

## **TERESA DE JESÚS.**

### **REFORMADORA DE LA VIDA CONSAGRADA. AYER Y HOY**

*Mons. Antonio M<sup>a</sup> Rouco Varela*

*Cardenal arzobispo emérito de Madrid*

#### **INTRODUCCIÓN: EL SITIO EN LA VIDA**

1. El día 28 de marzo de 1515 nacía Teresa de Jesús en Ávila, ciudad episcopal y sede de numerosos conventos y casas de familias religiosas. Pasados poco más de dos años, el 31 de octubre de 1517, el monje agustino Martín Lutero, maestro en la Universidad de la pequeña ciudad de Wittenberg, enviaba sus 95 tesis sobre las indulgencias a su obispo y a los obispos de las diócesis vecinas. En los cursos 1515/1516 y 1516-1517 había explicado a sus alumnos las Cartas de san Pablo a los romanos y a los gálatas, respectivamente. El tiempo conocido historiográficamente como el de “la Reforma” o de la “*Reformation*”, en la expresión típica de la historiografía alemana, había comenzado.

El 14 de agosto de 1562 se inauguraba el Carmelo de San José, el primero de la reforma teresiana, coincidiendo con el primer año de la reanudación de las sesiones del Concilio de Trento, que culminaría apenas un año y medio más tarde con la Sesión XXV, los días 3 y 4 de diciembre de 1563, en la que se aprobarían, entre otros, el Decreto [de reforma] de “los regulares y de las monjas” y “el Decreto de Reforma General”. Cuando la Santa de Ávila muere cerca de las 9 de la noche del 4 de octubre de 1582, en Alba de Tormes, la doctrina y los decretos de la Reforma del Concilio de Trento habían sido aplicados y llevados a la práctica en todos los territorios de la Monarquía Católica de Felipe II con una profundidad espiritual, acrisolada en más de un siglo de historia de la Iglesia en España, y con una firme y decidida voluntad disciplinar. El Rey Católico por excelencia estaba dispuesto como pocos –o como ninguno– de los monarcas europeos de la época, incluido el emperador Fernando, su primo, a prestar “el brazo secular” para ejecutar los decretos de la Reforma Tridentina

sin vacilaciones ni tibiezas acogiendo la amonestación que el propio Concilio dirigía a “los príncipes” en su decreto sobre la recepción y cumplimiento de los decretos conciliares:

Resta ahora que amoneste, como lo hace en el Señor, a todos los Príncipes, para que presten su auxilio, de suerte que no permitan que los herejes corrompan, o violen lo que el mismo Concilio ha decretado, sino que éstos, y todos, lo reciban con respeto, y lo observen con exactitud<sup>1</sup>.

“El Rey Prudente” no dudaba en considerarse como “Patrono del Concilio de Trento”. Se apoyaba, por una parte, en la tradición multiseular, jurídico-política y religiosa de la doctrina sobre “el Patronato” del *Ius utrumque*, modelador institucional de la Cristiandad medieval; y, por otra, en la forma como se hacía referencia explícita a ella en el Decreto de Reforma General del propio Concilio de Trento (Capítulo XX):

Por tanto, amonesta al Emperador, a los reyes, repúblicas, príncipes, y a todos, y cada uno, de cualquier estado, y dignidad que sean, que a proporción que más ampliamente gocen de bienes temporales, y de autoridad sobre otros, con tanta mayor religiosidad veneren cuanto es de derecho eclesiástico, como que es peculiar del mismo Dios, y está bajo su patrocinio; sin que permitan que le perjudiquen ningunos barones, potentados, gobernadores, ni otros señores temporales, o magistrados, y principalmente sus mismos ministros<sup>2</sup>.

Sin olvidar que una circunstancia histórica excepcional, y sin par en el resto de los países y culturas de la época, había marcado profundamente, desde el punto de vista de la conciencia religiosa y moral de los reyes de la naciente Monarquía española, su concepción y su forma político-jurídica de entender su derecho de Patronato en materia de instituciones y personas eclesiásticas, a saber, la de los ocho siglos de Reconquista de los territorios dominados por el Islam. La conciencia de los deberes jurídicos y político-eclesiásticos vinculados a la “cruzada” seguía muy viva y operante en los

---

<sup>1</sup> Concilio de Trento. *Sessio XXV*. «Decreta publicata die secunda sessionis: de recipiendis et observandis decreta concilii». En la edición del Istituto per la scienze religiose. Bologna 1973, 738: “*superest nunc, ut principes omnes, quod facit, in Domino moneat ad operam suam ita praestandam, ut, quae ab ea decreta sunt, ab haereticis depravari aut violari non permittant, sed ab his et omnibus devote recipiantur et fideliter observentur*”.

<sup>2</sup> Concilio de Trento, *ibidem*, 795: “*Proptereaque admonet imperatorem, reges, res publicas, principes et omnes et singulos, cuiuscumque status et dignitatis extiterint, ut, quo largius bonis temporalibus atque in alios potestate sunt ornat, eo sanctius, quae ecclesiastici iuris sunt, tamquam Dei praecipua eiusque patrocinio tecta, venerentur, nec ab ullis baronibus, domicellis, rectoribus aliisque dominis temporalibus seu magistratibus, maximeque ministris ipsorum principum, laedi patiantur*”.

monarcas españoles del siglo XVI: los Reyes Católicos, Carlos I el Emperador y Felipe II<sup>3</sup>.

En esta hora histórica de la Reforma, se enmarca la figura humana y espiritual de aquella monja carmelita, Teresa de Jesús, y su obra reformadora del Carmelo y, en general, de la vida consagrada en ese siglo tan crucial para la historia moderna y contemporánea de la Iglesia que fue el siglo XVI<sup>4</sup>.

2. Conmemoramos el quinto centenario de su nacimiento en un nuevo período de la historia de la Iglesia hondamente modelado, interior y exteriormente, por otro gran concilio renovador y reformador de la vida de la Iglesia, convocado y celebrado en otro momento de encrucijada histórico-espiritual para ella y para el mundo del todo singular y de una enorme trascendencia en sus consecuencias para el futuro de la humanidad: el Concilio Vaticano II. El próximo ocho de diciembre de este año 2015 celebraremos el cincuenta aniversario de su solemne clausura. Anunciado por sorpresa por el santo Papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, solemnidad de la Conversión de San Pablo, y convocado por su Constitución Apostólica del 25 de diciembre de 1961 celebra su primer período de sesiones en el otoño de 1962. Fallecido el Papa convocante, el 3 de

---

<sup>3</sup> Cfr. Antonio M. Rouco Varela, *Staat und Kirche im Spanien des 16 Jahrhunderts*. München 1965, 22-26 y 278 ss.; H. JEDIN, *Katholische Reform und Gegenreformation*, en *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. por Hubert Jedin, Bd IV. Freiburg-Basel-Wien 1967, 461-464. Sigue siendo útil: J. Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*. Vitoria 1958.

<sup>4</sup> Sobre la precisión científica de “los conceptos históricos” usados para entender el siglo XVI, cfr. H. Jedin, *ibid.*, 449-450, que distingue el concepto de “*Reformation*”, que comprende y designa todo el fenómeno de “la reforma protestante”, iniciado y protagonizado, sobre todo, por Martín Lutero, del de “Reforma Católica”, como un proceso histórico de reforma renovadora de la Iglesia, iniciado y desarrollado con un dinamismo espiritual y pastoral considerable en los siglos XIV y XV, especialmente en Italia y en España, siguiendo un curso propio a lo largo del siglo XVI hasta el Concilio de Trento, y que se consolida después en su aplicación ulterior, sobre todo, en el siglo XVII. Distintos los dos, a su vez, del de “Contra-reforma” que se limitaría a caracterizar la respuesta político-militar de los príncipes católicos y de los Estados Pontificios para recuperar una buena parte de los territorios dominados y regidos por los príncipes, señores y ciudades “protestantes” en virtud del axioma político-eclesiástico de “*cuius regio, eius et religio*”. En la historiografía posterior se está produciendo una nueva valoración histórico-religiosa de la época de la “*Reformation*”, caracterizándola preferentemente como aquella en la que se impone “la confesionalización” de lo cristiano y de la Iglesia en Europa. Cfr. Gerhard Müller, *Reformation*, LThK 8<sup>3</sup>, 930-949, especialmente, 934-937; Harm Klueping, *Das Konfessionelle Zeitalter*. Darmstadt 2007, 27-33. La insuficiencia teológica de este criterio de interpretación histórica del período de “la Reforma” se desprende para el historiador católico de la Iglesia de la atenta lectura de la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II, 8, que dice así: «Ésta es la única Iglesia de Cristo, de la que confesamos en el Credo que es una, santa, católica y apostólica... *Esta Iglesia constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia Católica* gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él».

junio de 1963, lo continuará y llevará a buen término otro Papa, beatificado el domingo 18 de octubre de 2014, Pablo VI, que lo preside y guía con exquisito tacto pastoral a través de los tres períodos de sesiones siguientes –otoños de 1963, 1964 y 1965– que conducen sin interrupción alguna a la magna asamblea conciliar hasta su final vivido y celebrado con un gozo y júbilo desbordantes.

