

IV

LA ESPIRITUALIDAD LUTERANA Y EL PIETISMO EN SUS RELACIONES CON LA MISTICA ESPAÑOLA

MARTÍN SCHMIDT (luterano)

*Profesor en la Universidad de Heidelberg
(Alemania)*

I.—Introducción

Es un hecho incontestable: las divisiones dogmáticas y eclesíásticas del mundo cristiano han llevado consigo no solamente separaciones, sino también contactos personales, a veces aventurados sino peligrosos, correspondencias sorprendentes y fecundas y, por su medio, intercambios reales no caracterizados suficientemente por el término demasiado vago de “influencias”.

El espíritu que es común a los cristianos, la conciencia que ellos tienen de estar encargados de una tarea importante y de una misión universal, la grandeza del Evangelio originario, la esperanza de que un día todos los fieles se verán reunidos según la promesa del Señor (Juan 17: “ut omnes unum sint”) han impedido a los cristianos instalarse en la suficiencia. Nadie podía, en estas condiciones, sentirse solo o aislarse de los demás. Hasta el siglo XVI, la situación estaba determinada por la confrontación, la lucha y la rivalidad entre la ortodoxia y la herejía, entre la verdadera y la falsa Iglesia, entre la verdad y el error. Después, otras condiciones de existencia han hecho nacer otra situación. Nuevos factores han intervenido, factores que han llevado consigo el respeto de la convicción de los otros y particularmente de su convicción religiosa, en referencia a su esfera personal e íntima. Entre estos factores es necesario citar: la tolerancia tanto como aceptación rea-

lista de las diferencias religiosas como principio político del Estado moderno; la imposibilidad de vivir en el aislamiento; el clima espiritual creado por el humanismo europeo. Sin embargo, por encima de estos factores, es la misma fe cristiana, es la conciencia de fuerza independiente las que han hecho posible un entendimiento profundo, a pesar de las diferencias visibles, y es, particularmente, la espiritualidad la que principalmente ha permitido a las diferentes partes considerarse mutuamente y de llegar así a un entendimiento cordial. Esta espiritualidad estaba fundada sobre una piedad verdaderamente cristiana, profundamente inspirada por Jesucristo, y sobre todo por su pasión y por su cruz.

II.—*La espiritualidad luterana*

La espiritualidad luterana es, en cierta medida, la continuación de la espiritualidad de la Edad Media. Cuando se leen los tratados sobre las pruebas y la consolación, titulados “Ars moriendi”, es muchas veces difícil distinguir las dos épocas¹. Jesucristo crucificado es presentado en ellos, a la vez, como Salvador y como Modelo, y el mensaje del Evangelio aparece frecuentemente en la misma función. Es significativo que un personaje como Juan de Staupitz (1469?-1524) haya podido jugar un papel positivo en la expansión evangélica del alma del joven Lutero².

Un nuevo fenómeno en la espiritualidad es el representado por la “coral luterana”, que el Reformador creó personalmente para ser la expresión cantada de la comunidad cristiana, y que se presenta frecuentemente bajo la forma de un diálogo entre Dios o Jesucristo y los fieles. Esta coral, que no es un elemento litúrgico apoyado sobre los salmos, sino una creación libre de los poetas, adquirió un desarrollo considerable; llegó a un primer culmen durante la guerra de los Treinta años

¹ Ver, por ejemplo, WILL-ERICH PEUCKERT: *Die grosse Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther. Geistesgeschichte und Volkskunde*. Hamburg, 1948, págs. 152 ss., 263 ss., 477 ss. FRIEDRICH GERKE: *Die satanische Anfechtung in der Ars moriendi und bei Martin Luther*, en *Reformatio. Beiträge zur Theologie und Kunst der Dürerzeit*. Mainz, 1965, págs. 9-12; también HELMUT APPEL: *Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther*. Leipzig, 1938.

² Ver como estudio especial definitivo, ERNST WOLF: *Staupitz und Luther*. Leipzig, 1927, págs. 139 ss.

(1618-1648), siendo su más grande representante Pablo Gerhardt (1607-1676), un luterano ortodoxo convencido, que renunció, por motivos de conciencia, al puesto importante que ocupaba en Berlín y que tomó el camino del exilio, a pesar del ofrecimiento que le hacía el príncipe elector de Brandeburgo de permanecer en la capital con una dispensa personal³.

