

Sed de espiritualidad en la ciudad

El reto de un signo de estos tiempos

Virginia R. Azcuy

“El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va; así es todo el que nace del Espíritu” (cf. Jn 3,9). Esta invitación a nacer de lo alto que Jesús hace a Nicodemo sigue sonando, de manera nueva, en los tiempos actuales de pluralismo y recomposición religiosa. *Los caminos son muchos, las búsquedas distintas, pero uno solo es el Espíritu*, parafraseando la enseñanza paulina sobre la diversidad de carismas (cf. 1Cor 12,4). La sed de espiritualidad que se manifiesta a través de los muchos y diferentes caminos invita a descubrir la presencia del Espíritu de Dios. Para la teología, el desafío consiste en examinar las aspiraciones humanas e interpretar sus sentidos, leer los signos de Dios en los acontecimientos históricos. El intento es un acercamiento a la espiritualidad que se presenta como un fenómeno en expansión; se trata de ¿una moda o un signo de los tiempos?¹ Si lo entendemos como *un signo de estos tiempos*,² la tarea de la teología está en desarrollar una sabiduría penetrante y un instinto profético que ayude a comprender la sed de espiritualidad y a orientar hacia la conversión pastoral de las iglesias al servicio de una renovada misión evangelizadora.

En este Seminario-Taller sobre Pastoral Urbana, realizado en Montevideo/Uruguay del 22 al 25 de febrero de 2011, mi presentación retoma el ensayo “Indicios de vida en las encrucijadas de la ciudad”, presentado en una Jornada-Taller de Estudio, realizada el 7 de octubre de 2009 en Münster/Alemania.³ En esta ocasión, me interesa concentrarme en el ámbito de la espiritualidad y desarrollar tres perspectivas en torno a este eje: primero, como presupuesto de mi reflexión, la pregunta por la ciudad y la espiritualidad en el horizonte de la “topología plural” de los signos de los tiempos; segundo, el nuevo escenario plural de los estudios de la espiritualidad, sobre todo visto desde la teología y en diálogo inicial con la sociología; y tercero, algunas consideraciones sobre la sed de espiritualidad en la ciudad como signo de nuestros tiempos.

1. Algunos puntos de partida

1.1. Los signos de los tiempos y el desafío de su discernimiento

El significado de la noción *signos de los tiempos* se fue clarificando a partir de su uso en el magisterio por Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II. Los signos de los tiempos son acontecimientos significativos que marcan la historia por su generalización y frecuencia, desencadenan conciencia y conmoción, esperanza y orientación en una época, creando un consenso básico o asentimiento universal. Son signos históricos que impactan en la libertad humana porque dan señales de formas de existencia más justas y

¹ Cf. J. Sudbrack, “Spiritualität - Modewort oder Zeichen der Zeit. Ein Kapitel moderner Pneumatologie”, *Geist und Leben* 71 (1998) 198-211.

² Sigo la perspectiva del Centro Teológico Manuel Larraín expresada, entre otros textos, en: F. Berríos; J. Costadoat; D. García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2008. En adelante, *Signos de estos tiempos*.

³ La coordinación científica del proyecto de investigación internacional e interdisciplinario “Pastoral Urbana” que dio origen a estos encuentros corresponde a la Prof. Dra. Margit Eckholt (Osnabrück). La presentación en Münster fue re-elaborada en forma de artículo en V. R. Azcuy, “Apuntes para una teología de la ciudad. En el camino hacia una reflexión interdisciplinaria”, *Teología* 100 (2009) 481-501.

más dignas. Su carácter significativo no está sobreañadido desde fuera por quienes los leen, sino encarnado en la realidad histórica. Los signos de los tiempos necesitan de una Iglesia intérprete que, en diálogo permanente con su época y dispuesta a aprender de ella, sea capaz de renovarse siempre al servicio del anuncio del Evangelio (cf. GS 4, 44, LG 8c). Algunos criterios para *identificar* los signos de los tiempos son su tipicidad o notas propias para marcar una época, los indicios de tiempos mejores que señalan, el consenso colectivo que despiertan y su irreversibilidad. Para distinguir cuáles, entre los acontecimientos, son signos de los tiempos, la fe cristiana procura realizar su lectura teológica de la historia con la ayuda de otras ciencias y del saber cultural popular. La conversación interdisciplinaria y el diálogo pastoral con los creyentes de diversas formas de vida son indispensables en este desafío de lectura de los complejos fenómenos humanos y sociales de la realidad concreta.

El discernimiento de los *acontecimientos, exigencias y deseos* del tiempo presente es una tarea de todo el Pueblo de Dios bajo la guía del Espíritu (cf. GS 11). La *interpretación creyente* de los signos de los tiempos intenta descubrir, más allá de la objetividad real de los fenómenos históricos, la interrogación que plantean *a la libertad humana y a la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio, la interpelación de su Espíritu*. El servicio de la teología ayuda a discernir los signos de Dios en los signos de los tiempos, sabiendo que la vida de Cristo es *el* signo de los tiempos que abre la inteligencia de toda la historia y constituye el criterio fundamental (cf. Mt 16,3; Lc 12,54-56). Jesucristo es “el *Signo de los signos*, quien hace inteligible a los ojos de fe los signos de Dios”.⁴ La lectura de los signos de los tiempos que pide el Vaticano II a la Iglesia implica establecer una relación constitutiva entre el anuncio del Evangelio y la condición histórica de los/as destinatarios/as, que sea capaz de integrar el desafío del respeto a su alteridad y el mandato de *hacer audible* el Evangelio en el presente.⁵