El Concilio se había presentado y realizado en sus cuatro años de celebración, expresamente, no como un concilio de aclaración dogmática de verdades de la fe más o menos cuestionadas o en peligro de no ser reconocidas y profesadas en toda su verdad, ni tampoco como un concilio de reforma de las personas y de las instituciones eclesíásticas en estado de relajación o de adocenamiento y de tibieza espiritual, apostólica y pastoral, sino como un concilio para el “*aggiornamento*” de una Iglesia pujante y fervorosa que había de ser puesta a punto para la evangelización y la santificación de un mundo y de una sociedad que acababa de sufrir una de las catástrofes más horrendas de la historia: la II Guerra Mundial. Originada y causada en su raíz por una crisis moral, doctrinal y cultural que impregna la sociedad con una radicalidad intelectual y político-jurídica desconocidas hasta entonces y que se expresa en el reconocimiento y profesión masivos del ateísmo teórico y práctico a lo largo y a lo ancho de toda la geografía humana de los países de antigua tradición cristiana. Ello sucede tanto en los países que lo implantan como doctrina oficial del Estado –los del bloque soviético– como en los pertenecientes al llamado “mundo libre”. En este contexto histórico-espiritual, el propósito y objetivos pastorales y apostólicos del Concilio hacían inevitable que tuviese que ocuparse de desarrollar una doctrina sobre la Iglesia y sobre el hombre que respondiese a la grave coyuntura histórica que se estaba viviendo eclesial y civilmente. Una doctrina que resultó extraordinariamente lúcida y que, además, cumplía el deseo de completar el Magisterio del Concilio Vaticano I sobre la Iglesia. Con la necesaria consecuencia, además, de que se diseñase y ordenase todo un programa de reformas canónico-pastorales para cubrir todos los campos en los que se articulan y desarrollan la constitución, la misión y la vida de la Iglesia: de los fieles y de sus pastores. Reformas que se plasmarán canónico-jurídicamente para su efectividad real, sobre todo, en el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983: el Código del Concilio Vaticano II.

Uno de esos campos –y no de los menos importantes eclesialmente– fue la vida religiosa, subsumida hoy, terminológicamente, en la categoría canónica de la vida consagrada, tratada teológica y pastoralmente por el Concilio con un horizonte temático y con una sensibilidad espiritual, religiosa y existencial como no había ocurrido nunca en el Magisterio solemne de la Iglesia en ninguna época de su historia, incluida la moderna y contemporánea. Ni en el Magisterio conciliar ni en el pontificio. El Sínodo de los Obispos, en su IX Asamblea sinodal de octubre de 1994, a punto de cumplirse treinta años de la aprobación conciliar del Decreto «*Perfectae caritatis*» –28 de octubre de 1965– «sobre la adecuada renovación de la vida religiosa», ahondaría y ampliaría el surco doctrinal y espiritual abierto por las enseñanzas y normas del Concilio, como quedó de manifiesto en la Exhortación postsinodal «*Vita consecrata*», de san Juan Pablo II, de 25 de marzo de 1996. Porque, «en realidad –escribía el Papa–, la vida consagrada está en el corazón mismo de la Iglesia como elemento decisivo para su misión *ya que indica la naturaleza íntima de la vocación cristiana* y la aspiración de toda la Iglesia Esposa hacia la unión con el único Esposo»<sup>5</sup>.

**3.** Nuestra pregunta es sencilla y obvia: ¿en qué medida santa Teresa de Jesús se puede considerar como reformadora de la vida consagrada en un siglo que la historia de la Iglesia caracteriza, con distintos acentos, como el siglo por excelencia de la “Reforma”, de su reforma? La pregunta adquiere todo su peso teológico si se tiene en cuenta la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre su naturaleza e importancia para interpretar su valor en relación con el ser, el vivir y el evangelizar propios de la Iglesia en su configuración constitucional: «Por tanto, el estado de vida que consiste en la profesión de los Consejos Evangélicos, aunque no pertenezca a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece sin embargo, sin discusión, a su vida y a su santidad»<sup>6</sup>.

¿Y cómo no proyectar luego la figura histórica de la Santa reformadora del Carmelo y de la vida consagrada de su tiempo al nuestro? Tiempo inequívocamente también de renovación reformadora de la Iglesia iluminada e impulsada por el último Concilio Ecuménico, el Vaticano II, de cuya significación para el presente y futuro

---

<sup>5</sup> San Juan Pablo II, Exhortación postsinodal *Vita consecrata*, 4, que cita el Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia, 44.

<sup>6</sup> Concilio Vaticano II, *ibid.*

evangelizador y apostólico de la Iglesia y de su misión en el mundo contemporáneo – ¿postmoderno?–, está aún muy lejos de agotarse. ¿Y, sobre todo, cómo no hacerlo si nuestra mirada de creyentes y de responsables del testimonio y de la trasmisión de la fe católica para el hombre, la sociedad y la cultura de nuestros días, iniciado ya el tercer milenio de cristianismo, se fija en ella, la primera mujer proclamada como Doctora de la Iglesia el 27 de septiembre de 1970? Apenas a seis años de distancia de la clausura solemne del Concilio Vaticano II. Y si, además, la miramos a la luz de las palabras del Papa san Juan Pablo II con motivo de su primera y memorable visita a España, no nos queda otra alternativa histórica y eclesialmente responsable. Palabras pronunciadas en la homilía de la gran Eucaristía de primero de noviembre –día segundo de la visita– celebrada a los pies de la muralla de Ávila, con el trasfondo del monasterio de la Encarnación, cuyo eco se prolongaría en las del Saludo y la Plegaria recitados ante su sepulcro de Alba de Tormes, en la tarde de aquella emocionante y conmovedora jornada:

Teresa de Jesús fue el instrumento providencial, la depositaria de un nuevo carisma de vida contemplativa que tantos frutos tenía que dar... Entre las mujeres santas de la historia de la Iglesia, Teresa de Jesús es, sin duda, la que ha respondido a Cristo con el mayor fervor del corazón... El eje de la vida de Teresa como proyección de su amor por Cristo y su deseo de salvación de los hombres fue la Iglesia. Teresa de Jesús *sintió la Iglesia, vivió la pasión de la Iglesia* como miembro del Cuerpo místico<sup>7</sup>.

San Juan Pablo II había iniciado su viaje apostólico a España, de casi diez días, para clausurar el IV Centenario de la muerte de la Santa visitando los lugares teresianos más relevantes. Treinta y tres años después, celebramos el V centenario de su nacimiento. Nuestro Santo Padre Francisco, en Carta al Prepósito General de la Orden de los Hermanos Descalzos, queriéndose unir,

[...] junto con toda la Iglesia, a la acción de gracias de la gran familia del Carmelo descalzo –religiosas, religiosos y seglares– por el carisma de esta mujer excepcional [...] [considera] una gracia providencial que este aniversario haya coincidido con el año dedicado a la Vida Consagrada, en la que la Santa de Ávila resplandece como guía segura y modelo atrayente de entrega total a Dios. Se trata, dice el Papa, de un motivo más para mirar al pasado con gratitud, y redescubrir *la*

---

<sup>7</sup> *Juan Pablo II en España. Textos íntegros de los discursos del Papa*. Ed. patrocinada por la Conferencia Episcopal Española. Madrid 1983, 34.35-36.37; cfr. también 44-46.

