

JEAN MOUROUX,
TEÓLOGO DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA
Con ocasión del XXV aniversario de su muerte (†1973)

JUAN ALONSO

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. VIDA Y OBRAS DE JEAN MOUROUX. 3. ESTRUCTURA PERSONAL DE LA FE. 3.1. *Llamada divina*. 3.2. *Respuesta humana*. 3.3. *La fe, virtud del peregrino*. 4. SENTIDO CRISTIANO DEL HOMBRE. 4.1. *Persona*. 4.2. *Libertad*. 4.3. *Amor y caridad*. 5. LA EXPERIENCIA CRISTIANA. 5.1. *La religión, relación integral del hombre con Dios*. 5.2. *La experiencia como estructura de relaciones*. 5.3. *Experiencia religiosa*. 5.4. *Experiencia cristiana*. 6. CONCLUSIÓN.

1. INTRODUCCIÓN

Los decenios que precedieron al Concilio ecuménico Vaticano II constituyeron un periodo clave para la renovación de la teología. En esos años, teólogos franceses y alemanes, principalmente, asumieron un cierto liderazgo en el desarrollo de la teología que se nutría de los movimientos bíblico y patrístico, de un pensamiento filosófico de inspiración cristiana abierto al diálogo con la filosofía contemporánea, de la renovación litúrgica, de una nueva conciencia eclesiológica, del movimiento ecuménico, etc. La teología en general aspiraba a una presentación viva de su contenido, enraizada en las fuentes de la fe cristiana y acorde con las necesidades del hombre moderno.

En este contexto encuentra su lugar la contribución del teólogo francés Jean Mouroux (1901-1973), a cuyo pensamiento queremos acercarnos en el presente artículo, con ocasión del XXV aniversario de su muerte. A pesar de la amplia difusión que han tenido algunas de sus obras y de constituir una referencia obligada para los trabajos teológicos —especialmente en los ámbitos relativos a la fe y a la experiencia cristiana—, el pensamiento de Mouroux no ha sido objeto de una conside-

ración tan detenida como el de otros autores¹. Concretamente, en el ámbito español su obra apenas ha sido estudiada.

Jean Mouroux ha sido llamado *maestro solitario*². Y esta expresión puede resumir acertadamente la causa del relativo desconocimiento que en el mundo teológico existe sobre su persona y su pensamiento. Su vida personal e intelectual, en efecto, se desarrolló en la oscuridad. No perteneció a ninguna orden religiosa ni formó parte de escuela teológica o movimiento de pensamiento alguno. Él mismo se caracterizó con los siguientes términos: «Yo trabajé solo, estuve aislado y viajé poco»³.

No por eso, sin embargo, fue Mouroux un autor encerrado en su gabinete, sin relación con la cultura y la teología de su tiempo. Pueden subrayarse al menos tres dimensiones de su figura que ayudan a comprender más profundamente el carácter no sólo vivo y personal sino también situado de su pensamiento teológico. Primero, un talante siempre abierto al mundo de la naturaleza y de las artes. En efecto, es significativo el hecho de que tuvo una gran afición a la música —tocaba el

1. En los últimos años han sido realizadas las siguientes tesis doctorales sobre su pensamiento: BOURDEAU, G., *La Théologie de l'expérience chrétienne chez Jean Mouroux*, Universidad de Montreal 1975 (pro manuscrito); FERRARI, P. L., *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, IPL, Milano 1984; NUVOLI, P. F., *Approccio antropologico all'esperienza cristiana nella riflessione teologica di Jean Mouroux*, PUG, Roma 1988; COMANDINI, G., *The notion of «body» in the theology of Jean Mouroux*, tipografía Pioda, Roma 1990; CONNOLY, G., *La Théologie de la foi selon Mouroux, Dijonais avec S. Bernard et M. Blondel*, Fordham University, New York (pro manuscrito); ALCÁNTARA, R., *El hombre a la luz de Cristo, su tipo eterno, en la teología de Jean Mouroux*, PUG, Roma 1992.

2. Cf. MOIOLI, G., Prefacio a FERRARI, P. L., *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, o. c., p. 9.

3. BOURDEAU, G., *Entretiens avec Jean Mouroux*, Evêché de Dijon, Dijon 1985, 20. Esta publicación recoge los resultados de las entrevistas concedidas por Mouroux al teólogo canadiense Guilles Bourdeau entre el 1 y el 17 de junio de 1971. En adelante citaremos esta obra con la abreviatura EJM, añadiendo el número de la página, y la referencia al párrafo cuando sea posible. Escribiremos el texto en el original francés para conservar el peculiar estilo y la viveza de expresión de estas entrevistas.

También en *Entretiens...* encontramos diversos comentarios de Mouroux en el mismo sentido: al referirse a la casi total ausencia de polémicas en torno a su obra: «Les gens me regardaient comme un solitaire et ils me respectaient comme cela». EJM., 32, 27; o al manifestar el carácter sedentario de sus actividades: «Ma vie personnelle n'a guère été mouvementée; j'ai été touché par bien des questions mais je n'avais pas à prendre parti. Je suis à peine allé hors de Dijon; jamais à l'étranger, sauf deux fois en Italie dont l'une pour le Concile». EJM., 23, 3, a.

órgano y el piano—, a la poesía, a la botánica, al alpinismo⁴. En segundo lugar, una constante preocupación por las necesidades de los hombres y sus problemas: como él mismo reconoció, sus experiencias personales junto a las adquiridas en su tarea de pastor de almas, fueron la base *experiencial* sobre la que nació y creció su entera labor teológica⁵. Por último, apreciamos también en su vida un marco global de profunda espiritualidad fruto de la relación personal con Dios. La vida de oración no fue en él una actividad solapada, difícilmente compenetrada con las tareas cotidianas. Al contrario, su entera labor de enseñanza, de investigación teológica y de labor pastoral, se alimentó siempre y en primer lugar de la meditación de la Sagrada Escritura, de la oración y de la Eucaristía⁶.

A lo largo de sus años de enseñanza en el Seminario de Dijon, en sus múltiples actividades pastorales, y a pesar de la fragilidad de su salud y de la escasez de tiempo, Mouroux fue siempre muy sensible y receptivo a los intereses y preocupaciones que se cernían sobre los círculos teológicos de su época. Por este motivo, supo relacionarse con las tendencias de renovación teológica de su tiempo, y forjar amistad con algunos de los teólogos católicos más importantes de nuestro siglo (De Lubac, Daniélou, Chenu, etc.). De este talante personal extraordinariamente rico surgió un pensamiento teológico que, además de fecundo, puede considerarse pionero en diversos aspectos.

La teología de Jean Mouroux se presenta como una reflexión sobre la experiencia del encuentro del hombre con Dios en la fe. La llamada personal de Dios en Jesucristo a todo hombre, implica una respuesta también personal que compromete a la persona entera, con todas sus potencias y afectos. En este sentido, podemos contemplar el pensamiento de Mouroux como articulándose en tres grandes temas, que coinciden con

4. Cf. EJM, 30, b y FERRARI, P. L., *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, o. c., p. 23, nota 14.

5. «C'est sûr que chez moi l'expérience ou des expériences personnelles ont été la plupart du temps à l'origine de mes recherches ou publications». EJM, 10, e.

6. Cf. EJM, 46, d y e. Como ejemplo, sirve mencionar una de sus últimas reflexiones preparada para el sínodo de 1971, refiriéndose al sacerdote y a la celebración cotidiana de la eucaristía: «J'ai à dire ici l'expérience d'un malade (cardiaque). Depuis 14 ans, je dis ma messe normalement, dans ma chambre avec un servent». *Questions pour le synode*, escrito inédito en el que Mouroux comenta algunos puntos en la preparación del Sínodo de Obispos de 1971. Cf. *Fonds Jean Mouroux*.

tres de sus obras principales: la *persona humana* (como un ser de relaciones, en quien la relación con Dios fundamenta y forja su misma vocación), la *fe* (encuentro personal entre Dios y el hombre), y la *experiencia cristiana*, donde el pensamiento de Mouroux muestra toda su riqueza y toda su fuerza, como hemos querido remarcar en el título de este estudio.

En el presente artículo, después de una breve presentación de su vida y obras que nos ayude a situar su labor en el contexto histórico en el que se desarrolló, hacemos una exposición general de esos tres grandes temas sobre los que giran las principales aportaciones del teólogo de Dijon al pensamiento contemporáneo⁷.

2. VIDA Y OBRAS DE JEAN MOUROUX⁸

Muchos de los rasgos que encontramos en la personalidad y en la misma reflexión teológica de Mouroux son el resultado de las diversas experiencias acumuladas a lo largo de su existencia.

Jean Mouroux nació en Dijon el 16 de marzo de 1901 en el seno de una familia humilde de tradición campesina. A la edad de diez años, ingresó en el Seminario Menor de la diócesis, en Flavigny, para pasar más tarde al Seminario de Dijon. Tras ser ordenado presbítero en 1926, estudió dos años en la Facultad de Letras de Lyon (1926-1928), y ejer-

7. El orden de exposición que seguimos nos viene dado por la cronología de publicación de las principales obras de Mouroux que tratan estos temas. Sin embargo, no exponemos por completo cada una de ellas sino, más bien, una síntesis de sus ideas principales, que se completa con referencias a otras obras o artículos del autor. Pensamos que esta metodología puede proporcionar más satisfactoriamente una presentación global del pensamiento de nuestro autor.

8. No son abundantes las fuentes publicadas sobre la vida y las obras de Jean Mouroux. Entre ellas tiene una importancia especial el trabajo de Guilles Bourdeau, *Entretiens avec Jean Mouroux*, que ya hemos presentado en la nota 3.

Algunas semblanzas breves pueden encontrarse en: BOURDEAU, G., *Jean Mouroux: témoin et théologien de l'expérience spirituelle*, en VS 603 (1974), pp. 508-519; del mismo autor, voz *Mouroux, Jean*, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, París 1980, col. 1815-1818; FERRARI, P. L., *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, o. c., pp. 19-25; NUVOLI, P. F., *Approccio antropologico all'esperienza cristiana nella riflessione teologica di Jean Mouroux*, o. c., pp. 87-88; ALCÁNTARA, R., *El hombre a la luz de Cristo, su tipo eterno, en la teología de Jean Mouroux*, o. c., pp. 9-20; ALONSO, J., *Estructura personal de la fe. Aproximación al pensamiento teológico de Jean Mouroux*, Universidad de Navarra, Pamplona 1997 (pro manuscrito), pp. 11-56.

ció la docencia en el Seminario Menor de Flavigny (1928-1932). Desde el punto de vista teológico, la época de Flavigny marcó una huella imborrable en el pensamiento de nuestro autor pues en ella —como él mismo afirmó más adelante— aprendió, por un lado, a leer a los Padres en sus propios textos⁹ y descubrió, en segundo lugar, la profundidad del pensamiento de Tomás de Aquino al ponerse en contacto con sus obras¹⁰.