En el corazón de esta espiritualidad se encuentra la salvación, la redención, la gracia de Dios personalmente ofrecida al fiel, la vida nueva en la obediencia respecto de Dios, la disposición a la cruz; la Iglesia y los sacramentos, excepto el sacramento del altar, no juegan aquí un papel importante⁴. Ciertos cánticos tiernos están consagrados a la piedad eucarística. Pero, tenemos, también, toda una literatura devocional ligada a la tradición mística. La obra maestra de este género es el libro de Juan Arndt, *El verdadero cristianismo* (al comienzo de 1606)⁵, al que se puede añadir su *Jardín del Paraíso*⁶ y una colección de oraciones, muchas de las cuales están tomadas del catolicismo, siendo la invocación original a la Virgen de vez en cuando solamente transformada en invocación a Jesucristo. En su *Verdadero Cristianismo*, sacado probablemente de sus sermones, Juan Arndt insistió principalmente sobre la dignidad del hombre, en quien la imagen de Dios ha sido restaurada por la regeneración total. Estas ideas hicieron de Arndt el precursor del movimiento pietista.

³ La mejor apreciación es todavía la de KARL HOLL: *Die Bedeutung der grossen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus*, en "Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte", vol. III, Tübingen, 1928; *Der Westen*, págs. 304-346, aunque esta obra no ha concedido bastante atención al movimiento místico interior.

⁴ Ver HANS PREUSS: *Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Meugnissen und Berichten*, 1949, una relación que puede ser completada.

⁵ Sobre Arndt y sus libros "Vom wahren Christentum" (en primer lugar sólo el libro primero, Francfort, 1605, extendido hasta cuatro libros, Magdebourg, 1609) ver WILHELM KOEPP: *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum*. Berlín, 1912. La noción de un alma bella se encuentra también en él. Para la noción española, ver MAX FREIHERR VON WALDBERG: *Zur Entwicklungsgeschichte der "schönen Seele" bei den spanischen Mystikern*, 1912.

⁶ *Paradiesgärtlein aller christlichen Tugenden, wie dieselben in die Seele zu pflanzen durch christliche Gebete*, Magdebourg, 1612, ver PAUL ALTHAUS: *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*. Gütersloh, 1925.

III.—*El pietismo en general*

Preparado en la sombra por el espiritualismo místico de los siglos XVI y XVII, el pietismo amaneció a su gran día después de la Guerra de los Treinta Años. El elevó a regla el principio de la práctica religiosa. Sus palabras favoritas eran: la práctica de la piedad en la vida cotidiana, los frutos de la fe, la fe viva. Reaccionaba también, al menos en cierta medida, contra la ambición intelectual y contra los aspectos polémicos y doctrinales de la ortodoxia luterana y contra la búsqueda de precisión en las formulaciones teológicas. Esta reacción no era, ciertamente, justificada, porque las plegarias y los cánticos eran también expresiones legítimas de la ortodoxia. El pietismo hacía escuchar la voz de la emoción, del sentimiento, de la pasión; más aún, hacía oír la voz de la vida total, y por lo mismo traía consigo una nueva orientación al pensamiento. La práctica de la piedad era el resultado de un proceso fundamental, el de la regeneración del hombre⁷. El hombre viejo debía eclipsarse y el nuevo realizarse. La llamada original del Señor a la penitencia, entendida como transformación total, como conversión, se hizo así oír con nueva fuerza y resonó en la vida cotidiana de cada creyente. Por esto el pietismo orientó y animó la idea de la formación de una pequeña Iglesia en el seno de la grande, de una élite situada sobre la masa de los creyentes de nombre, de la "ecclesiola in ecclesia". En esta élite, y por ella, el vigor del cristianismo aparecería a pesar de su aparente debilidad (conforme a II Timoteo 3,5). Un ardiente deseo de la realidad. Un hambre, casi física, de realidad devoraba a los pietistas. Ellos se entregaban a leer la santa Escritura como una colección de relatos de caminos regenerados y como de llamadas a la regeneración dirigidas al mismo lector. Esta manera de ver hizo nacer la biografía sagrada que se convirtió en el tema favorito de los pietistas y que representa una forma moderna de la hagiografía tradicional⁸.

