

THOMAS EGGENSPERGER

LA ESPIRITUALIDAD EN LA ÉTICA SOCIAL TEOLÓGICA

Una relación (poco) común

La *ética social* teológica es una disciplina académica establecida. Desde la plenitud de la escolástica –o incluso desde antes– de forma implícita ha tenido un rol fundamental en el debate teológico sobre planteamientos éticos. Esto también es cierto para aquellas situaciones en donde no aparecía explícitamente como ética social. En el curso de los conflictos sociales de la era industrial y a raíz de una doctrina social específicamente católica de fines del siglo XIX, la doctrina social cristiana (de la ética social) se fue desvinculando de la teología moral (orientada en la ética individual). La primera se convirtió en una disciplina autónoma la que hoy en general se conoce como ética social. Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia y de la hermenéutica, esta disciplina, al igual que la teología cristiana en general, es marcada por la idea de la *communio*ⁱ en su interpretación social.

A principios del siglo XX, el tema de la espiritualidad logró el enlace con la teología. Desde entonces se ha ido desplegando una amplia reflexión acerca de la relación recíproca entre la espiritualidad y la teología. Sin embargo, resulta sorprendente que no haya sido tema hasta el momento la relación entre la espiritualidad y la ética social teológica. El siguiente texto intenta establecer aquella relación con la debida sencillez, basándose en la suposición de que carece de sentido tanto una ética social teológica sin ímpetu espiritual, como también lo hace una espiritualidad sin referencias sociales. Es una suposición y, por tanto, una idea común que la espiritualidad genera efectos positivos para la colectividad, por ejemplo, en el mundo profesional y laboral.ⁱⁱ

El presente texto aclara en primer lugar qué tipo de espiritualidad es la adecuada al querer establecer el enlace entre ella y la ética social. A continuación, se procede con una delimitación razonable de la ética social y luego se intenta una síntesis entre ambos aspectos.

Espiritualidad: delimitaciones y acotaciones específicas

Como primer paso, se ha de establecer en qué definición de la espiritualidad nos basamos. Es un tema polifacético y, por ningún motivo, toca tan solo aspectos teológicos ni tampoco netamente religiosos. Para este discurso resulta además imprescindible diferenciar la espiritualidad de la espiritualidad en su definición vulgar, proveniente del mundo del bienestar y de la meditación, que es como es entendida generalmente por el público.ⁱⁱⁱ

La *espiritualidad* y la *religión* van en gran parte de la mano, pero no siempre son interdependientes. El hecho de que el profesor y teólogo Anton A. Bucher ve indicios de que la espiritualidad individual podría reemplazar la *religiosidad* tradicional, es, por un lado, señal de la cercanía de ambos fenómenos y de sus definiciones, pero por el otro, también sugiere una relación competitiva entre ellos.^{iv} Si comparamos los diferentes

conceptos de religiosidad y espiritualidad, hay que darle la razón a Bucher de que finalmente se ha de asumir una «superposición» de ambos fenómenos y de sus definiciones, a pesar de que no sean idénticos.

Bucher aboga «por una amplia comprensión de espiritualidad, cuya esencia es la unión, la unión horizontal con el entorno social, la naturaleza y el cosmos por un lado, y, por el otro, la unión vertical con algo definitivo, espiritual, sagrado que trasciende a la persona humana y lo abarca todo, lo cual para muchos sigue siendo Dios. Sin embargo, para este proceso de abrirse resulta imprescindible que el ser humano sea capaz de trascenderse a sí mismo y que pueda ver más allá de su propio ego».^v Por ende, la espiritualidad es un concepto más amplio que subsume distintas formas de religión y de religiosidad. De ahí que la religión se debe entender como una institución religiosa más o menos estructurada, mientras que la religiosidad se define como una disposición básica personalizada, que si bien está inspirada en la religión, no necesariamente depende de una institución específica. La religión constituye un sistema de sentido que da lugar al encuentro entre las personas y lo sagrado y a sus reacciones frente a ello. La religiosidad es la condición previa para la religión y es donde se manifiesta.^{vi} La religión y lo religioso son tema y denominaciones lingüísticas del discurso y poseen cierto alcance para la historia cultural.^{vii}

