

LA EXPERIENCIA DE DIOS EN MITAD DE LA VIDA



Salvador Ros García

SALVADOR ROS

**LA EXPERIENCIA
DE DIOS EN MITAD
DE LA VIDA**



EDITORIAL DE ESPIRITUALIDAD

Triana, 9 - 28016 MADRID

www.editorialdeespiritualidad.com

editorial@editorialdeespiritualidad.com

Diseño de cubierta: Ricardo Plaza

LA EXPERIENCIA DE DIOS EN MITAD DE LA VIDA

© by Editorial de Espiritualidad
Madrid, 2007

ISBN: 978-84-7068-327-5

Depósito legal: M. 25.184-2007

Impreso en España – Printed in Spain

Fotocomposición e impresión: Closas-Orcoyen, S. L.
Polígono Igarsa. Paracuellos de Jarama (Madrid)

PRÓLOGO

La situación espiritual

«La situación del hombre, considerado como espíritu, siempre es una situación crítica» (S. KIERKEGAARD)¹.

Quizás suene a tópico, pero creo que no hay mejor punto de partida para describir la situación espiritual de nuestro tiempo que la conocida frase de Karl Rahner: «El cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado algo”, o no será cristiano, porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales»².

La frase de Rahner respondía a unas circunstancias de hace cuarenta años —las consecuencias del proceso de secularización— y con ella pronosticaba entonces dos cosas complementarias: primero, que el cristiano de mañana (es decir, de hoy) estará falto de apoyos externos, habrá perdido ya el caparazón que lo protegía, y, precisamente por eso, para poder seguir siendo cristiano, deberá desarrollar como base de su fe su propia experiencia de Dios, el esqueleto interior capaz de mantenerlo vivo³.

¹ *La enfermedad mortal*, Madrid, 2005, p. 30.

² K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología*, vol. VII, Madrid, 1969, p. 25.

³ Fue el P. Congar quien aplicó esta imagen de las especies a un cristianismo que, por no estar dotado de esqueleto, desarrolló como defensa para subsistir un poderoso caparazón con el que ha vivido durante mucho tiempo; las circunstancias históricas, la evolución de la propia Iglesia y sobre todo el proceso secularizador han ido arrancando poco a poco ese caparazón, de manera que la única solución

Dicho de otro modo: una vez que el proceso de secularización ha ido resquebrajando los elementos socializadores de la religión que actuaban como mecanismos de iniciación religiosa, no queda otra salida que la recuperación de la experiencia personal que está en la base de todo el edificio religioso; y para eso, para pasar de una fe heredada, inercial, a una fe personal, es indispensable que el sujeto se despierte a la experiencia de la fe, escuche personalmente el testimonio de la Presencia en su interior y en su vida y consienta a esa Presencia descentrándose en el movimiento de confianza absoluta. En este sentido es como será un místico, alguien que sabe de Dios no ya de oídas (porque esas noticias indirectas o creencias ambientales ya no le llegarán), sino porque se ha encontrado personal y experiencialmente con Él.

Hay que decir también que aquel pronóstico de Rahner, lejos de ser una mera predicción de futuro, se enmarcaba en el contexto de un programa básico de iniciación a la experiencia, que él mismo explicitó en estos términos: «Vivimos en una época que habla del Dios lejano y silencioso, que aun en obras teológicas escritas por cristianos habla de la “muerte de Dios”, en una época de ateísmo, que no nace simplemente de un corazón perverso, impío y rebelde, sino que es la interpretación desacertada de una experiencia humana muy auténtica y difícil... Para tener el valor de aceptar esa manifestación silenciosa de Dios como el verdadero misterio de la propia existencia, se necesita evidentemente algo más que una toma de posición racional ante el problema teórico de Dios, y algo más que una aceptación puramente doctrinal de la doctrina cristiana. Se necesita una mistagogía o iniciación a la experiencia religiosa que muchos estiman no poder encontrar en sí mismos, una mistagogía de tal especie que uno mismo pueda llegar a ser su propio mistagogo. Mientras uno no haya captado la evidente indecibilidad de la referencia de su existencia, consciente e impuesta, al misterio absoluto que llamamos “Dios” y que se nos manifiesta, no ha comprendido todavía lo más elemental de esa mistagogía»⁴.

para el cristianismo de nuestros días será desarrollar el esqueleto de una profunda vida interior (cf. Y. CONGAR, *Entretiens d'automne*, París, 1987). Entre los numerosos comentarios y estudios al pronóstico de Rahner, cf. E. BISER, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Barcelona, 1994, especialmente pp. 232-243.

⁴ K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», *o. c.*, pp. 22-25.