Esta nueva orientación permite descubrir, en todas las denominaciones y grupos cristianos, sin distinción de lugar o

⁷ Ver MARTIN SCHMIDT: *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*. Witten (Ruhr), 1969.

⁸ Por ejemplo, AUGUST HERMANN FRANCKE: *Préface de la nouvelle édition du livre des martyrs par Hieronymus Weller von Molssdorff*. Halle, 1700, f. a2r - blv.

tiempo, modelos de piedad variable. Abandonando la antigua estrechez, se esforzó frecuentemente en encontrar los modelos que se buscaban más allá de las fronteras de su propia Iglesia, y así se interesó, al menos a distancia, en el compañerismo espiritual, en los debates dogmáticos que se desarrollaban en otras comunidades.

IV.—*El pietismo y la mística de la época (Molinos)*

El mundo luterano se interesó desde 1685 del problema de la mística romana (española) a-seguido de la controversia sobre el valor y la cualidad dogmáticos de los tratados de Miguel Molinos, que tenía lugar en el catolicismo⁹. El sacerdote español MIGUEL DE MOLINOS, nacido el 25 de diciembre de 1640 en Zaragoza, doctor en teología por Coimbra, había elegido domicilio en Roma en 1669 ó 1670 y había ganado la estima y confianza de muchas familias importantes y de algunos cardenales, entre los cuales estaban Casanata, Carpegna, Azzolini (el consejero de la reina Cristiana de Suecia, convertida en 1655) y sobre todo Benedetto Odescalchi (1611-1689), el futuro papa Inocencio XI (1676-1689). Se convirtió en el confesor más estimado de Roma; mantenía una correspondencia considerable, e Inocencio XI le facilitó como residencia un palacio de la Curia.

Sus tratados *Guida spirituale che disinvolve l'anima e la conduce per l'interiore camino allacquistò della perfetta contemplazione e del rico tesoro della pace interiore*" (Roma, 1675) y *Breve trattato della cottidiana communione* (Roma, 1676) tuvieron un gran éxito en los medios religiosos romanos. Discípulo de Santa Teresa de Avila y de San Juan de la Cruz, Molinos recomendó la oración interior en lugar de la oración exterior y de la confesión regular. Siendo su fin principal la edificación o la construcción del hombre espiritual e interior, él consideró los medios exteriores de la gracia como subsidiarios y no apreciables. Por esto la Compañía de Jesús concibió sospechas respecto de él y la Inquisición intentó procesarle en 1685, bajo la instigación del Padre Lachaise, confesor de Luis XIV. Desgraciadamente, el papa Inocencio XI no protegió su-

⁹ Ver HERBERT STAHL: *August Hermann Francke. Der Einfluss Luthers und des Molinos auf ihn*. Stuttgart, 1939, págs. 69-118.

ficientemente a Molinos. El papa había, tal vez, cambiado de opinión, y estaba, sin duda entonces convencido de las consecuencias peligrosas que podía llevar consigo el "quietismo", como la Inquisición gustaba llamar al nuevo modo de vida religiosa.

El proceso de Molinos levantó un interés casi general, y no limitado al mundo católico. En la Universidad de Leipzig, en 1686 ó 1687, el joven "maestro" AUGUSTO HERMANN FRANCKE asistió a una disputa dirigida contra el autor de los dos tratados. Pero el acusador no había leído personalmente ninguno de los tratados atacados y había seguido simplemente un relato polémico, contenido en la sabia revista *Acta Eruditorum*, cuyas acusaciones se contentó de repetir. Francke estaba indignado. Intentó llegar hasta las fuentes y conoció personalmente las obras de Miguel de Molinos. Conociendo el italiano tradujo los dos tratados en latín y esta traducción contribuyó mucho a extender la influencia de Molinos en los países no católicos.