Entonces, si, según la fórmula básica paradigmática del (otrora) Instituto de Espiritualidad de la Universidad Filosófica-Teológica de Münster, la espiritualidad es la «transformación continua del individuo que responde al llamado de Dios»^{viii}, aquello constituiría una precisión objetiva del vínculo entre la espiritualidad y la religiosidad. Aún así, es una relación bastante dinámica: Bucher evidencia a través de varios sondeos que los puntos esenciales en esta relación son específicos según el país y también la generación. En EE. UU., por ejemplo, los adolescentes creen mucho más en Dios que los jóvenes en Europa o Alemania. La espiritualidad y la fe siguen siendo más bien constantes en la adolescencia, mientras que la religiosidad va disminuyendo.^{ix}

Resulta fundamental para nuestro planteamiento el hecho de lo necesario que es un vínculo entre el individuo y su entorno social para poder hablar de espiritualidad. No es en vano que en EE. UU. desde hace tiempo se practique el *spiritual care*, el cuidado espiritual. Se trata de prestar asistencia a personas enfermas o necesitadas desde una perspectiva de vida marcada por la espiritualidad.^x En este contexto es evidente que la espiritualidad no debe entenderse simplemente como un componente egocéntrico y autorredentor para el beneficio personal, sino que se trata de una postura fundamental, existente o potencial, la cual influye de manera permanente en la relación con el prójimo. Es algo que la tradición cristiana, de forma muy simple y a la vez poderosa, llama «amor al prójimo»^{xi}. El momento personalizado de lo espiritual puede ser relevante en ciertas circunstancias, sin embargo, la persona humana no vive su vida tan solo con un «tú» como interlocutor, sino con un «vosotros», es decir, con un conjunto social más amplio, que puede abarcar desde un pequeño grupo hasta la sociedad entera y que se contrapone al «yo». Lo espiritual se halla en el *espacio de lo mundano*, es decir, en la esfera del trato social con los demás.^{xii} En aquel espacio, la espiritualidad –ya sea religiosa o irreligiosa– debe salir airoso de su proceso continuo de maduración y de desarrollo.^{xiii}

Puntos de referencia de la espiritualidad

La espiritualidad está inmersa de forma central en el ámbito de la teología académica. La disciplina *teología de la espiritualidad* profundiza especialmente la correlación entre la teología y la espiritualidad. Así, el fenómeno de la *contemplación* determina la relación entre ambos aspectos.^{xiv} Ahora bien, el teólogo Jürgen Werbick no considera que la espiritualidad sea un método específico entre las disciplinas teológicas, por el hecho de que todos los métodos empleados por la teología determinan también los procedimientos académicos en otras ciencias. Lo específico de la teología como ciencia está, según su parecer, más bien en su propio contexto de trabajo, en el cual todos los métodos aplicados se emplean con el fin de examinar y evaluar pruebas, a las cuales se sabe vinculada la fe cristiana.

«De este modo, la espiritualidad es el método de la teología, en el sentido de que traza una vía que permite a la teología acompañar de forma crítica a la percepción creyente de lo demostrado en las pruebas y, dado el caso, la reta a medir lo que fue percibido o también incomprendido con fe, de redescubrirlo y de relacionarlo críticamente con la búsqueda del ser humano por una vida plena: con una actitud crítica hacia las distorsiones y nivelaciones perpetradas contra él en las iglesias y la sociedad.»^{xv}

La teología de la espiritualidad se convierte en la hermenéutica teológica de la vida espiritual y determinada por el espíritu.^{xvi}