*chispa inspiradora* que ha impulsado a los fundadores y a sus primeras comunidades<sup>8</sup>.

Trataremos, pues, de responder a la doble cuestión planteada en el título de la ponencia «Santa Teresa de Jesús. Reformadora de la vida consagrada. Ayer y hoy», desde la perspectiva de la historia y del presente de la Iglesia, avistado desde el contexto vivo “espiritual” y “temporal” en el que se encuentra. Consciente de la vasta dimensión científica que encierra la cuestión –pronunciadamente interdisciplinar– y de su delicada complejidad espiritual y eclesial, me limito a ofrecerles los frutos eclesiológicos y canónicos de una sencilla reflexión enhebrada al hilo histórico de la Iglesia del siglo XVI y del inmediato pasado y presente de su vida y misión; sin olvidar el carácter teológico del tipo de conocimiento empleado: el de “la razón iluminada por la fe” o de “la fe que busca el entendimiento”, que es el propio de todas las ciencias eclesiásticas, incluidas, por supuesto, la Historia de la Iglesia y el Derecho Canónico<sup>9</sup>.

#### **SANTA TERESA DE JESÚS. REFORMADORA DE LA VIDA CONSAGRADA. AYER**

Para comprender acertadamente, en todo su significado histórico-eclesial, el papel de santa Teresa de Jesús en la reforma de la vida consagrada de su época y, luego, en sus efectos a medio y largo plazo en los siglos de la Ilustración y de la Modernidad, hay que partir, primero, de un conocimiento, al menos sumario, de lo que supuso la acción protagonista de Lutero en el proceso doctrinal, disciplinar, eclesial, político y cultural que conduciría final e inexorablemente a la ruptura de la Comunión de la Iglesia en su elemento más sensible, ¡central!, a saber, la profesión y doctrina de la fe, y, luego, consecuentemente, en la celebración de los sacramentos y en la moral, disciplina y vida de sus hijos e hijas; segundo, de la valoración del papel jugado en todo el proceso reformador por los religiosos y religiosas, contemplado y apreciado desde su inicial evolución en los siglos del Medievo tardío y del Renacimiento –siglos XIV y XV–; y, finalmente, de lo que implicó la iniciativa de la acción reformadora de santa Teresa de Jesús al interior del Carmelo en relación con el resultado y los frutos de la renovación

---

<sup>8</sup> Carta del Santo Padre Francisco al Prepósito General de la Orden de los Hermanos Descalzos, por los quinientos años del nacimiento de santa Teresa de Jesús. Librería E. Vaticana. 28.3.2015, 1-3.

<sup>9</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, «Decreto *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal», 16. Vid. Antonio M. Rouco Varela, *El derecho canónico: su comprensión teológica y su significado pastoral en tiempos de reforma*. Subsidia Canónica 15. Ed. Universidad San Dámaso. Madrid 2015, 17 ss.



de la vida consagrada antes y, sobre todo, después de la clausura del Concilio de Trento en diciembre de 1563.

### **1. La reforma de la Iglesia “*in Capite et in membris*”**

La reforma de la Iglesia, “en su Cabeza y en sus miembros” –¡un clamor universal de toda la Cristiandad, claramente perceptible desde las décadas oprobiosas del Cisma de Occidente a finales del siglo XIV!–, ni había sido satisfecha ni el ansia de lograrla había cesado en los albores de la Iglesia del siglo XVI regida todavía por papas renacentistas –el último: León X, de 1513 a 1521– en vísperas de producirse la protesta de Martín Lutero con sus 95 tesis sobre las indulgencias, oponiéndose al anuncio de una nueva concesión de indulgencia plenaria para todos los que adquiriesen la correspondiente Bula en favor de la construcción de la fábrica de la Basílica de San Pedro en Roma. Un espinoso tema, en el que se entreveraban doctrinas y prácticas, muy problemáticas, en un terreno pastoralmente tan sensible como era el del sacramento de la Penitencia, en las que el escándalo de la vida personal de los predicadores, el abuso para fines profanos e incluso gravemente pecaminosos del dinero resultante de las limosnas recogidas habían llegado a extremos insoportables para cualquier conciencia cristiana mínimamente formada. La llama de la protesta prendió y se convirtió en “un incendio” que alcanzó a todo “el cuerpo de la Iglesia” en todas sus dimensiones y cuyos efectos desmembradores podían darse como consumados y, prácticamente, irreversibles con la aprobación por “la Dieta imperial” de “la Paz religiosa de Augsburgo” –*der Religionsfriede von Augsburg*– el 25 de septiembre de 1555. El emperador Carlos, el único verdadero oponente de Lutero<sup>10</sup>, se había rendido. La reforma de la Iglesia impulsada por Lutero había desembocado en el surgir teológico e institucional progresivo de “otra Iglesia” en una buena parte de los territorios todavía unidos por los ya, sin embargo, debilitados lazos jurídicos con el Emperador en el marco institucional del “Sacro Imperio Romano de la nación alemana”. Zuinglio y, muy especialmente, Calvino, los reformadores suizos, remodelarían la organización de las nuevas comunidades reformadas de institución luterana a la medida de sus propias versiones de la gran trilogía teológica acuñada por Lutero: «*Sola gratia, sola fides, sola scriptura*».

---

<sup>10</sup> Cfr, H. JEDIN, *ibid.*, 306 ss.



¿Cómo pudo haberse llegado a un resultado eclesial, espiritual, humana y pastoralmente tan desolador, desde el punto de vista de una fe limpia e íntegra en Jesucristo, Redentor del hombre, Cabeza del Cuerpo de la Iglesia? La explicación de sus causas, detectadas y formuladas por la historiografía más aceptada, se encuentra muy incisivamente formulada en E. Iserlohe, el profesor y maestro de la historia de la Iglesia en la Facultad de Teología Católica de Münster en los años sesenta del pasado siglo:

Por muy tristes que hubiesen sido las penosas situaciones, aquí más apuntadas que minuciosamente descritas, y por mucho que hayan contribuido al nacer y al éxito de “la Reforma”, sin embargo, no les corresponde en este contexto el significado mayor. Mucho más decisivo que los fallos de papas, sacerdotes y seglares fue [el hecho de] si la verdad regalada y el orden instituido por Cristo habían sido tocados [¿violados?], o si la descomposición moral no era expresión de una pérdida de sustancia religiosa [...] Como el aspecto, en la caída o hundimiento, de más graves consecuencias, hay que señalar aquí, sobre todo, la amplia falta de claridad dogmática [...] La inseguridad era especialmente grande respecto al concepto de Iglesia<sup>11</sup>.

Efectivamente, con un concepto de Iglesia en el que su dimensión visible quedaba esencialmente remitido “al Reino de lo temporal y humano” y solamente su dimensión interior “al Reino de lo espiritual” –resultado eclesiológico necesario de la doctrina luterana sobre “los dos Reinos”: “*die Zwei-Reiche-Lehre*”–, no era posible pensar y actuar una línea de una reforma de la Iglesia fiel a sus orígenes apostólicos y en consonancia con su naturaleza teológica de Cuerpo de Cristo, nuevo Pueblo de Dios, unida en su constitución y en su condición misionera, en cuanto que es como el sacramento, “*Ur-Sakrament*”, de la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí en Cristo<sup>12</sup>. En realidad, en el pensamiento teológico de Lutero y, por consiguiente, en su acción y actividad “reformadora” no tenía cabida “la sacramentalidad de la Iglesia”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> E. Iserlohe, *Die protestantische Reformation*, en *Handbuch der Kirchengeschichte*, IV, 9: «So traurig die hier mehr angedeuteten als erschöpfend geschilderten Missstände auch waren und so sehr sie zum Entstehen und zum Erfolg der Reformation beigetragen haben, die grösste Bedeutung kommt ihnen in diesem Zusammenhang nicht zu. Entscheidender als das persönliche Versagen von Päpsten, Priester und Laien ist es, ob die von Christus geschenkte Wahrheit und gestiftete Ordnung angetastet waren, ob die moralische Zersetzung Ausdruck eines Ausfalls an religiöser Substanz war... Als folgenschwere Ausfallerscheinung ist hier vor allen die weitgehende dogmatische Unklarheit zu nennen... Die Unsicherheit war besonders gross hinsichtlich des Kirchenbegriffs».