La recepción en América Latina de este nuevo método pastoral inaugurado por el Vaticano II tuvo lugar en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, de la cual recientemente se celebraron los 40 años de su realización. Esta Conferencia fue *un nuevo pentecostés*, en el sentido de una nueva conciencia profética que significó el despertar de una Iglesia continental. Los signos de los tiempos *en ese tiempo y lugar* se leyeron en términos de preocupación por el desarrollo, aunque éste fue considerado como un signo compuesto, resultado de otros y solo comprensible a la luz de ellos: el cambio, la valorización de lo personal y lo temporal, y el enfoque mundial.⁶ Indudablemente, en este contexto, se destacó la realidad de los pobres y la pobreza como el signo de los tiempos *prioritario*, constituyendo una marca singular en el caminar pastoral y teológico de nuestras iglesias. Sin embargo, también se trató de no restringir la mirada a riesgo de cerrar los ojos a lo nuevo de la acción del Espíritu de Dios en la historia, aunque se mantuvo firme la opción pastoral por los pobres y sufrientes.⁷ La evolución de la teología latinoamericana y la globalización del paradigma de liberación muestra el alcance de su talante profético, sin perder fuerza la

⁴ C. M. Galli, “Aportes para la interpretación teológica de los signos de los tiempos”, en: Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 247-252, 250.

⁵ Cf. Ch. Theobald, “Lire les signes de temps”, *Études* 406 (2007) 197-212.

⁶ Cf. M. Mc Grath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II. Conclusiones*, México, Librería Parroquial, 1968, 73-100, 97.

⁷ Cf. J. Costadoat, “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, en: *Signos de estos tiempos*, 131-148, 145.

opción *preferencial* por los pobres. Los nuevos sujetos que irrumpen en la conciencia histórica y eclesial, lentamente, son las mujeres, los afro-descendientes, los indígenas, los inmigrantes, los/as niños/as en situación de riesgo, etc.⁸

1.2. Ciudad/es y espiritualidad/es en la “topología plural” de los signos de los tiempos

Una teología basada en los signos de estos tiempos necesita imaginar y elaborar sus propias cartografías, ya que la pregunta por ellos resulta difícil de abarcar, impone prioridades, opciones y etapas, localizaciones concretas. Una ayuda teórica es, sin duda, la conceptualización sobre la “topología plural” de los signos de los tiempos, los *distintos*-lugares de la *una* manifestación salvífica de Dios en la historia.⁹ Los signos de los tiempos señalan una exigencia de pluralidad en el lugar de Dios en la historia que pueda conjugar los *muchos* signos del tiempo y la *una* historia de la salvación. Se vuelve necesario profundizar “*la fe en la presencia y guía del Espíritu en la historia* como supuesto fundamental de una teología de la historia que, sin embargo, apenas se ha articulado suficientemente al menos en el occidente cristiano”.¹⁰ En la práctica, la universalidad de la “topología plural” de los signos invita a estudios locales provisorios, pero siempre vigentes por su actualidad; una teología de los signos de los tiempos *latinoamericanos* manifiesta su dimensión espacial, del lugar o los lugares en que sitúa su lectura y busca además acotarse a fenómenos concretos. De este modo, no sólo pide un discernimiento de las marcas de una época, sino también una necesaria ubicación topológica y una interpretación *situada*, acercándose a las teologías contextuales.¹¹

En este Seminario-Taller, resulta oportuno señalar que la lectura de los signos de los tiempos se encuentra *en marcha* y se despliega con mayor o menor conciencia y rigor, tanto en iniciativas de teología católica como en proyectos de iglesias hermanas. Entre los fenómenos significativos que han invitado a la teología a esta tarea hermenéutica, el primero que quisiera señalar es la ciudad, con su cualidad de ser *un* signo de los tiempos, a la vez que un escenario para discernir *otros* signos.¹² La meta de la teología urbana, según el *Urban Theology Group* de la Iglesia Anglicana de Canterbury, muestra claramente su *afinidad* con una teología de los signos de los tiempos: reavivar el soplo del Espíritu presente en la creatividad de las culturas, indagar los problemas y posibilidades morales y espirituales en el cambiante escenario religioso, auscultar la vida de Dios en medio de las luchas cotidianas de los cristianos en la liturgia, en la espiritualidad y las historias de fe.¹³ Para las iglesias locales, llamadas a la atención pastoral en el ámbito urbano, los espacios y los territorios de las ciudades pueden servir como observatorios públicos de los signos de estos tiempos.

⁸ Al respecto, cf. V. R. Azcuy; M. Eckholt; otras, *Biografías, Instituciones, Ciudadanía. Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas* [Paneles del Congreso], *Stromata* LXIV, 1/2 (2008) 206 pp; A. M. Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires, San Benito, 2009.

⁹ Cf. H.-J. Sander, “Die singuläre Geschichtshandeln Gottes - eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, en: Peter Hünermann; Bernd J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2006, T. 5, 134-147.

¹⁰ J. Noemi, “En la búsqueda de una teología de los «signos de los tiempos»”, en: *Signos de estos tiempos*, 83-98, 93. Subrayado mío.

¹¹ Cf. E. Silva, “Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio”, *Teología y Vida* L (2009) 41-58, 57.

¹² Cf. K. Tanner, *Spirit in the Cities. Searching for the Soul in the Urban Landscape*, Minneapolis, Fortress Press, 2004, ix-xv.

¹³ Cf. Michael Northcott (ed.), *Urban Theology. A Reader*, London-England /Herndon-USA, Cassell, 1998, 1-7.