Si bien la teología (sistemática) podría ser una instancia preferencial para la reflexión teórica de la espiritualidad, no es la única. Por un lado, es evidente que la espiritualidad es algo más que la reflexión introvertida para promover el bienestar individual (véase arriba).^{xvii} Por el otro lado, no es imprescindible emplazarla en el ámbito religioso. Por consiguiente, la espiritualidad no solo es tema en la psicología y el cuidado de enfermos, sino también en el mundo económico y laboral. Se aplica en el desarrollo organizacional general o, mediante la identidad corporativa, como «espiritualidad empresarial específica»;^{xviii} como tal favorece un buen clima laboral que beneficia tanto a los empleados como a la eficiencia al interior de la empresa. La espiritualidad tiene un rol importante en el ámbito del ocio y del turismo. No solo por el hecho de que se practica para lograr el bienestar personal y el enriquecimiento durante las vacaciones o el fin de semana libre, sino que también es un tema relevante y una oferta a desarrollar para los expertos en turismo. Es enorme el sentimiento de comunidad entre las personas afines y el balance vida-trabajo constituye un factor importante a considerar en los departamentos de recursos humanos de las empresas, por el hecho de que la generación joven de empleados valora este tipo de acuerdos.^{xix}

Hay una serie de puntos de referencia de la espiritualidad, ya sea con la teología o con otras disciplinas. Una de las características esenciales de la relación espiritual es, más que el recogimiento y lo autorreferencial del individuo en la disputa personal, la idea de la *Communio*, en el sentido, adaptado según el caso, de una relación con sus pares, con un grupo o con la sociedad. Este ámbito de lo espiritual se halla en lo mundano y, en este contexto, finalmente se debe establecer una relación entre la ética social (teológica) y la dimensión de lo espiritual.

A continuación, el término «ética social» se refiere implícitamente a la ética social teológica o bien a la ética social cristiana como disciplina académica y, como tal, se diferencia de perspectivas similares como la ética social filosófica o la filosofía social, lo cual en principio se correlaciona con la diferenciación entre la teología moral y la filosofía moral o la ética. Desde luego que esta diferenciación no significa que se trate de disciplinas completamente diferentes, pero la hermenéutica de una ética social teológica o cristiana es diferente a aquella de orientación filosófica. Friedo Ricken escribe en su ética social filosófica:

«No se trata de una filosofía social, sino de una ética social, es decir, de la pregunta por las normas y, específicamente, por la norma que sirve para evaluar las formas de la comunidad humana: la justicia... Es materia de la ética social la relación entre el individuo y las distintas formas de la comunidad humana... La ética social evalúa las relaciones entre las distintas formas de la comunidad humana.»^{xx}

Esta constatación de Ricken se puede afirmar plenamente desde el punto de vista de la ética social cristiana, aunque hace falta complementarla por el aspecto de una *hermenéutica de inspiración cristiana*. Aquella hermenéutica es –tal y como resulta apropiado para una disciplina teológica– marcada e influenciada por la historia de la Iglesia (por las fuentes bíblicas y teológicas, el mensaje social desde fines del siglo XIX y los principios sociales correspondientes o bien por las orientaciones normativas y la imagen de la Iglesia como comunidad solidaria, etc.).^{xxi}

No es algo tan evidente que la espiritualidad vaya de la mano con la ética social. La ética social se diferencia de otras disciplinas teológicas por su afinidad con los *métodos de las ciencias sociales*. La ética social difícilmente puede prescindir de un discurso interdisciplinario con investigaciones sociológicas o de las ciencias sociales y, en lo hermenéutico, apuesta en gran medida a momentos empíricos para comprender el entorno social a considerarse. Actualmente, la necesidad de incluir las ciencias empíricas en la investigación teológica dejó de ser una característica específica de la ética social. Sobre todo las disciplinas prácticas, particularmente la teología pastoral, se fundamentan en creciente medida en sondeos orientados en las ciencias sociales. El teólogo fundamental Magnus Striet apoya expresamente el recurrir a las ciencias sociales, las cuales –desde el punto de vista histórico– se incorporaron a las humanidades como nuevo tipo de conocimiento y, de este modo, entraron en cierta relación competitiva con la teología especulativa, la cual estaba acostumbrada a dar explicaciones universales. Según Striet, es parte del *logos* de la fe que Dios haya dejado al mundo desarrollarse con autonomía y que aquello se haya corroborado nuevamente en las melodías históricas de su revelación, por el hecho de que Dios se vincula con la libertad humana.^{xxii} De aquello, Striet deduce una explicación genuinamente teológica de por qué la teología se compromete necesariamente con la investigación sociológica. Lo resume de la siguiente forma:

«Si la teología no quiere caer en la trampa de una hermenéutica creativa, no puede describir la sociedad con sus relaciones funcionales y dinámicas de otra manera de lo que lo hacen estas ciencias... Una Iglesia que de esta forma se quiera orientar en la teología, se muestra anclada en la fe en aquel dios que creó intencionalmente lo mundano del mundo, condición que se despliega según sus lógicas intrínsecas.»^{xxiii}

En este marco, se ha desarrollado la *sociología de la religión* como área de especialidad, entre otros motivos, con el fin de dedicarse de forma más dirigida a las cuestiones de procedencia religiosa o teológica.^{xxiv}

Lo clave de la *communio*

Uno de los factores primarios de la ética social sigue siendo lo social, es decir, el encuentro del uno con el otro, el contacto del yo con el tú, del yo con la comunidad. Es una buena razón para preguntar por la relación entre la espiritualidad y la ética social. Así se puede seguir desarrollando los aspectos expuestos anteriormente: el fenómeno de la espiritualidad se delimitó con orientación en el objetivo, para así lograr una descripción relevante para este discurso. Se debe partir de la base de que la espiritualidad es motivada por la religión, lo cual resulta lógico para los enfoques teológicos. La religiosidad y la espiritualidad se han descrito como conceptos «superpuestos», porque no siempre existen demarcaciones claras. Además, la espiritualidad se definió como red de relaciones personales, ya que, como tal, no se puede definir solo para el individuo. La, en consecuencia, llamada «transformación permanente del ser humano» no solo hace referencia a su reacción «con el llamado de Dios», sino que al hecho de que se halla en un proceso consigo mismo y con su entorno, de que cambia y se desarrolla. Si bien este llamado se dirige en primer lugar a individuos, su recepción e implementación social efectiva ocurre con el ímpetu del amor cristiano al prójimo. De igual manera, la «transformación permanente» se inicia en primer lugar en el individuo. Ahora bien, debido al hecho de que el individuo esté inmerso en una realidad social que a ratos también desilusiona, la transformación procesual del individuo no ocurre tan solo en el contexto social, sino que también transforma a la comunidad.

Las concreciones del cuidado espiritual o también del balance vida-trabajo evidencian lo práctico que puede ser la espiritualidad, es decir, la manera en que no solamente es autorreferente, sino que también se refiere al prójimo y, de este modo, le presta verdadero apoyo. Respecto a la teología se evidenció que una teología de la espiritualidad puede convertirse en la hermenéutica teológica de la vida espiritual. Esto no solamente es cierto para la orientación sistemática de la disciplina teológica, sino que también para la variación social y práctica de, por ejemplo, una ética social cristiana, por el hecho de que la idea de la *communio* vincula temáticamente la teología sistemática y la ética social orientada en lo empírico.

La *communio* se convierte en un concepto clave, mediante el cual lo espiritual se incluye en la teología. El momento de lo social en la ética social es, en este sentido, el punto de referencia de la espiritualidad *para y en* la ética social.

Comentarios

ⁱ «La referencia primordial de la persona humana es su comunicación con Dios y, basada en esta comunicación hacia y finalmente también proveniente de Dios, logra una comunicación exitosa con sus pares, la cual trasciende todo tiempo en la esperanza. Aquella “comunicación indirecta” con el prójimo, a través de y a partir de su comunidad con Dios, tendría que considerarse como factor diferenciador del cristianismo, cuando los cristianos hablan de comunión.» Ludger Schulte: «Kommunion „unter vielerlei Gestalten“. Communio als dogmatischer Schlüsselbegriff» en Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel

(eds.): *Auf der Suche nach einem neuen „Wir“*. *Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung*, Münster (2016), pp. 87-100; cita: p. 100.

ⁱⁱ Véase los textos en: Judi Neal (ed.): *Handbook of Faith and Spirituality in the Workplace*, Berlín (2013). Asimismo, véase Joan Marques et. al. (eds.): *The workplace and spirituality. New perspectives on research and practice*, Woodstock/Vermont (2009).

ⁱⁱⁱ Así la clasificó Matthias Horx: *Das Megatrend-Prinzip. Wie die Welt von morgen entsteht*, Múnich (2014). Para el futuro el autor pronostica una «espiritualidad global ensamblada» que estaría acompañada por un «ateísmo cosmopolita ascético-espiritual» (p. 288).

^{iv} Véase Anton A. Bucher: *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*, Weinheim – Basilea (2014), p. 16.

^v *Ibid.*, p. 69.

^{vi} Véase Ferdinand Angel: «Die Religionspädagogik und das Religiöse. Überlegungen zu einer Theorie einer anthropologisch fundierten Religiosität» en Ulrich Kortner / Robert Schelander (eds.): *Gottes Vorstellungen*, Viena (1999) [FS Gottfried Adam], Viena (1999), pp. 9-34.

^{vii} Véase Monika Jakobs: «Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik» en *TheoWeb 1* (2002), pp. 70-81 [<http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-01/>, 15.10.2016].

^{viii} Primera aparición en Institut für Spiritualität (ed.): *Grundkurs Spiritualität*, Stuttgart (2000), p. 10. Continuación y desarrollo de la idea hasta Regina Baumer / Michael Plattig (eds.): *Umformung durch Aufmerksamkeit – Aufmerksamkeit durch Umformung. Gesammelte Beiträge zur geistlichen Begleitung*, St. Ottilien (2014), p. 14.

^{ix} Diferentes sondeos comentados sobre el tema espiritualidad en la etapa infantil, adolescente y adulta se encuentran en Bucher: *Psychologie der Spiritualität*, pp. 85-112.

^x Véase Franziskus Knoll: *Mensch bleiben! Zum Stellenwert der Spiritualität in der Pflege*, Stuttgart (2015). Knoll prefiere el concepto espiritualidad sobre religiosidad, entre otros motivos porque el primero es idóneo como concepto religioso por su cercanía semántica y porque estudios angloamericanos sobre el tema generalmente usan el concepto espiritualidad (véase la p. 39).

^{xi} «El prójimo de Dios que emerge de las atribuciones sociales y reorganiza el margen de la cercanía y lejanía interpersonal a través de su acto de salir, por un lado denomina el exceso fenomenal y, por el otro, el espacio vacío de la interacción humana. De esta forma, la diferencia entre la humanidad e inhumanidad de la persona, desde la perspectiva teológica situada en el margen del comportamiento interpersonal, se hace explícita siempre como no-diferencia y evita la indiferencia de la humanidad frente a los fenómenos de inhumanidad social.» Así lo sostiene Rebekka A. Klein: *Sozialität als Conditio Humana. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie (Edition Ethik, tomo VI)*, Gotinga (2010), p. 294.

^{xii} Véase Thomas Eggensperger: «Individualisierung und die Sphäre des Mundanen» en id. / Thomas Dienberg / Ulrich Engel (eds.): *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft // Heavenward and worldly. Church and Religious Orders in (Post-)Secular Society*, Münster (2014), pp. 247-254.

^{xiii} «En este contexto, entiendo las espiritualidades como vías para profundizar y dar vida a una convicción personal que sostiene la vida, la cual, por ejemplo para un cristiano, se puede entender como orientación de su vida hacia Dios y Jesucristo y su mensaje... Como acto de profundizar y dar vida a una convicción personal que sostiene la vida, la espiritualidad concierne a un proceso que se puede interpretar como maduración personal.» Otto Muck: «Pluralität von Spiritualitäten. Eine religionsphilosophische Reflexion über Spiritualität» en *Zeitschrift für katholische Theologie 138* (2016), pp. 159-172, cita: p. 159.

^{xiv} «En este contexto, me baso en la suposición de que es en la relación entre la contemplación y la teología que se concentra de forma precisa la relación más amplia entre la espiritualidad y la teología.» Cita de Simon Peng-Keller: *Kontemplation und Theologie. Verhältnisbestimmungen im Horizont gegenwärtiger spiritueller Suchbewegungen*. En esta publicación, pp. 13-26; cita: p. 13.

^{xv} Jürgen Werbeck: *Wie fromm muss Theologie sein? Spiritualität als Methode der Theologie*, en esta publicación, pp. 201-216, cita: p. 201.

^{xvi} Véase Simon Peng-Keller: *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt (2010), p. 24 ss., p. 148.

^{xvii} Un análisis reflexionado sobre la relación entre la espiritualidad y la corporalidad se encuentra en: Clara Vasseur / Johannes Bundgens: *Spiritualität der Wahrnehmung. Einführung und Einübung*, Friburgo/Brisgovia. – Múnich (2015).

^{xviii} Wilhelm Guggenberger: «Spiritualität in Wirtschaft – ein Wachstumsmarkt wofür?» en *Zeitschrift für katholische Theologie* 138 (2016), pp. 216-229; cita: p. 217. Guggenberger resume sus ideas: «Si el florecimiento de las espiritualidades en el campo económico genera un nuevo mercado de crecimiento, debería tratarse sobre todo de un mercado no determinado por el cambio de equivalentes, sino de aquellos valores relacionales que permiten un desarrollo humano integral.» (p. 228)

^{xix} Véase Thomas Eggenesperger: «Freizeit und Muße. Zwischen Zeitsouveranität und Individualisierung» en Thomas Dienberg / Thomas Eggenesperger / Ulrich Engel (eds.): *Auf der Suche nach einem neuen „Wir“*. *Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung*, Münster (2016), pp. 171-188.

^{xx} Friedo Ricken: *Sozialethik (Grundkurs Philosophie, tomo XIII)*, Stuttgart (2014), p. 11.

^{xxi} Véase las introducciones sobre el tema de Günter Wilhelms: *Christliche Sozialethik*, Paderborn (2010), p. 39 ss.; o Marianne Heimbach-Steins: «Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik», en: id. (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch* (tomo 1), Ratisbona (2004), pp. 83-110.

^{xxii} Véase Magnus Striet: «Sich selbst als geworden beschreiben wollen. Theologie und Soziologie» en: id. (ed.): *„Nicht außerhalb der Welt“*. *Theologie und Soziologie*, Friburgo/Brisgovia (2014), pp. 13-32; cita: 24.

^{xxiii} *Ibid.*, p. 31.

^{xxiv} Gert Pickel: *Religionssoziologie, Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden (2011). Más centrado en la historia de la religión es el enfoque de Wolfgang Eßbach: *Religionssoziologie* (tomo I: «Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen»), Paderborn (2014). Eßbach, al igual que algunos otros autores, se basa en la suposición de que el percibido retorno de lo religioso llevó a una reorientación de la sociología de la religión. De forma parecida argumentan los editores (y autores) de la siguiente antología: Ansgar Kreutzer / Franz Gruber (eds.): «Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie» (*Quaestiones disputatae*, tomo 258), Friburgo/Brisgovia (2013).