El año 1932, Mouroux se incorporó al claustro de profesores del Seminario Mayor de Dijon, comenzando así una etapa de su vida que, sin cambios sustanciales, se prolongará durante cerca de cuarenta años, hasta su misma muerte en 1973. En este tiempo, su labor no se redujo al ámbito del seminario, sino que fue complementada por una amplia actividad pastoral que le aportó un gran cúmulo de experiencias humanas y espirituales y nutrió su trabajo con la experiencia de lo vivido¹¹. En la teología de Mouroux, el contacto directo con la realidad del creyente, con la miseria y la grandeza humana, con los problemas, preocupaciones y necesidades de los hombres, logró salvaguardar el necesario carácter evangelizador y pastoral del saber teológico¹².

En el Seminario, enseñó inicialmente Apologética (1932-1935), actividad que favoreció la maduración de sus primeros escritos publicados en la *Revue Apologétique*¹³. Posteriormente fue asignado a la enseñanza de la Teología Dogmática, tarea que desempeñó hasta casi el final de su vida. Siguiendo el método de enseñanza oficial en los seminarios, Mouroux impartía las materias con la sistematicidad característica de los

9. Cf. EJM, 17, 1, b.

10. Cf. EJM, 17, 1, c.

11. En distintos periodos, se ocupó de la catequesis en Saint Dominique, fue capellán adjunto en la parroquia universitaria desde 1932, capellán de la J.O.C. (Juventud Obrera Católica), capellán en la U.C.S.S. (Unión Católica del Servicio de Salud) desde 1936, predicador de ejercicios espirituales, director espiritual y confesor. Cf. EJM, 21, 4. En el *Fonds Jean Mouroux*, del que hablaremos más adelante, hemos encontrado una considerable cantidad de testimonios escritos (conferencias, meditaciones, homilias, cartas...), que confirman su ingente labor pastoral.

12. Haciendo referencia a la influencia de estas actividades pastorales Mouroux comenta: «Toutes ces expériences m'ont nourri même si elles me coupaient d'un certain travail intellectuel». EJM, 21, 4, d.

13. *Sur les aspects actuels du Christianisme éternel*, en RA 59 (1934), pp. 65-68; *Sur la genèse de la certitude morale*, en RA 59 (1934), pp. 689-702; *Discernement et discernibilité du miracle*, en RA 60 (1935), pp. 538-562; *Histoire du Christ et foi au Christ*, en RA 62 (1936), pp. 262-280, 406-423; *Remarques sur la foi dans Saint Paul*, en RA 65 (1937), pp. 129-145, 281-299; *Catholicisme. À propos d'un livre récent*, en RA 67 (1938), pp. 385-389.

manuales¹⁴. Trataba de evitar, sin embargo, las rigideces de la sistemática teológica buscando el enriquecimiento de la explicación del dogma mediante la exploración de las fuentes escriturísticas y de la tradición viva de la Iglesia, sirviéndose del bagaje conceptual de la teología del Aquinate, y siendo receptivo de las aportaciones provenientes de los filósofos cristianos contemporáneos.

Un hecho importante en su vida fue su encuentro con Henri de Lubac, con quien estableció una amistad que duraría toda la vida¹⁵. Como fruto de esta sintonía con H. de Lubac y otros teólogos jesuitas, Mouroux entró en contacto con la escuela de Fourvière¹⁶ y comenzó a publicar en *Recherches des Sciences Religieuses*. La primera de sus colaboraciones llevó por título *Structure «personnelle» de la foi*¹⁷ —editado posteriormente en forma de libro con el título *Je crois en Toi*—, que puede considerarse como un escrito pionero de nuestro autor. Más tarde, en plena ocupación alemana, envió a la imprenta su primer libro, *Sens chrétien de l'homme*¹⁸ que fue acogido muy positivamente en todo el mundo

14. Cf. EJM, 18, 2, b.

15. Cf. EJM, 16, 9. La ocasión fue una sesión para sacerdotes que tuvo lugar en la Rivette de Lyon. A Mouroux le impresionó siempre la valía y el talante intelectual de este autor, su amplio conocimiento de la Sagrada Escritura, de los Padres y de los autores teológicos contemporáneos. «Il m'a beaucoup influencé (...) —dirá nuestro autor en *Entretiens*— dans mon utilisation des lieux théologiques». EJM, 43; «m'a confirmé et aidé à lire les Pères pour eux-mêmes d'abord (texte, histoire, contexte, etc.)». EJM, 52, 27. En el *Fonds Jean Mouroux*, se conservan más de cincuenta cartas de Henri de Lubac dirigidas a nuestro autor desde comienzos de los años cuarenta hasta comienzos de los setenta. Desgraciadamente no se conservan las que Mouroux escribió a De Lubac.

16. Lyon se había constituido entonces en el centro religioso más importante de Francia. La Escuela de los jesuitas de Lyon-Fourvière había sido abierta después de la Primera Guerra mundial sobre la colina lionesa de Fourvière (*Forum Vetus*), llegando a ser pronto un centro muy vivo de renovación de los estudios teológicos. Esta tarea fue apoyada además por el nacimiento de diversas iniciativas editoriales, como la prestigiosa colección de traducciones de textos patrísticos, *Sources chrétiennes*, comenzada en París en 1942 y la colección de trabajos teológicos titulada *Théologie*, iniciada en la editorial Aubier de París, en 1944.

17. En RSR 29 (1939), pp. 59-107. El texto del artículo se centra en los problemas tratados por Mouroux en sus primeros años de enseñanza y contiene de un modo germinal lo que será centro de sus posteriores investigaciones. Sobre la génesis del artículo, cf. EJM, 28, 7.

18. MOUROUX, J., *Sens chrétien de l'homme*, Aubier, París 1945, 247 p. Este trabajo había ido madurando tiempo atrás a partir de diversas ideas sobre el cuerpo, la libertad y el amor. Tras seis meses de censura por parte de los alemanes, toda la edición de 1943 desapareció a causa de un bombardeo que destruyó la imprenta. La segunda edición vio la luz terminado el conflicto bélico, en 1945.

teológico francés¹⁹ y traducido en seguida a ocho lenguas. Pasados los años, el teólogo dominico Yves-Marie Congar, se refirió a esta obra como «libro profético de *Gaudium et spes*»²⁰ y como «texto que anuncia una nueva visión de la antropología»²¹.

En enero de 1947 Mouroux fue nombrado rector del Seminario de Dijon, cargo que ocupó durante nueve años. Su nuevo puesto le impidió continuar con algunas de las variadas labores pastorales que hasta entonces desempeñaba en la diócesis. A pesar de la escasez de tiempo que llevó consigo su nuevo servicio a la diócesis, y a pesar también de su menor dedicación a las labores de investigación teológica que tanto le apasionaban, Mouroux desarrolló en este tiempo una notable producción literaria²². La obra más significativa es *L'expérience chrétienne*²³, que significa un paso adelante en el camino emprendido por nuestro autor —desde su

19. «Un gran libro, un magnífico libro, que ha encontrado ya numerosos lectores, incluso antes que las revistas hayan tenido tiempo de hablar de él y que, todavía durante mucho tiempo, aportará a las almas la solución del problema, siempre renovado, de las relaciones esenciales entre el cuerpo y el alma, entre el espíritu y la materia»: BARDY, G., recensión a MOURoux, J., *Sens Chrétien de l'homme*, en *L'Année Théologique* 7 (1946), p. 332. También L. Malevez, S. J., consideró el libro como «el ensayo contemporáneo más logrado de antropología cristiana». MALEVEZ, L., recensión a MOURoux, J., *Sens Chrétien de l'homme*, en *NRTh* 70 (1948), p. 95. Para otras recensiones de la obra, cf.: *Bulletin Thomiste* 7 (1943-1946), p. 455; DE LA BOULAYE, X., en *Témoignage Chrétien* 9 (1946), p. 162; LABOURDETTE, M., en *Revue Thomiste* 46 (1946), pp. 332-334; J. G. G., en *La Vie Intellectuelle* 14 (1946), p. 42; DE BLIC, J., en *Mélanges de Science Religieuse* 4 (1947), pp. 113-115; COLOMBO, C., en *SC* 75 (1947), pp. 61-62; CERIANI, G., en *SC* 76 (1948), p. 327.

20. «Congar m'a dit —afirma Mouroux—: «Le *Sens chrétien de l'homme*: bouquin prophétique de *Gaudium et Spes*». *EJM*, 23, b.

21. CONGAR, Y. M., *Situación y tareas de la teología hoy*, Sígueme, Salamanca 1970, p. 32.

22. Entre otras, la reedición en forma de libro del artículo *Structure «personnelle» de la foi*, con el título de *Je crois en Toi*, que incluye un apéndice en el que se trata del carácter eclesial de la fe: MOURoux, J., *Je crois en Toi: structure personnelle de la foi*, Coll. Foi Vivante, Cerf, París 1949, 126 p.; y el opúsculo *Du baptême à l'acte de foi*, Édition de l'École, París 1953 (traducción española: *Del Bautismo al acto de fe*, Studium, Madrid 1966), resultado de dos conferencias impartidas por Mouroux en unas jornadas catequéticas, así como otros escritos menores fruto también de diversas conferencias o de colaboraciones puntuales solicitadas a nuestro autor.

23. MOURoux, J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Coll. Théologie, 26, Aubier 1952, 378 p. Recensiones sobre la obra: NÉDONCELLE, M., en *RSR* 27 (1953), pp. 317-318; TAYMANS, F., en *NRTh* 76 (1954), pp. 1099-1101; VERNEAUX, R., *Chronique d'épistémologie: J. Mouroux, L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, en *Intériorité et vie spirituelle*, Coll. Recherches et débats 7, Fayard, París 1954, pp. 196-198; COLOMBO, G., en *SC* 84 (1956), pp. 459-461.

Structure «personnelle» de la foi, pasando por *Sens chrétien de l'homme*— en la indagación de los puntos de encuentro entre el hombre y Dios.

Su labor de enseñanza e investigación teológica se vio paralizada a causa del ataque cardíaco que sufrió en 1956, a la edad de 55 años, tras el cual su estado de salud se quebrantó considerablemente²⁴. Después de un largo periodo de convalecencia, publicó en 1962 su cuarta gran obra, *Le Mystère du Temps*²⁵, que ofrece una reflexión sobre el problema del tiempo desde una perspectiva teológica.

En el año 1965, fue invitado por Pablo VI a sumarse al grupo de expertos para trabajar en la última sesión conciliar. Permaneció en la Ciudad eterna durante una semana trabajando principalmente en la redacción de las Constituciones *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, y haciendo algunas observaciones al Decreto *Presbyterorum Ordinis* y a la Declaración *Dignitatis humanae*.