Una segunda ilustración que creo oportuno indicar es la búsqueda espiritual. Como signo de *estos* tiempos, ella está enhebrada con otros procesos de cambio y búsquedas religiosas: la des-institucionalización de la religión, con el paso de una espiritualidad tradicional hacia otra cercana al misticismo difuso y ecléctico, y la secularización, que algunos ven también como signo de los tiempos, por impulsar una necesaria recomposición del creer, con las notas de individuación, privatización y autonomización de la esfera religiosa. La explosión creciente de espiritualidad/es requiere una cuidadosa discriminación, ya que no toda forma de espiritualidad puede entenderse como cristiana; también pueden darse otras formas de espiritualidad fundadas en experiencias de trascendencia. La experiencia auténticamente cristiana se caracteriza por la trascendencia absoluta y personal a la que remite y por la relación con los otros, *hermanos, prójimos y extraños*.¹⁴ Las místicas blandas abren al sujeto a una trascendencia menor, el lado invisible u oculto de la propia conciencia humana y el carácter inobjetivable del cosmos en el que vive. La cualidad de cada espiritualidad es, por cierto, difícil de juzgar, pero podrá percibirse mediante sus frutos o manifestaciones.

1.3. Teología de los signos de los tiempos, teología urbana y espiritualidad

Una lectura teológica de los signos de los tiempos presupone que Dios interviene y actúa en la historia, es decir, no disocia la historia de salvación de la historia universal, sino que busca lo teológico *en* lo histórico. La teología de los signos de los tiempos es, de este modo, una teología de la historia, una *interpretatio temporis* pues la acción de Dios acontece en la historia y la teología procura descubrir la acción/pasión del Dios de Jesucristo por medio de su Espíritu, sin desconocer los signos que obstaculizan la presencia de Dios.¹⁵ La teología asume una función hermenéutica para descubrir el sentido divino oculto en los acontecimientos históricos considerados signos de los tiempos, busca desentrañar ese sentido *entre* otros sentidos y *en* los sentidos que la misma realidad tiene. Toda realidad, como el escenario de la ciudad con todas sus posibilidades y no-lugares o la pluralidad de caminos y expresiones de espiritualidad, es portadora u ocultadora de múltiples sentidos que se pueden examinar. A la teología le toca discernir los sentidos en los signos del tiempo con la ayuda de las ciencias sociales y humanas, siempre en el horizonte de la fe que la abre al misterio. Esta teología de los signos de los tiempos comparte objetivos semejantes con la teología/pastoral urbana y con los estudios de espiritualidad que exploran los muchos caminos del único Espíritu.

2. El nuevo escenario plural del estudio de la espiritualidad

2.1. De la sociología de la religión hacia la sociología de la espiritualidad

El estudio de la espiritualidad no es ciertamente exclusivo del ámbito de la teología cristiana; en las últimas décadas ha venido preocupando cada vez más a la sociología de

¹⁴ Cf. J. M. Velasco, "Espiritualidad cristiana en situación de secularización", en: Instituto Superior de Pastoral, *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis. VI Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Estella, Verbo Divino, 1996, 119-158, 126ss.

¹⁵ Cf. P. Hünemann, "La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*", en: J. O. Beozzo; P. Hünemann; C. Schickendantz, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba, EDUCC, 2006, 17-59.

la religión e, incluso, a la filosofía de la religión.¹⁶ La pregunta por *el futuro de la religión* y el debate sobre *el futuro del cristianismo* son indicadores de las cuestiones que inquietan según la agenda de los estudiosos.¹⁷ Desde un punto de vista más crítico, Martín Velasco retoma la cuestión en su *Crisis de las religiones y crisis del cristianismo*.¹⁸ En América Latina, el tema no es en modo alguno irrelevante; asistimos a cambios profundos que podrían modificar la representación de otros tiempos acerca del catolicismo: *¿América Latina ya no es católica?*, se pregunta de modo acuciante el sociólogo de la religión Cristián Parker, al hablar del pluralismo cultural y religioso creciente.¹⁹ Porque, en definitiva, la pregunta por el futuro se relaciona con la pluralización de la cultura y la religión, un cambio sin precedentes que genera crisis en distintos sentidos. Aldo Ameigeiras, en Argentina, enuncia el tema con agudeza al referirse *al catolicismo y al pluralismo religioso o la pluralidad de catolicismos*;²⁰ junto a la diversidad de culturas y universos simbólicos, se constata una pérdida de hegemonías y perspectivas absolutizadoras, que llevan al conjunto de las iglesias a lidiar tanto por la “captación” como por la “retención” de sus fieles.²¹

Entrar en el tema de la religión desde el punto de vista sociológico, implica aceptar la problematización sobre el par conceptual secularización y modernidad. El paradigma de la *secularización* entendido como pérdida de significado social de las creencias e instituciones religiosas, con frecuencia visto como fenómeno de “creer sin pertenecer” o proceso de des-institucionalización, va cediendo el paso hacia un nuevo modo de comprensión que se entiende como *re-composición religiosa*, que combina procesos de individuación con otros relativos a la globalización. Para Fortunato Mallimaci, “la pérdida del poder de las instituciones sobre la vida de los creyentes no es sinónimo de la desaparición de las ciencias religiosas (...) nuestras sociedades reestructuran y recomponen continuamente sus creencias, entre ellas las religiosas”.²² Estos procesos de subjetivación religiosa se explican, también, en el horizonte de los *nuevos movimientos religiosos* o las búsquedas de espiritualidad y mística como experiencias subjetivas de la religión. El cristianismo queda desafiado entre dos reacciones fundamentales que siguen a la des-institucionalización: un misticismo difuso y ecléctico, que supone el desplazamiento de la espiritualidad cristiana tradicional hacia una “nueva” espiritualidad que oscila entre el fundamentalismo, el orientalismo y la *New Age*, y una contra-reacción dogmática, que intenta sostener la tradición en términos religiosos.²³ En América Latina, el fenómeno más llamativo que acompaña la deserción de muchos

¹⁶ Cf. V. Durán Casas; J. C. Scannone; E. Silva (comp.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2003.

