



**La espiritualidad como
disciplina teológica.
Panorama histórico,
consensos y perspectivas
actuales**

Virginia R. Azcuy

LA ESPIRITUALIDAD COMO DISCIPLINA TEOLÓGICA

Panorama histórico, consensos y perspectivas actuales

RESUMEN

La espiritualidad como “nueva” disciplina teológica fue un tema candente a principios del siglo XX, si bien sus antecedentes son tan antiguos como la teología misma. Con la institucionalización de la cátedra en 1931, se generalizó la nomenclatura de “Teología Espiritual” y comenzó el desarrollo de los tratados de la disciplina. El Concilio Vaticano II prefirió insistir en la unidad de la teología y su dimensión espiritual; también fue la orientación que siguieron los grandes teólogos del siglo XX. ¿Qué futuro se abre para la espiritualidad en los estudios teológicos del siglo XXI? En este artículo, se retoman los principales hitos del pasado siglo y algunas contribuciones significativas de las últimas dos décadas sobre el estatuto epistemológico de la “Teología Espiritual”, el desarrollo de los “Studies in Spirituality” y los métodos de investigación en Espiritualidad.

Palabras clave: Teología Espiritual, estatuto epistemológico, *Studies in Spirituality*, métodos en Espiritualidad.

ABSTRACT

Spirituality as a “new” theological discipline was a hot topic in the early twentieth century, but its antecedents are as old as theology itself. With the institutionalization of the chair in 1931, the denomination “Spiritual Theology” became generalized and the development of treaties on the subject started to be written. Vatican II chose to emphasize the unity of theology and its spiritual dimension; this was also the direction that the great theologians of the twentieth century followed. What future is open to Spirituality in theological studies? This article takes up the major milestones of the past century and some significant contributions in the past two decades about the epistemological status of “Spiritual Theology,” the development of *Studies in Spirituality* and the methods of Spirituality Research.

Key Words: Spiritual Theology, Epistemological status, Studies in Spirituality, Methods of Spirituality Research.

Hace algunos años, en 2004, me propusieron presentar el tema de la Teología Espiritual y su situación epistemológica, con motivo de un Seminario Intercátedras organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.¹ En esta ocasión me interesa, primero, hacer una panorámica de la disciplina en el cuadro del siglo XX, para poder estimar mejor las perspectivas actuales que van surgiendo. Al intentar este recorrido con la ayuda de Ciro García,² me interrogo en especial por el impacto que ha tenido el Concilio Vaticano II en esta evolución, ya que su recepción en el ámbito de la espiritualidad ha sido poco reflexionada. En un segundo momento, me propongo centrar la mirada en algunos consensos y nuevos enfoques de la fase que se abre a fines del siglo pasado y principios del siglo XXI, con el objetivo de acercarme, aunque sea fragmentariamente, al futuro de la espiritualidad como disciplina teológica. Para esta sección, selecciono algunas aportaciones que dan cuenta de la variedad y la consolidación de la espiritualidad como campo específico de estudio: la cuestión epistemológica de la “Teología Espiritual” por Jesús Manuel García Gutiérrez;³ el desarrollo académico de los “Studies in Spirituality” en la voz de Sandra Schneiders⁴ y sus métodos de investigación por Kees Waaijman.⁵

1. Fue una buena ocasión para revisar la bibliografía corriente, por entonces, en nuestro ámbito: F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*. Compendio de teología espiritual, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1991⁴, 25-40; S. GAMARRA, *Teología espiritual*, Madrid, BAC, 1994; A. GUERRA, *Introducción a la Teología Espiritual*, Burgos-Santo Domingo, Monte Carmelo-Edeca, 1994, 67-108; C. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994. Mi contribución fue publicada como V. R. AZCUY, “La teología espiritual. Intento de afinamiento epistemológico”, en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI, *Teología y Espiritualidad*, Buenos Aires, San Pablo, 2005, 19-43. El planteo resumía sobre todo el panorama intra-teológico de la disciplina.

2. Nacido en León (España). Desde 1968 Profesor de Teología Dogmática y catedrático de Antropología Teológica en la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos; desde 2003 enseña también Historia de las Religiones.

3. Profesor de la Universidad Pontificia Salesiana; desde 2009 Consultor de la Congregación de las Causas de los Santos.

4. Nacida en 1936 en Chicago, IL (EE.UU.). Fue Profesora de Estudios del Nuevo Testamento y Espiritualidad Cristiana en la *Jesuit School of Theology* y la *Graduate Theological Union* de Berkeley, CA (EE.UU.).

5. Nacido en 1942 en Rijk/Haarlemmermeer (Holanda). Director del *Titus Brandsma Institute* de 1999 hasta 2007 y Profesor de Historia y Temas de Espiritualidad de 1989 hasta 2007 en la *Radboud University* –en la cátedra que fuera de Otger Steggink y antes de Ephraem Hendriks– en Nijmegen, NL (Holanda).

1. La disciplina en el cuadro histórico del siglo XX

1.1. El surgimiento de la Teología Espiritual como disciplina académica

La aparición de la Teología Espiritual como “nueva” disciplina en la investigación y en la enseñanza teológica a principios del siglo XX tiene antecedentes importantes en la historia de la tradición cristiana.⁶ Según G. Moiola, se trata de una novedad relativa si se considera la historia de la teología y de su relación con la espiritualidad, premisa fundamental para comprender el problema real de la Teología Espiritual.⁷ Lo nuevo de este período se puede observar, primero, en la reaparición del interés por la espiritualidad y su relación con la teología, gracias al impulso del “movimiento místico” de fines del siglo XIX,⁸ y luego, en la institucionalización de la enseñanza de la disciplina que exige la elaboración del manual de Teología Espiritual.⁹

La iniciativa de instituir la cátedra de ascética y mística se concretiza en 1919 por aprobación de Benedicto XV a partir de una exigencia formativa planteada por Pío X en 1910. La finalidad queda expresada al hablarse de “una cátedra de teología ascético-mística, que tiende a procurar una formación más profunda del clero gracias al estudio científico y práctico de las principales cuestiones relativas a la perfección cristiana”.¹⁰ La definición jurídica de esta enseñanza, a nivel propio de las facultades teológicas no aparecerá hasta más tarde, después de la constitución *Deus scientiarum dominus* el 24 de mayo de 1931. La generalización de la nomenclatura “Teología Espiritual” se da a partir de este momento y obedece a una doble búsqueda de unidad: de la ascética y la mística, de la vida y la teología.¹¹ Esta opción se ve refor-

6. Éstos son sobre todo la literatura “espiritual” (autónoma frente a la literatura “teológica”) del siglo XIV, las posturas favorables a la fundamentación teológica de la experiencia espiritual del siglo XVI y XVII y el movimiento místico de fines del siglo XIX.

7. Cf. G. MOIOLI, voz “Teología espiritual”, en: *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982, IV, 27-61; el mismo artículo, con algunas variantes, apareció en NDE, Madrid, San Pablo, 1991⁴, 1838-1850.

8. Si bien se puede observar un paralelismo entre la teología espiritual y el movimiento místico, no es posible presentar este aspecto en el presente estudio. Para ello se puede ver el panorama detallado que ofrece C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 15-61.

9. Cf. S. GAMARRA, *Teología Espiritual*, Madrid, BAC, 1994, 4.

10. MOIOLI, “Teología espiritual”, 31.

11. Cf. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 69.

zada por la profundización paulatina de la visión bíblica sobre la vida espiritual, que es vida en el Espíritu.

En este período, se sitúa el surgimiento de dos nuevas revistas dedicadas específicamente a los problemas ascético-místicos, *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique* (Paris 1919) y *La Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse 1920). La primera orientación expresa que la teología, incluso cuando considera la vida espiritual, permanece exclusivamente en el plano especulativo, con lo cual la atención a la experiencia y a la historia resulta secundaria aunque sirve para desarrollar la función de la guía espiritual. La segunda postura, si bien no se ha formulado con rigurosidad, se propone llegar a la comprensión de un dato histórico y experimental cuando se ocupa de la ascética y de mística. Los representantes de estas visiones son R. Garrigou-Lagrange y J. De Guibert; el primer manual en utilizar la nomenclatura Teología Espiritual es el de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (1926), quien resume su ventaja al realzar la unidad profunda que existe entre la ascética y la mística, su inseparabilidad e interdependencia. Ciro García explica el significado del nuevo lenguaje con los siguientes términos: “es más bien fruto de un proceso de maduración de esta disciplina y señala una fase bien característica de la misma: la elaboración de una teología espiritual más homogénea, más teológica y más vital”.¹² En cuanto a la definición de la disciplina en este período, se puede ilustrar con la de Guibert:

“Podemos definir la *teología espiritual* como la ciencia que, apoyándose en las enseñanzas de la revelación, estudia en qué consiste la perfección de la vida cristiana y cómo el ser humano, aquí abajo, puede tender a ella y alcanzarla. Se la llamará *ascética* en tanto que ella nos enseña los ejercicios humanos que ayudan a la gracia y que permiten aplicar los esfuerzos para adquirir la perfección. Se la llamará *mística* en tanto que ella nos instruye acerca de aquellas gracias, dones, caminos, que Dios atrae al ser humano para unirse a él y elevarlo así a la perfección.”¹³

Otra visión es la de E. Gilson,¹⁴ que busca una mejor elaboración conceptual de la ciencia teológica. Siguiendo a Santo Tomás (cf. STh II-II, q. 23, a.1, ad.1), plantea una analogía entre la vida natural y la sobre-

12. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 71.