Los tratados de Molinos jugaron un papel particularmente importante en la evolución religiosa del mismo Francke. Su conversión definitiva al pietismo, del que llegó a ser más tarde, como fundador y director del orfelinato de Halle, el jefe indiscutible, se sitúa precisamente en 1687, algunas semanas después de terminar la traducción de Molinos¹⁰. La experiencia fundamental de la conversión comenzó para él por una depresión profunda. El joven teólogo había perdido toda confianza en la realidad de Dios y en la verdad de la santa Escritura. ¿Quién sabe?, se preguntaba. Los judíos pretenden que el Talmud contiene la verdad, y los musulmanes dicen lo mismo del Corán. El espíritu escéptico de Descartes se había apoderado del pensamiento de Francke, que llegó, sin embargo, pronto, por una plegaria insistente, a la certeza de su salvación eterna y de su pertenencia a Jesucristo y a Dios. Habiendo

¹⁰ AUGUST HERMANN FRANCKE: *Anfang und Fortgang der Bekehrung*. A. H. Francke, manuscrito en 1687/1692, impreso en la collection "Altes und Neues aus dem Reich Gottes und der übrigen guten und bösen Geister", Francfort et Leipzig III, 1733, págs. 56-69; en la biografía de A. H. Francke par Gustave Kramer Halle, I, 1880, págs. 25-36, ver KURT ALAND: *Bemerkungen zu August Hermann Francke und seinem Bekehrungserlebnis*, dans "Kirchengeschichtliche Entwürfe", Gütersloh, 1960, págs. 543-567, corrigiendo a Herbert Stahl.

comenzado por la duda fundamental, terminó por llamar a Jesucristo su Salvador. Reflexionando, después, sobre su conversión, él se sirvió de los análisis espirituales que Molinos había hecho. La experiencia espiritual, y sobre todo las luchas interiores descritas por el místico español le parecían parecidas a las suyas. Molinos, por otra parte, no había sido el único seguidor de esta línea. Al contrario, él se había apoyado sobre la gran tradición mística clásica, sobre los testimonios de San Agustín, de San Gregorio Niseno, de San Dionisio el Areopagita, de San Bernardo de Claraval, de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura, lo cual, sin duda, habrá impresionado también fuertemente el alma de Francke. En su argumentación, Molinos había comenzado por rechazar la opinión popular, según la cual la religión está a disposición del hombre. El había rechazado la idea de la voluntad libre. Su convicción de la grandeza y de la actividad de Dios exigía que el hombre se humille, que renuncie a su vanidad, a su egoísmo, que deje a Dios ser realmente soberano. Aun el místico piadoso, totalmente absorbido en sus meditaciones religiosas, se encuentra constantemente y continuamente expuesto al peligro de un egoísmo superior. El menos piadoso se levanta sobre alturas presuntuosas. La verdadera liberación no podía venir sino de la llamada divina lanzada por Jesucristo y dirigiéndose a cada uno de una manera absolutamente personal. Jesucristo aparece ante todo como un juez imparcial que condena todo amor propio y que destruye la ilusión que cada uno puede tener de ser fiel y justo a los ojos de Dios. El revela al hombre su mediocridad natural y la realidad de su pecado esencial; él aniquila su voluntad propia y le hace reconocer que todo, en el cielo y sobre la tierra, está sometido a la voluntad exclusiva de Dios.

Por esto el hombre no puede más que callarse. La fe real no actúa; no trabaja; deja hacer a Dios lo que El quiere. Ella se abandona a la voluntad divina, y este abandono nacido de la fe da al alma la serenidad que necesita. Dios actúa como amor universal, como amor infinito; él es el amor increado, que crea una familia nueva con hombres nuevos, directamente regenerados, y que cumplen su voluntad (Luc. 10,17). El verdadero cristiano debe renunciar a sí mismo y amar totalmente al Dios soberano; debe vivir para él. La fe y el amor tienden así a identificarse a convertirse en una misma disposición del alma. La justicia del cristiano, su estado agradable a Dios se

fundan sobre la misericordia del Dios fiel. El amor divino, que no quiere que muera el pecador, sino que viva por una vida nueva y regenerada, constituye la verdad y la realidad victoriosa. Porque la justicia del hombre se funda exclusivamente sobre la misericordia divina y sobre el mérito de Jesucristo, este hombre no puede ligarse a los medios de gracia clásicos de la Iglesia (la comunión y la confesión). Así, la soberanía de Dios y de Jesucristo mismo son el sólido sostén de la existencia del creyente. No es necesario ser perfecto, sino conformar su vida a la palabra de San Agustín: "Ascendamus etiam per vitia et passiones". La pasión de Jesucristo se vuelve a encontrar en la existencia del cristiano; los sufrimientos forman parte de su vida normal, sin conferirle por ello ningún mérito¹¹.