Jean Mouroux consagró los últimos años de su vida a la meditación y la dirección espiritual, sin abandonar por completo su participación en algunas clases o conferencias y la redacción de notas y artículos²⁶. Después de su prolongada enfermedad de corazón, falleció en el

24. En lo que respecta a las publicaciones, la falta de salud impidió a nuestro autor volver a escribir hasta entrado el año 1959. Ligeramente restablecido, Mouroux tomó la pluma de nuevo y dedicó una gran parte de sus intereses a profundizar en temas cristológicos. Surgen así artículos como *La conscience du Christ et le temps*, en RSR 47 (1959), pp. 321-344; *Connaître Jesus-Christ*, en *Catéchèse* 2 (1962), pp. 409-424; *Maurice Blondel et la conscience du Christ*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges offertes au P. H. de Lubac*, Coll. Théologie 58, Aubier, París 1964, pp. 185-207; *Propositions sur la conscience de Christ et le temps*, En BOUËSSÉ, H. y LATOUR, J. J., *Problèmes actuels de la christologie. Textes et études théologiques*, DDB, París 1965, pp. 179-220; *La Seigneurie de Jesus-Christ*, en GAUTHIER, P., *Consolez mon peuple. Le Concile et l'église des pauvres*, Cerf, París 1965, pp. 287-305.

25. MOUROUX, J., *Le Mystère du Temps. Approche théologique*, Aubier, París 1962, 292 p. El capítulo V sobre «La conscience du Christ et le Temps», había sido ya publicado anteriormente en RSR 47 (1959), pp. 321-344. Esta obra no nace de un modo arbitrario, sino que había ido madurándose con anterioridad. En efecto, ya en el año 1956, antes de su enfermedad, había publicado el artículo *Structure spirituelle du présent chrétien*, en RSR 44 (1956), pp. 4-24, en el que subrayaba el valor del tiempo frente a algunas tendencias escatológicas. La división y estructura del ensayo y la misma sucesión de temas, revelan la centralidad cristológica con que es afrontado el problema de la eternidad y el tiempo.

26. En 1966 se reeditó *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, Coll. Foi Vivante, 3, Cerf, París 1966, 128 p., y fue publicado el libro *La liberté chrétienne*, Coll. Foi Vivante, 26, Aubier, París 1966, 128p. (edición revisada y ampliada). En 1968 vio la luz la obra titulada *À travers le monde de la foi*, Coll. Cogitatio fidei, 31, Cerf, París

Seminario de Dijon, hace ahora veinticinco años, durante la madrugada del lunes 14 de octubre de 1973.

A su muerte, sus amigos y los superiores del Seminario de Dijon convinieron en la idea de crear un *Fonds Jean Mouroux* con el fin de recoger todos los documentos, cartas y testimonios personales en torno a la figura del teólogo de Dijon. A pesar de no haber sido hasta el momento ordenado y clasificado con profundidad y exhaustividad, este Fondo constituye una fuente privilegiada e insustituible para la investigación sobre la figura de nuestro autor.

3. ESTRUCTURA PERSONAL DE LA FE

El inicio de la investigación teológica de Mouroux se inscribe en el ámbito de la fe. En un conjunto de artículos publicados entre 1934 y 1937²⁷ se vislumbra ya el punto de vista personalista subyacente a su pensamiento, aunque todavía no de un modo suficientemente explícito. A partir de ellos, Mouroux dedicó casi dos años a una reflexión más completa sobre el problema del acto de fe desde una perspectiva personalista. Como fruto de este trabajo, publicó en 1939 como ya hemos indicado anteriormente, el artículo *Structure «personnelle» de la foi*, más conocido con el título que recibió posteriormente, *Je crois en Toi*, cuando se reeditó en forma de libro²⁸.

1968, 272 p., en la que Mouroux recopilaba varios artículos publicados anteriormente sobre el tema de la fe y añadía también otros enteramente nuevos. El último libro de nuestro autor, publicado en 1970, lleva el título *Faites ceci en mémoire de moi*, Coll. Intelligence de la foi, Aubier, París 1970, 144 p., y fue escrito con ocasión de una asamblea ecuménica en la que Mouroux presentó una comunicación. En la obra se expone el misterio de la Eucaristía en una perspectiva que, manteniéndose fiel a la tradición de la Iglesia y a la enseñanza conciliar reciente, afronta con espíritu positivo las posiciones de las otras confesiones cristianas.

27. Cf. nota 13.

28. MOUROUX, J., *Structure «personnelle» de la foi*, en *Recherches de Science Religieuse* 29 (1939), pp. 59-107, reeditado sucesivamente, según hemos ya señalado, con el título *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, coll. Foi Vivante, Cerf, París 1949, y *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, coll. Foi Vivante, Cerf, París 1966 (ed. revisada y transformada). En estas reediciones se añade un capítulo conclusivo centrado en el carácter eclesial de la fe. En nuestro estudio utilizaremos principalmente la edición española: *Creo en Ti. Estructura personal de la fe* (trad. de J. I. González Faus), col. Remanso, Ed. Juan Flors, Barcelona 1964. Cuando hagamos referencia al original francés emplearemos la edición de 1966 y utilizaremos la abreviatura JCT (1966).

Respecto al origen de estas reflexiones, Mouroux quiere dejar claro que su estudio no debe nada al existencialismo, incluso cristiano, tal como se ha desarrollado entre nosotros en este siglo²⁹. Sus ideas, por el contrario, han nacido a partir de la meditación de la Palabra de Dios y han tomado cuerpo después de prolongadas reflexiones sobre el personalismo cristiano y, particularmente, sobre el Misterio de la Santísima Trinidad. A esto hay que añadir sus investigaciones desde este punto de vista en Santo Tomás de Aquino, que suministran abundantes textos para una elaboración doctrinal más completa³⁰.

Al comienzo de su *Structure «personnelle» de la foi*, Mouroux recoge un conocido texto del Aquinate:

«Todo creyente se adhiere a la palabra de alguien. De modo que lo principal, y lo que tiene en cierto sentido valor de fin en todo acto de fe, es *la persona a cuya palabra damos la adhesión*. El detalle de las verdades afirmadas en esta voluntad de unirse a *alguien* tiene un carácter más bien secundario»³¹.

Según indica nuestro autor en el prólogo de la edición francesa de 1966, la lectura de esta afirmación de Santo Tomás significó para él como un rayo de luz que le impresionó profundamente y le impulsó a reflexionar sobre ese encuentro personal que tiene lugar en el corazón de la fe³². Su propósito fue insertarse plenamente en la Tradición de la Iglesia. La renovación que propone no apela a la idea más o menos ilustrada de progreso, sino a la renovación de la *intelligentia fidei*.

Mouroux pretende proporcionar un bosquejo, un punto de partida, unas ideas que inviten a una reflexión y desarrollo más profundos

29. Cf. JCT, p. VII y JCT (1966), p. 7. Aubert inscribe a Mouroux en el movimiento existencialista contemporáneo, situando su pensamiento en la línea de Gabriel Marcel. Esta apreciación no es compartida por nuestro autor, que afirma que «dans *Je crois en Toi* et face à Aubert j'ai tenu à signifier que ma pensée allait plutôt *vers le personnalisme*, et non l'existentialisme». EJM, 58, 17.

30. Cf. *Ibidem*. Las referencias a los escritos de Tomás de Aquino que Mouroux realiza a lo largo del artículo son numerosas, sobre todo de *Comentario a las Sentencias*, *Summa contra Gentiles*, *Comentario al Evangelio de San Juan*, *Quaestiones disputatae De Veritate* y *De Charitate* y, destacando entre todas, las de la *Summa Theologiae*.

31. «Quia quicumque credit, alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis in unaquaque credulitate *ille cuius dicto assentitur*, quasi secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire». S. TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, XI, 1, c. Hemos tomado la traducción de JCT, p. 1.

32. Cf. JCT (1966), pp. 7-8.

de la teología de la fe³³. En este sentido, un valor fundamental de esta obra es la amable invitación a un cambio de perspectivas en la construcción de una teología de la fe. Los logros positivos del pensamiento moderno, la necesidad de una renovación teológica, la exigencia de un acercamiento al creyente de hoy, a sus dificultades y a sus problemas, requieren superar el modo habitual de pensar la fe cristiana. Esta forma habitual de proceder, excesivamente analítica y abstracta, debe enriquecerse, piensa Mouroux, con una comprensión de la fe como *conjunto orgánico de relaciones personales*. Mouroux lo indica en un párrafo que resume magníficamente el *status quaestionis*:

«Una teología de la fe puede construirse desde dos puntos de vista diferentes. El primero es analítico y abstracto. Tanto si se trata de la génesis como de la estructura de la fe, se estudian ante todo sus elementos: los factores subjetivos (inteligencia, voluntad, gracia) y los datos objetivos (credibilidad, objeto material, motivo formal). Este es el punto de vista habitual de los teólogos. El segundo es sintético y concreto: se estudia ante todo la fe como *totalidad concreta*, y se intenta dar relieve a su estructura existencial. Este es el punto de vista habitual de la Escritura y de los Padres. En este plano nos parece que la fe se explica como un *conjunto orgánico de relaciones personales*. Creemos que es útil para la teología el subrayar este punto de vista»³⁴.

El punto de vista *sintético y concreto* que Mouroux plantea se propone, por un lado, la superación del peligro de anquilosamiento de la teología manualística; permite una reflexión sobre la fe en mayor sintonía con las fuentes bíblicas y patrísticas; y proporciona al cristiano de hoy una comprensión más profunda y existencial de su vocación creyente. En definitiva, la intención de nuestro autor es completar la teología clásica de la fe —centrada durante largo tiempo en el aspecto lógico y analítico de los problemas— con una consideración de la fe como actitud personal que compromete toda la existencia. De este modo, Mouroux estudia la fe como un *conjunto de relaciones personales*, analizando los dos polos que conforman la estructura existencial del acto de fe: la llamada de Dios y la respuesta humana³⁵.

33. Cf. JCT (1966), Prólogo, p. 9.

34. JCT, Prólogo, pp. VI-VII.

35. Cf. JCT, Prólogo, p. VII. Tras este análisis, Mouroux estudia tres situaciones reales de este encuentro personal: el problema del *infiel*, la condición del *místico* y la actitud del *testigo*.

3.1. *Llamada divina*

En las fuentes de la fe encontramos el misterio del Dios personal que llama, a través de Cristo, a la persona humana. Mouroux se sirve de la conocida fórmula agustiniana —*credere Deum, credere in Deum, credere Deo*³⁶—, para mostrar que «los principios objetivos de la fe son de orden personal»³⁷.

En efecto, el objeto primario y esencial de la fe (*credere Deum*³⁸) no es una verdad abstracta, sino un Ser personal³⁹. Esto es algo nítido en Santo Tomás para quien «*actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*»⁴⁰. Las realidades creadas de que usa la fe —imágenes, conceptos, artículos del Credo— no son más que medios para tender hacia el único objeto que es Dios mismo.