<sup>12</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 1.

<sup>13</sup> Cfr. Karl-Heinz Menke, *Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg 2012. Traducción española: *Esencia y llaga del catolicismo*. Madrid 2014.

¿Cuál fue la respuesta de la Iglesia al audaz y radical desafío de interpretación del cristianismo que representaba “*la Reformation*” –la Reforma protestante–?: ¿Una simple “Contra-reforma” pastoral y espiritualmente reactiva? La respuesta católica fue de mucho mayor alcance espiritual, teológico y canónico que la de una reductiva interpretación limitada al plano puramente disciplinar y político. La respuesta católica fue la respuesta de los santos y la de mostrar, consecuentemente, el camino de la vocación cristiana como un camino de la santidad y para la santidad: de comprender y de vivir la Iglesia como “una Comunión de los santos” en “las cosas santas”. Desde que Hubert Jedin, uno de los grandes maestros católicos contemporáneos de la historia de la Iglesia, hubiere definitivamente asentado la verdad histórica de “la reforma católica”, han quedado aclaradas, primero, las fuentes de esa viva y hondamente cristiana reforma de la Iglesia en la Modernidad y, luego, sus características especiales por lo que respecta a la teología, la pastoral, la vida cristiana, las relaciones con la comunidad política, a su acción misionera y, muy singularmente, a la vida religiosa de los consagrados y consagradas a Dios por los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. Reforma que cuaja en el Concilio de Trento y que, a partir de su conclusión en 1563, se consolida y expande en toda Europa y en la recién descubierta América y que va a ser conocida también como reforma tridentina. El papel jugado por la Iglesia de España en el surgir, formarse y madurar espiritual y pastoral de “la reforma católica” fue sencillamente decisivo:

Mientras que en Italia las fuentes de la Reforma Católica se encuentran en pequeñas comunidades de clérigos y laicos, de las que surgen varias comunidades religiosas nuevas, y en etapas posteriores algunas relevantes personalidades sueltas, en España, y todavía antes del cambio de siglo, serán el Episcopado, las Órdenes monásticas y mendicantes, bajo la activa promoción de los reyes católicos, los portadores de la renovación religiosa y eclesial... [Con la conquista de Granada] el mandato o encargo misionero dado encontró a la Iglesia española no *impreparada*<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> H. Jedin, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ibid.*, 461-462: «Während im Italien die Quellen der Katholischen Reform in kleinen Gemeinschaften von Klerikern und Laien liegen, aus denen mehrere neue Ordensgemeinschaften und in späteren Stadien führende Einzelpersonlichkeiten hervorgehen, werden in Spanien noch vor der Jahrhundertwende der Episcopat, die monastischen und die Bettlerorden unter aktiver Förderung durch die katholischen Könige Träger des religiösen und kirchlichen Erneuerung»... [con Granada] «der damit gegebene Missionsauftrag traf die Spanische Kirche nicht unvorbereitet».

2. Martín Lutero fue un monje agustino eremita. Entró en el monasterio de los agustinos eremitas de la Observancia en Erfurt el 17 de julio de 1505 con 22 años de edad después de pasar por una dramática experiencia; la de sentir cercana la muerte al ser derribado por un rayo. Le sorprendió en medio de una terrible tormenta desencadenada en su viaje de regreso de vacaciones familiares a su comunidad de Erfurt. Un año después, en septiembre de 1506, profesaba y el 3 de abril de 1507 era ordenado sacerdote. Pertenecía a la comunidad de la residencia de su Orden en Wittenberg. Profesor en su joven Universidad cuando publicó sus 95 tesis sobre las indulgencias. Conocía la vida religiosa por una larga trayectoria personal de consagrado a Dios en una familia monástica que aspiraba a que la vocación religiosa de sus miembros volviese a sus orígenes primeros: al carisma de los fundadores. Se trataba de una intensa vivencia que el monje Martín Lutero experimentaba en sí mismo con una extraordinaria emotividad existencial bajo la influencia interior –espiritual y teológica– de su forma de comprender y de hacer propia “la Justificación” que viene de Dios a través del misterio de la Cruz de Cristo al hombre que considera abocado a un estado de práctica insuperabilidad del pecado. En el fondo de su dramática experiencia actuaba, unas veces, y se superponía, otras, la cuestión del sentido y contenido de la fe.

En sus largas semanas y meses de su encierro en “el *Wartburg*” (4 de mayo de 1521 a 3 de marzo de 1522) la oración le dejaba frío, mientras las dudas y los miedos de perderse, de no poder salvarse, le angustiaban. No podía, pues, extrañar que con sus tesis sobre «la libertad del hombre cristiano» –«*die Freiheit des Christenmenschen*»–, defendiese, primero en la práctica, y, luego en la teoría, la incompatibilidad del ser cristiano con la profesión de unos votos que pudieran obligar y vincular en conciencia para toda la vida. Desde los mismos inicios de “su reforma”, en los años de las disputas teológicas entre 1517 y 1520, el abandono de sus comunidades por parte de religiosos y de religiosas, que contraían matrimonio, se generaliza, y él mismo después de su excomunión el 3 de enero de 1521 y de su proscripción por el Edicto de Worms de 25 de mayo del mismo año, contraía matrimonio con la antigua monja cisterciense Catalina Bora el 13 de junio de 1525. Eran días, que, por la irrupción en las comunidades reformadas de los grupos iluminados y de anabaptistas y por el estallido de “la guerra de los campesinos” –*Der Bauernkrieg*–, no resultaban los más propicios para un paso de

tal gravedad, si se quería mantener viva la credibilidad popular de su reforma. No le faltó la inmediata reacción crítica de los polemistas católicos y de sus propios amigos Johann Cochläus y Melanchton. Con el trasfondo teológico del dilema luterano de “la libertad evangélica” frente a “la justificación por las obras” no había lugar espiritual y, por lo tanto, eclesial para el estado de vida religiosa. Por otra parte, la secularización de los monasterios y conventos, llevada a cabo pronto e implacablemente por los príncipes y ciudades partidarios de la Reforma, se mostraba avasalladora<sup>15</sup>.

En clamoroso contraste con la valoración eclesiológica de la vida consagrada por parte de los Reformadores protestantes y de su eliminación completa dentro de la configuración disciplinar de las nuevas comunidades reformadas, estaban la concepción teológica de su significado para una verdadera renovación de la Iglesia en el contexto doctrinal y vital de la reforma católica y el papel atribuido a la vida consagrada en su desarrollo y éxito pastoral por parte de los Papas, de los obispos y de los grandes teólogos antes, durante y después de los tres períodos de sesiones del Concilio de Trento (1545-1547; 1551-1552; 1562-1563).

La reforma de la vida religiosa había sido considerada y tratada desde los siglos XIV y XV como esencial y primordial, es decir, como *conditio sine qua non*, para cualquier programa de reforma de la Iglesia teológica y pastoralmente creíble. La palabra clave en la que se sintetizaban el sentido y los propósitos de todas las iniciativas reformadoras de la Jerarquía, de los propios religiosos –monjes y monjas, mendicantes y religiosas de sus órdenes– y de los seculares, singularmente de los titulares de la autoridad civil –el emperador, reyes, príncipes, nobles y ciudades...–, se llamaba “observancia”. Volver a los santos fundadores –a sus carismas, sus escritos, sus reglas y sus “constituciones”– era el imperativo doctrinal y disciplinar de aquella hora de la Iglesia herida por tanta relajación moral, tanto vacío espiritual, tanta desidia apostólica y misionera y tanta confusión doctrinal. Será, sobre todo, en España donde “la observancia” se impondrá en las grandes órdenes monásticas y en las mendicantes imparablemente, sobresaliendo la intensidad espiritual, el rigor disciplinar y el ritmo enérgico de su implantación entre los Conventuales Franciscanos.

---

<sup>15</sup> E. Iserlohe, *Die protestantische Reformation. Íbid.*, 140 ss.