13. J. DE GUIBERT, *Leçons de Théologie Spirituelle I*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1943, 21-22.

14. E. GILSON, *Théologie et histoire de la spiritualité*, Paris 1943. Conferencia con ocasión de la inauguración de la cátedra de Teología y de Historia de la espiritualidad en el Instituto Católico de París.

natural: en la vida natural el principio animador es el alma y, en la vida espiritual, este principio es Dios. De este modo, el autor deduce que la teología espiritual es teología y es ciencia, sobre todo especulativa:

“Puesto que se trata de una ciencia, ésta estudiará la naturaleza de la vida divina y de las leyes generales según las cuales se comunica al alma humana; puesto que se trata de una ciencia principalmente especulativa, esta enseñanza versará principalmente sobre el conocimiento teórico de esta naturaleza y estas leyes”.¹⁵

La crítica principal que recibe esta definición es que se centra principalmente en la dimensión especulativa; los autores en general comparten que la teología espiritual ha de tomar el aspecto dinámico de la vida de la gracia y estudiar, no sólo la perfección en sí misma, sino también el modo de conseguirla. Se trata, en definitiva, de incluir la dimensión progresiva de la vida espiritual; la evolución de la reflexión se puede ver en la definición de J. Heerinckx,¹⁶ quien retoma el planteo de Guibert: “la teología espiritual es la ciencia teológica que enseña en qué consiste la perfección de la vida espiritual y cómo el hombre viador puede tender a ella y alcanzarla”.¹⁷ Con su aporte, Heerinckx reafirma el carácter científico, teológico y práctico de la disciplina; destaca la unidad de la Teología Espiritual con la teología como *ciencia*, en la perspectiva de Santo Tomás (cf. STh I, q.1, a.3) y el aspecto *teológico* y *práctico*, que preanuncia las controversias que surgen al plantearse las relaciones de la “nueva” disciplina con la moral y la dogmática.¹⁸

Una de las controversias que suscita el surgimiento de la Teología Espiritual como disciplina es la que se refiere a las relaciones entre la teología moral y la espiritual, al reclamarse para la moral el estudio integral de la perfección cristiana. La polémica se desata con J. Maritain, quien caracteriza a la moral como ciencia *especulativamente* práctica y a la espiritual como ciencia *prácticamente* práctica; la respuesta crítica a su planteo viene de parte de varios dominicos, sobre todo de Th. Deman, quien niega el fundamento epistemológico de la distinción entre un saber especulativo y

15. GILSON, *Théologie et histoire de la spiritualité*, 16. Cita tomada de GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 74s.

16. J. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Taurini-Romae 1931. El autor fue profesor del Antonianum y dedica su obra al estudio de los problemas de naturaleza, método, fuentes y estructura.

17. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, 4.

18. Para el detalle de estas controversias, ver GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 77-127.

práctico de la ciencia práctica. Las razones principales que se esgrimen son: 1. Que la moral es una en sus funciones diversas, 2. Que la teología espiritual es una de estas funciones, 3. Que la experiencia debe ocupar un lugar dentro de la estructura misma de la moral, 4. No sería necesario ofrecer cursos de ascética y mística en los seminarios, si la moral hubiera sido tomista en contenido y método. La evaluación de Ciro García sobre esta discusión es que no tuvo continuidad, al reemplazarse por un nuevo debate con otra orientación;¹⁹ sin embargo veremos que la pregunta reaparece en tiempos del Concilio Vaticano II y los desarrollos post-conciliares sobre la renovación de la moral, al reivindicar la dimensión espiritual para sí.

Luego de la discusión entre J. Maritain y T. Deman sobre las relaciones entre teología espiritual y teología moral, se produce un giro en la investigación hacia los años '40, cuyos actores principales son el benedictino alemán Stolz y el carmelita Gabriel de Santa María Magdalena: “el problema nuevo que surgía era el de la «psicología» y de la «experiencia», mejor dicho, el de la legitimidad de que la teología se dirigiera (a la psicología y) a la experiencia cristiana como un dato para buscar su comprensión”.²⁰ Los objetivos de la *Teología de la mística* de Stolz (Regensburg 1936) eran dos: primero, proponer la antropología teológica como fundamento de la reflexión sobre la mística y, segundo, oponer la objetividad de la teología al psicologismo que se había hecho dominante –entendiéndose éste como reducción a estados o fenómenos psicológicos de contenido teológico de la mística–. Posiblemente, el interlocutor más representativo de Stolz haya sido Gabriel de Santa María Magdalena,²¹ para quien la teología espiritual tiene esencialmente una dimensión psicológica que la caracteriza con respecto a la teología en general. Según Gabriel, dar prioridad a la dimensión psicológica implica realizar el estudio de la evolución de la vida de la gracia, a modo de una fenomenología a priori que estructura la psicología sobrenatural a partir de la ontología. Aunque esta posición no llega a ser una respuesta a Stolz y no asegura una superación del riesgo del psicologismo, deja planteado el problema fundamental –con más claridad que anteriormente– de la referencia de la teología a la experiencia. El nuevo concepto que había aflorado en el camino de la Teología Espiritual era el

19. Cf. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 94.

20. MOIOLI, “Teología Espiritual”, 36.

21. “Indole psicologica della teologia spirituale”, *RFN* 32 (1940) 31-142. La cita está tomada de Moioli, 37.

de “psicología”; se trataba de elucidar la espiritualidad como objeto histórico-psicológico, siguiendo las huellas abiertas por la *La Revue d'Ascétique et de Mystique* en los años anteriores.

Según, Moiola no hubo una respuesta a esta cuestión desde la metodología teológica o desde la disciplina específica de la Teología Espiritual; en cambio, se pueden destacar aportes teológicos más personales que se hicieron eco de otras cuestiones emergentes como la espiritualidad de las situaciones y los estados de vida, entre quienes menciona a Balthasar y Mouroux.²² Las primeras obras que Balthasar dedica a estos temas son del período que va entre 1947 y 1950, proponiendo una “teología de los santos”, una “fenomenología sobrenatural” y rechazando una “psicología de los santos”, como se puede observar claramente en su monografía dedicada a Teresa de Lisieux.²³ Mientras Balthasar elude claramente el concepto de “experiencia” y critica sin miramientos la orientación subjetiva de los místicos españoles carmelitas,²⁴ J. Mouroux escribe su *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Paris 1952), aportando dos lecciones fundamentales relativas a la experiencia cristiana: una en el ámbito de la experiencia religiosa y otra en cuanto a su posibilidad teológica. A partir de estas clarificaciones el autor presenta la tarea principal del teólogo consistente en lograr una tipología de la experiencia cristiana, sin desatender lo individual.

1.2. El lugar de la espiritualidad en el Concilio Vaticano II

Para plantear el tema propuesto es necesario advertir que el Concilio Vaticano II es el gran acontecimiento eclesial que polariza la problemática espiritual del siglo XX²⁵ y que, al mismo tiempo, no existen muchos estudios²⁶ que profundicen su impacto en la situación de la

22. Cf. MOIOLI, “Teología Espiritual”, 38.

23. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Barcelona, Herder, 1989³.

24. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad”, en: *Ensayos Teológicos*, Madrid, Cristianidad, 1965, 193-207.

25. Cf. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 5-6.

26. Algunas excepciones más citadas en los panoramas son los números monográficos dedicados por la *Revista de Espiritualidad*, en torno a los diez y los veinte años del Concilio: *RevSpir* 34 (1975); *RevSpir* 43 (1984) 2-132, 547-697. A los veinte años, también los trabajos de G. HOLOTIK, “Pour une spiritualité catholique selon Vatican II”, *NRT* 107 (1985) 838-852; “Les sources de la spiritualité catholique selon Vatican II”, *NRT* 109 (1987) 66-77.

“nueva” disciplina ni tampoco que expliciten el aporte conciliar desde la perspectiva espiritual.²⁷ Parece importante interrogarse acerca de este silencio en la reflexión y la aparente falta de articulación entre la evolución de la disciplina y las exigencias de renovación de la teología en el Concilio; evidentemente, se puede percibir un cambio de situación para la teología y una cierta perplejidad en torno a la Teología Espiritual que se expresa, de forma explícita, en algunas voces. Una clave fundamental, en este sentido, está dada por Jesús Castellano al indicar que el lenguaje de los documentos conciliares rompe los moldes de la división artificial de las ciencias teológicas: teología, pastoral y espiritualidad convergen en un lenguaje expositivo y exhortativo buscando la unidad entre doctrina y vida, teología y espiritualidad.²⁸ En efecto, la riqueza bíblica y patrística que impregna los textos conciliares permite hablar de ellos como *lectio divina* o espiritual.²⁹

Una breve mirada a los documentos conciliares puede iluminar más la cuestión que nos ocupa. El decreto *Optatam totius* del Vaticano II, sobre la formación de los futuros sacerdotes, indica que toda la formación debe ordenarse a la vida espiritual; la cuarta sección del decreto está dedicada, en efecto, al cultivo más intenso de la formación espiritual (cf. OT 8-12) y comienza afirmando que “la formación espiritual ha de estar en íntima conexión con la intelectual y pastoral y ha de darse sobre todo con la ayuda del director espiritual” (OT 8). No obstante, no se menciona la “Teología Espiritual” como materia de enseñanza –aunque estaba previsto en los esquemas preliminares–,³⁰ sino los estudios teológicos –de inspiración bíblica, según DV 24– que deben convertirse en un “alimento de su propia vida espiritual” (cf. OT 16). De esta presentación, junto a la insistencia en “la unidad y la

27. Ciro García afirma que es sintomático que la palabra “espiritualidad” no aparezca registrada en los diccionarios sobre el Concilio Vaticano II e interpreta que el hecho como una “cierta despreocupación por el tema en la teología posconciliar, dominada por la perspectiva teológica y pastoral, más que por la espiritual”. Cf. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 295, nota 14. Si bien es constatable la ausencia explícita de estudios específicos, lo que García no alcanza a señalar es que el Concilio ha tenido una preocupación diferente en relación con la espiritualidad y es, a mi modo de ver, la de integrarla en el abordaje teológico-pastoral de los temas.