La fe es también un *credere in Deum*⁴¹, lo que implica que ese objeto que es Dios mismo, es necesariamente también el *fin* del acto de fe. Dios como Verdad Primera es a la vez Dios como Bien Supremo: estos dos aspectos no son separables. De aquí la expresión del Aquinate: «*fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur*»⁴². El objeto de la fe es por tanto un Ser Personal, que es a la vez Verdad y Felicidad.

36. SAN AGUSTÍN, *Tractatus in Ioannis evangelium*, tr. 29, (PL 35, 1631).

37. JCT, p. 5.

38. El acusativo sin preposición —de difícil traducción castellana— expresa aquí simplemente el objeto que alcanza la acción de creer, esto es, el objeto material de la fe: creer en Dios, creer que existe Dios.

39. La fórmula clásica que afirma que «el objeto de la fe es la Verdad Primera» no puede entenderse, como a veces ha ocurrido, en un plano abstracto, «como si dicha verdad fuese un puro objeto mental entre otros —aunque privilegiado— y como si fuese ante todo una regla lógica para esta compleja operación que es el acto de fe. Nada de eso. La verdad Primera es la Verdad Subsistente. Es Alguien. Es una persona: el mismo Dios». JCT, p. 8.

40. *STh* II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

41. La preposición *in* más acusativo expresa una tendencia o inclinación hacia el término indicado en el acusativo. La traducción en castellano es difícil: en nuestro caso *credere in Deum* sería algo así como «creer hacia Dios». Estaríamos expresando el carácter vital, voluntario y dinámico de la fe, y al mismo tiempo su dimensión escatológica. Como expresa H. de Lubac, esa expresión manifiesta también el sentido absoluto del creer en Dios. Cf. H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988, p. 174.

42. *STh* II-II, q. 2, a. 5, c; q. 1, a. 6, ad 1, y a. 8, c. El subrayado es de Mouroux, cf. JCT, p. 12.

Por este motivo, «el acto de fe es una afirmación y un amor, un amor que busca una persona y que la afirma para poseerla»⁴³.

Pero Mouroux da un paso adelante cuando afirma que «Dios no es solamente el objeto y el fin de la fe, sino que es también su testigo; y el acto de fe es siempre un *credere Deo*⁴⁴: creo porque Dios me habla (...). Creo porque Dios da testimonio de sí mismo, y por este testimonio me llama a la fe y a la salvación»⁴⁵. El ser personal de Dios aparece aquí con mayor relieve. Y aparece también la *vocación interior* del hombre a la fe. Es una Persona la que, mediante su gracia —*interiori instinctu Dei invitatis*⁴⁶—, llama a creer, a través del renunciamiento y del don de sí, de un modo delicado, íntimo y particular; es una Persona la que prepara el alma para dar el asentimiento⁴⁷; es una Persona, en fin, quien tiende la mano para dar el salto al mundo de la fe.

El testimonio del Dios personal⁴⁸ es el motivo formal de la fe en el sentido más riguroso del término. En el mundo de la fe —señala Mouroux— *Dios habla*: las verdades de la fe son transmitidas a través de labios humanos: «el primer testigo fue Dios hecho hombre, el Verbo hecho carne. El segundo testigo, que le prolonga y representa en el seno de la humanidad, es la Iglesia»⁴⁹.

Continuando su reflexión, Mouroux señala que el carácter más realista y más personal de la fe cristiana en su aspecto objetivo es precisamente la relación a Cristo: «nuestra fe es cristiana, y *se define toda entera por una relación a Cristo*: “Yo soy el Camino, la Verdad, y la Vida”. Cristo es el camino, pero también el objeto y el fin de la fe (...). Creer en Él, es creer en el Padre y en el Espíritu, y así poseer la vida eterna»⁵⁰. Si nuestra fe es *crisológica*, es por tanto también *trinitaria*. El objeto de la fe cristiana es una Persona en la que encontramos al Dios Uno y

43. JCT, p. 12.

44. Esta expresión se refiere al aspecto formal de la fe, al motivo por el que se cree: *se cree a Dios* que se revela, que es la Verdad Primera.

45. JCT, pp. 12-13.

46. *STh* II-II, q. 2, a. 9, ad 3.

47. Cf. *STh* II-II, q. 6, a. 1, ad 3.

48. Mouroux realiza un interesante análisis del *testimonio de Dios* según los escritos de San Pablo en *Remarques sur la foi dans Saint Paul*, en RA 65 (1937), pp. 130-140.

49. JCT, p. 17.

50. JCT, pp. 29-30.

Trino: «Palabra de Dios, palabra de Cristo; obras de Dios, obras de Cristo; gracia de Dios, gracia de Cristo; testimonio de Dios, testimonio de Cristo: todo es una sola cosa porque Cristo y el Padre no son más que Uno»⁵¹. Por eso Mouroux concluye: «*La llamada del Dios Trino a una persona humana, por medio de Cristo*, esto es la fe en sus principios objetivos»⁵².

3.2. *Respuesta humana*

De la anterior reflexión se sigue que la esencia de la fe consiste en un encuentro en el que el Dios personal tiene la iniciativa y la persona humana responde aceptando el compromiso total. La respuesta humana es a la vez —en palabras de Mouroux— «un acto simple y una “totalidad concreta”»⁵³. Esto implica que el acto de fe es un *acto de la persona*, ya que supone el don del hombre todo entero, con su inteligencia y su voluntad, con sus afectos y sus hábitos, con sus experiencias personales y colectivas. Posteriormente, un análisis crítico descubrirá en él la compleja implicación de la voluntad, la inteligencia y el sentimiento, pero todo ello dentro de la simplicidad que supone el acto de una unión entre personas. En este acto, el amor se constituye como la puerta de la fe⁵⁴.

La unidad del acto de fe hay que buscarla en el *impulso espiritual* de la persona misma, en la *unidad comprometida* del ser humano. Para responder con fruto al mensaje de salvación, el creyente deberá poner en juego toda su inteligencia, despojándose de su vida anterior y revistiéndose del hombre nuevo (cf. Ef 5, 22-24). Habrá de comprometer además toda su libertad, no sólo por la dificultad que implica acoger un testimonio que no es fruto de la evidencia ni del razonamiento humano, sino también por la debilidad misma del alma humana⁵⁵.

51. JCT, p. 33.

52. JCT, p. 34.

53. JCT, p. 37.

54. Al ser el objeto de la fe una persona, que es a la vez verdad y felicidad, «el ser humano no tiene que captar *primero* una verdad y dejarse arrastrar *después* a una felicidad: sino que la persona humana tiene que unirse, mediante un solo impulso, con la Persona Adorable que la hará feliz. Por ello es necesario que en este acto, el amor penetre y dirija al conocimiento». JCT, p. 39.

55. *Remarques sur la foi dans Saint Paul*, en RA 65 (1937), p. 140.

Pero el acto de fe no es sólo un *acto personal* que se explica por ese especial encuentro entre personas. Desde su perspectiva personalista, y para evitar toda posible forma de racionalismo o irracionalismo, Mouroux quiere subrayar que el acto de fe es también *personalizante*. Y lo es porque «*los más altos valores humanos son inmanentes al acto de fe*»⁵⁶. La fe es un esfuerzo personalizante que excluye en su origen y en su desarrollo lo irracional, imaginario, emotivo, mórbido o patológico. Un esfuerzo que supone una constitución personal equilibrada y firme, y que desemboca en un paulatino desarrollo y perfeccionamiento de la persona en todas sus facetas. «*Sani sint in fide*: la fe implica de hecho una salud de la persona»⁵⁷.

3.3. *La fe, virtud del peregrino*

El punto de vista personal no sólo nos ayuda a esclarecer el origen del acto de fe sino también sus propiedades. La fe se constituye como una realidad paradójica, esencialmente escatológica⁵⁸, que puede ser entendida como la *virtud del peregrino*⁵⁹, de aquél que ansía sin poseer aún, y de quien conoce sin comprender del todo. En este sentido la fe es enigmática, trágica, mística y una «realidad de comunión» (*communiant*).

La fe es *enigmática* porque responde a un conocimiento velado tanto por su objeto como por su término⁶⁰. Comprendemos así que el acto de fe es *oscuro* «porque en él se revela una persona a otra, y esto siempre es oscuro para la razón discursiva»⁶¹, más aún teniendo en cuenta la condición del ser humano caído por el pecado. Sin embargo, la certeza de la fe no vendrá por la *evidencia de una cosa vista*, sino por la *adhesión a una Persona que ve*, a la Verdad Primera, a una Persona Infa-

56. JCT, p. 63.

57. JCT, pp. 67-68.

58. Cf. MOURoux, J., *À travers le monde de la foi*, o. c., p. 29.

59. Así la denomina Mouroux a partir de las indicaciones que descubre en los escritos de San Pablo y en la Carta a los Hebreos. Sobre el conocimiento peregrinal, cf. *Remarques sur la foi dans Saint Paul*, en RA 65 (1937), pp. 129-145, 281-299.

60. El paradigma de esta dimensión lo encontramos en la actitud de Abraham —*nuestro padre en la fe*— que nos revela cómo en la fe subsiste siempre un elemento de esperanza y otro de ausencia, por ser un testimonio revelado y velado al mismo tiempo, que no se desvelará hasta el final de los tiempos (cf. *1 Cor* 13, 8-12).

61. JCT, p. 47.

lible, a cuya Palabra damos crédito. Aunque la certeza de la fe sea inferior a las otras en evidencia, será superior a todas en firmeza, sobre todo porque su contenido es transmitido por Aquel mismo que ve⁶².

De lo anterior se concluye que la fe tiene un carácter *trágico*. El carácter totalizante de la llamada a la fe hace que se presente siempre como un escándalo⁶³ que «es a la vez crucificante y fraternal, exigencia de sacrificio y promesa de alegría, programa de lucha terrible y fuente de paz indecible»⁶⁴. Su acogida será por eso el acto trágico por excelencia, puesto que en él nos jugamos la salvación, como afirma San Pablo: «la predicación de la Cruz es una necesidad para los que se pierden; mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios» (*1 Cor* 11, 8).

El elemento *místico* y unitivo de la fe es algo nítido en la doctrina paulina. En efecto, la fe es posesión incoada del Bien que se espera. Ciertamente, no hay más que un término en el conocimiento de Dios: la visión. Nuestra vida de fe no es más que un esbozo o un germen de ella (cf. *1 Cor* 13, 9-13). Sin embargo, en el interior del acto de fe es normal y necesario un crecimiento en la posesión del Bien y la Verdad. A través del *buen combate de la fe* (cf. *1 Tim* 6, 12), el creyente va abandonando su vida carnal y adquiriendo la imagen viva de Cristo por obra del Espíritu. Esto es algo necesario puesto que «el misterio divino, lejos de ser para nosotros un mundo extraño y puramente “objetivo”, no se nos desvela sino en la medida en que participamos en él»⁶⁵.