He aquí lo que Augusto Hermann Francke ha entendido leyendo los tratados de Molinos. El ha encontrado en definitiva un teólogo de la gracia universal, cercano a Lutero, un profeta del lazo íntimo o aun de la identidad entre la fe y la moral. Para él, el cristianismo no encuentra su centro de gravedad en un programa moral, sino en una moralidad de cualidad superior, en la unión de la fe y del amor desinteresado, una unión que llega a ser natural y casi automática. El cristiano es un fenómeno natural; no hace esfuerzo. En su existencia, el cristiano debe *ser* y no *hacer* algo.

En Molinos, Francke señaló particularmente el lugar central atribuido a Jesucristo, considerado como el único camino de acceso hacia Dios y como el solo sacrificio redentor; él aprobó también su descripción de las pruebas, fundada en la experiencia personal, y asimismo su exhortación a la humildad¹².

Después de Francke, el tercer personaje importante entre los teólogos pietistas, GOTTFRIED ARNOLD (1666-1715) tradujo la "Guía Espiritual" del latín al alemán (1704) acompañándola con un prefacio laudatorio. Francke y Arnold, los dos, tenían buen número de discípulos. La condenación, la reclusión y el triste destino de Molinos le proporcionaron el interés de toda Europa; su caso se convirtió en una causa célebre. Pero no era la actualidad la que suscitó el interés de los pietistas por el misticismo español. Era la certeza de que un escritor católico romano proclamaba en pleno Vaticano la verdad del Evange-

¹¹ STAHL (ver nota 9), pág. 116 s.

¹² STAHL (ver nota 9), págs. 72-75, 250-252.

lio. Lo que les atraía era una piedad sincera, la imagen del hombre interior, espiritual, regenerado.

V.—*La ortodoxia luterana y el misticismo romano católico en el siglo XVIII*

La mística española no suscitó sólo el interés de los teólogos pietistas. Cuando estos últimos se identificaban con ella, esta fue reconocida de manera limitada por la misma ortodoxia luterana. Su gran defensor de la época, VALENTÍN ERNST LÖSCHER (1673-1749), adversario decidido de Augusto Hermann Francke y del orfelinato de Halle, alabó la teología mística de Molinos, de Santa Teresa, de Francisco de Sales, de Fenelón como una expresión legítima de ciertos puntos de la verdad bíblica, especialmente de la doctrina de la gracia divina todopoderosa, de la mortificación de sí mismos en cuanto penitencia total y de la humildad en cuanto virtud cardinal del cristianismo¹³. Löscher señaló el hecho de que el mismo Lutero debía, al menos en parte, su desarrollo evangélico a la lectura de Tauler, a la de la teología germánica y a Juan Ruysbroeck¹⁴. Pero Löscher no aceptaba totalmente las ideas de Molinos y trataba de elaborar una teología mística ortodoxa, diferenciada de la del catolicismo romano. El veía, efectivamente, en esta última peligros reales, tales como la deificación del hombre, proclamada, según él, por los místicos y especialmente por Molinos, el olvido de la distancia permanente que subsiste entre Dios y el hombre a pesar de la promesa de la perfección¹⁵. El rechazaba igualmente la dependencia del creyente respecto a su director de conciencia que, en los escritos de Molinos, parece a veces remplazar a Jesucristo y a Dios mismo¹⁶.

¹³ VALENTIN ERNST LÖSCHER: *Edle Andachts-Früchte oder 68 auserlesene Oerter der H. Schrift, so von der Andacht handeln, Zur Ermunterung des Geistes, in so vielen Predigten, nach XXV, unterschiedenen Methodis ausgeführt, Darinnen die Theologia Mystica Orthodoxa in VI Theilen vorgetragen wird, Nebst einem Vorbericht von der Theologia Mystica, und zwey Anhängen: I. Von dem Nutzen der Theologiae Mysticae wider die Pöbstler, II. Von den Gränzen der Andacht und des Enthusiasmi*. Leipzig (en 1701), ³1741, págs. 736-740.

¹⁴ LÖSCHER (ver nota 13), págs. 740 ss.

¹⁵ LÖSCHER (ver nota 13), págs. 1r - pv, 750 s.