28. Cf. J. CASTELLANO, “Los grandes temas de la espiritualidad «tradicional» en la doctrina del Vaticano II”, *RevEsp* 34 (1975) 166-188, 169.

29. Cf. A. SOLIGNAC, “Théologie”, en: DS XV, c. 463-487, 485.

30. La mención de la disciplina se hace, en cambio, en la constitución sobre la liturgia (cf. SC 16), lo que merece un comentario de Guerra. Cf. A. GUERRA, *Introducción a la Teología Espiritual*, Santo Domingo 1994, 30.

solidez de toda la formación”, se infiere la opción de incluir la dimensión espiritual en la formación integral del seminarista: la conformidad a la Escritura exigida por el Concilio se aplica tanto a la vida espiritual como a la teología (cf. DV 21, 23, OT 16).

Unos años más tarde aparece una diferencia de enfoque con la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotales*,³¹ para la cual la formación espiritual debe conducir a la perfección de la caridad (cap. 8: *De institutione spirituali*), al enumerar las disciplinas de estudio: liturgia, teología dogmática, teología moral, teología espiritual, pastoral (cap. 12: *De studiis*). De todos modos, las orientaciones de la Sagrada Congregación para la Educación Católica sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (1976) incluyen la Teología Espiritual entre las materias auxiliares y enfatizan la unidad de la teología considerando a la espiritualidad como su dimensión interna. Al respecto, comenta Mons. Guillermo Rodríguez-Melgarejo la necesidad de encaminarse hacia una síntesis teológica que, sin desconocer los aportes de las disciplinas particulares, esté nutrida de la sabiduría que hace gustarla como espiritual.³² En sentido semejante, afirma Moioli que: “el problema de fondo es entonces el de la unidad de la teología, dentro del cual hay que considerar la relación de la nueva disciplina con la teología dogmática (la “gracia”, el organismo sobrenatural) y la teología moral”.³³ Finalmente, las *Normas de aplicación de la constitución apostólica Sapientia Christiana* de Juan Pablo II (1979) enumeran entre las disciplinas obligatorias en el primer ciclo de las Facultades teológicas la “theologia moralis et spiritualis”.³⁴

Otro elemento importante de la enseñanza conciliar, siguiendo ahora las grandes constituciones del Concilio Vaticano II,³⁵ es que la preocupación sobre la formación sacerdotal que dio origen a la institución de la cátedra de Teología Espiritual ahora se integra en la eclesiología del Pueblo de Dios en *Lumen Gentium*: la vida espiritual cris-

31. Cf. AAS 62 (1970) 321-384.

32. Cf. G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, “¿Qué se entiende por teología espiritual sistemática?”, *Teología* 45 (1985) 78-87, 80.

33. MOIOLI, “Teología espiritual”, 33.

34. Cf. AAS 71 (1979) 513.

35. Ésta es la óptica seguida por Ciro García y que merecería un estudio aparte; en esta ocasión, me limito a una consideración breve con respecto a *Lumen Gentium*. Cf. GARCÍA, “La espiritualidad del Concilio Vaticano II –Conciliar y Posconciliar–”, en: *Teología espiritual contemporánea*, 289-336.

tiana y por tanto la Teología Espiritual se han de asumir en referencia a los distintos estados o formas de vida, por lo cual comienza a hablarse de “espiritualidades” conforme a los diferentes modos de vida cristiana.³⁶ El cambio de paradigma principal queda patentizado en el capítulo V de la Constitución dogmática sobre la Iglesia que hace referencia a la *vocación universal a la santidad*, cuyo fundamento se encuentra en la dignidad que brota del bautismo: “todos los cristianos, por tanto, están llamados y obligados a tender a la santidad y a la perfección de su propio estado de vida” (LG 42e). De hecho, de manera semejante a cómo se hace referencia en la formación sacerdotal, la noción de espiritualidad también aparece vinculada a los institutos de vida religiosa (cf. PC 6b) y a la vida de los laicos (cf. AA 4).

Teniendo en cuenta dos grandes corrientes anteriores al Concilio Vaticano II, a saber, el movimiento de retorno a las fuentes y el de apertura al mundo,³⁷ se puede decir que la renovación plasmada en el Concilio constituye una interpelación decisiva para la Teología Espiritual, de distinto signo que la impulsada por el movimiento místico en las primeras décadas del siglo XX. La impronta bíblica de *Dei Verbum*, la litúrgica de *Sacrosanctum concilium*, la patrística en las grandes constituciones y decretos, y la pastoral con eje en *Gaudium et spes*, junto a las nuevas perspectivas ecuménica, misionera y de diálogo con las religiones, se han sumado a los objetivos de elaboración y maduración de la disciplina, exigiendo una difícil integración y una progresiva articulación con las diversas perspectivas de la renovación. En una mirada de conjunto, se podría decir que se realizaron avances importantes en la recepción teológica de los lineamientos conciliares,³⁸ surgieron diversas especializaciones en las disciplinas teológicas y en la

36. Cf. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*, 577-613; BERNARD, *Teología espiritual*, 354-373, entre otros.

37. Cf. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 223-287. El autor sigue las perspectivas de renovación teológica ofrecidas por Maltha, Congar y Aubert, entre otros, en torno al período conciliar.

38. A modo de ejemplo, se pueden mencionar la profundización bíblica asumida por Bouyer, ya antes del Concilio, y por SATURNINO GAMARRA, *Teología Espiritual* (Madrid, BAC, 1994); el movimiento litúrgico y su relación con la disciplina en IGNACIO ONATIBA, “Liturgia y teología espiritual”, *Lumen* 10 (1961) 4-16; los aportes bíblico-patristicos incorporados por LAWRENCE S. CUNNINGHAM, *Espiritualidad cristiana. Temas de la tradición* (Santander, Sal Terrae 2004 [1996]); el eje de santidad como enfoque de manual por DANIEL DE PABLO MAROTO, *El camino cristiano. Manual de Teología Espiritual* (Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1996).

“nueva” disciplina,³⁹ pero todavía falta profundizar el camino emprendido y completar la respuesta a los desafíos planteados.

Una consideración global del acontecimiento del Concilio Vaticano II parece indicar que el tema principal es el de la renovación eclesial y teológica, incluyendo la dimensión espiritual de la vida cristiana, aunque no destacándola particularmente en cuanto disciplina. En el período pos-conciliar, se publican textos que tratan de dar una nueva configuración a la Teología Espiritual que responda al cambio de contexto y sus diversas exigencias. Según Ciro García, una de las dificultades más serias con que tropiezan algunos estudios sobre la epistemología espiritual es que parten de un modelo de teología que ha sido superado con el Concilio;⁴⁰ junto a la cuestión del quehacer teológico, debe evolucionar también el modo de definirse la espiritualidad y ésta es justamente la tarea que van a afrontar la mayoría de los especialistas en la década de los noventa.⁴¹

“Los manuales, incluso los más recientes, ofrecen todavía bastante ambigüedad. Les falta unidad y cohesión interior, que sólo es posible alcanzar desde la formalidad propia de esta disciplina: la dimensión experiencial de la vida espiritual, como afirman casi todos los tratadistas.”⁴²

Para concluir esta sección, se puede retomar la reflexión que hace Augusto Guerra en uno de sus panoramas históricos sobre la disciplina a partir de los criterios de la academicidad y de los aportes más allá de lo académico.⁴³ Si bien esta academicidad no nace en el siglo XX, es en este período histórico en el que las cátedras y los manuales tienen el capítulo más decisivo dentro del proceso de institucionalización. Y, a la vez, “los grandes espirituales –según Guerra– no fueron manualistas (...) muchos de ellos ni siquiera fueron sistemáticos”.⁴⁴ El autor

39. Según S. SCHNEIDERS, algunas de estas especialidades son: Biblia, historia, teología, acompañamiento pastoral, psicología religiosa y crítica literaria. Cf. “The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline”, *Studies in Spirituality* 8 (1998) 38-57, 38s.

40. La reflexión está hecha en relación con el modo en que A. G. Matanic intenta explicar las relaciones entre teología moral y espiritual: la primera “más ontológica, teológica y especulativa” y la segunda “más fenomenológica, histórica- experimental y práctica”. Evidentemente, se trata de una explicación insuficiente y ya esclarecida antes.

41. Cf. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*, 354.

42. *Ibid.*, 359.

