la espiritualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*, editado por Tomás Álvarez. 12ª ed. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- Álvarez, Tomás (DIR). *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- Astigarraga Juan Luis, Borrel Agustí, (DIR). *Concordancias de los escritos de Santa Teresa*. Roma: Editoriales O.C.D., 2000.
- Diego Sánchez, Manuel. *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: EDE, 2008.

Documentos del Magisterio

- Benedicto XVI, *Carta encíclica Deus Caritas Est*, 25 de diciembre, 2005.
- ——. *Carta encíclica Spe Salvi*, 30 de noviembre, 2007.
- ——. *Exhortación apostólica Verbum Domini (sobre la Palabra de Dios en la misión y vida de la Iglesia)*, 30 de septiembre, 2010.
- ——. *Audiencia general sala pablo VI, Santa Teresa de Jesús*, 2 de febrero, 2011.
- Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre, 2013.
- ——. *Exhortación apostólica Gaudete et Exultate*, 19 de marzo, 2018.
- ——. *Carta encíclica Lumen fidei*, 29 de junio, 2013.
- ——. *Carta encíclica Laudato Si*, 24 de mayo, 2015.
- ——. *Carta encíclica Fratelli Tutti*, 3 de octubre, 2020.
- ——. *Ángelus, Solemnidad de la asunción de la Virgen María*, 15 de agosto, 2018.
- Juan Pablo II, *Carta apostólica Novo Millennio Ineunte*, 6 de enero, 2001.
- ——. *Carta encíclica Ecclesia de Eucharistia*, 17 de abril, 2003.
- ——. *Carta apostólica Orientale lumen*, 2 de mayo, 1995.

- ----. *Carta encíclica Veritatis Splendor*, 6 de agosto, 1993.
- Pablo VI, *Constitución pastoral Gaudium et Spes (Concilio Vaticano II)*, 7 de diciembre, 1965.
- ----. *Constitución dogmática Lumen Gentium (Concilio Vaticano II)*, 21 de noviembre, 1964.
- ----. *Decreto Optatam Totius, (Concilio Vaticano II)*, 28 de octubre, 1965.
- ----. *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre, 1975.

Fuentes secundarias y estudios teresianos

- Álvarez, Tomás. "Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa". En *Estudios Teresianos III*, 12-43. Burgos: Monte Carmelo, 1995.
- ----. "Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa", En *Diccionario de Santa Teresa*, dirigido por Tomás Álvarez, 376-378. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ----. "Jesucristo en Teresa de Jesús". en *Estudios Teresianos III*, 353-363. Burgos: Monte Carmelo, 1995.
- ----. "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo". En *Estudios Teresianos I*, 405-446. Monte Carmelo, Burgos, 1995.
- ----. *100 fichas sobre santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2010.
- ----. "Lecturas teresianas", en *Diccionario de Santa Teresa*, dirigido por Tomás Álvarez, 387-393. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- Andrés Martín, Melquíades. "En torno a la theología crucis en la espiritualidad española (450-559)" *Diálogo ecuménico*, 23-24 (1971): 359-390.
- ----. "La vía espiritual del recogimiento". *Salmanticensis* 20, (973): 655.
- ----. "Erasmismo y tradición las cuentas de conciencia". *Revista de espiritualidad*, 40 (1981): 253-275.
- ----. "La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo". En *Actas del Congreso Internacional Teresiano I*, dirigido por Teófanos Egido, Víctor G. de la Concha y Olegario González de Cardedal, 169-196. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982.
- ----. *Historia de la teología en España (1470-1570)*. Roma: Iglesia nacional española, 1962.