¹⁷ J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1996; “Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre”, en: F. J. Sánchez R. (ed.), *Mística y sociedad en diálogo*, Madrid, Trotta, 2006, 89-105.

¹⁸ J. M. Velasco, “Crisis de las religiones y crisis del cristianismo. Ideas para una recomposición de la institución cristiana”, en: Instituto Superior de Pastoral, *Mundo en crisis, fe en crisis. V Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Estella, Verbo Divino, 1996, 79-120.

¹⁹ Cf. Cristián Parker Gumucio, “América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente?”, *América Latina Hoy* 41 (2005) 35-56.

²⁰ Aldo Ameigeiras, “Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos”, en: Fortunato Mallimaci (comp.), *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2008, 59-74.

²¹ Cf. A. Ameigeiras; P. Martín (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, 9-13.

²² F. Mallimaci, “Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política”, en: F. Mallimaci (ed.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos, 2008, 117-137, 124.

²³ Cf. Mardones, *¿Adónde va la religión?*, 15-41.

católicos de las instituciones religiosas de origen es el incremento de las iglesias evangélicas neopentecostales.²⁴

El desplazamiento del paradigma de secularización como “proceso de desaparición de la religión confrontada con la modernidad” (Hervieu-Léger) hacia la nueva tendencia religiosa, de recomposición e individuación, pone sobre la mesa –como nunca antes– el tema de la espiritualidad. El sujeto cobra protagonismo en el ejercicio de la religión, al mismo tiempo que se relativiza para él la definición y la regulación institucional de la misma.²⁵ Otra repercusión del impacto que está teniendo la “explosión” de la espiritualidad en el campo de los estudios religiosos se puede observar en la primera obra que reúne una serie de ensayos a favor de la importancia de la espiritualidad en el ámbito de la sociología de la religión; se trata de la publicación editada por Kieran Flanagan y Peter C. Jupp bajo el título *A Sociology of Spirituality*,²⁶ en cuya introducción alerta sobre la importancia de abordar la espiritualidad, por su irrupción creciente y por la escasa atención que le ha prestado la sociología de la religión hasta el momento, posiblemente debido a su dimensión subjetiva, experiencial, no racional y difícilmente verificable para las ciencias sociales.

2.2. De la teología espiritual a los estudios en espiritualidad

En el ámbito de la teología, el siglo XX ha tenido una importancia fundamental en lo relativo a su relación con la espiritualidad. La aparición de la teología espiritual como “nueva” disciplina en la investigación y en la enseñanza teológica a principios del siglo pasado tiene antecedentes importantes en la historia de la tradición cristiana. Según G. Moioli, se trata de una novedad relativa si se considera la historia de la teología y de su relación con la espiritualidad, premisa fundamental para comprender el problema real de la teología espiritual como intento de unidad entre teología y espiritualidad.²⁷ Lo propio o específico de este período se puede observar, primero, en la reaparición del interés por la espiritualidad y su relación con la teología, gracias al impulso del “movimiento místico” de fines del siglo XIX, y luego, en la institucionalización de la enseñanza de la disciplina que exige la elaboración del manual de teología espiritual.²⁸ En la segunda mitad del siglo XX, el Concilio Vaticano II es el gran acontecimiento eclesial que polariza la problemática espiritual, aunque no existen muchos estudios que profundicen su impacto en la situación de la “nueva” disciplina.²⁹ Aunque pueda llamar la atención el que no se explicita el aporte conciliar desde la perspectiva espiritual, Jesús Castellano aporta una clave fundamental al indicar que el lenguaje de los documentos conciliares rompe los moldes de la división artificial de las ciencias teológicas: teología, pastoral y espiritualidad convergen en un lenguaje expositivo y exhortativo buscando la unidad

²⁴ J. Armando Robles, “El cristianismo en América Latina: signos de transformación y su lectura”, *Alternativas* 15,35 (2008) 77-96. Habla de unos 50 millones de neopentecostales en América Latina.

²⁵ Velasco, “Espiritualidad cristiana en situación de secularización”, 126ss.

²⁶ K. Flanagan; P. C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Surrey/Burlington, Ashgate Publishing, 2009 re-impresión.

²⁷ Cf. G. Moioli, voz “Teología espiritual”, en: *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982, IV, 27-61 y, con variantes, en NDE, Madrid, San Pablo, 4^a 1991, 1838-1850.

²⁸ Cf. S. Gamarra, *Teología Espiritual*, Madrid, BAC, 1994, 4.

²⁹ Algunas excepciones son los números monográficos de *Revista de Espiritualidad* 34 (1975), 43 (1984) 2-132, 547-697 y los trabajos de G. Holotik, “Pour une spiritualité catholique selon Vatican II”, *NRT* 107 (1985) 838-852; “Les sources de la spiritualité catholique selon Vatican II”, *NRT* 109 (1987) 66-77.

entre doctrina y vida, teología y espiritualidad.³⁰ Otro balance desde América Latina, referido a la evolución del posconcilio que algunos han caracterizado como etapa de recalificación de la disciplina, ayuda a ver más claramente la existencia de un pluralismo de posiciones y orientaciones:

“La teología espiritual no está formada, ni, previsiblemente, lo estará nunca, si entendemos por formación algo cerrado y uniforme. Más bien se constata un pluralismo, al menos tan legítimo como el que ha existido en otros espacios del proceso histórico, pluralismo entendido como temática y posturas diversas, tanto frente al pasado como en el mismo presente”.³¹