43. Cf. A. GUERRA, “Proceso histórico en la formación de la teología espiritual”, *Teresianum* 52 (2001) 23-68.

44. *Ibid.*, 62.

agrega una mirada crítica que, aun cuando pudiera no merecer pleno asentimiento, podría ser útil a estas reflexiones:

“La teología espiritual no está formada, ni, previsiblemente, lo estará nunca, si entendemos por formación algo cerrado y uniforme. Más bien se constata un pluralismo, al menos tan legítimo como el que ha existido en otros espacios del proceso histórico, pluralismo entendido como temática y posturas diversas, tanto frente al pasado como en el mismo presente. Si nos preguntamos dónde estamos hoy en teología espiritual, quizá pueda responderse: depende de donde Usted se sitúe, porque los espacios son muchos”.⁴⁵

2. El futuro de la espiritualidad como disciplina teológica

2.1. Su estatuto epistemológico según J. M. García Gutiérrez

En el siglo XX se reconocen distintas fases en el desarrollo de la espiritualidad como disciplina académica: el resurgimiento de la Teología Espiritual (1900-1930), la consolidación teológica (1930-1965), los intentos de “recalificación” (1965-1990) y los consensos y las nuevas tendencias (1991-2011).⁴⁶ Hacia fines del siglo pasado, continúan los estudios dedicados a la situación de la Teología Espiritual como disciplina específica.⁴⁷ Entre ellos, se destaca la tesis de doctorado realizada en Roma en 1995 por Jesús Manuel García Gutiérrez sobre el estatuto epistemológico de la Teología Espiritual.⁴⁸ Unos años más tarde, el autor presenta un aporte actualizado en el Congreso Internacional OCD con el tema “La teología espiritual oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemolo-

45. Ibid., 65.

46. Las primeras tres fases se mencionan en CIRO GARCÍA, “¿Qué es la «teología espiritual»? Intentos de nueva recalificación”, *Burgense* 34 (1993) 303-319. La cuarta fase es la que intentaré caracterizar en lo que sigue.

47. A modo de ejemplo, M. GIOIA (ed.), *La teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard* (Saggi 29), Roma, AVE, 1991; J. MORALES, “Reflexiones sobre la mística y su relación con la teología”, *Nova et Vetera* 47 (1999) 47-62; S. ROS GARCÍA, “Definiciones de la Teología espiritual en el siglo XX”, *Espiritu y Vida* 7 (2000) 63-71; J. SUDBRACK, “Spiritualität. Modewort oder Zeichen der Zeit. Ein Kapitel moderner Pneumatologie”, *Geist und Leben* 71 (1998) 198-211.

48. La referencia encontrada es: JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, *Teología Espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico*, 424p. Rome, Salesiana. D.Th. 22-6-95. Extr. n° 345, 1995, 96p. La publicación corresponde sólo a un capítulo de la disertación, que el autor considera actualmente en parte superada.

gico”.⁴⁹ El estudio se organiza en dos partes: la primera revisa la bibliografía principal de los últimos años e individualiza, en el tema de la experiencia, el punto de confluencia de la reflexión teológica –sin olvidar los debates históricos habidos sobre el tema en orden a esclarecer el estatuto epistemológico de la disciplina–. La segunda parte se propone justificar la Teología Espiritual como teología de la experiencia espiritual cristiana, aclarando que, entre las dos opciones metodológicas dadas por Bernard para la disciplina: la reflexión teórica y la experiencia, elige la segunda en vistas a discernir las constantes de la vida del Espíritu en la santidad vivida.⁵⁰

García G. comienza dando cuenta de algunas voces críticas sobre la Teología Espiritual, que la consideran: “una ciencia no identificada”,⁵¹ “una disciplina fantasma”;⁵² finalmente, plantea una pregunta acuciante surgida de la búsqueda de justificación epistemológica y autonomía metodológica: “¿tiene sentido distinguir una «teología espiritual» al interior de la teología?”.⁵³ A mi entender, esta primera serie de artículos citados está levantando el interrogante principal que pesa sobre la disciplina a partir del Vaticano II, al reivindicarse la santidad para todos en la Iglesia y la dimensión espiritual para la teología en su conjunto. En sentido semejante, resuena la observación que hace Saturnino Gamarra en la introducción de su manual al referirse a una razón para la “introducción” de la disciplina –en 1931– y otra para su “mantenimiento” –después de 1965–.⁵⁴ Para despejar el panorama de crisis que descubren estos cuestionamientos, García Gutiérrez propo-

49. J. M. GARCÍA, “La teologia spirituale oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico”, en: *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma, Edizioni OCD - Edizioni del Teresianum, 2001, 205-238. Citaré este estudio bajo el apellido García G., para distinguirlo de Ciro García.

50. Se refiere a la publicación del Simposio organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Universidad Gregoriana en Roma, 25-28 de abril 1991: C. A. BERNARD (ed.), *La spiritualità come teologia*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993.

51. A. GUERRA, “Teología espiritual, una ciencia no identificada”, *Revista de Espiritualidad* 39 (1980) 335-413.

52. G. COLOMBO, “La lezione di un teologo. Giovanni Moiolli (1931-1984)”, *Teologia* 10 (1985) 9.

53. El planteo viene de Saturnino Muratore, en una obra colectiva de 1991 dirigida por M. Gioia. Cf. GARCÍA G., “La teologia spirituale oggi”, 206. Citaré el estudio anterior como García G., para distinguirlo de Ciro García.

54. El autor distingue los dos momentos y plantea la necesidad de una justificación epistemológica frente a la teología renovada, que dé cuenta sin ambigüedades de su naturaleza y su método. Cf. GAMARRA, *Teologia Spirituale*, 9-10.

ne once definiciones que señalan un importante consenso al subrayar el *aspecto dinámico y vital* que se fue haciendo distintivo en la comprensión de la Teología Espiritual; los autores elegidos son F. Vandembroucke (1965), I. Colosio (1976), J. Weismayer (1989), B. Secondin - T. Goffi (1989), G. Gozzelino (1989), J. Aumann (1991), K. Waaijman (1993), D. Sorrentino (1994), Ch. A. Bernard (1997), S. Schneiders (1998), F. Ruiz Salvador (1999).⁵⁵

Aunque García G. no lo hace en este trabajo, las definiciones que expone se podrían clasificar en dos grandes grupos, según la nomenclatura que dan a la disciplina: la *teología espiritual* o la *espiritualidad*. En el primer grupo, se asemejan las visiones de Colosio y Ruiz Salvador por partir de la revelación y la experiencia de los santos o cualificada; en cuanto al objeto de estudio, Colosio habla de la gradual divinización del ser humano en su dinamismo psico-espiritual, mientras que Ruiz prefiere el lenguaje de la asimilación creciente del misterio de Cristo en la vida del cristiano y de la Iglesia. Entre quienes deciden no remarcar la experiencia de los santos, se encuentran: Weismayer y su hablar de la vida espiritual y la multiplicidad de su concretización, Gozzelino con su referencia a la experiencia religiosa cristiana, Aumann al señalar la experiencia religiosa de la persona singular, por último Sorrentino y Bernard que hablan de la experiencia espiritual. Dentro del segundo grupo de los elencados, se encuentran Vandembroucke, Secondin - Goffi, Waaijman y Schneiders; la característica común entre ellos es que no hacen referencia a las experiencias de los santos, sino a la vida del cristiano y a su experiencia de transformación o integración vital por medio de un compromiso conciente con lo absoluto. En el caso de Waaijman y Schneiders desaparece, incluso, de la explicitación de la dimensión cristiana porque ellos optan por un planteo más amplio que, pudiendo ser especificado en sentido cristiano, sirva a la vez para el estudio de la espiritualidad en otras tradiciones religiosas. Para Waaijman, “la espiritualidad es la transformación continua implicada en la relación comprometida con lo Incondiciona-

55. La lista de aportes sigue el orden cronológico de las publicaciones citadas por García G. y no de la aparición de los aportes de sus autores/a; en el caso de Schneiders, como se verá en la siguiente sección, uno de sus primeros estudios sobre el tema corresponde a 1989. Pero hay otro aspecto que García Gutiérrez no destaca y me parece relevante y es que en algunas definiciones no se habla de “Teología Espiritual”, sino de “Espiritualidad”; como en el caso particular de F. Vandembroucke, B. Secondin, K. Waaijman y S. Schneiders. Retomaré el tema con la introducción a Schneiders.

do”;⁵⁶ para Schneiders, la espiritualidad es “la experiencia del compromiso conciente en el proyecto de integración vital a través de la auto-trascendencia hacia lo que se percibe como valor último”.⁵⁷

Lo significativo, para García G., está dado por el consenso que aparece en los autores acerca del dinamismo vital y progresivo de la experiencia espiritual. Algunos destacan esta dimensión al definir el mismo objeto de estudio como *aplicación* del Evangelio a la vida (Vanderbroucke), *gradual divinización* (Colosio), *realización concreta* (Weismayer), *personalización de la fe* (Gozzelino), *transformación continua* (Waaijman). También se puede constatar la generalización de los estudiosos al hablar de *experiencia* para referirse al objeto de la disciplina, aunque no todos la especifican del mismo modo: Gozzelino y Aumann prefieren referirse a la experiencia *religiosa*, mientras que Sorrentino y Bernard apuntan a la experiencia *espiritual*; Schneiders, en cambio, se inclina por experiencia de *integración vital*. Si bien son matices, ellos tienen sus implicancias. En alusión a éstos y otros aportes, García Gutiérrez sostiene que: “en las últimas décadas temas como la dimensión de la experiencia cristiana y la tensión al crecimiento de la vida cristiana han adquirido relieve particular, como resultado de una conciencia más viva de la historia, de la temporalidad, de la gradualidad del proceso vital”.⁵⁸ Se observa que el autor remarca los consensos, por cierto reales, pero no analiza suficientemente la diversidad de perspectivas que existen; la más importante, a mi entender, es la que se abre con los *Studies in Spirituality* propuestos por Schneiders y Waaijman, en un marco epistemológico más amplio y por eso más apto para el diálogo con otras tradiciones religiosas. Así, queda pendiente una consideración sobre este pluralismo de enfoques.