Nombres señeros en la historia de la reforma de los religiosos y de las religiosas en la España de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II: el monasterio –y Congregación– de San Benito de Valladolid y el cardenal Cisneros. Pero decisivos protagonistas de la misma fueron sus reyes. Todos ellos, sin excepción. En Felipe II encontrarían las normas reformadoras de Trento un firme y consecuente ejecutor y, en el Papa san Pío V, un extraordinario valedor. Un ilustre historiador de la Iglesia en España ha podido preguntarse si con Felipe II –recordemos su conciencia de ser titular del derecho y deber de ser “patrono” en la ejecución del Concilio– había que hablar de una “reforma española” o de “una reforma tridentina”<sup>16</sup>.

El “conventualismo mendicante” se sustituye por “la observancia”, que se extiende y aplica en las tres órdenes hasta ese momento no “reformadas” –Mercedarios, Trinitarios y Carmelitas–. Se impone la seriedad disciplinar en la guarda de la clausura de los monasterios femeninos<sup>17</sup>. Se renuevan y rejuvenecen interiormente y exteriormente las familias religiosas de un pasado multiseccular y nacen nuevas formas de vida religiosa, masculinas y femeninas, abiertas a la acción apostólica y misionera con un tipo nuevo de clausura, es decir, de relación con el mundo. Destaca, sobre todas, la Compañía de Jesús, fundada por san Ignacio de Loyola (1491-1556). A la muerte de su Fundador, contaba ya con mil miembros y en 1565, cuando fallecía el P. Laínez, eran ya 3.500 los Jesuitas distribuidos en 18 provincias por toda Europa y por los nuevos territorios de ultramar, en unas y en otras Indias. La contribución de la Compañía de Jesús a la fecundidad espiritual, pastoral, apostólica y misionera de “la reforma católica”, desde sus comienzos, ha sido sencillamente definitiva: ¡de un valor eclesial incalculable! En las palabras del P. Nadal: «*Vae nobis, si non iuvenus Germaniam*», se pone de manifiesto la gravedad que le reconocía Ignacio a la crisis en Alemania<sup>18</sup>. El “*sentire cum Ecclesia*” ignaciano explicaba la hondura espiritual y el celo apostólico que caracterizaba el servicio de los jesuitas a la Iglesia en aquella coyuntura crucial de su historia moderna que fue “la reforma católica”. ¡La Compañía de Jesús constituía la más significativa y fecunda nueva realidad eclesial de su tiempo!

---

<sup>16</sup> José García Oro, en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García Villoslada, III-1º. Madrid 1980, 317 y ss.

<sup>17</sup> Cfr. J. García Oro, *ibid.*, 332-349.

<sup>18</sup> Citado por H. Jedin, *ibid.*, 475.

3. Teresa de Jesús entra en el camino de la Reforma de la vida consagrada en el delicado momento histórico del planteamiento conciliar de la reforma de toda la vida de la Iglesia en Trento. Camino despejado ya en España en los albores de la Modernidad. Y lo hace con un ritmo espiritual e institucional incansable. No es fácil conocer la intensidad y la concreción de la información recibida y adquirida por la joven carmelita del Monasterio de la Encarnación, Teresa de Jesús, respecto a los proyectos e iniciativas conciliares para afrontar el desafío luterano, debatidos y acordados entre los Papas, que lo convocan y presiden en sus dos primeras fases, Paulo III y Julio III, y sus colaboradores y consejeros de mayor confianza, aparte de las negociaciones correosas con el Emperador y los Príncipes protestantes. Tampoco es fácil precisar para la historia el grado de su toma de conciencia de lo que estaba ocurriendo en el plano interno eclesiástico, sobre todo, en Roma, y, en el plano político, muy apasionadamente en España, con las dificultades para la reanudación efectiva de la asamblea conciliar en orden a lo que sería su tercero y último período de sesiones.

El Papa Pío IV, recién elegido (26 de diciembre de 1559), decreta una nueva convocatoria por la Bula «*Ad Ecclesiae regimen*» de 29 de noviembre de 1560. El Rey Felipe II la da por buena al interpretarla como un mandato pontificio para la continuación del Concilio, interrumpido y suspendido provisionalmente, pero no concluido. A juicio de los Padres españoles, faltaban por tratar, por ejemplo, asuntos disciplinariamente muy delicados como el deber de residencia de los obispos y de los sacerdotes con cura de almas, etc., y, entre los temas doctrinales de mayor significación dogmática frente a las tesis protestantes, el del carácter sacrificial de la Santa Misa. Se echaba de menos un Decreto General de reforma de la Iglesia, al que debería preceder un Decreto especial sobre la reforma de los regulares y de las monjas y al que debería seguir otro especial referente a la reforma de “los Príncipes”, que finalmente no vería la luz ante las presiones ejercidas en Roma y en Trento por sus Embajadores. No obstante, son llamativas las coincidencias cronológicas entre los momentos vocacionalmente más relevantes en la vida de la Santa y los acontecimientos conciliares y su curso.

Los años 1544-1555, los años de la lucha interior de Teresa por reemprender una vida espiritual rigurosa, sin tibieza alguna, después de haberse recuperado de su gravísima enfermedad por intercesión de san José, según convicción firmísima de ella,

son los años en que tienen lugar la primera y la segunda etapa del Concilio de Trento, en las que se tratan y aprueban Constituciones dogmáticas sobre temas tan importantes como son: la Escritura y la Tradición, el Pecado original y la Justificación, los Sacramentos en general y el Bautismo y la Confirmación, la Eucaristía, la Penitencia y la Extremaunción. Sin que dejaran de adoptarse medidas canónicas sobre aspectos muy relevantes de la reforma institucional de la Iglesia y de la vida y costumbres de sus pastores y fieles, entre ellos, los religiosos y religiosas. Los años de “su conversión”, por otro lado, ante el Cristo muy llagado de la Encarnación y de la maduración creciente de su vida espiritual, en los que se va alumbrando y configurando su decisión de emprender la reforma del Carmelo, inspirada en un nuevo tipo de convento y de vida religiosa reformada, plasmado en la fundación del “Palomarcico de San José”, el 24 de agosto de 1562, coinciden con los de las tenaces disputas y del férreo empeño de los círculos reformadores de la Iglesia por reanudar el Concilio y llevarlo a feliz término, y con el primero de su reanudación. Tras los cuatro difíciles años del Pontificado de Paulo IV (1555-1559), el apoyo del nuevo Papa, Pío IV, resultaría determinante para la culminación de la reforma conciliar.

En todo caso, la identificación de Teresa de Jesús con las normas del Decreto del Concilio para la reforma de la vida consagrada y con la forma concreta de su aplicación por parte del Papa san Pío V, más aún, con las intervenciones y medidas ejecutivas del Rey Felipe II, fue inequívoca. La orientación doctrinal y, sobre todo, disciplinar de su obra definida y definitivamente reformadora respira el aroma de “la reforma católica”, no sólo en su proyección al Carmelo femenino y masculino, sino también a todo el amplio espectro de la vida de los regulares y de las monjas a los que se dirigía tanto la Reforma tridentina como el modo de su realización en sus Reinos por parte de Felipe II, el Rey Católico por antonomasia. Teresa llega, incluso, a suplicarle que intervenga con firme efectividad haciendo uso del brazo secular en la aplicación de “su reforma”: «Plega a Él [nuestro Señor] oiga todas las oraciones que en esta Orden se hacen de descalzos y descalzas para que guarde a vuestra majestad muchos años, pues ningún otro amparo tenemos en la tierra»<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> *Carta al Rey Don Felipe II*. Ávila 13 de septiembre de 1577, en *Santa Teresa. Obras completas*. Ed. dirigida por Alberto Barrientos. Madrid 2000<sup>5</sup>, 1577.