Siendo la fe el más personal de todos los conocimientos, no es sin embargo algo que se refiera únicamente al ámbito estrecho de la pura individualidad. La fe es una realidad «de comunión» (*communiant*), lo cual subraya su carácter eclesial⁶⁶. No puede existir más que abierta a toda la realidad del Cuerpo Místico. La fe es la *fe de la Iglesia* y una fe

62. «Lo que os digo es lo que he visto junto al Padre». *Jn* 8, 38.

63. Cf. *Remarques sur la foi dans Saint Paul*, en RA 65 (1937), p. 140.

64. *Ibidem*, p. 142.

65. *Ibidem*, p. 292. Por eso —continúa Mouroux—, San Pablo implora ante el Padre para los efesios que Cristo habite en ellos por la fe (cf. *Ef* 3, 17). Esta es la tarea del Espíritu que nos hace tomar una conciencia cada vez más profunda de un Misterio que poseyéndonos, al mismo tiempo nos llama y nos arrastra irresistiblemente hacia sí (cf. *Rom*, 8).

66. Este rasgo es abordado detenidamente por Mouroux en un capítulo de *Je crois en Toi* que lleva por título «Aspect ecclésial de la foi».

que requiere ser expresada *en la Iglesia*. No es posible la fe del miembro si no va ligada, confirmada y sostenida por la fe del Cuerpo al que el miembro pertenece. Imposible es también pretender un contacto directo con la Cabeza de ese Cuerpo, esto es, afirmar creer en Cristo y no creer en la Iglesia. La gracia y el carácter bautismal nos unen a Cristo y a la Iglesia, o mejor dicho, a Cristo *por* la Iglesia, la cual es por voluntad divina prolongación en el tiempo y en el espacio, hasta el final de los tiempos, del Misterio y de la misión del Dios hecho Hombre.

A pesar de que la propuesta de Mouroux no pretende ser más que un esbozo, un trazado para una nueva teología de la fe⁶⁷, ha de ser considerada como una visión pionera, como un punto de referencia importante para la teología posterior⁶⁸. La reflexión de Mouroux contribuye al desarrollo de una teología de la fe entendida no solamente como asentimiento, sino también como acto de toda la persona. La fe se entiende como un acto personal y personalizante, y la persona, en este mismo contexto, como un ser llamado a creer.

En definitiva, la aportación de Mouroux a la teología de la fe consiste en un replanteamiento de las relaciones que en la fe confluyen, de forma que conecten al mismo tiempo con los elementos más auténticos de la Tradición —despojados de adherencias sistemáticas— y con la sensibilidad del hombre moderno para quien la persona es no solamente una realidad metafísica sino el modo concreto de existir.

67. En el Prólogo a la segunda edición francesa (1949) Mouroux escribe: «Sabemos mejor que nadie la imperfección de estas páginas. Hubiésemos querido rehacerlas, precisarlas, desarrollarlas e injertarlas en un conjunto más amplio. Pero tal deseo corre el riesgo de no realizarse nunca». JCT, Prólogo, p. V. En *A travers le monde de la foi*, o. c., nuestro autor recopilará algunos ensayos sobre la fe publicados después de *Je crois en Toi*.

68. Así lo reconocen numerosos autores. Entre ellos podemos citar: AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958, pp. 615-622; ID., *La teología durante la primera mitad del siglo XX*, en VORGRIMLER, H. Y VANDER GUCHT, R. (dir.), *La teología católica en el siglo XX*, II, BAC 1973, pp. 3-58; ID., *Questioni attuali intorno all'atto di fede*, en *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, I, Milano 1957, pp. 655-701; ALFARO, J., *Naturaleza de la fe*, en *Sacramentum mundi*, III, Herder 1975, pp. 106-125; BOUILLARD, H., *Logique de la foi*, París 1964; MANCINI, I., *Filosofia della religione*, Roma 1968, pp. 40-50; CHENU, M. D., *La foi dans l'intelligence*, París 1964; TRÜTSCH, J. Y PFAMMATTER, J., *La fe*, en *Mysterium Salutis*, I-II, Herder 1973, pp. 879-993; WINLING, R., *La teología del siglo XX*, Sígueme 1987, pp. 83-88; 74-75; FERRARI, P. L., *Personalismo e Cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, o. c., pp. 67-87.

4. SENTIDO CRISTIANO DEL HOMBRE

En el prólogo a *Sens chrétien de l'homme*⁶⁹, Mouroux subraya que su objetivo es mostrar la humanidad profunda de la verdad cristiana, esto es, manifestar el error de los que puedan pensar «que el cristianismo es una doctrina extraña al hombre y sus problemas, impotente ante lo trágico de su condición, sin interés por su miseria y su grandeza»⁷⁰. Esta idea clave para el necesario diálogo entre fe y cultura, anticipa ya uno de los fundamentos de la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II⁷¹.

Persona, libertad y amor, son los ejes sobre los que Mouroux edifica su antropología. Estas realidades, a las que el autor denomina *valores espirituales*, dan testimonio de la incomparable grandeza del ser humano según la siguiente estructura: la libertad nos introduce en el centro de la persona, y ella misma tiene como centro el amor.

4.1. *Persona*⁷²

Para Jean Mouroux, la persona es la *realidad paradójica por excelencia*⁷³. Su lugar entre el tiempo y la eternidad, entre la fuerza y la debi-

69. MOUROUX, J., *Sens chrétien de l'homme*, o. c. Aquí utilizamos la traducción castellana: *Sentido cristiano del hombre* (trad. de R. P. Mateo de Torre, C. M. F.), Ediciones Studium, Madrid - Buenos Aires 1956, que citamos con las siglas SCH. El libro se divide en tres partes. La primera, a manera de introducción, contiene dos capítulos, y en ella se sitúa al hombre en el ámbito de los *valores temporales* y del misterio del universo, donde desarrolla sus actividades y configura su destino. La segunda, de tres capítulos, trata del *cuerpo humano* que —como afirma Mouroux— «tan frecuentemente se acusa al cristianismo de desconocer, maldecir y perseguir» (SCH, Prólogo, p. 15). La tercera parte, que es el centro de la obra, consta de cinco capítulos dedicados a los *valores espirituales*: persona, libertad y amor. El libro es de gran utilidad en el campo de la apologética cristiana, dando a este término un sentido pacífico como camino para acercarse al incrédulo a la fe y para reforzar la fe del creyente.

70. SCH, p. Prólogo, p. 15.

71. «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del verbo encarnado (...) Cristo (...) manifiesta plenamente el hombre al propio hombre ... El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido de algún modo a todo hombre». *Gaudium et spes*, 22.

72. Un análisis reciente sobre la noción de persona en el pensamiento de Jean Mouroux se encuentra en McDERMOTT, J. M. y COMANDINI, G. J., *The Problem of Person and Jean Mouroux*, en *Sapientia* (mayo 1997), pp. 75-97.

73. SCH, p. 109.

lidad, entre el bien y el mal, entre el pecado y la esperanza, hace de ella un misterio insondable, cuyo desvelamiento requiere necesariamente el recurso a la instancia divina.

La persona es *espíritu encarnado*, unidad de cuerpo y espíritu formando un solo ser. Por este hecho el hombre es como el *milagro del mundo*, ya que en él se realiza la *epifanía del espíritu*, al revelar al mundo valores radicalmente nuevos: pensamiento y amor, elección y responsabilidad... Desde este punto de vista, «la persona humana no es *plenamente* comprensible, sino mirada desde arriba, en relación a su semejanza con Dios...: para verse, tiene que verse en Dios»⁷⁴.

Otro rasgo que define la condición de la persona humana es su carácter *subsistente y abierto*. Realidad subsistente que se posee a sí misma: que existe en sí (de un modo autónomo, no unido a otro), por sí (por sus propias fuerzas), para sí (ordenado a sí mismo); y realidad abierta, al universo entero, a los demás y a Dios, por lo que se excluye a sí misma. El hombre es, en efecto, un *ser de relaciones*, y esta característica no es algo accidental sino esencial en la perspectiva personalista del teólogo de Dijon. En sus relaciones de apertura, es la referida al Absoluto la que proporciona al hombre no sólo la respuesta más completa a los enigmas que se presentan al corazón humano sino, sobre todo, el medio para llegar a ser lo que está llamado a ser desde el comienzo de su misma existencia. En este sentido, por su apertura radical, la persona dice directamente una relación subsistente a Dios, constitutiva e inmediata.

Mouroux da un paso adelante al notar con fuerza que la persona humana es un ser *llamado*, esto es, dotado de una vocación divina a la cual debe responder. La *persona como vocación* resalta el hecho de que el hombre es el término de una voluntad personal de Dios que lo llama a la existencia para perfeccionarse, enriquecerse, poseerse y darse. La llamada divina es un llamamiento al *ser en Cristo*, quien representa la totalidad de la que todos participan a través de la *adopción creadora* a la que estamos llamados. De este modo, la persona es más plenamente persona cuanto más rigurosamente es miembro de Cristo, cuanto más de cerca le sigue, especialmente en el camino de la Cruz, porque no se puede

74. SCH, p. 112.

olvidar que el Cristo que nos redime es el Cristo crucificado⁷⁵. Pero en esta labor se descubre una nueva paradoja de la persona humana que nace de la ruptura que el pecado ha producido entre creación y adopción. La persona es a la vez un ser caído y redimido, y la libertad de la que está dotada, situada en su centro más íntimo, constituye el instrumento por el cual puede dar respuesta a la llamada a su plena realización personal.

4.2. *Libertad*

Para Jean Mouroux, la historia de la persona es la historia misma de su libertad. El hombre se engendra a sí mismo según el uso de su propia libertad⁷⁶. Ésta debe entenderse como una capacidad de elección y un poder de perfeccionamiento orientado siempre a un fin determinado. A causa del pecado, la conquista de la libertad es siempre lenta y arriesgada porque implica un triple esfuerzo: contra el *error* (que oscurece la raíz de la libertad que es la razón), la *pasión* (que desboca o apaga la voluntad) y el *orgullo* (que, más terrible y sutil que los anteriores, impide alcanzar el más profundo núcleo de la libertad, que es el amor).

La libertad cristiana es la libertad de un ser caído y redimido. Sin la gracia de Cristo, la libertad humana permanece cautiva. Para liberar la libertad es preciso transformar al hombre mediante la gracia, que proporciona luz a su inteligencia y da fuerza a su voluntad, posibilitando así la personalización del hombre⁷⁷. La libertad cristiana posee unas ricas propiedades: es *humilde* (porque se reconoce a sí misma como don de Dios y por que se sabe curada por Él) y *magnánima* (nos hace capaces de ser hijos de Dios y nos une a los demás); imprime en nosotros la *imagen de Cristo*, el Hombre libre por excelencia; es también *comprometida* (la libertad es un poder de servicio) e *independiente* (los cristianos son

75. «La cruz es el centro del misterio cristiano y, por consiguiente, del hombre». SCH, p. 132.

76. «El hombre se hace día a día, por su propia libertad; pero la libertad de ayer pesa sobre la libertad de hoy, y ésta prefigura ya y modifica la de mañana». SCH, 174.