En las últimas décadas, de consensos y nuevas tendencias, se destaca el menos conocido enfoque de los *Studies in Spirituality*, que corresponde particularmente a un desarrollo académico de Estados Unidos, Inglaterra y Holanda. Su característica distintiva está dada por el horizonte de los *Studies in Religion* como marco de reflexión de la espiritualidad cristiana. Conforme a su encuadre académico, los *Studies in Spirituality* otorgan relevancia a la Biblia y la Historia como fuentes constitutivas de la disciplina, junto a la interdisciplina y al diálogo interreligioso como claves interpretativas. Entre los autores de referencia, se encuentran Sandra Schneiders, Kees Waaijman y Philip Sheldrake.³² La definición que estos autores dan de espiritualidad permite tanto una especificación cristiana como otra correspondiente a diversas tradiciones religiosas. Para Waaijman, “la espiritualidad es la transformación continua implicada en la relación comprometida con lo Incondicionado”;³³ para Schneiders, la espiritualidad es “la experiencia del compromiso consciente en el proyecto de integración vital a través de la auto-trascendencia hacia lo que se percibe como valor último”.³⁴ En la espiritualidad cristiana, estas categorías formales son especificadas por el contenido cristiano: el valor último es el Dios Trinidad revelado en Cristo. La *diferencia* de este enfoque –con respecto a otros del último siglo– está, fundamentalmente, en la localización epistémica del estudio de espiritualidad y su relación con la teología:

“la espiritualidad cristiana puede ser llamada como una disciplina teológica sólo si la teología es entendida como un término paraguas para todas las ciencias sagradas, para todos los estudios religiosos llevados adelante en el contexto de una explícita referencia a la revelación y que afirmen explícitamente un compromiso confesional. Pero si teología se entiende en sentido estricto, es decir, como teología sistemática o moral, luego la espiritualidad no es una disciplina teológica por las mismas razones que la historia de la Iglesia o la exégesis bíblica no podrían ser llamadas disciplinas teológicas. (...) En otras palabras, he propuesto que la espiritualidad no es una subdivisión ni de la dogmática ni de la moral”.³⁵

³⁰ Cf. C. García, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 295, nota 14; J. Castellano, “Los grandes temas de la espiritualidad «tradicional» en la doctrina del Vaticano II”, *RevEsp* 34 (1975) 166-188, 169.

³¹ A. Guerra, “Proceso histórico en la formación de la teología espiritual”, *Teresianum* 52 (2001) 23-68, 65.

³² Como obras representativas: B. H. Lescher; E. Liebert (eds.), *Exploring Christian Spirituality. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders*, New York/Mahwah, Paulist Press, 2006; K. Waaijman, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Leuven, Peeters, 2002; Ph. Sheldrake, *Spirituality and History*, New York, Orbis Books, 1998.

³³ K. Waaijman, “Toward a phenomenological definition of Spirituality”, *Studies in Spirituality* 3 (1993) 5-56, 45.

³⁴ S. Schneiders, “The Study of Christian Spirituality”, *Studies in Spirituality* 8 (1998) 38-57, 39-40.

³⁵ S. Schneiders, “Spirituality in the Academy”, en: K. J. Collins (eds.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Grand Rapids, MI, Baker Books, 2000, 227-269, 256-7.

La propuesta de Sandra Schneiders para el estudio de la espiritualidad cristiana puede sintetizarse en cinco aspectos:³⁶ 1. la espiritualidad es una disciplina teológica por derecho propio y no una subdisciplina de la teología, entendida generalmente como parte de la moral; 2. el objeto de estudio de esta disciplina académica es “la vida espiritual como experiencia”, es decir, la espiritualidad busca entender la experiencia vivida tal como ella ocurre actualmente y transforma al sujeto hacia una plenitud de vida en Cristo; 3. en cuanto al método, la autora propone una *aproximación hermenéutica a la espiritualidad*, lo cual se despliega en tres fases bajo el impulso de Paul Ricoeur: descripción de la experiencia a investigar, análisis que guía la explicación y evaluación, y finalmente la apropiación que permite establecer lo que esta experiencia significa para nosotros hoy; 4. la espiritualidad se entiende como un ámbito interdisciplinario, ya que su objeto de estudio admite el punto de vista de muchas disciplinas; la elección metodológica depende del tema particular que se estudie –no es lo mismo una corriente espiritual de los primeros siglos que un texto de espiritualidad del siglo XVII–; y 5. la finalidad de la disciplina es triple: investigar la experiencia religiosa, acompañar la vida espiritual de quien investiga y la de otras personas, lo que se vincula a la dimensión auto-implicativa de la espiritualidad.³⁷ El enfoque de los *Studies in Spirituality*, ilustrado en la visión de Schneiders, muestra su adecuación para un estudio interdisciplinario de la espiritualidad en un contexto de pluralismo religioso y acentuada individuación de la fe, como el que se observa en el presente.

2.3. ¿De un concepto teológico/religioso a otro sociológico?