Sus veinte años de fundadora “andariega” de los nuevos Carmelos descalzos de mujeres y, pronto, también de hombres (Carmelos inspirados e impulsados por ella, teniendo al lado a fray Juan de Santa María que, poco después de su primer encuentro, va a llamarse fray Juan de la Cruz), constituyen la prueba más fehaciente e irrefutable de que su persona, sus escritos y su obra representan el momento eclesial culmen de la reforma de la vida consagrada en la historia moderna y contemporánea de la Iglesia. La reforma de Trento alcanza con ella la hondura de inspiración espiritual que se había venido gestando a lo largo de más de un siglo de recuperación progresiva de “la observancia” en las comunidades monásticas y conventuales de toda la Iglesia, masculinas y femeninas, singularmente en Italia y en España; amén de la seriedad disciplinar que la aseguraba y la guardaba como un factor de vital importancia para la vida interna de la Iglesia y para su fecundidad apostólica, es decir, para la vitalidad evangelizadora y santificadora de su presencia y acción en la sociedad y en el servicio al hombre de “los tiempos nuevos”.

En la personalidad y en la obra reformadora de la Santa de Ávila destaca, en primer lugar, la primacía que otorga a la vida de oración como la razón primera de ser y de vivir de las consagradas y de los consagrados. Vida de oración que, en progresión espiritual ininterrumpida y constante, ha de ir creciendo en el alma y en el corazón de la persona hasta la contemplación amorosa del Dios que se nos ha revelado en la Encarnación y en la Pascua de su Hijo Jesucristo como nuestro Salvador y Redentor unguado con la fuerza del Espíritu Santo. El camino para alcanzar «el postrer grado de oración» no es otro ni puede ser otro que el de la contemplación de la «humanidad sacratísima» del Señor, «pues tan cerca le tenemos en el Sacramento»:

Así que vuestra merced, Señor [su padre confesor], no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de la contemplación. Por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes; él lo enseñará. Mirando su vida, es el mejor dechado. ¿Qué más queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones, como hacen los del mundo? Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajese cabe sí<sup>20</sup>.

Con la profesión de los votos de pobreza, castidad y obediencia, vividos y practicados con consecuente y entregada fidelidad a Dios, el religioso y la religiosa opta

---

<sup>20</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, c. 22, 7, en: *Obras completas. Íbid.*, 137.

por este camino de la vida consagrada como el hilo conductor de toda su existencia y como el que da el último sentido a la entrada en la comunidad y al compartir su vida. Según ella, se está, se actúa y se participa en la vida de la comunidad para hacer posible, viable humanamente y jugosa espiritualmente la dedicación fervorosa, personal y comunitaria a la práctica de la oración, en una palabra, al cuidado de la vida interior. Tutelarla, cuidarla y promoverla exige de sus superiores y de sus guías espirituales – singularmente, de los confesores–, frente a los grandes enemigos del alma, el demonio, el mundo y la carne, una gran sensibilidad doctrinal y espiritual y una gran prudencia humana. Para conseguir este objetivo primordial, es imprescindible la sana disciplina interior y exterior. Santa Teresa conocía su necesidad por la experiencia personal de sus años de monja de la Encarnación previos a la fundación de San José y por sus lecturas de grandes maestros de la vida espiritual. Las Cartas de san Jerónimo fueron lectura temprana que precede y acompaña su opción por la vocación religiosa, a sus dieciocho años, venciendo la resistencia de su padre; la lectura de las *Confesiones* de san Agustín la reconfortan y confirman interiormente en su radical cambio en la orientación de su vida espiritual y en la comprensión más generosa y exigente de su vocación de Carmelita Descalza. Contó también con los consejos y apoyos personales de grandes santos de su tiempo –san Pedro de Alcántara y san Juan de Ávila, sobre todo–, y con la ayuda espiritual y monacal a la vez, tan apreciada por ella, de sus confesores, de los padres de la Compañía de Jesús, de dominicos insignes y de padres carmelitas de su propia Orden, promotores de la “*descalzed*”. El nuevo Padre General de la misma, elegido el 21 de mayo de 1564, Juan Bautista Rossi (Rubeo), visita Ávila tres años después de su elección y la anima a seguir con la reforma del Carmelo. Su gran valedor en todo el empeño de la fundación de San José, y siempre, será su obispo diocesano don Álvaro de Mendoza.

El segundo gran criterio que inspira y anima toda la reforma teresiana del Carmelo será el de la recuperación renovadora de la antigua regla y constituciones del Carmelo, indispensable para conseguir la base ascética y disciplinar que posibilite y facilite la vida contemplativa de las nuevas comunidades reformadas. La sencillez y pobreza de vida y la guarda estricta de la clausura constituyeron los ejes disciplinares en torno a los cuales giraría institucionalmente el cumplimiento renovado de la primitiva

regla de los padres fundadores del Carmelo. Propósito firme de la Santa que quedará muy bien reflejado ya en la *Visita de Descalzas* de julio-octubre de 1576 –texto elaborado en Toledo– y, muy especialmente, en sus Constituciones de Alcalá de 1581. Santa Teresa funda San José como una comunidad conventual “de pobreza”, es decir, que se mantendrá en sus necesidades diarias y en sus gastos extraordinarios de las limosnas que reciban de las almas buenas que las conozcan y estimen su sacrificado servicio en bien de la Iglesia y de la salvación de los hombres. Para el mundo, un servicio y una vocación difíciles de comprender; pero esenciales para que la Iglesia pueda mantener y acrecentar el fervor interior y el celo apostólico y misionero de todos sus hijos e hijas. La Santa no pudo evitar en todas sus Fundaciones la fórmula “de Renta”, sobre todo en localidades de menor población, incapaces, por razones obvias, de conseguir los recursos necesarios para el sustento, por muy sobrio y frugal que fuera, de las Hermanas de los nuevos Carmelos. Pocas, en todo caso. El criterio de la Santa Fundadora lo limitaba al principio a trece, como en San José.

Con la fórmula “de pobreza”, la Santa alejaba para siempre y evitaba en su raíz la intromisión de formas encubiertas de “encomiendas” de sus Carmelos a laicos y/o a eclesiásticos poderosos, substrayéndolos a sus influencias interesadas, cuando no a descarados intereses mundanos. Conseguía, además, que las puertas de sus “palomarcicos” estuvieran abiertas para las jóvenes de familias humildes que no pudiesen aportar la dote y para todas aquellas, de la procedencia familiar que fuere, que quisieran entrar libremente en el Carmelo. La Santa privilegió para sus monasterios reformados, entre las dos fórmulas admitidas por el Decreto de Reforma conciliar de los regulares y de las monjas en su Capítulo III, la de vivir en vez de rentas, fruto de donaciones o dotaciones de particulares o de personas e instituciones públicas, la de vivir de limosna<sup>21</sup>. En cambio, aplica con todo rigor en sus casas las normas conciliares sobre la clausura que el Capítulo V de ese Decreto de Reforma restaura donde hubiese sido violada y mantiene íntegra donde se hubiese conservado más o menos incólume. En los “Carmelos teresianos” se colocará doble reja en el locutorio. El cuidado por guardarla ha de llegar hasta «los capellanes y confesores»:

---

<sup>21</sup> Concilio de Trento. *Sessio XXV*. Decreto de regulares y monjas, Capítulo III, en: Ed. Bologna, *ibid.*, 777.

Importa mucho informarse del capellán y de con quién se confiesan, y que no haya mucha comunicación, sino lo necesario, e informarse muy particularmente de esto de las monjas, y del recogimiento de la casa<sup>22</sup>.

La importancia que le atribuye la santa a la observancia fiel y cuidadosa de la Regla para salvaguardar a sus comunidades de la relajación y decadencia espiritual y material queda subrayada con la típica clarividencia y realismo “teresianos” en *la Visita de Descalzas*:

En lo que mucho ha de poner el prelado es en que se guarden las Constituciones; y adonde hubiere priora que tenga tanta libertad que las quebrante por pequeña causa, o lo tenga de costumbre..., tengan por entendido que ha de hacer gran daño a la casa, y el tiempo lo dirá... Ésta es la causa por qué están los monasterios, y aun las religiones, tan perdidas en algunas partes, haciendo poco caso aun de las cosas pequeñas, y de aquí viene a que caigan en las muy grandes<sup>23</sup>.