Y a continuación explicaba la diferencia entre indoctrinación y mistagogía: «La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera “idea de Dios” partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del hombre a Dios, la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente el Incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta a medida que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo... Esa mistagogía nos ha de enseñar concretamente a perseverar en mantenernos cerca de “ese” Dios, en hablarle como a un “tú”, en aventurarnos en su silenciosa oscuridad... Naturalmente, en esa mistagogía *cristiana* ha de ocupar un lugar decisivo Jesús de Nazaret, el Crucificado y Resucitado»⁵.

Sólo unos años después, con ocasión del sínodo alemán (1972), el célebre teólogo volvía sobre el tema y se preguntaba de nuevo: «¿Dónde se habla con lenguas de fuego de Dios y de su amor? ¿Dónde hay, por encima de toda inculcación racional de la existencia de Dios, una mistagogía de cara a la experiencia viva de Dios que parta del núcleo de la propia existencia? ¿En qué seminarios se leen aún los clásicos antiguos de la vida espiritual con el convencimiento de que también hoy tienen algo que decirnos? ¿Dónde se dan todavía los “padres espirituales”, los *gurus* cristianos, que poseen el carisma de iniciar en la meditación, en la mística incluso, en que lo último del hombre, su unión con Dios, es aceptado con santo arrojo? ¿Dónde están los hombres con coraje para ser discípulos de tales padres espirituales? ¿Es tan evidente que esa relación maestro-discípulo sólo se da ya, de un modo secularizado, en la psicología profunda?»⁶.

⁵ *Ibid.*, p. 26. La mistagogía, a diferencia de la indoctrinación, parte del núcleo de la propia existencia, del abismo del misterio en el que hunde sus raíces, de la previa presencia de Dios en el hombre; pues así como el hombre no podría sentir necesidad de agua, no podría sentir sed, si no existiese agua dentro de sí como algo connatural a su propio organismo, así la inquietud y la búsqueda humanas del Absoluto presuponen también la experiencia (difícil de describir concretamente) de la presencia del Absoluto en el hombre; presencia que aparece, sin embargo, como ausencia, por la misma infinitud del Absoluto y la consecuente inabarcabilidad humana (cf. M. CABADA-CASTRO, «La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios», en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, 1975, pp. 65-88).

⁶ K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, 1974, pp. 105-106.

Para terminar constatando una vez más la necesidad de promover en la Iglesia su futuro místico: «En la Iglesia hablamos demasiado poco de Dios o lo hacemos con un árido adoctrinamiento, al que le falta una fuerza vital auténtica. Hemos aprendido demasiado poco el arte increíblemente elevado de una auténtica mistagogía para la experiencia de Dios, y por eso lo usamos también demasiado poco. De aquí también que tengamos la sensación de estar simplemente a la defensiva frente a un ateísmo tan extendido»⁷.

Rahner no era sólo un gran teólogo, era también un hombre profundamente religioso y de una extraordinaria sensibilidad espiritual, un buen conocedor tanto de los signos de su tiempo como de la tradición mística de la Iglesia. Y eso es lo que él, como el hombre sabio del evangelio que sacaba del arca lo nuevo y lo viejo (Mt 13,52), pretendía integrar en una nueva espiritualidad, «para que ésta no tenga que disculparse siempre por existir “todavía” como una reliquia de tiempos pasados de la Iglesia, mientras que en realidad sin ella sería la Iglesia la que se convertiría en reliquia de tiempos pasados»⁸. Por eso, convencido de que una auténtica iniciación al cristianismo debería ser en el fondo iniciación a la mística, a la experiencia del Espíritu, escribía ya al final de su vida: «Según la Escritura y la doctrina de la Iglesia correctamente entendida, la fe no proviene de una indoctrinación, no es producto de la publicidad, no es fruto de una argumentación teológico-racional, sino de la experiencia de Dios, de su Espíritu, de su libertad, que surge de lo más interior de la existencia humana y ahí puede ser experimentada realmente, aunque esta experiencia no pueda hacerse adecuadamente refleja y objetivada verbalmente. La posesión del Espíritu no es una cosa cuya realidad nos sea sólo comunicada doctrinalmente desde fuera como si estuviera más allá de nuestra conciencia existencial, sino que es experimentada desde dentro»⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁸ *Ibid.*, p. 107. En 1975 volvía a repetir el mismo pronóstico de un futuro místico para el cristianismo: «Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft», en *Schriften zur Theologie*, vol. 14, Einsiedeln, 1980, p. 375.