En la segunda parte de su presentación, García Gutiérrez propone la recuperación de cuatro autores, cuyos aportes contribuyen, según él, al tema de la teología de la experiencia cristiana; sus nombres son Mouroux, Balthasar, Rahner y Moiola. Sin entrar en detalles, pien-

56. K. WAAIJMAN, “Toward a phenomenological definition of Spirituality,” *Studies in Spirituality* 3 (1993) 5-56, 45.

57. SCHNEIDERS, “The Study of Christian Spirituality,” 39-40. En la espiritualidad cristiana, estas categorías formales son especificadas por el contenido cristiano: el valor último es el Dios trinidad revelado en Cristo.

58. GARCÍA G., “La teologia spirituale oggi,” 210-211.

so que la inclusión en este lugar de Balthasar y Moiola –quien a su vez ya había estudiado a Mouroux y Balthasar–⁵⁹ merecería algunos comentarios.⁶⁰ Al finalizar, García G. afirma la proximidad entre el problema de la teología espiritual y el de la teología en su conjunto, es decir, sostiene que la teología espiritual señala el camino de toda la teología. Como aporte distintivo, con base en los cuatro autores antes señalados, propone la *experiencia espiritual cristiana* como categoría teológica, en el sentido de apropiación subjetiva del objeto de la fe. Ofrece, también, su propia definición de la Teología Espiritual:

“disciplina teológica que, fundada sobre los principios de la revelación, estudia la experiencia espiritual cristiana (fin que comparte con las otras disciplinas), en el «saber-vivido» de santidad (contribución original de la teología espiritual) en orden a determinar aquellas constantes cognoscitivas (*saber* cristiano) y prácticas (*vivir* cristiano) que ayuden al ser humano actual a devenir «humano en el Espíritu». En esta última competencia, la teología espiritual se sirve obviamente de la contribución de las ciencias humanas como la psicología, la pedagogía, la sociología, la lingüística, etc.”⁶¹

Como otros autores, García G. sostiene que el objeto de la Teología Espiritual requiere una aproximación interdisciplinaria y hace referencia a O. Steggink al proponer un “verdadero diálogo entre la reflexión teológica y las disciplinas no teológicas”.⁶² Se puede ver, además, que su énfasis en la dimensión de la experiencia no excluye los principios de la revelación y la dimensión especulativa de la disciplina, con lo cual señala lo propio y lo común con las otras disciplinas. Su panorama es, ciertamente, muy valioso y parece querer dejar atrás una Teología Espiritual que no se entienda en relación con la experiencia espi-

59. Cf. MOIOLI, “Teología espiritual”, 27-61.

60. Cabe llamar la atención que, al menos en este artículo, no se repara en que Balthasar tiene sus reticencias para dar centralidad al concepto de experiencia, por su alerta frente al subjetivismo y psicologismo; el teólogo suizo asume, en cambio, el lenguaje de “existencia cristiana” o “misión teológica” para hablar de los cristianos y los santos, y “percepción creyente” como respuesta a la “evidencia objetiva” de la revelación en su estética teológica. Sobre estos aspectos, me he detenido durante mi disertación doctoral: V. R. AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología, 1997, 2t. El aporte de Moiola, presentado aquí muy brevemente, parece inspirador para el autor y queda algo desnivelado junto a Mouroux, Balthasar y Rahner, cf. GARCÍA G., “La teología spirituale oggi”, 226, nota 52, 227-236.

61. Ibid., 232.

62. Ibid., 233.

ritual cristiana. En términos generales, la investigación realizada por García Gutiérrez pone de manifiesto tanto la fase de consolidación como la de recalificación en la disciplina que estudiamos, señala los grandes consensos, pero no llega a explicitar de modo suficiente las nuevas tendencias –en parte por la fecha en la que escribe–. Dado que es mi intención profundizar en el curso de la disciplina en las últimas dos décadas, me dedicaré en los próximos apartados a una presentación de los *Studies in Spirituality* en particular.

2.2. *El aporte de los Studies in Spirituality en la voz de Sandra Schneiders*

El enfoque de los *Studies in Spirituality*, poco conocido en nuestro ámbito, corresponde a un desarrollo de las últimas décadas en el contexto de Estados Unidos, Inglaterra y Holanda. Su característica distintiva está dada por el horizonte de los *Studies in Religion* como marco de reflexión de la espiritualidad cristiana. Conforme a su encuadre académico, los *Studies in Spirituality* otorgan relevancia a la Biblia y la Historia como fuentes constitutivas de la disciplina, junto a la interdisciplina y al diálogo interreligioso como claves interpretativas. Entre los autores pioneros de referencia, se encuentran Sandra Schneiders, Kees Waaijman y Philip Sheldrake. En lo que sigue me centraré en Schneiders,⁶³ por sus tres contribuciones principales: el Programa de Doctorado en la *Graduate Theological Union* (GTU) de Berkeley, sus escritos sobre la definición del campo de estudio y su compromiso en la *Society for the Study of Christian Spirituality*.⁶⁴ Luego, en el siguiente apartado, haré referencia a algunos aportes del carmelita holandés Kees Waaijman.

El Programa de Doctorado en Espiritualidad Cristiana, propuesto por Schneiders bajo el “paraguas” de la disciplina Historia de las Religiones, fue aprobado en 1976 y tuvo a Schneiders como su primera

63. Una panorámica de sus aportes se puede ver en B. H. LESCHER; E. LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders*, New York/Mahwah 2006.

64. Su aporte se pone en evidencia en obras colectivas de las últimas décadas, en las cuales le corresponde escribir el capítulo epistemológico: SANDRA M. SCHNEIDERS, “Approaches to the Study of Christian Spirituality”, en: ARTHUR HOLDER (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, 15-33; “Spirituality in the Academy”, en: KENNETH J. COLLINS (ed.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Grand Rapids, MI, Baker Books, 2000, 227-269 (en este caso, Schneiders comparte la parte 4 del libro, *Spirituality and Theology*, con Charles A. Bernard SJ y Bradley C. Hanson).

directiva. Desde el comienzo, ella trató de articular la espiritualidad con independencia de las divisiones tradicionales de la teología y en 1992 la Espiritualidad Cristiana se constituyó como un área de estudio separada en la GTU, con su propia facultad, dando lugar a la promoción de una nueva generación de especialistas preparados/as específicamente en este campo.⁶⁵ También resulta decisivo, para el Programa de Doctorado y el estudio de la disciplina en Berkeley, el contexto ecuménico e interreligioso de GTU, que se refleja en un curriculum ampliado en lo referido a la diversidad religiosa; una diferencia remarcable con respecto a la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, el Instituto Católico de París y la Universidad de Fordham en New York. Junto al Programa de Doctorado y la constitución de un área específica de estudio, Schneiders impulsó la fundación y organización de la *Society for the Study of Christian Spirituality* bajo la tutela de la *American Academy of Religion* (AAR). Entre los colaboradores que ella logra reunir, con el apoyo de Bradley Hanson del *Luther College* en Decorah/Iowa, se encuentra Douglas Burton-Christie, propuesto como editor del *Christian Spirituality Bulletin* que tuvo su inicio en 1993.

La posibilidad de estas dos contribuciones estuvo cimentada en el aporte científico de Sandra Schneiders, en particular sus escritos sobre la definición del campo de estudio, sobre los cuales parece pertinente poner la atención ahora. En la presentación que Lescher y Liebert dedican a la autora en una reciente obra de homenaje,⁶⁶ se indican cinco aspectos referidos a *la definición de la espiritualidad como disciplina* que resumo a continuación. Primero, la espiritualidad es una disciplina teológica por derecho propio y no una subdisciplina de la teología, entendida como parte de la dogmática o de la moral.⁶⁷ Segundo, el

65. Esta localización de la espiritualidad, no como parte de la Teología Sistemática o Moral, sino en un área más fenomenológica como es la Historia de las Religiones, define la orientación propia que Schneiders quiso dar a esta "nueva" disciplina académica exigiendo dar prioridad a la Biblia y la Historia para el diálogo con otras tradiciones.

66. Cf. LESCHER; LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality*, 3-5.

67. Con palabras de Schneiders: "la espiritualidad cristiana puede ser llamada como una disciplina teológica sólo si la teología es entendida como un término paraguas para todas las ciencias sagradas, para todos los estudios religiosos llevados adelante en el contexto de una explícita referencia a la revelación y que afirmen explícitamente un compromiso confesional. Pero si la teología se entiende en sentido estricto, es decir, como teología sistemática o moral, luego la espiritualidad no es una disciplina teológica por las mismas razones que la historia de la Iglesia o la exégesis bíblica no podrían ser llamadas disciplinas teológicas". SCHNEIDERS, "Spirituality in the Academy", 256-7.

objeto de estudio de esta disciplina académica es “la vida espiritual como experiencia”, es decir, la espiritualidad busca entender la experiencia vivida tal como ella ocurre actualmente y transforma al sujeto hacia una plenitud de vida en Cristo. Tercero, en cuanto al método, la autora propone una *aproximación hermenéutica a la espiritualidad*, lo cual se despliega en tres fases bajo el impulso de Paul Ricoeur: descripción de la experiencia a investigar, análisis que guía la explicación y la comprensión, y finalmente la apropiación que permite establecer lo que esta experiencia significa para nosotros hoy. Cuarto, la espiritualidad se entiende como un *ámbito interdisciplinario*, ya que su objeto de estudio admite el punto de vista de muchas disciplinas; la elección metodológica depende del tema particular que se estudie –no es lo mismo una corriente espiritual de los primeros siglos que un texto de espiritualidad del siglo XVII–. Quinto, la finalidad de la disciplina es triple: investigar la experiencia religiosa, acompañar la vida espiritual de quien investiga y la de otras personas, lo que se vincula a la dimensión auto-implicativa de la espiritualidad.⁶⁸ A continuación, destacaré algunos de estos aspectos según Schneiders, sobre todo en cuanto a la definición del campo de estudio.