Con esta pregunta sólo quiero dejar indicada la cuestión planteada por Giuseppe Giordan en la obra antes citada de Flanagan/Jupp, en alusión directa a la localización epistemológica de la espiritualidad en la sociología y la teología.³⁸ En su opinión, el concepto de espiritualidad emerge en el ámbito de la sociología de la religión desde el contexto del pluralismo contemporáneo. Esta nueva perspectiva señala el rol creciente del creyente, en comparación con las instituciones religiosas. Lograr libertad y creatividad individual en la fe significa la posibilidad de unir lo sagrado con temas relativamente nuevos como la búsqueda de bienestar y realización personal, la comprensión de sentimientos personales, la búsqueda de salud y el sentido de la vida. Un tema interesante a subrayar en el uso sociológico del concepto de espiritualidad es que sus orígenes están ligados a un contexto diferente del que se da en la teología: *la espiritualidad se ha desplazado del ámbito “escondido” de la teología hacia un concepto “de moda” en la sociología*. El planteo deja abierto un debate que, en general, todavía está sin hacer en el ámbito académico y que deberá asumirse desde el contexto actual; en el diálogo interdisciplinario, los estudiosos de espiritualidad pueden aprender de las ciencias sociales y la sociología sobre los tópicos pendientes de espiritualidad.³⁹

³⁶ Cf. Lescher; Liebert, *Exploring Christian Spirituality*, 3-5.

³⁷ Cf. Schneiders, “The Study of Christian Spirituality”, 52-56; B. C. Lane, “Writing in Spirituality as a Self-Implicating Act: Reflections on Authorial Disclosure and the Hiddenness of the Self”, en: Lescher; Liebert, *Exploring Christian Spirituality*, 53-69.

³⁸ Cf. G. Giordan, “Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory”, en: Flanagan; Jupp, *A Sociology of Spirituality*, 161-180.

³⁹ Un interesante panorama de autores estudiosos de estas relaciones es el de John Coleman, “Social Sciences”, en: A. Holder (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, 289-307.

3. La sed de espiritualidad en la/s ciudad/es como signo de estos tiempos

3.1. *La espiritualidad cristiana en situación de recomposición religiosa*

La necesaria recomposición del creer, señala Martín Velasco siguiendo la pista de Michel de Certeau al hablar del *estallido del cristianismo*, surge de una valoración positiva de la secularización: más que una amenaza, la secularización es “un signo de los tiempos a través del cual el Espíritu está mostrando a la Iglesia (...) las deficiencias de esa forma de encarnación histórica del cristianismo conocida como cristiandad, y le está mostrando el camino hacia una nueva realización histórica a la altura de las necesidades de la época”. Para Velasco, esta recomposición del creer comporta tres elementos indispensables:⁴⁰ la recuperación de la fe como centro de la vida cristiana, la reconversión de las estructuras de la institución —que desde Aparecida, en América Latina, llamamos conversión pastoral— y la instauración de una nueva forma de presencia de la institución cristiana en el mundo secular. Estos elementos indican la posibilidad de una nueva figura del cristianismo y exigen la configuración de una *nueva espiritualidad* inspirada en el Evangelio. Ante la explosión de la sed espiritual, se requiere una cuidadosa discriminación, ya que no puede hablarse de espiritualidad cristiana en sentido estricto, sin la referencia a Cristo o al Dios cristiano. Ciertamente, pueden darse otras formas de espiritualidad fundadas en experiencias humanas de “trascendencia”, que pueden ser reconocidas como formas básicas o elementales de espiritualidad,⁴¹ pero también emergen otras búsquedas que resultan en parte de la desvinculación de la institución y la religión cristianas y que piden ser valoradas en el marco de la nueva situación. El criterio de reconocimiento efectivo de la trascendencia que ofrece Martín Velasco me parece útil para poder apreciar y examinar mejor esta eclosión de espiritualidades:

“La diferencia de la experiencia auténticamente cristiana reside en dos rasgos inseparables: la realidad del acto de trascendimiento de sí mismo que supone, y el carácter absoluto y personal a un tiempo, de la trascendencia a que remite. Las místicas blandas a que acabamos de referirnos abren al sujeto a una trascendencia menor, que no es otra cosa que el lado invisible, oculto, de la propia conciencia humana y el carácter abarcante, y por eso inobjetable, del cosmos en el que vive.”⁴²

El discernimiento (cristiano) de la espiritualidad en estos tiempos se encuentra desafiado a respetar *los muchos caminos* que expresan la diversidad de experiencias religiosas y a distinguir *el solo Espíritu* que hace a lo irrenunciable de la espiritualidad cristiana. Si es posible aceptar que distintas búsquedas subjetivas puedan entenderse como espiritualidad, también se hace necesario especificar qué aspectos hacen que una espiritualidad pueda llamarse con razón cristiana. No se puede olvidar que el fenómeno de la subjetivación de la fe va de la mano de una proliferación de “espiritualidades a la carta”, que no es otra cosa muy distinta que “el Dios de bolsillo”; en este sentido, habla J.-B. Metz con la conocida expresión de *religión sí, Dios no*, es decir, de una tendencia de la religión y la espiritualidad que pierde a Dios como su centro de referencia.⁴³ Esta

⁴⁰ Cf. Velasco, “Espiritualidad cristiana en situación de secularización”, 119-158.

⁴¹ S. De Fiores, “Espiritualidad contemporánea”, en: S. De Fiores; T. Goffi (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1991, 617-644.

⁴² Velasco, “Espiritualidad cristiana en situación de secularización”, 126.

⁴³ Cf. J. A. García, “Muchos caminos pero un solo Espíritu. Lo irrenunciable de la espiritualidad cristiana”, en: Instituto Superior de Pastoral, *Espiritualidad en tiempos de crisis*, 13-37, 15. Se trata, en otros términos, de lo que Karl Rahner llamó la “experiencia del Dios incomprensible”. Sobre éste y otros conceptos espirituales del autor, cf. V. R. Azcuy, “En camino hacia una mistagogía cristiana. Los aportes de Karl Rahner a la Teología Espiritual”, *Proyecto* 42 (2002) 43-69.

situación deja la pregunta acerca de qué posibilidades quedan de afirmar, a la vez, los muchos caminos de la espiritualidad cristiana y lo irrenunciable de ella, cómo conciliar la postura del diálogo que ayuda a superar el fanatismo religioso o el encerramiento eclesial y la visión vertebrante de lo auténtico cristiano que garantiza el respeto a la identidad religiosa y a la libertad de culto. En este sentido, pienso que se hace prioritario retomar el talante trinitario de la espiritualidad cristiana, es decir, la perspectiva del *llamado* de Dios Padre/Madre a ser personas/comunidades de seguimiento de Cristo bajo la guía del Espíritu, que anima el espíritu de comunión, mutualidad y unidad en la diversidad.