⁹ K. RAHNER, «Christsein in der Kirche der Zukunft», en *Orientierung*, 44 (1980), pp. 65-67; trad. española: «Ser cristiano en la Iglesia del futuro», en *Selecciones de Teología*, 21 (1982), pp. 283-285. Por esos mismos años, la revista

Otro gran teólogo, Edward Schillebeeckx, vendría después a completar la perspectiva de Rahner con importantes estudios de hermenéutica de la experiencia en los que repetía el mismo pronóstico de aquél y apelaba también a ésta, a la experiencia, como factor decisivo para una nueva evangelización: «En el mundo moderno, los hombres no podrán ya aceptar por mucho tiempo el credo cristiano basándose simplemente en la autoridad ajena: lo acogerán en y a través de la “experiencia concomitante” interpretada a la luz de lo que la Iglesia les transmite de su larga historia de experiencia cristiana. Parece que este es el camino que muchos seguirán para llegar a la religiosidad y al cristianismo, y no el de ser cristianos desde su nacimiento»¹⁰.

Desde entonces hasta hoy, en estos últimos treinta años, el proceso histórico de secularización ha evolucionado de tal forma que, como Saturno, ha terminado devorando a sus hijos; un proceso tan progresivo que corroe aquello mismo que construye. Hoy se habla incluso de una segunda secularización, que consiste en secularizar los resultados de la primera: si aquella secularizó los valores religiosos —la religión se convirtió en ética y política; Dios se convirtió en razón, ciencia, Estado, progreso—, ahora resulta que estos resultados se han secularizado y se han diluido en nada, desembocando en una *Gotteskrise*¹¹, no ya en

internacional *Concilium* resumía también la trayectoria de la espiritualidad posconciliar en estos términos: «Los intentos posconciliares de redefinir una *nueva espiritualidad* son todavía fragmentarios e insuficientemente unificados... En resumen, la espiritualidad posconciliar se debate entre la tradición mística y la actualidad histórica, la eficacia y la gratuidad, el sufrimiento y la alegría, la infancia espiritual y la madurez crítica. Los nuevos carismas han puesto de relieve la necesidad de la mística en una Iglesia rendida a la fascinación de la palabra o de la acción» [C. FLORISTÁN, «La espiritualidad en la teología y en la vida», en *Concilium*, 19 (1983), pp. 567-569].

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid, 1983, p. 21. La «experiencia concomitante» quiere decir que es a la vez experiencia humana y de Dios, que Dios es co-experimentado en todas las experiencias como *fundamento*. Porque, como él mismo explicaba en otro lugar: «La revelación divina llevada a cabo en Jesús nos remite al misterio del hombre. Por tal motivo es imposible e inútil pretender que los hombres acepten la revelación cristiana *antes de* que hayan aprendido a experimentarla como la definición de su propia vida. Pretenderlo va contra la estructura de la revelación» (ID., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, 1982, p. 69).

¹¹ Esta expresión patética es de J. B. METZ, «Dov'è finito Dio, e dove l'uomo», en F. X. KAUFMANN-J. B. METZ, *Capacità di futuro*, Brescia, 1988, pp. 131-

una crisis de Iglesia, sino en una verdadera crisis de Dios, con repercusiones en el conjunto de vida de Europa y de los mismos cristianos, expuestos al contagio como los viajeros desprevenidos a la malaria. El signo más evidente de esta crisis, unánimemente reconocida, es el aumento de la increencia en sus múltiples formas, desde el abandono masivo de las prácticas religiosas (la práctica dominical no llega ya en algunos países a una tercera parte de la población) hasta el carácter también masivo de la indiferencia que invade el conjunto de la vida social y hace que el factor religioso, predominante en otros tiempos, se haya tornado irrelevante.

La indiferencia es, ciertamente, el hecho que reviste mayor importancia y que caracteriza el panorama espiritual de nuestro tiempo. A ella se refería el Concilio Vaticano II en términos muy certeros al hablar de otras formas de ateísmo: «Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso»¹². A esta situación se refería también Joseph Moingt con la expresión “cultura de la ausencia de Dios”, descrita en estos términos: «Nuestra situación socio-cultural no se caracteriza por el ateísmo, el rechazo explícito, prometeico o desesperado, de Dios, aunque tales fenómenos no hayan desaparecido del todo. La seña de identidad de nuestras sociedades es la indiferencia... Dios, que ha suscitado a lo largo de la historia humana los mayores entusiasmos, los más vivos fervores, los goces más intensos, hoy ni motiva, ni preocupa, ni entusiasmo, sino que, aparentemente al menos, deja a masas de personas sencillamente indiferentes»¹³. Otros la han calificado abiertamente de “nihilismo”¹⁴. El caso es que son muchos los que ya no creen, y no por mala voluntad, sino por incapacidad cultural: han nacido en una sociedad secularizada

137; ID., «Gotteskrise. Versuch zur “geistigen Situation der Zeit”», en AA.VV., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf, 1994, pp. 86 ss.

¹² *Gaudium et spes*, n. 19, párrafo 2.