Ya en un artículo de 1989, “Spirituality in the Academy”, en el marco de tres consultas sobre espiritualidad del Consejo Mundial de Iglesias en 1984, 1986 y 1987, Sandra Schneiders explicita dos opciones o puntos de partida de su pensamiento: la preferencia por el concepto “Espiritualidad” en relación con Teología Espiritual, tanto para designar la disciplina académica como para referirse a la experiencia, además de la elección de una visión ecuménica e interreligiosa para la espiritualidad, al reconocer su creciente expansión en otras iglesias cristianas y religiones.⁶⁹ En el mismo artículo, la autora explicita cuatro razones para “nombrar la disciplina”, que decido transcribir aquí por su centralidad a pesar de su larga extensión:

“Primero, si la disciplina contemporánea emergente que estudia lo que nosotros hemos definido como espiritualidad (en sentido antropológico) se desarrolla

68. Cf. SCHNEIDERS, “The Study of Christian Spirituality”, 52-56; B. C. LANE, “Writing in Spirituality as a Self-Implicating Act: Reflections on Authorial Disclosure and the Hiddenness of the Self”, en: LESCHER; LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality*, 53-69.

69. Cf. SCHNEIDERS, “Spirituality in the Academy”, 250.253s. Una visión semejante es la propuesta por PHILIP SHELDRAKE, “What Is Spirituality?”, en: COLLINS, *Exploring Christian Spirituality*, 21-42, 37ss.

libremente de acuerdo a sus contenidos y a sus métodos, especialmente en el contexto de la teología cristiana académica, es crucial que se distancie de sus antecedentes del siglo XIX. La espiritualidad se relaciona con la teología espiritual del siglo XIX en gran parte como la psicología experimental desde Freud se relaciona con la psicología racional académica. La discontinuidad, en este momento, es al menos tan importante como su conexión histórica; se requiere una nueva terminología para subrayar este aspecto.

Segundo, al eliminar el término «teología» del nombre de la nueva disciplina podemos evitar una prematura resolución de la cuestión acerca de cómo la espiritualidad (especialmente la espiritualidad religiosa) se relaciona con teología. Todavía más importante, podemos evitar la subordinación de la espiritualidad a la teología que clausuraría las muchas contribuciones que la espiritualidad podría hacer al campo de la teología.

Tercero, el término *espiritualidad*, precisamente porque tiene poca historia en la academia y no necesariamente es un término teológico, tiene un gran potencial para facilitar la investigación comparativa y el diálogo entre las tradiciones. (...) al usar el término *espiritualidad* para la disciplina, podemos identificar el tema central sin entrar en discusión con presupuestos disciplinares, denominacionales o ideológicos.

Cuarto, espiritualidad denota mejor el tema central de la disciplina que otros términos. Esto es verdad aún cuando el área específica de investigación es la espiritualidad cristiana. (...) mística es el tipo de tema, si debe ser estudiado «en su entorno» como experiencia religiosa, que debe ser explorado en un modo interdisciplinario. (...) Espiritualidad denota mejor el tema central de este campo interdisciplinario que otros términos como *teología espiritual*.⁷⁰

Lo primero que hay que destacar, en la exposición realizada por Schneiders a favor de la nomenclatura “Espiritualidad” para la disciplina, es el elemento de distancia con respecto al movimiento místico del siglo XIX que da lugar a la institucionalización de la Teología Espiritual como cátedra. En esta perspectiva, la autora profundiza su oposición a los autores del pasado siglo dedicados a la disciplina, entre los cuales se hace mención explícita a Charles Bernard como caso paradigmático.⁷¹ Cabe aclarar, de todos modos, que este desacuerdo no significa una lejanía de planteos afines con los de grandes teólogos como Karl Rahner e incluso Balthasar –entre los antes mencionados por

70. SCHNEIDERS, “Spirituality in the Academy”, 259-260.

71. Sobre él afirma: “El precursor está tipificado por C.-A. Bernard, quien iguala la espiritualidad en el pleno sentido del término con la vida del cristiano comunicada por el Espíritu Santo y gobernada por la divina revelación. (Esto contiene, por supuesto, la dependencia de la disciplina de espiritualidad a la dogmática, una posición contra la cual argumentaré en la segunda sección principal)”, SCHNEIDERS, “Spirituality in the Academy”, 253.

García Gutiérrez—, si se piensa en el real “divorcio” entre teología y santidad que se busca superar. Aunque la autora también se distingue de ellos en cuanto que sí defiende una validez epistemológica para la disciplina, lo que no han hecho los teólogos del siglo XX, pero la entiende mediante un replanteo de las relaciones entre la teología y la espiritualidad posibilitado por el marco de los *Studies in Religion*. No es fácil comprender rápidamente el cambio de perspectiva que nos proponen los autores de los *Studies in Spirituality*, como Sandra Schneiders: lo que cambia es el marco epistemológico de la disciplina y, a partir de él, la definición de las disciplinas que actúan como fuentes constitutivas de la Espiritualidad: la Biblia y la Historia. De este modo, la espiritualidad cristiana queda habilitada para un diálogo sin precedentes con otras tradiciones religiosas, una de las sendas de renovación abiertas por el Concilio Vaticano II.

Desde este punto de vista, aprecio la razón indiscutible que propone la autora de optar por un encuadre más amplio que el teológico como es el de los *Studies in Religion*, para facilitar el abordaje de la experiencia espiritual en diálogo con otras denominaciones y religiones o, al menos, me inclino a suscribir esta ampliación del horizonte para la espiritualidad cristiana.

Para ampliar lo relativo a la definición de la disciplina, sigo otra contribución de la autora ante la *Society for the Study of Christian Spirituality*.⁷² En esta ocasión, ella recuerda que la visión más tradicional ha distinguido las disciplinas académicas conforme a su objeto material (qué) y formal (bajo qué aspecto particular) y a su método (cómo); según esto, propone la *fe cristiana vivida* como el qué de la espiritualidad.⁷³ Con respecto al objeto formal, Schneiders considera que la formalidad que distingue la espiritualidad es la experiencia y, en este sentido, “el foco sobre la experiencia cristiana como experiencia demanda la interdisciplinariedad de *método* que caracteriza el estudio de la espiritualidad”.⁷⁴ En su visión, existen dos lugares de interdisciplina activa:

72. Cf. SCHNEIDERS, “The Study of Christian Spirituality”, 38-57.

73. En este contexto, da su definición ya citada de espiritualidad como objeto material de la disciplina: “la experiencia del compromiso conciente en el proyecto de integración vital a través de la auto-trascendencia hacia lo que se percibe como valor último”, *Ibid.*, 39-40.

74. *Ibid.*, 40.

primero, las dos *disciplinas constitutivas* que son la Sagrada Escritura y la Historia del cristianismo; segundo, las *disciplinas problemáticas*, llamadas así porque entran en juego exigidas por la problemática del fenómeno a ser estudiado –psicología, sociología, literatura, ciencia y otras–. Finalmente, la interdisciplina en espiritualidad también incluye a la teología, que se relaciona tanto con las disciplinas constitutivas como con las problemáticas y hace su aporte específico de acuerdo a cada tema de investigación.⁷⁵

Schneiders completa esta explicación con una observación atinente que nos resulta útil para valorar su pensamiento. Ella se refiere a la relación históricamente compleja que se da entre teología y espiritualidad, que da lugar a tres distintas posiciones: en primer lugar, quienes piensan que la teología es el asunto o tema de la espiritualidad, con lo cual la teología es normativa de la espiritualidad y ésta deja de ser una disciplina por derecho propio; en segundo lugar, quienes piensan que la espiritualidad es parte de la teología, de lo que se sigue la desaparición de la disciplina en la teología que se amplía hasta incluirla; y en tercer lugar, quienes piensan que teología es pensar la fe mientras que espiritualidad es vivirla y el pensarla es sólo un aspecto de la disciplina que se dedica a estudiar la vida de fe. La autora se inscribe en esta última posición que distingue la teología y la espiritualidad a la vez que las considera “compañeras iguales en la academia”: “cada una investiga, de acuerdo a sus métodos propios y diversos, los diferentes y a veces superpuestos objetos para su mutuo enriquecimiento”.⁷⁶

Para Schneiders, en esta visión la espiritualidad es considerada interdisciplinaria; la teología es un momento de la disciplina, una de las disciplinas que colabora entre otras; en otro estudio, ella puntualiza que la pregunta correcta no es *si ella es la única disciplina o sólo una entre muchas*, la respuesta que considera adecuada es que *la espiritualidad no es una subdisciplina de la teología sistemática, aunque sí pertenece a la teología como un campo de estudio amplio que incluye la*

75. Se compara, por ejemplo, el estudio de la espiritualidad eucarística del siglo XIII con el de la espiritualidad de una congregación religiosa del siglo XIX y se muestra la mayor incidencia de la teología en el primer caso.