- ——. *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.
- Antonio Márquez. *Los Alumbrados: Orígenes Y Filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1980.
- Balltondre Pla, Mònica. "Encuentros entre Dios y la melancolía: los consejos de Teresa de Ávila sobre cómo se han de tratar las melancólicas de sus «fundaciones»". *Revista de historia de la Psicología*, 28 (2007): 197-203.
- Balthasar, Hans Urs von. *Oração contemplativa*. São Paulo: Paulus, 2019.
- Barón, Enrique. "La corporeidad de la Resurrección de Jesús". *Proyección* 61 (2014): 441-449.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura económica, 1950.
- ——. *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Baumer, Remigius. "Sobre la cristología de los teólogos católicos controversistas del siglo XVI". En *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio internacional de teología de la universidad de Navarra*, dirigido por Lucas Francisco Mateo Seco, 551-566. Navarra: Eunsa, 1981.
- Borghesi, Massimo. *Posmodernidad y cristianismo*. Madrid: encuentro, 1997.
- Bruton, Kevin J. "Reflexión reciente acerca de las virtudes. Medios para una vida plena y feliz". *Revista de espiritualidad* 69 (2010): 545-578.
- Canabal Rodríguez, Laura. "Heterodoxia en el reinado del emperador: Toledo, los alumbrados e Isabel de la cruz". En *Carlos v y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, dirigido por Jesús Bravo Lozano y Carlos Javier de Carlos Morales, 309-332. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.
- Canonica, Elvezio. "La recepción y la difusión del de *Imitatione Christi* en la España del Siglo de Oro". *Castilla Estudios de Literatura* 6 (2015): 336-349.
- Castellano Cervera, Jesús. "Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual". *Teresianum* 33 (1982): 181-232.
- ——. "Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual". *Teresianum* 33 (1982): 181-232.

- Castro Valdés, José García de. "La Vita Christi De Ludolfo De Sajonia (+ 1377) E Ignacio De Loyola (+ 1556): A Propósito de un gran libro". *Estudios Eclesiásticos* 338 (2011): 509-546.
- Castro, Secundino. "Jesucristo en la mística de Teresa e Juan de la Cruz". *Teresianum* 41 (1990): 349-380.
- ----. "Aproximación al pensamiento religioso de Teresa". *Revista de Espiritualidad* 41 (1982): 63-80.
- ----. "Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía". *Revista de espiritualidad* 72 (2013): 485-513.
- ----. "Meditación de los cantares como camino evangélico". *Revista de espiritualidad* 75 (2015): 161-188.
- ----. "Mística y cristología en Santa Teresa". *Revista de Espiritualidad* 56 (1997): 75-117.
- ----. "Significado de Cristo en la doctrina teresiana". *Revista de Espiritualidad* 37 (1978): 7-16.
- ----. "Teología teresiana del mundo". *Revista de espiritualidad* 40 (1981): 381-405.
- ----. *Camino de lo inefable*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- ----. *Cristología Teresiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- Cerezo Galan, Pedro. "Experiencia de la subjetividad en santa Teresa". *Revista de Espiritualidad* 56 (1997): 9-50.
- Collins, Gerald O. *La Encarnación*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Crespo de los Bueis, Juan. "IV. Jesucristo, servidor de los misterios (6M-7M)". *Revista de espiritualidad* 74 (2015): 91-121.
- Cruce Peters, Joannes a. "Función de Cristo en la mística". *Revista de espiritualidad* 17 (1958): 507-532.
- Duque, Baldomero Jiménez. "La oración, lugar privilegiado para la experiencia". En *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II. Dirigido por Teófanos Egido, Victor García de la Concha y Olegario González de Cardedal, 961-972. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982.
- ----. "Santa Teresa y la historicidad". *Teresianum* 33 (1982): 91-132.