¹³ Cf. J. MOINGT, «Gratuité de Dieu», en *Recherches de Science Religieuse*, 83 (1995), pp. 331-356.

¹⁴ Cf. G. AMENGUAL, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid, 2006: «Nietzsche anunció la irrupción del nihilismo. Podemos afirmar que aquel anuncio se ha cumplido» (p. 30).

en la que han recibido como algo natural esa cultura de la ausencia de Dios, y en la que el cristianismo prácticamente ha desaparecido como referencia religiosa.

Por otra parte, quizás como reacción a las decepciones de una modernidad secularizada y de una racionalidad instrumental, puramente técnica y consumista, ha surgido el fenómeno opuesto de un “retorno de lo sagrado”, lo que algunos llaman “religiones sin Dios”, “religiones de reemplazo” o simplemente “nuevos movimientos religiosos” (lo de “nuevos” indica una cierta ruptura con las religiones establecidas, como movimientos de contestación a sus deficiencias)¹⁵, en los que se percibe una aspiración en busca de una especie de reencantamiento del mundo, del hombre y de Dios, pero con una concepción de lo sagrado centrada en el hombre y en su autorrealización, y con una pluralidad de corrientes sincretistas de inspiración neo-pagana (“nueva era”) que lo mismo toma préstamos de las tradiciones orientales como de las tradiciones esotéricas de Occidente, de la parapsicología y el espiritismo como de las técnicas bioenergéticas y macrobióticas de la medicina moderna; esto es, en una mezcla de creencias sin pertenencia, desvinculadas de sus lugares de origen, y tan fluidas que pueden coexistir o incluso fusionarse sin preocupación alguna por su incompatibilidad.

El auge tanto de la increencia como de las nuevas formas de religiosidad desinstitucionalizada, unido a la insuficiencia de los sistemas tradicionales de transmisión de la fe, el anacronismo de las estructuras eclesiales y el estancamiento de los proyectos evangelizadores, han llevado a muchas personas a preguntarse por el futuro del cristianismo en los países en que se desarrolló al principio de su historia, si no estaremos asistiendo a la “agonía del cristianismo” en Occidente: «El cristianismo ¿va a morir?», se preguntaba Jean Delumeau en 1989. «¿Somos los últimos cristianos?», se preguntaba diez años después Jean Marie Tillard. Y desde fuera del cristianismo, Marcel Gauchet escribía en 2004: «A juzgar por las evoluciones de las que

¹⁵ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, 1993, pp. 53-79; ID., *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander, 1999; ID., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander, 1988.

somos testigos desde hace treinta años, puede ser que el cristianismo no tenga futuro y que el siglo que viene sea el de su extinción, al menos en las tierras de Europa que fueron el teatro de su afirmación»¹⁶. Basta recordar lo que sucedió en regiones como la actual Turquía y el norte de África, donde antes hubo un cristianismo floreciente. Según esto, algunos piensan que seguirá habiendo cristianos, pero tendrán que sobrevivir en una sociedad que habría entrado en una “era poscristiana”, que habría abandonado el cristianismo como se abandona el andamio una vez construido el edificio¹⁷.

Ante esta situación, al mirar el crecimiento vertiginoso de la increencia, también muchos cristianos se preguntan, seguramente con un estilo muy diferente del que representa el Evangelio de san Lucas y con una angustia que tal vez no esté en el texto, si «cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?» (Lc 18,8). El miedo de estos cristianos tiene su origen en una visión radicalmente pesimista de la situación actual y se manifiesta en tres tipos de actitudes o reacciones: hay grupos que, dominados por una especie de “síndrome de Jonás”, parecen convencidos de que la misión cristiana en las actuales circunstancias es imposible, resignados a un cristianismo residual, insignificante e inoperante en un mundo que camina en una dirección cada vez más alejada de la que a ellos les parece la correcta; hay otros que explican la situación por la presencia del maligno y se atrincheran, defensiva o polémicamente, en un clima de oposición contra las fuerzas contrarias; y en el polo opuesto están los representantes de un cristianismo liberal, que intentan recuperar su relevancia mediante la adaptación a toda costa de la doctrina y de la praxis cristiana a las exigencias y gustos de la nueva cultura, aunque ello implique la disolución de la propia identidad. Lo malo de estas reacciones es que cada una intenta justificarse con los excesos de la otra, se alimentan y excluyen mutuamente, y de esa manera contribuyen a aumentar

¹⁶ M. GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, París, 2004, p. 227.

¹⁷ P. VALADIER, «Posibilidades del mensaje cristiano en el mundo del mañana», en *Concilium*, 28 (1992), p. 152; E. POULAT, *L'ère postchrétienne*, París, 1994; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Evangelizar en un mundo poscristiano*, Santander, 1993; ID., *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, 2003.

aún más la crisis de las mismas instituciones a las que compulsivamente quieren salvar.