76. Ibid., 46.

77. Cf. Schneiders, “The Discipline of Christian Spirituality and Catholic Theology”, 197-198.

religión.⁷⁷ Ampliando el marco de reflexión, la autora agrega que la interdisciplinariedad se presenta de manera creciente como “el ethos de la investigación contemporánea”.⁷⁸

Como balance, se puede decir que este enfoque presenta notas de continuidad y discontinuidad con respecto a lo que es una tendencia general entre los autores que trataron sobre la “nueva” disciplina y su situación epistemológica. La discontinuidad consiste en postular la nomenclatura “Espiritualidad” y no “Teología Espiritual” para la reciente área académica, en tomar distancia del movimiento del siglo XIX que desemboca en la creación institucional de una cátedra; la continuidad está dada por la gran tradición de la espiritualidad cristiana, poco integrada en la teología académica, más la legítima búsqueda de un lugar epistemológico reconocido. A la luz de las complejas relaciones históricas entre teología y espiritualidad, se trata de reconocer una nueva tendencia importante dentro del campo de estudio de la espiritualidad cristiana y sobre todo de mirar sus frutos. En la propuesta de Schneiders puede percibirse una atención prioritaria puesta en la experiencia y en la apertura interdisciplinaria; la novedad de su enfoque parece enraizarse en la fase de recalificación de la disciplina, posterior al Concilio Vaticano II, que tuvo un despliegue notable con la creación del Programa de Doctorado en la GTU y cuya maduración se empezó a manifestar en la década de los noventa con el inicio de la revista *Studies in Spirituality*. Para juzgar bien este aporte, se lo debe evaluar como *diferente*, en el marco del pluralismo y la novedad que siguieron al Vaticano II como lo indica Guerra.⁷⁹

2.3. Los métodos de investigación en Espiritualidad según Kees Waaijman

Las diversas contribuciones de Kees Waaijman al estudio académico de la espiritualidad vivida son reconocidas más allá del ámbito holandés, sobre todo a través de su obra monumental *Spirituality. Forms, Founda-*

78. Schneiders, “The Study of Christian Spirituality”, 49.

79. Además del artículo ya citado en nota 41, se puede ver “la titulación de la novedad” en una larga lista de publicaciones en A. GUERRA, “La espiritualidad como Vida en el Espíritu”, *Espíritu y Vida* 12 (2005) 61-68, 63.

tions, *Methods*.⁸⁰ Se lo ha caracterizado como *doctor dialogicus* en referencia a su estilo personal marcado por su investigación doctoral dedicada a la obra de Martin Buber.⁸¹ Cuando los carmelitas de la provincia de Holanda iniciaron el *Titus Brandsma Institute* en Nijmegen en 1968, lo dedicaron como investigador y, luego de su especialización en 1974, se orientó a espiritualidad bíblica, espiritualidad judía, tendencias actuales y elaboración teórica en espiritualidad. Desde 1969 colaboró con la revista *Carmel* –iniciada en 1948 y conocida en el área de habla francesa– y en 1991 fue co-fundador de la revista *Studies in Spirituality* –una de las publicaciones actuales de mayor calidad científica en el ámbito de la espiritualidad– y desde entonces editor de la colección *Studies in Spirituality Supplements*, editada por Peeters,⁸² que reúne un foro internacional de estudiosos en diversos campos de investigación que están agrupados en siete áreas: fundamentos filosóficos de la espiritualidad, espiritualidad bíblica, historia de la espiritualidad cristiana, devoción moderna, formas actuales de espiritualidad, espiritualidad y salud, mística y mistagogía. A partir de este foro, impulsó en 2004 una enciclopedia de espiritualidad como comunidad digital de aprendizaje multidisciplinario que se denomina *Spirituality International* (SPIRIN), para el intercambio y la discusión de investigadores, profesores, estudiantes y profesionales del ámbito.⁸³

En la indagación sobre el método que realiza Waaijman, siguiendo la estructura básica de la sabiduría práctica y del discernimiento, se llega a cuatro estrategias de investigación: la descripción, la hermenéutica, la sistemática y la mistagógica; estos cuatro caminos de investigación, juntos, forman un “ciclo metodológico”, por cuanto ellos se presuponen y se relacionan uno con el otro.⁸⁴ En esta oportunidad, por

80. K. WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Leuven, Peeters, 2002. Se trata, sin duda, de una obra de referencia a nivel internacional, como lo indican sus ediciones en inglés, alemán, italiano y holandés –las versiones en español y ruso están en preparación–. Las tres partes del libro corresponden a los tres temas enunciados en el subtítulo; me dedicaré aquí a una panorámica parcial de la tercera parte, relativa a los métodos, por su novedad entre sus aportes.

81. Cf. P. NISSEN, “Kees Waaijman, *doctor dialogicus*”, en: H. BLOMMESTIJN; C. M. A. CASPERS; OTROS, *Seeing the Seeker. Explorations in the discipline of Spirituality. A Festschrift for Kees Waaijman on the occasion of his 65th birthday*, Leuven, Peeters, 2008, 1-7, 4.

82. Cf. http://www.peeters-leuven.be/search_serie_book.asp?nr=147 [consulta: 20.05.11].

83. Para más información, cf. K. WAAIJMAN, “Spirin Encyclopedia of Spirituality”, *Studies in Spirituality* 16 (2006) 287-326 y http://wiki.science.ru.nl/Titus-Brandsma-Instituut/spirin/Spirituality_International_SPIRIN [consulta: 20.05.11].

84. Cf. WAAIJMAN, *Spirituality*, 595.

razones de espacio, sólo haré referencia a las dos primeras formas de investigar propuestas por el autor; baste indicar, sobre las otras dos, que la discusión sistemática de los temas sigue el eje conceptual del camino espiritual, mientras que el método mistagógico –de inspiración rahneriana– pide una mediación biográfica.⁸⁵

Para la investigación *descriptiva*, Waaijman toma como punto de partida a la espiritualidad como *un fenómeno multiforme* y, para su comprensión, sigue los tres niveles de la descripción de la forma según la fenomenología –husserliana–: la percepción del fenómeno que se presenta ante mí como totalidad, su horizonte interior –bajo la guía de un interés específico– y su horizonte exterior –en relación con otros fenómenos–. El primer nivel, designado como la *forma*, se entiende como la síntesis de diferentes factores que dan a una espiritualidad su carácter único; el nivel del horizonte interior se despliega procesualmente en la interpretación del sujeto que conoce, bajo la óptica de la transformación espiritual; y, el nivel del horizonte exterior se vincula con el contexto socio-cultural de la espiritualidad: “las formas espirituales ocurren como un diálogo interior con una cultura para encontrar, a contracorriente de ella, un camino que trate de superar la ambivalencia cultural desde la relación con Dios”.⁸⁶

Al sistematizar esta estrategia de investigación, luego de una exploración a partir de la biografía espiritual vivida –en diversos casos–, Waaijman propone una aproximación fenomenológico-dialógica a la espiritualidad en tres pasos:⁸⁷ (1) una demarcación de la forma en términos de su configuración externa –sus contornos cronológico-topográficos y sus momentos centrales como los ideales, las prácticas espirituales, la configuración de las virtudes, etc.–; (2) su horizonte exterior, puesto que toda forma de espiritualidad no aparece en el vacío, sino sobre un trasfondo –lo que en términos de Michel de Certeau, señala el autor, se expresa diciendo que una cultura es el lenguaje de una experiencia espiritual–; (3) su horizonte interior, que exige una lectura hermenéutica del proceso de transformación divina-humana –los procesos de apropiación por medio

85. Sobre el aporte mistagógico de Karl Rahner y su impacto en los estudios pastorales, cf. V. R. Azcuay, “En camino hacia una mistagogia cristiana. Los aportes de Karl Rahner a la Teología Espiritual”, *Proyecto* 42 (2002) 43-69.

86. WAAIJMAN, *Spirituality*, 571.

87. Cf. *Ibid.*, 641ss.

de los ejercicios espirituales, la práctica de las virtudes, la oración y el avance hacia la mística—. En la práctica de esta vía de investigación descriptiva, la teología trabaja de forma interdisciplinaria con la historia y también con los estudios de la religión y la sociología.

En cuanto a la investigación *hermenéutica*, el autor reconoce que la hermenéutica desarrolla un número de funciones divergentes en los distintos campos científicos y recupera el aporte fundamental que la fenomenología le ha prestado: clarificar el proceso de lectura, abrir una nueva perspectiva en el proceso de la interpretación y explorar el significado develado del otro lado del texto.⁸⁸ En la fenomenología del acto de lectura, Waaijman sigue a Wolfgang Iser para señalar que el acto de lectura está ligado intrínsecamente a la constitución del texto: el lector y el texto son transformados el uno en el otro, en la medida en que el texto es performativo. En el proceso de interpretación, hace referencia a la comprensión de los textos según Gadamer, quien habla de dos movimientos que se fusionan: el horizonte de la tradición y el horizonte del intérprete. En tercer lugar, retoma el aporte de Emmanuel Levinas sobre los cuatro campos de significado situados del otro lado de los textos de la Biblia Hebrea:⁸⁹ el sentido enigmático, la dignidad profética del lenguaje, la función del lenguaje de coordinar-me con el otro y el ser-único del lector.

Para pensar el aporte de este método hermenéutico en el ámbito de la espiritualidad, Waaijman se focaliza en la práctica de la lectura espiritual y apoya su reflexión en el estadio pre-científico de la espiritualidad vivida, concretamente —entre las prácticas de otras tradiciones religiosas— en la práctica de la *lectio divina* que tiene “un impacto continuo en la identidad y en la praxis vital del lector”.⁹⁰ Desde este ámbito de prácticas espirituales, se intenta una profundización sistemática con los aportes de la hermenéutica moderna que recorre los momentos de la pre-comprensión, el acto de leer, el análisis crítico o momento de distanciaci3n —siguiendo a Paul Ricoeur—, la pragmática teol3gica, la revelaci3n del misterio y el

88. Cf. *Ibid.*, 574.

89. La obra de referencia —citada por Waaijman en su traducci3n al ingl3s— es E. LEVINAS, *L’Au-Delà du Verset: Lectures et Discours Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982.