El espíritu de la reforma teresiana no se captará ni se comprenderá en toda su profundidad teológica y eclesial si no se advierte su honda y esencial motivación apostólica y misionera. En *el Camino de Perfección*, obra que escribe en los años 1566-1567, años fundamentales para que se despliegue a tope su entrega infatigable y agotadora a la fundación de los nuevos Carmelos reformados, la Santa la pone de manifiesto y expresa con una emoción personal y una franqueza conmovedoras:

Venida a saber los daños de Francia de estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta, fatiguéme mucho, y, como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba que remediase tanto mal. Paréceme que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que veía perder. Y como me vi mujer y ruin e imposibilitada de aprovechar en nada en el servicio del Señor, que toda mi ansia era, y aún es, que, pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que éstos fuesen buenos; y así determiné a hacer esto poquito que yo puedo y es en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese, y procurar estas poquitas que están aquí [en San José] hicieren lo mismo [...] para que todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defiendan, ayudásemos en lo que pudiésemos a este Señor mío, que tan apretado le traen a los que ha hecho tanto bien, que parece le querrían tornar ahora a la cruz estos traidores y que no hubiese donde reclinar la cabeza.

Y, más adelante, exclama la Santa: «Estáse ardiendo el mundo, quieren tornar a sentenciar a Cristo [...] No, hermanas mías, no es tiempo de tratar con Dios negocios de

---

<sup>22</sup> Santa Teresa de Jesús, *Visita de Descalzas*, 16, en *Obras completas. Íbid.*, 1139.

<sup>23</sup> Santa Teresa de Jesús, *Visita de Descalzas*, 21, en *Obras completas. Íbid.*, 1141.

poca importancia»<sup>24</sup>. La gran empresa misionera de las Indias recién descubiertas, a las que habían ido a probar suerte varios de sus hermanos, tampoco la dejaba indiferente. Escribía santa Teresa de Jesús su *Camino de Perfección* cuando se procedía a la primera aceptación y aplicación de los Decretos de Trento en toda España a través de los numerosos Concilios provinciales impulsados con tenaz determinación por el Rey Felipe II.

4. La contribución espiritual, pastoral y canónica que significó la “Reforma teresiana” del Carmelo para la implantación de la reforma de Trento en toda la Iglesia y, muy específicamente, en las órdenes religiosas, monacales y conventuales, fue sencillamente excepcional. La irradiación de la espiritualidad teresiana en los siglos siguientes hasta los días del Concilio Vaticano II es comparable a la de los grandes fundadores de la antigüedad cristiana y del medievo clásico y, posiblemente, sin parangón en la historia ulterior de los siglos de la Modernidad y de la Ilustración, con la excepción quizá de san Ignacio de Loyola. La influencia del carisma teresiano en la inspiración de las Congregaciones religiosas femeninas de vida activa –la nueva fórmula de vida consagrada nacida en los siglos XIX y XX– e, incluso, en su nomenclatura alcanza, por lo menos, a dieciséis Familias religiosas<sup>25</sup>. La ejercida en la historia de las almas en los tiempos de increencia y de soledad espiritual, tan característicos de nuestra época, es inabarcable. En la Santa de Ávila –en su experiencia espiritual y en sus escritos– han sido y son innumerables las que han encontrado la puerta abierta para la conversión a Cristo, Redentor del hombre. Baste citar, como ejemplo, a Edith Stein, la joven universitaria judía, profesora asistente de Husserl, que, ansiosa de encontrar la verdad, la halla leyendo de un tirón en una apasionante noche el *Libro de la Vida* de la Santa de Ávila. Ella misma lo testimonia en su diario *de la vida una familia judía*. Al finalizar su lectura en el amanecer de un día del verano de 1921, confiesa: «Ésta es la verdad». La Iglesia la venera hoy como santa Teresa Benedicta de la Cruz. Un nombre elegido por ella en su Profesión en el Carmelo. Y, también, como co-patrona de Europa<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Santa Teresa de Jesús, *Camino de Perfección*, c. 1.2, 5, en *Obras completas. Íbid.*, 513-515.

<sup>25</sup> Ulrich Dobhan, *Theresia: Teresa von Avila*, en LThK, Bd. 9<sup>3</sup>, 1489-1490.

<sup>26</sup> Viki Ranff, *Edith Stein begegnen*. Augsburg 2004, 115.

### **TERESA DE JESÚS. REFORMADORA DE LA VIDA CONSAGRADA. HOY**

Afirmar que santa Teresa de Jesús debe ser considerada como reformadora de la vida consagrada, hoy, cincuenta años después de concluido el Concilio Vaticano II, implica reconocer que la renovación de la vida consagrada, que el Concilio afrontó dentro de su programa pastoral de renovación de toda la vida de la Iglesia, tuvo muy en cuenta, más aún, se inspiró, por lo que respecta a sus fundamentos doctrinales, a sus criterios prácticos y a sus principios normativos, en el legado espiritual y canónico que la Santa de Ávila dejó a la Iglesia a finales de los “nuevos tiempos”<sup>27</sup>. O, por lo menos, supone admitir que el Concilio parte, en forma y grado eminentes, al determinar los procesos canónicos y pastorales de la aplicación de su proyecto de renovación interna y externa de la vida consagrada, de su figura humana y cristiana, de su forma de vivir la consagración religiosa y de pensar y de configurar espiritual y eclesialmente “su Carmelo”. Si se verificase la verdad de su influencia en cualquiera de las dos hipótesis expuestas –y, con mayor razón aún, si se verificase en ambas–, habría que concluir que, efectivamente, Teresa de Jesús es reformadora de la vida consagrada, hoy; sin que haya necesidad intelectual y existencial de olvidar lo dicho anteriormente al establecer la tesis referente a la historia contemporánea de la Iglesia, según la cual el Concilio Vaticano II fue concebido, convocado y celebrado como un Concilio para la renovación (*aggiornamento*) de toda la vida de la Iglesia y para su puesta a punto apostólica y misionera y no para su reforma. Por supuesto, el Concilio no conoce todavía la categoría de “evangelización” tal como la desarrolló el Magisterio pontificio de Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y del Papa Francisco<sup>28</sup>. Finalmente cabría, mejor dicho, se impondría la pregunta: ¿Para una vivencia de la vocación más espiritualmente fiel y pastoralmente más fecunda por parte de las consagradas y consagrados en esta hora de la Iglesia y del mundo, no sería de un gran provecho personal y comunitario

---

<sup>27</sup> Romano Guardini ha visto con su proverbial lucidez cómo, en los acontecimientos que conmovieron al mundo en la primera mitad del siglo XX, con su momento más trágico en la 2ª Guerra Mundial, se estaba consumando el fin “del nuevo tiempo” –de “la modernidad”– al producirse el triunfo cultural del “hombre no-humano” –“*der nicht-humane Mensch*”– y de “la naturaleza no-natural” –“*die nicht-natürliche Natur*”–, o lo que es lo mismo, de una concepción de la existencia humana sin Cristo y sin Dios. Vid. Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1986<sup>10</sup>, 74.88-94.

<sup>28</sup> Cfr. Antonio M. Rouco Varela, *La JMJ-2011 y la Nueva Evangelización. Historia y presente*. Colección de Documentos de la Archidiócesis de Madrid, 10. Madrid 2012; y *La Fe cristiana en la España de hoy*, *ibid.*, 16. Madrid 2014.

fijarse en el modelo de vida consagrada encarnado y mostrado genialmente por santa Teresa de Jesús e interiorizarlo de nuevo? Veamos.

1. Las obras de santa Teresa de Jesús, ciertamente, no han sido citadas expresamente como fuentes en ninguno de los documentos del Concilio Vaticano II. En realidad es el caso de todos los grandes santos y maestros de la Teología de los siglos posteriores al Concilio de Trento. Sin embargo, sí se perciben las huellas profundas de su espiritualidad en la concepción teológica de la vida religiosa que el Concilio desarrolla en su Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*. Dentro de la llamada universal de todos los fieles a la santidad (Capítulo V), la doctrina conciliar sitúa con una luminosa precisión eclesiológica lo que significan para el bien común de la Iglesia - ¡la salvación de las almas y la santificación del mundo!- “los religiosos” (Capítulo VI), o, lo que es lo mismo, el estado de vida consagrada a Dios por los votos de pobreza, castidad y obediencia, en tanto en cuanto los religiosos se entregan totalmente «al servicio de Dios, amándole por encima de todo», quedando destinados al servicio y al honor de Dios por un título especial. «La consagración será tanto más perfecta cuanto mejor represente, por medio de compromisos más sólidos y estables, el vínculo indisoluble que une a Cristo con la Iglesia». La primacía teresiana de la oración contemplativa como alma apostólica de toda la vida consagrada rezuma en todo el texto conciliar de la Constitución dogmática *Lumen gentium*.