Pero una situación así, en relación con Dios, no tiene por qué ser vista de manera negativa, y mucho menos nefasta, aunque Dios no se haga presente con la “evidencia cultural” de otros tiempos ni goce del “prestigio social” de antaño. Concluir de aquí, partiendo de nuestro mundo secularizado, el fin definitivo de toda fe en Dios, es cuando menos una conclusión acrítica. Puede ser estadísticamente verdad que los que creen en Dios se han convertido en una minoría dentro de la sociedad moderna; pero, como tal, este dato estadístico no tiene ningún valor pronóstico. Sólo dice algo sobre las circunstancias en las que las verdades persuaden más o menos, pero no dice nada sobre la verdad y la fuerza contagiosa que seguirá partiendo de la fe en Dios, y por eso nada de esto debería suponer un obstáculo para la fe —al contrario, una oportunidad—, para la recuperación de una fe auténtica que esté a la altura del Dios al que pretende responder y de las necesidades del tiempo en que está llamada a ser vivida, pues el problema religioso de nuestro tiempo no son las prácticas, ni las creencias, ni las instituciones, sino la fe misma, el ser o no ser creyente¹⁸.

La increencia es un hecho que nos atañe a todos, tanto al increyente que está oculto en el corazón del que cree, como al creyente que late en el fondo del increyente. Todos estamos transidos de fe y de increencia¹⁹. Por eso, la existencia de la incre-

¹⁸ Como nos recordaba Schillebeeckx: «Los cambios culturales son, para las Iglesias cristianas, siempre tiempos de prueba, de crisis e inseguridades. Esto pertenece a la esencia de la fe cristiana en su forma histórica fenoménica: la aclimatación de la fe cristiana a una “nueva” cultura o a una nueva fase cultural de una tradición cultural propia —por ejemplo, la occidental— es algo, verdaderamente, lleno de riesgos, pero es también la única manera de hacer presente de modo vivo, aquí y ahora, el evangelio. Y de esto se trata en “la Iglesia de Dios”, y no de conservar o coleccionar eclesiásticamente “reliquias culturales” como memoriales del pasado cristiano» (E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, 1994, p. 82).

¹⁹ Hoy comenzamos a reconocer que la increencia afecta también a los sujetos religiosos y que es posible que sean las mismas religiones las que con su “domesticación” de lo divino, su pretensión de encerrarlo en sistemas acabados de pensamiento, su afán de emplearlo para asegurar el orden social o para aquietar las conciencias, hayan contribuido al rechazo de un Dios que al no ser necesario para

encia nos lleva a hacer tres consideraciones: en primer lugar, que gracias a ella se manifiesta que la afirmación de Dios no es coaccionante, no se impone como una fatalidad o un hecho natural, sino que es un acto de libertad en respuesta a la libre donación de sí en que consiste la presencia originante de Dios; en segundo lugar, que lo mismo que nuestra experiencia de fe es una experiencia interpretada con el nombre de Dios de nuestra tradición religiosa, también la ignorancia o el rechazo de Dios por los no creyentes puede derivarse de la incapacidad de identificar lo más elevado, lo más valioso, a lo que muy bien pueden estar abiertos, con un nombre y una idea de Dios que han sido desfigurados (los ateos no son ateos de Dios, son ateos de quienes lo desfiguran); y en tercer lugar, que lo decisivo de la fe en Dios no se juega en el plano de la afirmación o de la creencia: es fácil saber quién es un teísta y quién es un ateo, pero no es nada fácil saber quién es un creyente (tal vez por eso afirmaba san Agustín que «sólo Dios conoce a los suyos»).

La increencia actual, por tanto, no puede ser considerada por los creyentes ni como el enemigo a combatir ni como el peligro a conjurar. Es ciertamente una tentación, pero puede ser también un reto, porque los creyentes saben que Dios no ha desaparecido de este tiempo del que también es “contemporáneo”, y porque en la increencia surgen y se cultivan también las cuestiones radicales, los valores incondicionales, y la vida humana sigue estando dotada de una dignidad inalienable. Aceptar la increencia como reto significa interpretarla a la luz de la fe como un “signo de los tiempos” con el que el Espíritu está interpelando a los creyentes, como un hecho a través del cual el Dios que conduce la historia (a veces escribiendo derecho con líneas a nuestros ojos torcidas) nos está llamando a un cambio profundo en la realización de la fe, a una verdadera “recomposición del creer” a partir de la experiencia personal y de una conversión del corazón que comporta nada más y nada menos que un nuevo nacimiento²⁰.

esas funciones se ha convertido en superfluo. Cf. M. GARCÍA BARÓ, «Del ateísmo interior», en *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid, 1993, pp. 93-102.