77. «La liberación es la medida de la personalización». SCH, 171.

libres e independientes respecto a todo lo que no es la voluntad de Dios, o sea, respecto al amplio abanico de las cuestiones que se suelen llamar opinables); es *fruto de una conquista* de todos los días en todos los campos individuales y sociales.

En el ámbito de la libertad encontramos la misma paradoja de la persona, *que no se perfecciona mientras no se entrega*, mientras no se niega a sí misma y toma la cruz. Por este motivo, la plena posesión de la libertad coincide con un completo abandono en el Espíritu Santo⁷⁸.

4.3. *Amor y caridad*

El centro de la libertad es el amor. El amor natural a Dios es una inclinación de la naturaleza impresa por su Autor en el corazón humano que lleva al hombre a descubrir y reconocer una relación personal con el Creador.

Este amor personal está lleno de paradojas: es *pasividad y actividad*, porque requiere una actitud de espera para que otro entre con su don en el alma y la despierte a la acción; es también *unión y movimiento*, amor al mismo tiempo colmado e insatisfecho, posesión y deseo, presencia y ausencia; es *afectividad y libertad*, donde la libertad perfecciona lo que la afectividad inicia, y suscita el compromiso y la entrega; el amor es *espíritu y carne*, amor encarnado; y, de modo fundamental, es *deseo de posesión y don de sí*.

Pero si el amor natural es ya grande de por sí, más aún lo es la caridad cristiana que es su perfección⁷⁹. Mouroux la describe como el don absoluto que crea al hombre nuevo. Este don consiste en el mismo Dios que se nos da: es comunicación, elección, vocación. La caridad es *servicio y obediencia, sacrificio* de la carne y del espíritu.

78. Cf. SCH, 178.

79. El capítulo de sobre *La caridad cristiana*, comienza con estas bellas y profundas palabras de San Francisco de Sales: «El hombre es la perfección del universo; el espíritu es la perfección del hombre, el amor la del espíritu y la caridad la del amor. Por eso, el Amor de Dios, es el fin, la perfección y la excelencia del universo». S. FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, X, 1, cit. en SCH, p. 206.

Es de tal modo *amor fraterno* a todos los hombres, que «el tiempo —afirma Mouroux— no tiene otra razón de ser, sino la de hacer por medio de la caridad, que la Humanidad redimida alcance su completa estatura en Cristo»⁸⁰. Finalmente, del mismo modo que el amor natural, la caridad es *deseo* y *don*, deseo de Dios y entrega a Dios. Deseo de felicidad que no es egoísmo, puesto que está envuelto en el amor de entrega.

A modo de resumen podemos decir que la antropología de Mouroux consigue mostrar en gran medida la *humanidad profunda* que posee la verdad cristiana, que no es en absoluto extraña al hombre y sus problemas, sino que muestra su grandeza y su miseria, así como el camino de su realización plena. En la antropología de Mouroux, el hombre se revela como un ser paradójico, misterioso, donde el pecado se presenta como el factor destructivo en relación a los valores temporales y espirituales⁸¹. Sin embargo, el hombre no pierde por ello su condición de *res sacra*⁸², de ser sagrado, ya que no sólo es *imagen* de Dios, sino *vocación*, lo que implica una orientación real de su ser hacia la vida con Cristo en Dios. En este sentido, y anticipando una de las ideas fundamentales de la constitución *Gaudium et spes*, Cristo aparece como el punto de referencia cardinal para entender al hombre⁸³. No basta, por tanto, el estudio de la naturaleza humana para conocer al hombre; es necesario penetrar en el misterio de Cristo pues es en Él donde Dios ha querido revelar los designios para el género humano.

80. SCH, p. 226. «La persona, como subsistente y abierta, encuentra sus plenas dimensiones en este amor que exalta en ella, a la vez, el deseo y la entrega. Como vocación viviente, se perfecciona normalmente por una entrega que envuelve cada vez más el deseo y la hace responder cada vez más a su predestinación eterna. Al ser subsistente y estar llamada en Cristo encuentra en Él su verdadera perfección. Llega a ser tanto más subsistente cuanto más abierta; tanto más rica cuanto más entregada; tanto más ella misma cuanto más imagen de Dios en Cristo; tanto más colmada en su deseo cuanto más abandonada sin reservas en Dios». SCH, p. 234.

81. El Concilio Vaticano II también hablará del pecado como aquello que explica la división íntima del hombre. Cf. Const. *Gaudium et spes*, 13.

82. Cf. todo el capítulo conclusivo de SCH que lleva por título: *Res Sacra, Homo*.

83. «La medida definitiva de todos nuestros valores se concibe siempre en su referencia a Cristo». SCH, p. 104; «El cristiano es un hombre que se reconoce como libre sólo por la verdad que es Cristo mismo». SCH, p. 164. Cf. Const. *Gaudium et spes*, 22 y 45.

5. LA EXPERIENCIA CRISTIANA

Mouroux sintió una atracción especial por el tema de la experiencia cristiana ya desde sus años de formación en Dijon⁸⁴. Atraído por este problema, estudió durante dos años la Sagrada Escritura, especialmente los escritos de San Pablo y de San Juan. Más tarde encontró en los Padres innumerables referencias sobre la experiencia cristiana. Fruto de este trabajo elaboró algunos de los artículos publicados desde 1947 a 1952 que acabarán integrándose en *L'expérience chrétienne*⁸⁵.

Con esta obra, Mouroux trata de hacer una reflexión teológica sobre una cuestión importante que había sido prácticamente abandonada por la teología católica desde comienzos de siglo después de las condenas al modernismo. Y lo hace en un tiempo controvertido, teniendo en cuenta el ambiente polémico que reinaba en algunos sectores de la teología francesa de la época, que había originado diversos procedimientos disciplinarios por los que se apartaba de la enseñanza a diversos teólogos sospechosos de heterodoxia⁸⁶.

En este contexto, se debe subrayar el valor y el coraje de nuestro autor al decidir publicar un texto con una temática difícil en una época

84. En concreto, fue un artículo de H. Pinard (*Expérience religieuse*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, 5, Letouzey et Ané Éditeurs, París 1913, pp. 1786-1868) redactado en un contexto de polémica antimodernista y antiprotestante, el que suscitó su interés por esta cuestión.

85. MOURoux, J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, o. c. (Citaremos con las iniciales EC). Los artículos mencionados son: *Sur la notion d'expérience religieuse*, en RSR 34 (1947), pp. 5-29; *L'expérience de l'Esprit chez Saint Paul*, en *Mélanges de Science Religieuse* 5 (1948), pp. 1-39; *L'expérience chrétienne dans la première épître de Saint Jean*, en 76 (1948), pp. 381-412; *Sur la conscience de la foi*, en RSR 36 (1949), pp. 422-454; *Affectivité et expérience chrétienne*, en RSPTh 35 (1951), pp. 201-234; *Note sur l'affectivité sensible chez Saint Jean de la Croix*, en RSR 39 (1952), pp. 408-425; *Sur la possibilité de l'expérience chrétienne*, en *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1952, pp. 43-59.

86. Sobre el movimiento de ideas de la teología católica en este tiempo y la polémica en torno a la *nouvelle théologie*, puede consultarse: AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu XXe siècle*, Casterman, París 1954; THILS, G., *Orientations de la théologie*, Louvain 1958; JAKI, S., *Les tendances nouvelles de l'ecclesiologie*, Roma 1957; CONNOLLY, J. M., *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Saint Paul, París 1966. Sobre la polémica en torno a la *nouvelle théologie* cf.: GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 173-225; MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Massimo, Milano 1994, voz «Nouvelle théologie», p. 583; ILLANES, J. L. y SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología*, o. c., pp. 329-336.

polémica. De hecho, *L'expérience chrétienne* es la primera obra sobre la materia aparecida en el periodo posterior a la controversia modernista. La obra fue acogida muy positivamente en algunos ambientes teológicos aunque permaneció largo tiempo aislada e incluso ignorada⁸⁷.

Como afirma Bourdeau⁸⁸, el teólogo de Dijon trabajó en esta tarea casi como en un desierto, aunque con la seguridad de edificar su pensamiento sobre bases firmes: la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia, las enseñanzas del Magisterio y la rica tradición teológica proveniente del Aquinate. Pero en *L'expérience chrétienne*, se vislumbran también rasgos de una filosofía renovada donde el fecundo pensamiento Blondel, de la filosofía existencial y de las corrientes personalistas de la época (Mounier, Nédoncelle...), proporcionan a Mouroux orientaciones fundamentales, que él asume de un modo original sin ligarse nunca a ellas de un modo unilateral.

En la introducción de la obra, Mouroux afirma que no hay nada más difícil y oscuro que la noción de experiencia⁸⁹. Por eso, tras una crítica al psicologismo empirista de William James⁹⁰ en el que religión y experiencia religiosa quedan desprovistos de sus elementos esenciales (social e institucional, intelectual, y relación precisa y definida a Dios), Mouroux se propone «situar correctamente, desde el punto de vista filo-

87. Sobre las repercusiones de este trabajo nos dice Mouroux: «C'était un sujet difficile; mes amis s'interrogeaient pour savoir comment il allait passer; et le livre a passé; il n'y a pas eu d'histoire; les jésuites furent très contents. (On le suggérait à la Grégorienne comme *sine qua non* en théologie). Les gens étaient plutôt surpris de ma façon d'aborder le problème; je passais d'une notion empiriste de l'expérience à une position expérientielle et mes chapitres scripturaires ont étonné. Les théologiens se sont dit: "Tiens?" (...). Par ailleurs, j'ai vu Urs Von Balthasar (...). Il m'a dit: "En allemand, nous n'avons rien comme cela"; dans *Glorie et la Croix*, il a un commentaire élogieux sur *L'expérience chrétienne*. Il m'a dit: "C'est un grand livre"». EJM, 20, 3, c.

88. BOURDEAU, G., *Jean Mouroux: L'actualité de l'expérientiel*, en *Le Supplément* 104 (1973), pp. 3-25. En este interesante artículo, del que nos serviremos abundantemente en este apartado, Bourdeau expone inicialmente de un modo descriptivo el contenido de *L'expérience chrétienne* de Mouroux, y añade al final unas consideraciones sobre la actualidad de esta perspectiva.

89. «Il n'est rien de plus difficile, de plus obscur, malgré les apparences et les habitudes, que la notion d'expérience». EC, pp. 13. Esta dificultad es también afirmada por Gadamer: «El concepto de experiencia, aunque parezca una paradoja, es uno de los menos claros que tenemos». H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1979, p. 401.

90. JAMES, W., *The Varieties of religious Experience*, 1902.

sófico, *la noción misma* de experiencia religiosa»⁹¹. El itinerario de su reflexión es precisar primeramente las nociones de religión y experiencia, para afrontar después el análisis de la experiencia religiosa y la experiencia cristiana.