¹⁶ LÖSCHER (ver nota 13), pág. 1r.

VI.—Gottfried Arnold recomendando las vías de Santa Teresa de Avila y de San Juan de la Cruz

En 1700, GOTTFRIED ARNOLD, mencionado por nosotros más arriba, incorporó las dos biografías de Santa Teresa de Avila y de San Juan de la Cruz en su libro *Vías de los creyentes*¹⁷. En la biografía que él había sacado de la autobiografía de Santa Teresa, Arnold puso de relieve las luchas interiores de la santa entre la adhesión a Dios y a Jesucristo y el apego al mundo profano, su nostalgia de la patria celeste y sobre todo el deseo ardiente que sentía desde su juventud de sufrir la muerte de los mártires. El señaló su predilección por la imagen de Cristo Crucificado, por las Confesiones de San Agustín en las que reconocía su propia situación personal, sintiéndose conmovida por el relato de la conversión de Agustín y por la llamada: "Tolle, lege"¹⁸. Como Agustín, Teresa hizo la experiencia mística de ser elevada por encima de la tierra y transportada fuera de sí misma y fuera del mundo. Toda su voluntad estaba absorbida por el amor; su memoria estaba casi anulada y su juicio se encontraba confundido por las maravillas que El le había hecho comprender súbitamente. Este estado se distinguía de su estado anterior, que había sido una emoción producida por la contemplación de Jesucristo paciente o por la del amor de Dios hacia los hombres. Relatando estas visiones, totalmente extrañas y desconocidas a los lectores protestantes, Arnold señalaba que Santa Teresa permanecía humilde y que ella exhortaba a sus corresponsales a considerarle así también, a pesar de tales experiencias. Arnold continuaba su biografía contando las dificultades que la santa había encontrado y los obstáculos que habían impedido la erección del monasterio de San José para las Carmelitas¹⁹. Pero su relato culminaba forzosamente en la mención de la oración interior y en la del diálogo ininterrumpido entre Dios y ella. Cada experiencia, cada dificultad, cada desilusión, cada angustia y cada duda se convertía para la santa en objeto de intercambio interior con Dios. Toda su vida pasaba, en cierto

¹⁷ GOTTFRIED ARNOLD: *Das Leben der Gläubigen oder Beschreibung solcher Gottseligen Personen / welche in denen letzten 200. Jahren sonderlich bekandt worden*. Halle, 1701, págs. 68-240 (Ste Thérèse), págs. 49-68 (St. Jean-de-la-Croix).

¹⁸ ARNOLD (ver nota 17), pág. 84 s.

¹⁹ ARNOLD (ver nota 17), págs. 125-203.

modo, por la oración mental. Un día, cuando se le prohibió leer libros en español, Dios envió a Teresa esta palabra de consolación: "No te aflijas; quiero darte un libro vivo". Desde entonces, constata el biógrafo, "la majestad divina fue el verdadero libro en el que ella pudo leer las verdades. Estas estaban imprimidas tan profundamente en su alma que no podía olvidarlas más" (p. 108)²⁰. Una de las impresiones más fuertes que ella recibió fue su encuentro con Pedro de Alcántara, cuyo ascetismo sobrepasaba todo lo que parece posible a un hombre natural, especialmente por su capacidad de no dormir más que una hora y media por día.

Las visiones de Santa Teresa fueron de una riqueza considerable. Ella vio a Jesucristo crucificado, vio ángeles, vio el infierno y los tormentos de los condenados. Pero, sobre todas sus apariciones, vio a Jesucristo en su humanidad transfigurada, que es la visión más hermosa posible. La luz que se desprendía de ella, era más clara que el sol; los ojos de su carne no podían tolerarla; sólo la hacía soportable la asistencia sobrenatural de Dios²¹.

La falsa humildad era una de las tentaciones que obsesionaban a la santa. A veces, pensaba ser, por su pecado personal, la causa de todas las plagas y de todas las herejías. Le parecía que la gracia de Dios se ocultaba²².

Las relaciones de Santa Teresa con Dios aparecían como milagrosas a sus contemporáneos, y esta es esencialmente la razón por la que Gottfried Arnold incorporó su vida a su colección biográfica.