²⁰ Interpretando la increencia como un signo de los tiempos, concluía Martín Velasco: «La crisis actual ha puesto en evidencia de tal forma las insuficiencias de los sistemas de mediaciones de las religiones establecidas que hace muy difícil orientar la respuesta a la crisis que padecen en su apuntalamiento o su recupera-

Una ocasión providencial, en definitiva, para recuperar el gozo de ser cristiano, para encontrar el tesoro y la perla preciosa de la parábola evangélica (Mt 13,44-46), la mejor parábola, sin duda, sobre la presencia escondida de Dios y del fascinante amor que nos tiene, cuyo descubrimiento nos alegra de tal manera que nos hace orientar todo lo demás al Reino.

Asimismo, la situación de increencia es también una ocasión propicia para la recuperación de algunos aspectos de la fe muy característicos del perfil creyente que nos presenta el Evangelio: la conciencia de debilidad de la propia fe; la humildad de quien en lugar de proclamarse mejor que los otros se reconoce pecador como los demás; la paciencia ante un mundo en el que siempre coexistirán el trigo y la cizaña; el reconocimiento de un Dios que es mayor que nuestra conciencia y que nuestras ideas, imágenes y representaciones de él, y que puede hacerse presente también entre los que no son de los nuestros; el respeto al silencio como forma de revelación de Dios; la solidaridad con los que padecen su ocultamiento; la espera confiada de una presencia que no depende de nuestra iniciativa y que se producirá a su tiempo por pura gracia. De esta forma, a través de lo que a primera vista nos parecía lo más alejado de nosotros, la increencia y los no creyentes, nos llega una voz que coincide con la que resuena en lo más íntimo de nuestra condición de creyentes. Si la escuchamos con atención, descubrimos en ella una llamada a la conversión y hasta preciosas indicaciones sobre el camino que debemos recorrer para hacer nuestra forma de vida más coherente con la vida propuesta en el Evangelio. Así lo expresaba, hace ya veinte años, un gran intérprete de nuestro tiempo, Michel de Certeau, íntimamente familiarizado con los textos de los místicos:

ción. Todo hace pensar que esa respuesta debe ser buscada por parte de sus fieles en la recuperación del centro del que surgen esas mediaciones, gracias a la conversión en torno a la realización de la existencia creyente; y el esfuerzo por la reconversión de unas estructuras que se han demostrado anacrónicas en relación con las necesidades del tiempo presente e incapaces de encarnar el ejercicio de la existencia creyente de la que proceden y a la que sirven» [J. MARTÍN VELASCO, «Lo que el Espíritu dice a las Iglesias (Ap 2,7). La actual crisis religiosa, signo de los tiempos», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *¿Qué ves en la noche? (Is 21,11)*, XVI Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella, 2006, pp. 101-102].

«Así vivida, la fe cristiana es experiencia de fragilidad, medio de convertirse en el anfitrión de otro que inquieta y hace vivir. Esta experiencia no es nueva. Desde hace siglos, místicos y espirituales la viven y la expresan. Hoy, de pronto, se hace colectiva, como si todo el cuerpo de las iglesias, y no ya algunos individualmente heridos por la experiencia mística, debiera vivir lo que el cristianismo siempre anunció: Jesucristo ha muerto. Esta muerte no es tan sólo el objeto del mensaje que concierne a Jesús, sino la experiencia de los mensajeros. Las iglesias, y ya no solamente el Jesús del que hablan, parecen llamadas a esta muerte por la ley de la historia. Se trata de aceptar el ser débil, abandonar las máscaras irrisorias e hipócritas de un poder eclesiástico que ha dejado de ser, renunciar a la satisfacción y a la “tentación de hacer el bien”. El problema no es saber si será posible restaurar la empresa “Iglesia”, según las reglas de restauración y saneamiento de todas las empresas. La única cuestión que vale es ésta: ¿se encontrarán cristianos que quieran buscar esas aperturas suplicantes, errantes, admiradoras? Si existen hombres que quieran entrar todavía en esa experiencia de fe, que reconozcan su necesidad, les corresponderá conformar su Iglesia a su fe, buscar en ella no modelos sociales, políticos o éticos, sino experiencias creyentes —y sus comunicaciones recíprocas—, a falta de lo cual no habría ya comunidades y por tanto tampoco itinerancias cristianas»²¹.