5.1. *La religión, relación integral del hombre con Dios*

Para Mouroux la religión es «la relación al Ser sagrado como tal»⁹² que se realiza a través de dos componentes esenciales: la adoración y el amor. La adoración surge de la realidad de Dios como *principio de dependencia*, que sobrepasa al hombre de un modo absoluto exigiéndole una auténtica actitud de homenaje y de sumisión. Que el Ser sagrado sea objeto de amor y *principio de llamada* en relación al hombre, implica que es para éste su tipo, su modelo y su fin. Pero estas dos relaciones esenciales, la adoración y el amor, deben ser calificadas desde dentro por algo que concierne a la misma naturaleza humana: su condición pecadora. El pecado añade una distancia moral infinita a aquella distancia metafísica infinita existente entre la criatura y el Creador. Las relaciones de adoración y de amor se ven así penetradas y animadas por un movimiento de dolor penitente, de súplica ardiente y de humilde esperanza, que hallará su máximo acabamiento en una religión estrictamente revelada.

Establecidas las dos relaciones esenciales que se encuentran en la noción de la religión, Mouroux describe sus características fundamentales. En primer lugar la religión es una relación personal a Dios, que constituye el acto supremo del ser humano. Pero no es un mero vínculo individual entre el hombre y Dios —«la relación religiosa, que es profundamente individual, no puede ser individualista»⁹³— sino que comporta necesariamente una dimensión social y comunitaria, ya que la religión verdadera debe ser una fuerza de comunión entre los hombres. Además, la religión es una relación integral del hombre a Dios, donde toda la persona —su inteligencia, su *élan* espiritual, su libertad, su mismo cuerpo

91. EC, p. 16.

92. EC, p. 17.

93. EC, p. 18.

y todo su obrar— está implicada, porque «la actividad moral, cultural, social, es la encarnación necesaria de la religión en la vida, el compromiso verdadero al servicio de Dios»⁹⁴.

Esta relación personal e integral, se constituye como la relación más unificante y realizante (*réalisante*) para el ser humano; por ella, la persona, vocación viviente, se pone en marcha en grado supremo hacia su fin: la comunión con el Ser y los seres.

Siendo la religión la actividad más sintética y más unificante del ser humano, es lógico pensar que si existe una experiencia religiosa, será precisamente la que de ella proviene. Pero Mouroux, antes de pasar al análisis de la experiencia religiosa, prefiere hacer una aproximación a la noción misma de experiencia para descubrir sus elementos estructurales y los principios de su movimiento.

5.2. *La experiencia como estructura de relaciones*

La dificultad de precisar la noción de experiencia exige un delicado análisis filosófico. La ausencia de este requisito desemboca habitualmente en puntos de vista parciales e incompletos, que Mouroux resume hablando de una *despersonalización* (*depersonnalisation*) y de una *destotalización* (*détotalisation*) de la experiencia, como se observa en las concepciones empirista e idealista. Ambas propuestas no son fieles a la realidad global de la persona. La primera, al establecer la pasividad subjetiva pura como criterio de experiencia, tiende a hacer de la persona una cosa, en la que las impresiones, los sentimientos, las emociones, son lo esencial, el dato puro y primitivo. Para el idealismo, por el contrario, la experiencia no es más que una construcción, la expresión de la actividad inmanente, independiente y absoluta del espíritu humano, y la persona queda así clausurada en una actividad cerrada e impersonal.

Según Mouroux, hay experiencia *cuando la persona se capta (se saisit) en relación con el mundo, consigo misma, con Dios*⁹⁵. En otras palabras, la experiencia es *el acto por el que la persona se capta* en relación con el

94. EC, p. 18.

95. EC, p. 21.

mundo, consigo misma o con Dios. El carácter existencial y personal de la experiencia proviene de que siempre hace referencia a algo comprobado (*éprouvé*) y vivido. Pero estas nociones deben ser cuidadosamente precisadas para no caer en las visiones unilaterales del empirismo o del idealismo.

En efecto, Mouroux distingue tres sentidos en la forma en que se da la experiencia, esto es, en el modo en que la persona capta, experimenta, siente, percibe su relación con algo. En primer lugar, se puede experimentar como un *acto*, de un modo activo y personal, en el que el sujeto pone la realidad misma de la experiencia; se puede experimentar como una *actividad padecida*: es ésta la experiencia menos personal puesto que se caracteriza por ser pasiva y no entrar en juego la libertad; finalmente, se puede experimentar algo como una *actividad acogida*, que representa una experiencia pasiva, pero desarrollada en un acto de libertad.

Estas tres formas de lo experimentado-vivido, no se pueden separar como formas puras, pues aparecen siempre como componentes de la estructura de la experiencia misma. En efecto, de lo anterior se deduce que «la experiencia es necesariamente una *estructura*; que está *tejida de relaciones*; que está siempre inserta en el *movimiento* por el cual nosotros nos realizamos, si ella no es ese mismo movimiento; y que en cada plano de lo real se impone un análisis riguroso de esta estructura, de estas relaciones y de ese movimiento»⁹⁶.

En este sentido, Mouroux distingue tres posibles planos de la experiencia: el empírico, el experimental y el experiencial. El plano *empírico* es el de la experiencia no criticada, aquel que puede servir como punto de partida pero que debe ser examinado y superado. Permanecer en este plano —es el caso de la obra de William James que Mouroux critica— es caer en una visión parcial y superficial. El plano *experimental*, propio del universo de las ciencias, implica una experiencia consciente y provocada que se fija en los elementos de experiencia susceptibles de medida, y está dirigida hacia la verificación. Este nivel constituye una etapa parcial y provisional de la experiencia total. Finalmente, el plano *experiencial* subraya los caracteres de *totalidad* y de *integralidad* de la experien-

96. EC, p. 23.

cia. Según Mouroux, «es una experiencia tomada en su totalidad personal, con todos sus elementos estructurales y todos sus principios de movimiento; una experiencia edificada y captada en la lucidez de una conciencia que se posee y en la generosidad de un amor que se da; brevemente, una experiencia *plenamente personal* en el sentido estricto del término»⁹⁷. En este sentido, «*toda experiencia espiritual auténtica es de tipo experiencial*»⁹⁸ porque en ella el espíritu se da y se realiza todo entero. Será éste el caso de la experiencia religiosa y de la experiencia cristiana.

5.3. *Experiencia religiosa*

Con esta perspectiva metafísica de la noción de experiencia, Mouroux define la experiencia religiosa como «*el acto —o el conjunto de actos— por el cual el hombre se capta a sí mismo en relación con Dios*»⁹⁹. La experiencia religiosa se configura así como la más personal, por ser la conciencia del conjunto de relaciones personales que comprometen al hombre todo entero en su referencia al Creador. Como ahora veremos, sus rasgos esenciales pueden mostrarnos más profundamente su riqueza.

La experiencia religiosa es *integrante*: en ella se encuentran comprometidos y *jerárquicamente integrados* los aspectos más importantes de la persona: intelectual, voluntario, afectivo, activo y comunitario o social. Todo intento de reducir la experiencia religiosa a uno de sus elementos, produciría una visión parcial, deformada o mutilada de la auténtica relación del hombre con Dios.

Esta experiencia es también para Mouroux la *experiencia de lo Sagrado*, donde Dios aparece en su misterio más profundo, como Transcendente e Inmanente, como Causa creadora y Causa final, como objeto de adoración y objeto de amor. Por la misma naturaleza de su objeto, el ritmo de la experiencia religiosa será siempre una toma de conciencia de la relación del hombre con Dios que viene de la misma creación, y al mismo tiempo una acogida personal de esa relación.

97. EC, p. 24.

98. EC, p. 24.

99. EC, p. 25.

La experiencia religiosa es una experiencia *mediatizada* puesto que Dios es captado a través de la mediación de un signo o de un conjunto de signos¹⁰⁰. Podría decirse que Dios no es nunca *dado* en la experiencia religiosa, sino más bien captado y comprobado (*éprouvé*). Mouroux subraya que el signo a través del cual se capta a Dios, es *el acto religioso mismo* con todos los principios objetivos y subjetivos que lo integran: inteligencia, voluntad, afectividad, actividad, etc. La experiencia religiosa se realiza entonces a través de pensamientos, de actitudes espirituales, de sentimientos, de acciones.

Finalmente, Mouroux caracteriza la experiencia religiosa como una experiencia *dinámica por esencia*¹⁰¹. La presencia y posesión de Dios en la experiencia religiosa, fundada sobre la relación de creación, es siempre un esbozo, un germen, una esperanza en el alma religiosa, llamada a desarrollar con su libertad un conocimiento y amor de Dios más profundo. Por este motivo, la experiencia religiosa deviene la experiencia del descubrimiento y del cumplimiento de la vocación humana, lo cual abre paso al estudio de la experiencia cristiana.

5.4. *Experiencia cristiana*

Después de sus reflexiones sobre una correcta noción de experiencia religiosa, Mouroux afronta el problema de la experiencia cristiana desde una perspectiva predominantemente teológica¹⁰².

El objeto de Mouroux es realizar una teología de la experiencia cristiana para descubrir las líneas esenciales que constituyen su estructura, esto es, aquellos elementos que configurando los rasgos constitutivos de toda auténtica experiencia cristiana, sirven de norma para cada una de las experiencias particulares. En efecto, la experiencia cristiana no

100. Cf. EC, p. 31.

101. Cf. EC, p. 33.

102. No nos detenemos en los abundantes análisis que realiza sobre la *posibilidad* de la experiencia cristiana, y su relación con la *certeza del estado de gracia* y con la *experiencia mística*. Basta decir aquí que para Mouroux, gracia y mística no pueden ser comprendidos sino en referencia a una experiencia cristiana estructurada y dinámica, a una totalidad concreta y existencial, que se sitúa, por tanto, en el ámbito de lo experiencial. Cf. EC, pp. 37-56.

es ella misma su propia norma: es una experiencia estructurada y las líneas de su estructura constituyen sus normas permanentes. Entre ellas, Mouroux destaca la referencia a Cristo y a la Iglesia.

La experiencia cristiana es la toma de conciencia del cristiano de su relación con Dios en Cristo. En efecto, ella es, en primer lugar, una experiencia *en Cristo*, el mediador entre Dios y el hombre, a través de quien se realiza la revelación y el don de Dios al hombre. La mediación de Cristo es una mediación personal que hace al hombre capaz de unirse a Dios¹⁰³. La mediación de Cristo es total y universal, y en ella se fundan y se desarrollan la misma conciencia y el obrar cristiano. De esta centralidad de la mediación personal de Cristo, se desprende que «para la experiencia cristiana, Cristo es el Alfa y el Omega, el Comienzo y el Fin»¹⁰⁴.

Para que esta experiencia en Cristo sea auténtica, debe ser también una experiencia *en la Iglesia*. En efecto, por su misma esencia la Iglesia es la *presencia* eficaz y permanente del acto redentor¹⁰⁵ que se realiza a través de la predicación de la Palabra, de la liturgia y del apostolado. En esta descripción se fundamentan otros rasgos de la Iglesia que especifica Mouroux: la Iglesia es un misterio de *misión* (entre Pentecostés y la Parusía), un misterio de *mediación* (fundado sobre la mediación de Cristo) y un misterio *peregrinal* (nacido de su condición actual, histórica).