Además, no se contentó con relatar esta vida, sino que añadió 61 reglas establecidas por la santa para las religiosas del Carmelo y extractos de su explicación del Cántico de los Cantares y una selección de sus cartas. Las reglas siguientes debieron probablemente alegrar más particularmente el sentimiento pietista:

9. Introduce algo espiritual en tus discursos; así evitarás el bromear.
15. Todo lo que emprendas, hazlo dirigiendo constantemente tus ojos hacia la majestad divina; así crecerás en estatura espiritual.

²⁰ ARNOLD (ver nota 17), pág. 108.

²¹ ARNOLD (ver nota 17), págs. 11-113.

²² ARNOLD (ver nota 17), pág. 117.

19. Examina tu conciencia cada hora y en relación con todas tus obras, y cuando adviertas tus faltas, esfuérzate en corregirlas con la ayuda de la gracia divina. He ahí el camino de la perfección.
24. Conserva los buenos sentimientos que Dios crea en tu corazón y realiza los buenos deseos que él te inspira durante tu oración.
27. Vacía tu corazón de todas las cosas; así encontrarás a Dios.
28. No presumas exteriormente de una devoción que no sientes interiormente. Es mejor ocultar tu devoción y hacer todo en esta actitud.
38. Hábituate a ejercitarte frecuentemente en el amor.
39. Sacrifica todas las cosas a Dios Padre y a los méritos de su Hijo Jesucristo.
43. Aspira con todas tus fuerzas a la perfección y a la devoción y haz todo en esta actitud.
49. Tu deseo será el ver a Dios, tu pesar el perderle, tu dolor el olvidarle, y tu alegría consistirá en lo que te conduzca a él. Así vivirás en gran serenidad y gran paz.
53. Esfuérzate en adquirir las virtudes que son más agradables a Dios: la pureza, la humildad, la obediencia y el amor²³.

En su explicación del Cántico de los Cantares, Santa Teresa se remitía a un párrafo alegórico del texto bíblico; en él exhorta a sus lectores a la vida espiritual y les disuade de aficionarse al mundo profano. También aquí, ella ponía el acento sobre la necesidad decisiva de seguir a Dios en Jesucristo y apartarse del mundo. La alegría inherente al amor de Dios y la felicidad que entraña la resolución de marchar por el verdadero camino no están pintados aquí con colores excesivos. Teresa cita como ejemplo a sus lectores a la Samaritana junto al pozo de Jacob (S. Juan 4)²⁴.

En las cartas pastorales, el acento dominante va puesto sobre la sumisión a la cruz de Jesucristo, representada en la

²³ ARNOLD (ver nota 17), págs. 209-212.

²⁴ ARNOLD (ver nota 17), págs. 213-234, la fama samaritana, pág. 233.

vida personal. Son cartas de consolación y Santa Teresa pone aquí la pregunta: ¿En qué momento, los santos han conocido más alegría y felicidad que cuando eran perseguidos y sufrían a causa de su fe y de su obediencia a Dios (p. 239)? ¿No está ahí el centro de su vida exterior e interior?²⁵.

La biografía de Santa Teresa ocupa un lugar esencial en la obra de Gottfried Arnold²⁶. La de San Juan de la Cruz sólo viene en segundo lugar. Es mucho más corta y se ciñe a relatar la vida del santo. Un sólo rasgo aparece en ella como un don particular: el poder de exorcistar los demonios. Por lo demás, San Juan de la Cruz poseía, como Santa Teresa, las virtudes de castidad, de humildad y de paciencia. El estaba totalmente adherido a Jesucristo crucificado y deseaba ardentemente imitarle en su pasión, llegar a ser pobre, despreciado y desdeñado como él²⁷.

Arnold ofrece estos dos representantes de la mística española a los pietistas luteranos como modelos de una vida verdaderamente cristiana.

VII.—*La causa de Molinos en la historiografía luterana del siglo XVIII*

La historia de Miguel de Molinos y del caso quietista ocupa un lugar importante en la historia eclesiástica luterana, redactado por CHRISTIAN EBERHARD WEISMANN, de la Universidad de Tubinga, bajo este título: "*Introductio in Memorabilia ecclesiastica historiae sacrae Novi Testamenti adjuvandum notitiam regni Dei et Satanae cordisque humani salutarem planam et facili methodo concionata*" (1718-19). Aquí, la controversia y sus diferentes fases son relatadas con exactitud²⁸. La oración mental, la contemplación y la perfección cristiana expresadas

²⁵ ARNOLD (ver nota 17), pág. 239.