- Edicto de Toledo. Apéndice I. En Antonio Márquez. *Los Alumbrados: Orígenes Y Filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1980.
- Efrén de la Madre de Dios. "Bases biográficas del doctorado de santa Teresa". *Ephemerides Carmeliticae* 21 (1970): 5-34.
- Enrique del Sagrado Corazón. "Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo". *Revista de Espiritualidad* 87- 89 (1963): 773-812.
- ——. "Santa Teresa de Jesús ante la inquisición española". *Teresianum*: 13 (1962): 518-565.
- Erasmo de Rotterdam. *Enquiridion*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- Fernández, Aurelio. "Virtudes". En *Diccionario de teología moral*. Dirigido por Aurelio Fernández, 1438-1439. Burgos: Monte Carmelo, 2008.
- Fortunato de Jesús Sacramentado. "Influjo de los escritos teresianos antes de la beatificación de la mística doctora". *Ephemerides Carmeliticae* 21 (1970): 354-408.
- ——. "Influjo literario de las obras teresianas antes de la canonización de santa Teresa de Jesús". *Monte Carmelo*, 78 (1970):191-21.
- Francisco de Osuna. *Tercer Abecedario Espiritual*. Madrid: BAC, 1998.
- Franzen, August. *Historia de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Galantino, Nunzio. "El cuerpo en teología: Más allá del platonismo". *Selecciones de teología* 183 (2007): 181-188.
- Galilea, Segundo. *El camino de la espiritualidad*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1985.
- Garbay Velázquez, Estelle. "Representaciones del espacio interior e intimidad espiritual en los tratados de tres franciscanos recogidos (Francisco de Osuna, Bernabé de Palma Y Bernardino de Laredo)". *E-Spania: Revue Électronique D'Études Hispaniques Médiévales*, 37 (2020): 1-18.
- García de Alba, Juan Manuel. *Hacia una antropología de los evangelios*. México: Universidad del Valle de Atemajac, 2016.
- García Mateo, Rogelio. "La «Vita Christi» de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios ignacianos". *Gregorianum* 81 (2000): 287-307.
- García Mourelo, Santiago. "La monstratio theologica de Adolphe Gesché. Inspiración teológico-fundamental de su obra". *Estudios eclesíasticos*, 92 (2017): 3-32.

- Gesché, Adolphe. "La invención cristiana del cuerpo." *Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu*, 162 (2014): 215-255.
- González Cordero, Francisco. "La teología espiritual de Santa Teresa, reacción contra el dualismo neoplatónico", *Revista Española de Teología*, 30 (1970): 3-38.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trota, 2015.
- ----. *Fundamentos de cristología II. Meta y misterio*. Madrid: BAC, 2006.
- ----. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*. Madrid: BAC, 1975.
- Goñi Gaztambide, José. "El Erasmismo en España," *Scripta Theologica* 18, 1 (1986): 117-155.
- Goudriaan, Koen. "Empowerment through reading, writing and example: the *Devotio moderna*". En *The Cambridge history of Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*. Dirigido por Miri Rubin y Walter Simons, 410-461. Cambridge: Cambridge University press, 2009.
- Granados, José. "Cuerpos sacramentales: cómo abrir espacios cristianos en la era secular". *Revista española de teología* 78 (2018): 101-126.
- ----. *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de la salvación*. Burgos: Monte Carmelo, 2012.
- Grillmeier, Alois. "Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general". En *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación II*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 21-39. Madrid: Cristiandad, 1997.
- ----. "La imagen de Cristo en la teología católica actual". En *Panorama de la teología actual*, dirigido por Johannes Feiner, Josef Trütsch y Franz Böckle, 335-376. Madrid: Guadarrama, 1996.
- Grün, Anselm. *Espiritualidad desde abajo*. Madrid: Narcea, 2000.
- Guerra, Santiago. "Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica". *Revista de Espiritualidad* 39 (1980): 517-549.
- Huerga, Álvaro. "La vida cristiana en los Siglos XV XVI". En *Historia de la espiritualidad II*, dirigido por Baldomero Jiménez Duque y Luis Sala Balust, 5-139. Barcelona: Juan Flors, 1969.
- Illanes Maestre, José Luis. "Cristología `desde arriba´ y cristología `desde abajo´. Reflexiones sobre la metodología cristológica". *Scripta theologica*, 14 (1982): 237-250.