90. WAAIJMAN, *Spirituality*, 703. El autor incursiona sobre el diseño hermenéutico, primero, en diál3go con las prácticas de lectura espiritual del Judaísmo, Cristianismo, Islam y Budismo; los aspectos de su interés son la actitud inicial del lector, el carácter performativo del texto, el interior del texto, la relaci3n con Dios, la dimensi3n mística y el impacto permanente del proceso de lectura.

impacto que sigue. La pre-comprensión frente a los textos espirituales es entendida por Waaijman en relación con la experiencia espiritual del intérprete, al sugerir que la tarea de interpretación es una conversación y que, para ella, se requiere una experiencia semejante entre el autor y el intérprete.⁹¹ Para la vía de investigación hermenéutica en el estudio de la espiritualidad, la teología practica el diálogo interdisciplinario con las ciencias literarias y con la Exégesis, si se trata de textos de la Sagrada Escritura.

La propuesta hecha por Waaijman de los cuatro métodos de investigación en espiritualidad, de los cuales presenté sólo los dos primeros, constituye una visión global y específica a la vez para el abordaje descriptivo de formas, hermenéutico de textos, sistemático de temas y mistagógico del crecimiento. La rigurosidad de su elaboración, acompañada de una fundamentación filosófica poco frecuente entre quienes se dedican a la espiritualidad, da a la formulación del autor un valor fundamental y la disciplina teológica de la espiritualidad gana mayor precisión en su definición y sus diversas especializaciones metódicas. En efecto, quien se dedique al campo de la espiritualidad bíblica o a la recuperación actual de textos de la mística cristiana no puede emplear las mismas herramientas que quien quiera dedicar su investigación a las diversas formas de espiritualidad de cualquier etapa histórica o de nuestro tiempo. En este sentido, la contribución que apenas pudimos esbozar sale del ámbito de las consideraciones generales para adentrarse de forma decidida en un horizonte académico interdisciplinario de gran alcance para el estudio de la espiritualidad vivida. Si bien el idioma sigue siendo un límite considerable para la recepción, el aporte de Waaijman y de la revista *Studies in Spirituality*, junto a los *Supplements* y a la Enciclopedia SPIRIN, pueden ser de utilidad para los estudiosos e interesados en el área. De particular importancia, además, resulta su enfoque bíblico e interreligioso en estos tiempos.

3. Perspectivas actuales para el estudio de la espiritualidad en el ámbito académico teológico

Al final de este recorrido, se pueden retomar algunos interrogantes principales de cara al futuro. ¿Qué importancia tuvo la institucionaliza-

91. Cf. Ibid., 738ss.441.

ción de la Teología Espiritual como “nueva” disciplina?, ¿cómo se ha consolidado, sobre todo en sus relaciones con las demás áreas teológicas?, ¿qué impacto tuvo el Concilio Vaticano II para esta disciplina en particular?, ¿se puede hablar de una recepción del Concilio en el área de la espiritualidad?, ¿qué tareas siguen pendientes todavía? Finalmente, ¿cuáles son los consensos y las nuevas tendencias actuales?, ¿qué enfoques, aportes y nuevos acentos se destacan en la fase más reciente de las últimas dos décadas? No es fácil dar una respuesta definitiva a estas preguntas, dada la complejidad de la evolución que tuvo lugar en el siglo XX y el creciente interés por la espiritualidad que se refleja en la inmensa producción bibliográfica del área a comienzos del siglo XXI. Sin embargo, se pueden trazar algunas sendas provisionales que permitan continuar la investigación y la reflexión sobre el lugar epistémico de la espiritualidad.

1) La teología espiritual se institucionaliza a comienzos del siglo XX mediante la creación de cátedras en las facultades de teología y se multiplican los manuales para la enseñanza; de este modo, se escribe un capítulo importante sobre la historia de la espiritualidad y la teología. En este contexto, se generaliza la tendencia a integrar la espiritualidad en la teología bajo la nomenclatura de “Teología Espiritual”, ante todo como búsqueda de unidad entre ascética y mística.

2) La búsqueda de unidad entre teología y santidad, por su parte, parece inseparable de los distintos movimientos de renovación que acompañan la preparación y la realización del Concilio Vaticano II. No se puede olvidar que el intento, realmente potente, de recuperar la unidad que prevaleció hasta el siglo XIII entre teología y espiritualidad, fue un proyecto de los grandes teólogos del siglo XX, entre quienes basta con destacar a Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner.

3) Se puede afirmar con claridad que la teología del Concilio Vaticano II insiste en la importancia de la espiritualidad para toda la teología, más que en el valor de la disciplina específica. Por otra parte, la pneumatología que impregna los documentos conciliares todavía ha sido poco tenida en cuenta en la profundización de la teología espiritual como disciplina académica y permanece como un desafío pendiente para ser explorado.⁹²

92. Cf. las perspectivas de HOLOTIK, “Pour une spiritualité catholique selon Vatican II”, 840ss. En el mismo sentido, sería oportuno revisar los aportes de autores/as latinoamericanos/as como

4) Se observa la necesidad de pensar las relaciones internas en la teología a partir de la introducción de la Teología Espiritual como disciplina y, más allá de los diversos intentos de explicación, que los límites entre las disciplinas no siempre alcanzan la deseada precisión. Las direcciones que sigue la reflexión son: la difícil cuestión epistemológica de la disciplina y la constatación de un paso de los límites disciplinares fijos a una transgresión académica de las fronteras.⁹³

5) Unido a lo anterior, se manifiesta un consenso cada vez más generalizado con respecto al enfoque interdisciplinario del estudio de la espiritualidad. Se piensa, también, que el cambio de paradigma relativo a una mayor reflexión sobre la experiencia humana está trayendo cambios para el estudio de la vida cristiana y, en particular, va impulsando un movimiento desde el concepto estático de “teología espiritual” hacia otro más fluido y holístico de “espiritualidad”.⁹⁴

6) La consolidación del paradigma interdisciplinario se vincula con el amplio consenso que se otorga al valor de la experiencia espiritual y su dinamismo de crecimiento como objeto de la disciplina; para muchos estudiosos, sin este énfasis, perdería sentido la introducción de la espiritualidad como disciplina teológica en la academia.

7) En el actual contexto de recomposición y pluralismo religioso, la ampliación del campo de estudio en espiritualidad al horizonte ecuménico e interreligioso resulta insoslayable; la respuesta de los *Studies in Spirituality* puede mencionarse, en este sentido, como uno de los intentos más específicos de dar respuesta a la diversidad de experiencias y sus tradiciones religiosas.

8) En este contexto, el método descriptivo o fenomenológico que se adecua para dar cuenta de la diversidad de las *formas* de espiritualidad antiguas y actuales, resulta una estrategia de investigación imprescindible en nuestro tiempo. Los intentos de Balthasar, Moili y Waaijman van en esta línea, junto a otros autores.

Augusto Guerra, Pedro Trigo, Víctor Codina, María Teresa Porcile, María Clara Bingemer, Barbara Andrade, Segundo Galilea, Víctor Fernández, entre otros.

93. Así lo define SCHNEIDERS como paso de un modelo clásico y moderno hacia otro posmoderno, cf. “The Study of Christian Spirituality”, 49.

94. SHELDRAKE, “What is Spirituality”, 22.

9) La riqueza de sabiduría escondida presente en los textos espirituales, ante todo los bíblicos, requiere de un método hermenéutico de investigación que sea capaz de una lectura espiritual y exegética y de una apropiación adaptada para nuestro tiempo. Una tarea específica de la Teología Espiritual o de un proyecto de Teología Mística⁹⁵ consiste en visitar los grandes textos de la tradición cristiana para comunicarlos a las nuevas generaciones sedientas de espiritualidad.

10) Por último, no quisiera omitir la actual exigencia de renovar la capacidad mistagógica-pastoral de la teología y las iglesias, para la cual la espiritualidad puede contribuir con sus propias estrategias de investigación y prácticas para impulsar la reflexión, la capacitación y la orientación de personas en funciones de acompañamiento espiritual, animación o escucha pastoral.

A modo de conclusión, quisiera señalar que el futuro de la Teología Espiritual o la Espiritualidad, según el marco académico en que nos encontramos, cuenta sin duda con consensos básicos que han permitido su consolidación y harán posible su ampliación en el marco de un pluralismo de opciones, inclusive el área de las ciencias sociales. Se espera que siga creciendo el interés y la especialización en Teología Espiritual, así como la mayor difusión de los *Studies in Spirituality*, posiblemente al ritmo de la eclosión de espiritualidades. La trabazón de esta disciplina académica con las demás disciplinas teológicas dependerá, en parte, de las opciones institucionales y de la cooperación entre cátedras y departamentos de las facultades, ya que los avances en el afinamiento epistemológico no garantizan por sí solos la inclusión de la dimensión espiritual en el conjunto de la teología. En tiempos de profundos cambios culturales y religiosos, la investigación interdisciplinaria en el campo de la espiritualidad cristiana puede resultar decisiva para afrontar los retos del futuro.

VIRGINIA R. AZCUY
30.05.11/20.06.11

95. Tal es la propuesta específica que realiza Ciro García apuntando al futuro de la espiritualidad contemporánea, que ha tenido eco en distintos autores/as de nuestro tiempo incluyendo algunos latinoamericanos.