Una espiritualidad en tiempos de recomposición religiosa también puede medirse desde el punto de vista de su dimensión ética y política, de su compromiso con los excluidos; esto vale sobre todo para América Latina y el Caribe, donde el binomio *fe y justicia* ha marcado tan decisivamente la identidad de nuestras iglesias, en un contexto en el cual la inequidad social representa una situación anti-ejemplar.⁴⁴ Con frecuencia, las teologías contextuales que ofrecen un camino apropiado para plantear la *espiritualidad situada*, han recordado que no es posible realizar la experiencia de Dios, centro de la experiencia y la espiritualidad cristiana, sin tomar posición ética en sociedades atravesadas por la injusticia y la exclusión. Los cristianos que, en tiempos de secularización, se encuentran *religiosamente* en los márgenes de la ciudad, en situación de exilio por ser minoría, reciben la oportunidad de acercarse más a la vida de quienes socialmente están en situaciones de segregación e inaccesibilidad en la ciudad: “la reducción a los márgenes puede ser [una] ocasión providencial (...) porque en los márgenes de la sociedad los cristianos nos encontramos con todos aquellos a los que los cambios incesantes y profundos, las leyes inexorables de la economía, el predominio de la pretendida eficacia, la propia debilidad o tantas otras cosas reducen a la condición de marginados de nuestro tiempo”.⁴⁵

3.2. *La ciudad, ¿amenaza o chance para la espiritualidad?*

Juan B. Libanio introduce una cuestión dilemática, crítica, en nuestra reflexión: “nos angustia la pregunta de si la ciudad vino para deshacer la serenidad y la tranquilidad no sólo del habitar, sino también de la experiencia de fe”.⁴⁶ Para abordar el interrogante sobre la vida teologal y la espiritualidad en la ciudad, Libanio describe el éxodo de lo rural a lo urbano por medio de dos observaciones:

“Una primera constatación parece obvia. La urbanización sometió a la religiosidad tradicional a un examen crítico. Se desechó la paja y el grano sano se liberó de envolturas superfluas y se limpió. Si estadísticamente la asistencia disminuyó, ciertamente se ganó en profundidad, en conciencia y en compromiso. Este movimiento coincidió con la renovación desencadenada por el Concilio Vaticano II, que tradujo la fe tradicional para el mundo moderno, urbano. La ciudad, como tal, no impide la vivencia de la fe, pero sí la obliga a reformularse en la comprensión y en la práctica. De ahí que se multiplicaron los catecismos, teologías y liturgias pensados en términos urbanos.”⁴⁷

⁴⁴ La fórmula es de Bernardo Kliksberg. El desafío de esta realidad para la Iglesia lo he trabajado en V. R. Azcuy, “Reflexiones abiertas sobre la crisis-país. Pensar pensándonos - aportes teológico/sociales”, en: Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 153-208, 179ss.

⁴⁵ Velasco, “Espiritualidad cristiana en situación de secularización”, 146.

⁴⁶ J. B. Libanio, “La experiencia urbana como lugar teologal”, en: J. DE J. LEGORRETA (dir.), *10 Palabras clave sobre Pastoral urbana en América Latina*, Estella, Verbo Divino, 2007, 217-256, 220. El autor ha trabajado este tema en *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*, São Paulo 2002.

⁴⁷ Libanio, “La experiencia urbana como lugar teologal”, 217.

En esta primera constatación, el autor hace una evaluación positiva de los efectos de la urbanización, por cuanto si bien reconoce un cierto proceso de des-institucionalización, también afirma que hubo una maduración en la vida cristiana. En la ciudad, “la dimensión religiosa no desaparece, sino que se modifica”; “la individuación, la privatización y la autonomización de la esfera religiosa hacen que ésta crezca y se diversifique”.⁴⁸ La contrapartida aparece en la segunda observación que hace Libanio, destacando el aspecto crítico de la tendencia religiosa de nuestro tiempo:

“Una segunda constatación general muestra que la ciudad rompe los lazos de convivencia, reforzando el anonimato y el individualismo. Este último, considerado como ideología propia de la modernidad, continúa creciendo y causando impacto sobre la religión no en el sentido de eliminarla, sino en el de debilitarle el aspecto institucional obligatorio y monitoreado de las autoridades, estimulando en cada individuo el proceso de elección de elementos religiosos”.⁴⁹

La convivencia social, en cierto modo amenazada en la ciudad,⁵⁰ tiene su correlato con la experiencia religiosa urbana al manifestarse el debilitamiento de lo institucional y lo comunitario en ella. La exigencia interna de la fe cristiana debería llevar a “la superación de la práctica individualista [de la fe] por una práctica eclesial y comunitaria” y esto, según Libanio, porque “la fe se deshace si cede frente al anonimato, a la soledad y al individualismo de la gran ciudad”, “creer implica crear comunión y participar en la vida de la comunidad”.⁵¹ Creer en la ciudad es más difícil y exigente porque las condiciones sociales ponen a prueba la capacidad de convivir y la fe, en especial en su dimensión comunitaria, pero también sostiene que la fe adquiere tal nivel de interpretación en los cristianos que deviene en fuerza evangelizadora.⁵²