Concluyendo, pues, en relación con Dios o desde el punto de vista espiritual, hay que decir que «todas las épocas son inmediatas a Dios»²², ya que todas están a la misma distancia de Dios y Dios mantiene una relación inmediata con cada época. Esta es la firme convicción de todos los místicos. Santa Teresa, en una época que ella se atrevió a calificar de «tiempos recios» (V 33,5), avisaba a sus monjas de no culpar a los tiempos: «no lo echen a los tiempos, que para hacer Dios grandes mercedes a quien de veras le sirve siempre es tiempo» (F 4,5). Y san Juan de la Cruz abría la serie de sus aforismos con este principio de teología de la historia o paradoja de la teoría divina: «Siempre el Señor descubrió los tesoros de su sabiduría y espíritu a los mor-

²¹ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, París, 1987, p. 313; trad. española: *La debilidad de creer*, Buenos Aires, 2006, pp. 310-311.

²² Cf. L. VON RANKE, *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid, 1984, p. 77.

tales, más ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho más los descubre» (D 1)²³. A eso justamente estamos llamados también en esta época nuestra, a descubrir en ella los signos de la presencia de Dios y a encarnar esa indispensable experiencia en una espiritualidad que corresponda a los tiempos que corren, con una sociedad secularizada, una forma de vida profundamente transformada y un predominio cultural de la increencia; una espiritualidad para laicos, para gente que vive en medio del mundo, pero que no por eso tienen que resignarse a vivir de la experiencia que hagan otros o contentarse con una experiencia de fe por procuración. Y aunque siempre es bueno el diálogo con todos, sería una lástima que esas personas tuvieran que ir a buscar en otras tradiciones —yoga, zen, meditación trascendental, etc.— la riqueza espiritual que tienen en la tradición mística cristiana y con maestros tan autorizados como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz para guiarles en esa experiencia.

Pues bien, desde estos presupuestos y a esos objetivos se orientan las páginas de este libro, fruto de la experiencia, de la reflexión y del acompañamiento espiritual de algunos años. En ellas hay un interesante caudal de experiencia, ajena y propia (aunque sea incoativa), y de reflexión compartida con otras personas, a veces de manera íntima, de tú a tú, otras de forma más abierta en cursos, conferencias, retiros, etc.; materia, en fin, que ha pasado la prueba saludable de la confrontación y del enriquecimiento mutuo, y que es el resultado de un pulimento incesante —por tanto, inacabado—, ya que el Espíritu no cesa de borrar la letra. A todas esas personas que no nombro, pero que tampoco olvido, les devuelvo impreso, con gratitud y afecto, y como obsequio de mis veinticinco años de ministerio sacerdotal, lo que entonces compartimos de palabra en distintos lugares de

²³ Dado que las obras de santa Teresa y de san Juan de la Cruz van a ser continuamente citadas, adelantamos ya las siglas convencionales de sus escritos. De santa Teresa: CC=*Cuentas de Conciencia*; CE=*Camino de perfección*, cód. Escorial; CV=*Camino de perfección*, cód. Valladolid; Cst=*Constituciones*; Cta=*Cartas*; E=*Exclamaciones*; F=*Fundaciones*; M=*Moradas del Castillo Interior*; MC=*Meditaciones sobre los Cantares*; P=*Poesías*; V=*Libro de la Vida*. De san Juan de la Cruz: CB=*Cántico espiritual* (segunda redacción); D=*Dichos de luz y amor*; LB=*Llama de amor viva* (segunda redacción); N=*Noche oscura*; S=*Subida del Monte Carmelo*.

España y América. Y ojalá que con ello, al activar el texto, al remover esa pequeña brasa que hay bajo la ceniza de las letras, se produzca de nuevo lo que cantó el poeta:

«Creí mi hogar apagado,
y revolví la ceniza...
Me quemé la mano»²⁴.

²⁴ A. MACHADO, *Poesías completas*, ed. crítica de O. Macrí, Madrid, 1989, p. 637.

I

La experiencia de Dios

«Los instantes decisivos de nuestra existencia sobrepasan infinitamente lo que somos capaces de llevar entre manos» (J. BERG)¹.

«Una cosa sigue siendo cierta: que el ser humano puede experimentar personalmente a Dios. Y vuestra pastoral debería, siempre y en cualquier circunstancia, tener presente esta meta inexorable... Ayudar al hombre a experimentar que siempre ha estado y sigue estando en contacto con Dios es hoy más importante que nunca» (K. RAHNER)².

El tema de la experiencia, acusado a menudo de subjetividad y ajeno durante mucho tiempo a las preocupaciones de la teología católica, fue recibido con entusiasmo en los años del Concilio Vaticano II por obra y gracia de autores como J. Mouroux, H. Bouillard, G. Ebeling, K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. de Lubac, E. Schillebeeckx, X. Zubiri, etc., quienes habiendo constatado «el déficit experiencial de la teología»³, causa a su vez de

¹ *Sténon ou la Divine Séduction*, París, 1995, p. 107.