- ———. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1995.
- Iserloh, Erwin. "La mística alemana". En *Manual de historia de la Iglesia IV*, dirigido por Hubert Jedin, 597-620. Barcelona: Herder, 1973.
- Jiménez, Raquel. "Notas para una reflexión sobre el cristocentrismo y la devoción medieval a la pasión y para su estudio en el medio rural castellano". *Hispania Sacra* 118 (2006): 449-487.
- Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid: Trotta, 2019.
- Le Goff, Jacques. *¿Nació la Europa en la edad media?* Barcelona: Critica, 2003.
- Llamas Martínez, Enrique. "Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante la Inquisición: denuncias, procesos, sentencias". *Cuadernos De Pensamiento*, 7 (1993): 179-206.
- ———. "Santa Teresa de Jesús y la inquisición española". *Revista de espiritualidad*, 24 (1965): 306-342.
- ———. "Santa Teresa de Jesús y la inquisición española. Nuevas aclaraciones". *Teresianum* 28 (1977): 338-350.
- ———. "Teresa de Jesús y la religiosidad popular". *Revista de espiritualidad* 40 (1981): 215-252.
- López Martín, Julián; *La liturgia de la iglesia*. Madrid: BAC, 1996.
- Loureiro de Araújo, José Eduardo. "Representar a Cristo en Teresa: dimensión teológica". *Revista de espiritualidad* 77 (2018): 241-268.
- Madrigal Terrazas, Santiago. "Teresa de Jesús: Reformadora y mística". *Anales de la Real Academia de Doctores* 1 (2016): 4-9.
- Manuel Fernández, Víctor. *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*. Buenos Aires: San Pablo, 1995.
- Marcos, Juan Antonio. "«Un no sé qué de grandeza y dignidad». Enfermedad y santidad en Teresa y Juan de la Cruz". En *Los santos y la enfermedad*, dirigido por Francisco Javier de la Torre, 339-382. Madrid: PPC, 2019.
- ———. *Un viaje a la plenitud. El camino de perfección de Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011.
- Marino, María José. "Encontrar a Dios en la carne de Cristo: Corporeización en la vida espiritual de Teresa". En *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano*. Dirigido por Francisco Javier Sancho Fermín, 479-503. Burgos: Monte Carmelo, 2010.

- ----. "Buscando el lugar del cuerpo en un camino espiritual. Algunas aportaciones sobre la corporeidad en la doctrina de Teresa de Jesús". *Revista de espiritualidad* 70 (2011): 331-367.
- Martín Velasco, Juan. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995.
- Martínez, Román Llamas. "El fenómeno de los alumbrados y su interpretación". *Teresianum* 9 (1958): 49-80.
- McFague, Sallie. "El mundo como cuerpo de Dios". *Revista Concilium* 295 (2002): 67-75.
- Mèlich Sangrà, Joan-Carles y Lluís Duch. *Antropología de la vida cotidiana 2/1: Escenarios de la corporeidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Metz, Johann Baptist. "Caro cardo salutis: para una comprensión cristiana del cuerpo". *Selecciones de teología* 3 (1964): 53-58.
- ----. *Por una mística de ojos abiertos*. Barcelona: Herder, 2013.
- Moltmann, Jürgen. "Mística de Cristo en Teresa de Ávila y en Martín Lutero". *Revista de espiritualidad*, 42 (1983): 459-478.
- Ordás, Angel Garcia y Augusto Guerra. "Vuelta de la espiritualidad a la humanidad y resurrección de Cristo". *Revista de Espiritualidad* 30 (1971): 149-166.
- Pablo Maroto, Daniel de. "La oración de recogimiento en el camino de perfección: Franciscanismo y Teresianismo". *Revista de espiritualidad*, 70 (2011): 519-546.
- ----. *Espiritualidad Española del siglo XVI*. Vol. II. Madrid: EDE, 2014.
- ----. *Lecturas y maestros de Santa Teresa*. Madrid: EDE, 2009.
- ----. *Teresa en oración*. Madrid. EDE, 2004.
- Pacho, Eulogio. "Alumbrados". En *Diccionario de Espiritualidad*, dirigido por Ermanno Ancilli, 90-94. Barcelona: Herder, 1983.
- ----. "Erasmus". En *Diccionario de Espiritualidad*, dirigido por Ermanno Ancilli, 702-705. Barcelona: Herder, 1983.
- Pacho, Eulogio. *El apogeo de la mística cristiana*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.
- Pérez Gironda, Rocío. "Cartas contra las obras de santa Teresa de Jesús". *Edad De Oro*, 38 (2019): 89-102.