Nadie debe pensar que los religiosos, por su consagración, se convierten en extraños a los hombres o inútiles en la ciudad terrena. En efecto, aunque algunas veces no ayudan directamente a sus contemporáneos, sin embargo los tienen presentes de un modo más profundo en las entrañas de Cristo. Ellos colaboran espiritualmente para que la construcción de la ciudad terrena tenga siempre a Dios como fundamento y como meta, *no sea que trabajen en vano los que la construyen* (LG 45 y 46).

El “espíritu” del carisma teresiano es igualmente perceptible en el Decreto *Perfectae caritatis* “sobre la renovación de la vida religiosa”, en su insistencia en la necesidad del «retorno incesante a las fuentes de toda vida cristiana y a la inspiración originaria de los Institutos» y en su exhortación a «la adaptación de éstos a las condiciones de los tiempos», «sabiendo juzgar las circunstancias del mundo actual a la luz de la fe cristiana e inflamados de celo apostólico» y advirtiendo a la vez que



...las mejores adaptaciones que puedan hacerse a las necesidades de nuestro tiempo no surtirán efecto si no las anima una renovación espiritual. Ésta ha de jugar el papel principal siempre, incluso cuando se trata de impulsar obras externas (PC 2).

La apelación expresa a que en el «amar, ante todo, a Dios» es «de donde mana y se impulsa el amor al prójimo para la salvación del mundo y la edificación de la Iglesia» y la indicación de que «esta caridad es el alma y la norma incluso de la práctica misma de los consejos evangélicos» (PC 6) determinan muy “teresianamente” el camino concreto de «la adecuada renovación de la vida religiosa» en los distintos aspectos de su desarrollo actual a fin de que pueda ser sencillo y auténticamente renovador: desde los referentes a la vida de comunidad y a la práctica diaria de la pobreza, castidad y obediencia, desde la prescripción de que «la clausura papal para las monjas de vida puramente contemplativa ha de mantenerse vigente, hasta el mantenimiento del “hábito religioso” como distintivo de una persona consagrada [que] debe ser sencillo y modesto y al mismo tiempo digno».

También está muy marcado por el “estilo teresiano” de plantear la renovación de la forma de gobierno de los Institutos de vida religiosa el criterio final con el que el Decreto “*Perfectae caritatis*” quiere que se haga:

Todos, sin embargo, deben recordar que la esperanza de renovación hay que ponerla más en la observancia más cuidadosa de la regla y de las constituciones que en la multiplicación de las leyes” (PC 4).

2. La doctrina y la normativa “conciliar” pone en marcha todo un vasto, complejo y delicado proceso de revisión y adaptación a lo enseñado y mandado por el Concilio de las Reglas, Constituciones y otros documentos fundacionales de los Institutos de vida religiosa. Se inicia inmediatamente después de su terminación y se lleva a cabo bajo la alta supervisión y, frecuentemente, dirección de la Santa Sede y, en su caso, de los obispos diocesanos. El nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 y la Exhortación postsinodal *Vita consecrata* de san Juan Pablo II –25 de marzo de 1996– guían y regulan el curso ulterior de la acogida y cumplimiento de la variada y copiosa normativa interna por parte de las órdenes, congregaciones de vida religiosa, de las sociedades de vida apostólica y de los institutos seculares. El nuevo Código procede,

además, a una nueva sistematización del derecho clásico de los religiosos y adopta una nueva terminología para ordenarlo y expresarlo, distinta de la empleada hasta entonces, incluso, por los textos conciliares. Como categoría central y general para la caracterización canónica de la vida de consagración elige y establece la denominación de institutos de vida consagrada, que comprenden los institutos religiosos, los institutos seculares y posibles nuevas formas de vida consagrada en el futuro (CIC, c.605), separándolos de las sociedades de vida apostólica. La novedad del cambio del criterio de sistematización del Derecho de los religiosos y de la correspondiente terminología canónica responde a una clave teológica de interpretación muy conciliar e implícitamente muy teresiana, expresada en la palabra “consagración”. El canon inicial desde el que se desenvuelve la ordenación de toda la materia referida a la vida consagrada, el c.573 §1, es altamente significativo al respecto. Dice así:

La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, se *dedican totalmente a Dios como a su amor supremo*, para que, entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial.

La exhortación postsinodal *Vita consecrata* –un extenso documento de 200 páginas– se pregunta con santa Teresa de Jesús: «¿Qué sería del mundo sin los religiosos?»<sup>29</sup>, y confiesa que «la Iglesia no puede renunciar absolutamente a la vida consagrada, porque *expresa de manera elocuente su íntima esencia ‘esponsal’*» (VC 105). Todo el documento postsinodal de san Juan Pablo II, articulado en torno a tres grandes tesis sobre la naturaleza de la vida consagrada como “*Confesio Trinitatis*”, “*Signum fraternitatis*” y “*Servitium caritatis*”, refleja luz y carisma teresianos. Para comprenderlo y hacerlo vida renovada espiritual y apostólicamente –incluso culturalmente– en las actuales circunstancias de la Iglesia y de la sociedad por parte de los institutos de vida consagrada, no hay mejor hermenéutica que la que bebe en la persona y en la obra de santa Teresa de Jesús, doctrina clara y espíritu apostólico y eclesial ardiente. No fue casualidad el hecho de que el beato Pablo VI la proclamara Doctora de la Iglesia en los primeros y tormentosos años del postconcilio: ¡la primera!

---

<sup>29</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, c. 32,11, en *Obras completas. Íbid.*, 218.

¿No estaría indicando con ese inusitado y, hasta en no pequeña medida, revolucionario gesto el exquisito valor cristiano y eclesial de “la hermenéutica teresiana” para una recta y auténticamente renovadora comprensión de la doctrina conciliar sobre la vida consagrada? Más aún, ¿su valor para acertar con el modelo de su fiel y consecuente acogida teórica y asimilación práctica por las consagradas y consagrados y, singularmente, por las de vida contemplativa?

3. Cincuenta años después de la aprobación de la Constitución *Lumen gentium*, el 24 de noviembre de 1964, y, pronto, del Decreto *Perfectae caritatis*, el 28 de octubre de 1965, el Papa Francisco ha proclamado un Año de la Vida Consagrada el 21 de octubre de 2014. El Santo Padre exhorta a los consagrados y consagradas a «mirar al pasado con gratitud», invitándoles a tomar conciencia de cómo se ha vivido el carisma a través de los tiempos, porque se «podrán descubrir incoherencias, fruto de la debilidad humana, y a veces hasta el olvido de algunos aspectos esenciales del carisma». Anima a «vivir el presente con pasión», interpeándonos sobre «la fidelidad a la misión que se nos ha confiado», y alienta a «abrazar el futuro con esperanza». Enumera:

[...] las dificultades con las que tiene que contar la vida consagrada para afrontar ese futuro: la disminución de vocaciones y el envejecimiento, sobre todo en el mundo occidental, los problemas económicos como consecuencia de la grave crisis financiera mundial, los retos de la internacionalidad y la globalización, las insidias del relativismo, la marginación y la irrelevancia social [...].

¿Se pueden superar sin un sincero y humilde examen personal y comunitario de conciencia de lo sucedido, admitido, aprobado, practicado y vivido en los ambientes propios de los Institutos masculinos y femeninos de vida consagrada en los años del postconcilio? ¿Podremos vivir con pasión la vocación de consagración sin pasos concretos y decididos en la dirección de una verdadera conversión de las personas, de las comunidades propias de la vida religiosa y de todas las comunidades eclesiales, tratando de “des-mundanizarse”, en expresión acuñada y usada por Benedicto XVI en su despedida de los católicos alemanes en el otoño de 2011?

Una excepcional maestra del espíritu, del estilo existencial y de las formas personales e institucionales de la vida de consagración para esta hora de la historia, grave y esperanzada a la vez, es sin duda la Santa de Ávila: Santa Teresa de Jesús.