² *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander, 1990, pp. 10 y 12. El texto original es de 1978 y fue considerado por el propio Rahner como su posible testamento espiritual: cf. P. IMHOF-H. BIALLOWONS (eds.), *La fe en tiempo de invierno. Diálogos con K. Rahner en los últimos años de su vida*, Bilbao, 1989, p. 124.

³ Título del famoso artículo de G. EBELING, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache», en *Wort und Glaube*, vol. III, Tübinga, 1975, pp. 3-28. Ya antes había abordado esta cuestión H. BOUILLARD, *Logique de la Foi*, París, 1964; ID., «La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental», en *Concilium*, 1 (1965), pp. 84-96.

Índice

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO: LA SITUACIÓN ESPIRITUAL.....	7
I. LA EXPERIENCIA DE DIOS	21
1. El fenómeno de la experiencia	24
2. Fe y experiencia.....	30
3. Las variedades de la experiencia.....	35
4. Estructura de la experiencia	50
4.1. El sujeto de la experiencia	50
4.2. El término de la experiencia	51
4.3. La relación misma	53
5. Rasgos esenciales de la experiencia mística	55
5.1. Experiencia cierta y oscura	55
5.2. Experiencia inmediata	57
5.3. Experiencia pasiva.....	59
5.4. Experiencia simple y sencilla	60
5.5. Carácter totalizador	62
5.6. Experiencia fruitiva	64
5.7. Experiencia inefable	67
II. EN MITAD DE LA VIDA: DE LA CRISIS A LA PLENITUD	71
1. Algunos ejemplos reales	75
1.1. Ignacio de Loyola	75
1.2. John Henry Newman.....	77
1.3. Teresa de Calcuta.....	78
1.4. Otros casos.....	79
2. Rasgos característicos	81
2.1. Acontecimiento que sobreviene	82

	<u>Págs.</u>
2.2. Turbulencia emocional	82
2.3. Desplazamientos geográficos	83
2.4. Sentido, valores y metas nuevos	84
2.5. Soledad	84
2.6. Sabiduría	84
3. Recomendaciones	86
3.1. Aceptación	86
3.2. Discernimiento.....	87
3.3. Oración	88
3.4. El final del viaje	89
III. LAS ETAPAS DE LA VIDA ESPIRITUAL	91
1. Primera etapa: la feliz ingenuidad.....	94
2. Segunda etapa: el desencanto	95
3. Tercera etapa: la experiencia de la fe	96
IV. LA EXPERIENCIA DE LA CONVERSIÓN	101
1. Los conversos de hoy	102
2. La conversión de santa Teresa.....	104
2.1. Un relato, dos episodios	107
2.2. La lectura de las «Confesiones»	109
2.3. La imagen de un «Cristo muy llagado»	116
3. Los efectos de la conversión.....	120
V. EXPERIENCIA DE DIOS EN MEDIO DE LA NOCHE	125
1. El poema «En una noche oscura»	128
2. Título, fecha de composición y sentido del poema	130
3. Topografía del camino místico: canciones 1-4	133
4. Encuentro y revelación a medianoche: canción 5.....	140
5. La igualdad de amor: canciones 6-8	144
6. Conclusión: un símbolo de fe	151
VI. LA ORACIÓN, CAMINO DE EXPERIENCIA	155
1. Teresa de Jesús, maestra de experiencia	157
2. Ayudas iniciales	161
2.1. Libros.....	161

	<u>Págs.</u>
2.2. Naturaleza	161
2.3. Maestro	162
2.4. Amigos.....	163
3. Bases fundamentales	163
3.1. Amor	164
3.2. Desasimiento	165
3.3. Humildad	166
3.4. Constancia	167
4. Método de recogimiento	167
4.1. Activo: «Representar a Cristo dentro de mí»	169
4.2. Pasivo: «Mire que le mira»	170
5. Vida de oración	172
6. Dificultades de la oración	173
6.1. El tiempo	173
6.2. Las distracciones	174
6.3. La sequedad	176
6.4. La eficacia	177
7. Orar con Teresa de Jesús	178
EPÍLOGO: EL SILENCIO DE DIOS	187

Muchas personas experimentan en la mitad de su vida un cambio de rumbo existencial, un acontecimiento de discontinuidad que las saca de sí (de su aparente bienestar o de su orgullosa autosuficiencia), que las abre a lo desconocido y que puede desembocar en una etapa de plenitud. ¿Tiene esto algo que ver con la experiencia de Dios?

La experiencia de Dios no es algo extraordinario ni lejano. «Dios está como el sol sobre las almas para comunicarse a ellas» (San Juan de la Cruz). En todo evento (lo que pasa) hay también un acontecimiento (lo que nos pasa). En el fondo, el hombre es un ser visitado: «Oh, alma mía, estate preparada para la venida del Forastero; estate preparada para aquel que hace preguntas» (T. S. Eliot).



9 788470 683275