- Queiruga, Andrés Torres. "El misterio de Jesús el Cristo: divinidad "en" la humanidad". *Concilium* 326 (2008): 37-48.
- Rahner, Karl. "Eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios". En *Escritos de Teología III*. Madrid: Taurus, 1961.
- ——. "Pasión y ascesis". En *Escritos de Teología III*. Madrid: Taurus, 1961.
- ——. *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazaret*. Madrid: Esfera editorial, 2007.
- Rocchetta, Carlo. *Hacia una teología de la corporeidad*. Madrid: San Pablo, 1993.
- Rodríguez, Isaías. *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*. Madrid: CSIC, 1972.
- Ros García, Salvador. "La conversión de santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante". *Revista de Espiritualidad* 63 (2004): 367-386.
- ——. "La otra teología de santa Teresa". *Teresianum* 66 (2015): 307-334.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Sánchez Herrero, José. *Historia de la Iglesia II: Edad Media*. Madrid: BAC, 2005.
- Sánchez, Álvaro Castro. "Los alumbrados del reino de Toledo: Religiosidad interior y recepción de la reforma en Juan y María de Cazalla". En *Reforma y disidencia religiosas: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el Siglo XVI*, dirigido por Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn, 165-179. Madrid: Casa de Velázquez, 2018.
- Schaller, Jean Pierre. "Aspectos espirituales de la enfermedad. ¿Prueba o castigo?" *Revista de espiritualidad*, 21 (1962): 367-375.
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Sesé, Javier. *Historia de la espiritualidad*. Navarra: EUNSA, 2005.
- Thompson, William. *Fuego y Luz. Mística y teología*. Madrid: Editorial de espiritualidad, 2009.
- Tomas de Kempis. *Imitación de Cristo*. España: Herder, 2017.

- Tomás de la Cruz. "Santa Teresa de Jesús contemplativa". *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962): 9-62.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. "El corazón de Jesús: Manantial que sacia la sed. Apuntes para una renovación de la teología del Sagrado Corazón". *Estudios eclesiásticos*, 84 (2009): 387-417.
- ——. "Redención. Creo en su hijo Jesucristo". En *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, dirigido por Ángel Cordovilla Pérez, 275-391. Madrid: Universidad Comillas, 2013.
- ——. *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- ——. *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid: Comillas 2008.
- Villoslada, Ricardo. "Rasgos característicos de la Devotio moderna". *Manresa* 28 (1956): 315-358.
- Santiago Otero, Horacio. "En Torno a Los Alumbrado Del Reino De Toledo". *Salmanticenses* 3 (1955): 614-654.
- Santonja, Pedro. "Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales". *Estudios de lengua y literatura española* 18 (2000): 353-392.
- Sobrino, Jon. "La salvación que viene de abajo, hacia una humanidad humanizada". *Concilium* 314 (2006): 29-40.
- Souvigner, Brita. *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de espiritualidad, 2018.
- Tours, Juan. "Alumbrados". En *Diccionario de la Mística*, dirigido por Peter Dinzelbacher, 67-69. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