²⁶ Es la biografía más larga en toda la colección, más larga que la de Lutero y la de Juan Arndt.

²⁷ ARNOLD (ver nota 17), págs. 57-61.

²⁸ CHRISTIAN EBERHARD WEISMANN: *Introductio in Memorabilia ecclesiastica historiae sacrae Novi Testamenti ad iuvandum notitiam regni Dei et Satanae cordisque humani salutarem*. Halae Magdeburgicae II, 1745, págs. 227-237.

en la práctica y en la vida piadosa aparecen como centrales. El cuidado con que estos hechos son referidos revela el interés inmediato de los medios pietistas, entre los miembros moderados a los que Weismann pertenecía²⁹.

VIII.—*La Biblia de Berlebourg (1726-1739) y la mística romano católica*

La mística romana adquiere un valor universal para la cristiandad ciertamente bajo la forma francesa. Es necesario, ante todo, destacar aquí la gran influencia ejercida por Mme Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon (1648-1716). A esta última se deben las expresiones casi clásicas de la mística romana, como el amor desinteresado de Dios y la fe desnuda. Su tratado *Moyen court et très facile pour l'oraison mentale*, publicado en 1688, fue traducido al alemán (en 1701) por Gottfried Arnold y al latín (en 1715) por Johann Wolfgang Jäger (1647-1720), profesor en Tubinga y maestro del gran teólogo biblista Johann Albrecht Bengel (1687-1752). La voluminosa *Biblia de Berlebourg* (1726-1739), comentario completo de la santa Escritura, dirigida por el alsaciano Johann Friedrich Haug (1676-1753), está sacada en gran parte de sus obras. El vocabulario empleado usa permanentemente expresiones favoritas de Mme Guyon: su preferencia por las construcciones pasivas, la importancia concedida al aniquilamiento del amor propio, al alma que sufre, al amor desinteresado de Dios³⁰.

No se puede controlar la difusión de la "Biblia de Berlebourg" pero debió de ser importante, y debió pesar fuertemente, porque el luteranismo, y más aún el pietismo, son religiones de la Biblia.

²⁹ Ver el prefacio y la dedicatoria de la obra a su padre Erich Weismann, vol. I, 1745, pág. a2v - c3v, y la disertación preliminar, págs. I-XXVI, especialmente pág. X s.

³⁰ Ver MARTIN HOFMANN: *Theologie und Exegese der Berleburger Bibel*. Gütersloh, 1935; y JOSEF URLINGER: *Die geistes- und sprachgeschichtliche Bedeutung der Berleburger Bibel. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte des pietismus in Deutschland*. Tesis para el doctorado en filosofía de la Universidad de Sarrebruck, 1969; sobre todo págs. 132-200.

IX.—*Conclusión*

Para concluir, no se puede menos de notar el muy importante lugar adquirido por la mística romana en el mundo luterano en el siglo XVIII. Esta corriente espiritual había sido reconocida como portadora de modelos de una vida verdaderamente cristiana; ella había penetrado en la comprensión de la santa Escritura; y había hecho nacer una presentación luterana de la controversia sobre el tema de Molinos. Aunque sólo los pietistas del tipo de Gottfried Arnold se identificaran con la mística romana, mientras que la ortodoxia permanecía más crítica, el sentimiento de la afinidad prevalecía generalmente sobre el de la diferencia. La mística española representaba un factor de unidad en los sectores de la piedad y de la vida personal de los cristianos, que eran entonces considerados como sectores esenciales. Por el contrario, los valores dogmáticos no fueron suficientemente considerados y esta tarea permanece hasta nuestros días. ¿Por qué se necesitó un siglo y medio para que el mundo luterano concediera su atención a la mística romana? ¿Por qué Santa Teresa permaneció desconocida hasta Arnold? A estas preguntas legítimas se puede responder refiriéndose a las tensiones dogmáticas que existían entre las grandes confesiones en el seno de cristiandad de Europa. Para llegar a esta apertura, fue necesario esperar el advenimiento de una época nueva, que concedía a la espiritualidad una importancia central y existencial.