En este sentido, cabe preguntarse qué tipo de comunidades serían más aptas para que las personas individuales o sus familias puedan vivir la espiritualidad en la ciudad y qué propuestas de espiritualidad necesitarían estas comunidades. Menciono sólo algunas orientaciones, entre las muchas posibles. La espiritualidad cristiana en la cultura contemporánea, simbolizada por la gran ciudad, no puede ser otra que una *en situación de exilio*.⁵³ Los cristianos que mayoritariamente habitan en las ciudades se encuentran a la vez expulsados “a las afueras de la ciudad”, a los márgenes, por el proceso de creciente recomposición y pluralismo religioso. Aceptar esta situación de minoría en la sociedad actual como un signo de estos tiempos, para los/as cristianos/as constituye un camino de aprendizaje espiritual por la exigencia de desprendimiento del poder y prestigio que tuvieron históricamente las instituciones religiosas. La renovación del cristianismo en la nueva situación socio-religiosa impone además la necesidad de superar modelos de aislamiento eclesial y abrirse hacia nuevas formas de colaboración con las asociaciones y organizaciones sociales activas en las ciudades. La pastoral urbana muestra así su plena vigencia en la medida en que puede ser capaz de alentar las redes de cooperación entre las iglesias y los demás grupos que intervienen en la

⁴⁸ Libanio, “La experiencia urbana como lugar teologal”, 230.

⁴⁹ Libanio, “La experiencia urbana como lugar teologal”, 220.

⁵⁰ Tengo en cuenta también la perspectiva, en cierto sentido, “facilitadora” de la/s ciudad/es y la globalización, cf. G. Bautista, “La ciudad y el paradigma de la comunión. Un elogio de lo urbano”, *Teología* 100 (2009) 503-521.

⁵¹ Libanio, “La experiencia urbana como lugar teologal”, 253.

⁵² Cf. Libanio, “La experiencia urbana como lugar teologal”, 255.

⁵³ Cf. Velasco, “Espiritualidad cristiana en situación de secularización”, 144ss.

búsqueda de soluciones a los problemas más urgentes que afligen a los ciudadanos, especialmente a los más excluidos.

3.3. *El reto de un signo de estos tiempos*

La lectura de los signos de estos tiempos está en relación directa con las exigencias radicales del Evangelio y pide un discernimiento que se nutre de disponibilidad evangélica y de instinto profético. Una teología que se constituye a partir de la topología plural de los signos de los tiempos se encamina a una incesante revisión de sus fundamentos, sus criterios de interpretación y su compromiso con la salvación de Dios en la historia de la humanidad y del cosmos. En tiempos de pluralismo y recomposición religiosa, la sed de espiritualidad como signo de estos tiempos invita a las iglesias cristianas a una interrogación acerca de su propuesta espiritual/pastoral. Una de las preguntas más acuciantes es *qué iglesias, qué comunidades de fe, necesita Dios para estos tiempos*, retomando la expresión de G. Lohfink.⁵⁴ Aún admitiendo el proceso de des-institucionalización de la fe, resulta indispensable hacerse esta pregunta para salir al paso del valor mediador de las instituciones religiosas, sobre todo en orden a la transmisión de la fe, que es la entraña de la tarea evangelizadora. Ligada a esta realidad se encuentra la cuestión más específica acerca de *qué espiritualidad suscita el Espíritu de Dios para estos tiempos y qué espiritualidad/es está proponiendo y cree oportuno proponer la Iglesia católica en el ámbito de la religión cristiana*.

Una lectura dice que las iglesias cristianas se encuentran ante la oportunidad de repensarse como “comunidad/es de memoria” (Robert N. Bellah), con capacidad de constituirse en *estructuras de plausibilidad* (P. Berger) para la fe, en comunidades socialmente posibles y duraderas.⁵⁵ Las tres funciones claves de toda comunidad de memoria son el arraigo para poder proyectarse, la narración del pasado con los testimonios que encarnan el sentido de la comunidad y la conexión entre lo personal y lo social. En contextos de pluralismo, las comunidades de memoria y la espiritualidad que brota de ellas son indispensables para sostener la identidad y dar significado a la experiencia de la fe. En definitiva, se trata de la pregunta acerca de la *credibilidad* que ha de acompañar al itinerario histórico de las instituciones religiosas: por qué creer y cómo creer en nuestros tiempos; cuestiones éstas que llevan directamente a las orillas de la eclesiología –vívda y pensada–, preguntas inherentes a la pastoral y la espiritualidad urbanas. El horizonte general para desarrollar estas perspectivas no puede ser otro que la consigna de la “conversión pastoral” dada en la Conferencia de Aparecida.⁵⁶ Una nueva forma de presencia requiere plantearse el desafío de una “nueva catolicidad” entendida como totalidad abierta, en diálogo, reconocedora y mediadora en búsquedas de trascendencia y mística hoy.⁵⁷ El reto sigue siendo leer los signos y descubrir, en ellos, el soplo del Espíritu de Dios en esta historia que vivimos, para dar razón de la fe.

⁵⁴ Cf. G. Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid, San Pablo, 2000.

⁵⁵ Cf. García, “Muchos caminos pero un solo Espíritu”, 35ss.

⁵⁶ En el ámbito argentino, cf. V. M. Fernández, *Conversión pastoral y nuevas estructuras. ¿Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires, Ágape, 2010.

⁵⁷ Cf. L. C. Susin, “Misión en un tiempo de cambios profundos y desafíos culturales insoslayables”, en: Amerindia, *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*, Bogotá, San Pablo, 2009, 21-32, 30ss.