La experiencia cristiana, por ser una experiencia en la Iglesia¹⁰⁶, adquiere unos rasgos característicos que corresponden a la anterior descripción: ella es la *adhesión personal* por la fe al misterio del acto salvífico de redención que se hace presente en la Iglesia; es también una prodigiosa expansión de la libertad espiritual que se realiza por la *obediencia*, como expresión de la fe y del amor a Dios, y que lleva al cristiano a tra-

103. «Il s'agit de la médiation d'un Être personnel, à la fois Homme et Dieu: celle du Verbe éternel, en sa double nature, divine et humaine. Exactement, on n'atteint Dieu qu'en s'unissant à cet Homme qui est Dieu». EC, p. 226.

104. EC, p. 240.

105. «L'Église est ainsi dans une dépendance existentielle absolue du Christ et de Dieu; elle est le terme efficace, permanent et totalement posé, de l'Acte rédempteur; elle est le mystère du Dieu Sauveur, présent et agissant au milieu des hommes». EC, pp. 193-194.

106. «C'est dans la mesure où ma foi *baigne* dans cet enseignement et dans cette vie [de la Iglesia], qu'elle est authentique; donc, dans la mesure où, tout en étant *miennne*, elle est *plus que miennne*. "foi avec tous les saints", enracinée dans la foi même de l'Église». EC, p. 372.

bajar en el cumplimiento de la misión de la Iglesia; constituye además un permanente *movimiento de paso hacia Cristo en la Iglesia*, a través de la fe, los sacramentos y la vida cristiana, que hace de la experiencia cristiana *una historia personal, inserta en la gran historia de la Iglesia*¹⁰⁷; finalmente, la experiencia cristiana es un continuo *esfuerzo de testimonio y de purificación* del mundo, a través del juicio de la fe.

En la teología de Mouroux, la experiencia cristiana es *experiencia en la fe*. Y, en primer lugar, porque su principio es la fe que actúa por la caridad. Por la caridad, la fe alcanza de un modo mucho más perfecto su propio objeto y se hace operante. El asentimiento de la fe no tiene entonces como razón fundante la evidencia de una verdad, sino el amor entregado a una Persona. Por otro lado, el objeto de esta experiencia es Dios y la comunión con Dios. Y de aquí se desprenden dos rasgos esenciales de la experiencia cristiana: ella es integrante y dinámica. La experiencia cristiana es *integrante* porque en ella se ponen en juego todas las fuerzas integrantes de la persona humana y todas las realidades que constituyen su condición de cristiana: la inteligencia, la voluntad, la afectividad y la libertad, el cuerpo, la comunión fraternal, la realidad eclesial y, por ella, el mismo Cristo, fuente viva y permanente del existir cristiano: en un palabra, la comunión con Dios mismo a través de todas las realidades del universo, que el cristiano está llamado a penetrar por la caridad a fin de consagrarlas a Dios en Cristo. La experiencia cristiana es también necesariamente *dinámica y escatológica*, porque se desarrolla en un movimiento expansivo y unificante que no tiene término en la tierra, puesto que consiste en la respuesta permanente a la llamada a configurarse con Cristo.

Si la experiencia es, para un cristiano, la toma de conciencia, la conciencia vivida, la captación de la actividad de contacto y de comunión con Dios en Cristo, es lógico preguntarse en qué consiste precisamente esa toma de conciencia. La respuesta de Mouroux se apoya en las indicaciones aportadas por el evangelista San Juan, León Magno, Bernardo y Tomás de Aquino, que le introducen en la noción ya mencionada de lo *experiencial*. La conciencia de una realidad espiritual no puede ser ni empírica ni experimental, sino experiencial, basada en un conjunto de *signos* que revelan la presencia del objeto espiritual y que se identifican con los *efectos* que pro-

107. Cf. EC, p. 214.

duce en el alma el contacto con aquella realidad espiritual. Estos signos, que aseguran y revelan la naturaleza sobrenatural de los actos de experiencia, nacen en los diversos ámbitos que componen la integridad personal humana: afectivo, voluntario, intelectual, etc., y son por ello inmanentes a la experiencia. Mouroux señala un esbozo provisional de este conjunto de signos que expresan la orientación a su fin de la experiencia cristiana: la rectitud de la fe, la observancia de los mandamientos, el juicio sobre uno mismo (que se realiza principalmente en la oración), y el movimiento del alma hacia Dios (inclinación a Dios, búsqueda de Dios, gozo en Dios). El conocimiento de estos signos se establece por la razón, transformada por la gracia de Dios, las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo. Es lógico, por tanto, que esta percepción de los signos —concreta, sintética, religiosa, susceptible de reflexión— presente diversos niveles de profundidad y certeza según sea el grado de la caridad. A cada grado de la caridad corresponde un determinado grado de presencia *de lo signos* de la caridad, y un concreto grado de percepción de estos signos. Por este motivo, aunque hay sólo una experiencia cristiana, en la unidad de sus principios, de sus objetos, de su estructura y de sus normas, esta tiene lugar en diversos grados según el nivel de caridad del alma cristiana. Las experiencias personales implican en cada instante una historia espiritual anterior en la persona que las vive, y configuran en cada una el misterio de su vocación personal.

Como resumen, se puede afirmar que en la propuesta de Mouroux se subraya eficazmente el carácter integral de la experiencia cristiana, las líneas esenciales que conforman su estructura y el aspecto dinámico que marca su ritmo propio. Todo ello se realiza en una perspectiva que acentúa el carácter personal de la experiencia cristiana, ya presente, como hemos indicado más arriba, en su teología de la fe, y en continuidad con su antropología.

No nos ocupamos aquí de aspectos que convendría tratar aún para la elaboración de una teología integral de la experiencia cristiana, completando y llevando así hasta sus últimas consecuencias el intento del teólogo de Dijon¹⁰⁸. Pero basta con lo expuesto para reconocer a Mouroux el mérito de haber abierto un debate, cerrado en su tiempo, sobre un aspecto a la vez tan atrayente y crucial como el de la experiencia cris-

108. A alguno de estos aspectos necesarios se refiere Mouroux en el prólogo de su obra (Cf. EC, p. 7). También Bourdeau sugiere diversas vías de trabajo (Cf. BOURDEAU, G., *Jean Mouroux: L'actualité de l'expérientiel*, o. c., pp. 24-25).

tiana. La reflexión de Mouroux sobre la experiencia religiosa y cristiana guarda hoy toda su novedad, porque sigue siendo actual la tendencia a entenderla en un sentido unilateral, subjetivo, reduciéndola a un sentimiento interior, pasivo, despojada de sus elementos más profundos.

6. CONCLUSIÓN

Después de haber expuesto de un modo global el pensamiento de Mouroux, estamos en condiciones de obtener algunas conclusiones sobre su teología. En primer lugar, se observa una característica que anticipa lo que más tarde será un criterio constante en la labor teológica: la circularidad de los temas teológicos. En efecto, para él cada ámbito de la teología —antropología cristiana, teología de la fe, teología de la experiencia cristiana, cristología, eclesiología, etc.—, conservando sus características peculiares, se integra y se alimenta de los demás, respetando así la riqueza y la unidad de todo el Misterio cristiano. En nuestro autor, esta circularidad se observa sobre todo entre antropología y experiencia cristiana a través de la perspectiva personalista con la que enfoca la teología de la fe.

En segundo lugar, Mouroux se apoya principalmente en un pensamiento renovado de Santo Tomás de Aquino, aunque en su teología se hacen también presentes las influencias de Blondel y de las corrientes personalistas de la primera mitad de siglo. Su personalismo, sin embargo, está más influenciado por el Misterio de la Trinidad que por determinadas categorías filosóficas¹⁰⁹. Su modo de teologizar es, al mismo tiempo, clásico, dándose un equilibrio entre la fase positiva y la especulativa, y mostrando siempre un gran conocimiento de la Escritura y de los Padres de la Iglesia.

En tercer lugar, se observa que otro de los rasgos que define su teología es la concepción unitaria con la que se presenta el hombre, la historia y el cosmos: creación, encarnación, salvación y escatología, constituyen la historia de la salvación y responden al designio de Dios. De aquí, que la teología de Mouroux sea una teología existencial, que tiene en cuenta

109. En la maduración teológica del pensamiento de Mouroux influyó decisivamente el tratado de la Santísima Trinidad que dejó una profunda huella en su vida espiritual e intelectual. Concretamente, la noción de persona en Dios le inspiró profundamente a la hora de entender la persona humana en todas sus facetas, especialmente en el campo de la libertad y del amor, y le ayudó a iniciar su reflexión sobre el *personalismo de la fe*.

las realidades humanas, sus grandezas y sus miserias. La misma terminología empleada —persona, relación, testigo, testimonio, encuentro, etc.—, ya presente en la rica tradición cristiana y retomadas en este siglo por las filosofías de la existencia, proporciona a su obra un carácter personalista, cercano al hombre, contemplado siempre en su integridad existencial. En este sentido, y como tesis de fondo, se hace hincapié en un aspecto que resulta especialmente interesante: la apertura de todo hombre, presente en su misma constitución, a la revelación divina. O, si se quiere, la vocación de toda persona humana a la fe, como respuesta a la llamada divina: vocación que se da ya en el nivel de la creación, y que se continúa y se subraya aún más a partir de la Encarnación del Hijo de Dios.

En cuarto lugar, en toda la teología de Mouroux —lo hemos observado especialmente al exponer los rasgos esenciales de su teología de la fe y de la experiencia cristiana—, destaca de un modo eminente la centralidad cristológica de toda su perspectiva. Esta dimensión, remarcada insistentemente por los documentos del Vaticano II, al tiempo que permite edificar una teología sobre bases firmes y auténticas, autoriza a presentar la teología de Mouroux como un esbozo de teología de las realidades terrestres, que invita al cristiano a lograr una encarnación de Cristo en todas las realidades temporales, a conseguir una síntesis entre fe y cultura.

Finalmente, podemos decir que la teología del teólogo de Dijon es sobre todo descriptiva, más que sistemática. En sus obras se observan finos análisis fenomenológicos del hombre, de sus grandezas y de sus miserias. Su estilo expositivo posee un carácter, que podríamos denominar meditativo, que muestra como trasfondo una gran profundidad espiritual. Además, su formación literaria y su sensibilidad estética, hacen que sus escritos presenten una gran riqueza, expresada con frecuencia por medio de imágenes y metáforas. Al cumplirse el XXV aniversario de su muerte debe reconocerse que, a pesar de no presentar un carácter sistemático, su obra ha aportado nuevas perspectivas para la comprensión del Misterio cristiano, perspectivas que todavía hoy invitan a un estudio teológico más profundo.

Juan Alonso
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA