

NOTAS PARA UNA TEOLOGIA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Por M. A. FIORITO, S. I. (San Miguel)

Estas notas son *bibliográficas*, no sólo porque toman como punto de partida libros recientemente publicados, sino porque sugieren libros, y aún artículos de revistas, cuya lectura puede *orientar en un trabajo* de investigación sobre cualquiera de los temas tratados.

Cada nota tendrá un título, sugerido por la lectura del libro que nos ha orientado en la reflexión teológica relacionada con los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Entre nota y nota, no habrá nunca una absoluta unidad temática, pero sí cierta continuidad ideológica.

Pero sobre todo habrá, entre nota y nota, una verdadera *unidad de espíritu*: la de hacer *obra de Iglesia*, contribuyendo en alguna manera a que sea más conocida su actividad intelectual, concebida como una búsqueda en común de una respuesta siempre actual a tantos problemas y misterios que preocupan al hombre de hoy, y acerca de los cuales la Iglesia, Maestra y Madre, mucho nos puede enseñar, sea tomándolo de su doctrina de ayer, sea dejando que hablen sus hijos de hoy.

Estas notas son también el resultado de la colaboración de varias personas. En particular, lo que se refiere a la Biblia como libro de oración —dentro del tema de los retiros espirituales— se debe a J. Ig. Vicentini.

TEOLOGIA Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

En la primera mitad de este siglo se solía hablar, queriendo comentar a fondo los Ejercicios, de su *psicología*. Hoy, haciendo lo mismo, se habla más bien de *teología de los Ejercicios*¹. ¿Cuestión de moda? Más bien diríamos que es cuestión de método y de fuentes, así como de instrumentos de trabajo. Para poner un ejemplo tomado de un estudio anteriormente publicado en esta revista², el método de oración ignaciano —sobre todo el célebre *reflectir para sacar provecho* (Ejercicios, n. 115 y *passim* en las contemplaciones de la vida de Cristo)— se puede profundizar a la luz de la psicología tanto religiosa como experimental, comparándolo con otros métodos humanos semejantes que el hombre emplea, por ejemplo, en los negocios o en la investigación especulativa; o se puede profundizar a la luz de la revelación, considerándolo a ese *reflectir* como una actitud peculiar

¹ Cfr. I. IPARRAGUIRE, *Orientaciones bibliográficas* (Roma, Inst. Hist. S. I., 1957), nn. 457-463. Sobre teología de los Ejercicios, sólo cita una obra, n. 449.

² Cfr. *Notas para un estudio de los Ejercicios: Midrash bíblico y reflexión ignaciana*, Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544.

del hombre *ante la historia de la salvación*, y que no se puede tomar frente a otras historias³.

¿Qué decir de ambas posibilidades? Suponiendo que por ambos caminos se pueda llegar a lo mismo que se pretende, o sea a una mayor profundización de los Ejercicios, diríamos lo que Santo Tomás en una alternativa semejante⁴: por medio de la *psicología y sus fuentes e instrumentos de trabajo*, pocos, con dificultad y no sin errores de perspectivas demasiado naturalistas, y después de mucho tiempo, llegarán tal vez a conocer los Ejercicios tal cual los entendió su autor; mientras que la *teología*, como instrumento que es de la revelación, ofrece mucho más, con más facilidad y seguridad doctrinal, y en un tiempo relativamente menor, porque se trata de conocer algo que, como los Ejercicios, es eminente y primariamente sobrenatural y *cuasi-revelado*⁵.

Por eso —y no meramente para vivir a la moda de nuestro tiempo— nosotros preferimos publicar estas *notas para una teología de los Ejercicios*, semejantes a otras ya publicadas en esta misma revista⁶.

Pero, ¿qué es hacer *teología de los Ejercicios*? Sistematizando y simplificando un poco las cosas, diríamos que hay *tres posibles planteos teológicos* de los Ejercicios:

1. — Buscar la *teología como fundamento* remoto de los Ejercicios. En este planteo, los Ejercicios no serían sino *una de las aplicaciones prácticas* de la teología especulativa⁷. Y al decir fundamento remoto, queremos decir que sería un *fundamento común* al que tienen otras aplicaciones pastorales, como la predicación, la pastoral sacramental, etc. Esta concepción de la teología de los Ejercicios, que sería típica de ciertos teólogos de profesión que mirarían un poco por encima del hombro todas las aplicaciones prácticas de su ciencia teológica, es la que, respecto de los Ejercicios, ha criticado últimamente Karl Rahner⁸.

2. — Hacer *teología, como parte integrante* de los Ejercicios. O sea, los Ejercicios serían *una suerte de teología kerigmática*, selección de verdades fundamentales que constituirían *el kerigma ignaciano*. Para poner un ejemplo paralelo, habría que hacer con los Ejercicios lo que otros autores han hecho con el Credo

³ Los detalles de esta concepción, más teológica que psicológica, se encuentran en el trabajo citado en la nota 2. Cfr. *ibid.*, p. 545, nota 59.

⁴ Cfr. I, q. 1, a. 1, c., acerca de la necesidad de la revelación, aún para conocer verdades que se podrían conocer por la sola razón.

⁵ La tradición sobre el *origen extraordinario* —y eso es lo que queremos indicar con el neologismo *cuasi-revelado*— de los Ejercicios, es una tradición bien asentada; cfr. H. RAHNER, *La genèse des Exercices Spirituels*, Apost. de la Prière, Toulouse, 1948, pp. 65, 109. Y, acerca de esta extensión de la revelación, cfr. C. M. ABAD, *Unas anotaciones inéditas sobre los Ejercicios de S. Ignacio, compuestas por el Dr. Pedro Ortiz y su hermano Fray Francisco*, Misc. Com., 25 (1956), pp. 81-82, donde el Dr. Ortiz habla aún más en general.

⁶ Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 211-236, 279-310, 531-558.

⁷ Tal concepción de la teología, como fundamento remoto de la práctica, dió por ejemplo origen a los catecismos tradicionales del tiempo de la contrarreforma, como resúmenes, para el común de la gente, de la ciencia teológica de los estudiosos.

⁸ Cfr. *Das Dynamische in der Kirche* (Herder, Freiburg, 1958), pp. 75-77.

o *kerigma apostólico*: descubrir sus raíces teológicas, entendiendo por teología, no las tesis de los tratados, sino una *theologia cordis*⁹.

3. — Hacer *teología, como reflexión teológica* sobre los datos y las experiencias de los mismos Ejercicios. En esta concepción de la teología de los Ejercicios éstos serían pues una nueva fuente de especulación teológica, distinta y posterior a la fuente revelada, pero más próxima a ésta que la misma especulación de la cátedra. Tal sería la concepción que ha propugnado últimamente Karl Rahner¹⁰.

La primera teología de los Ejercicios sería típica de los que saben teología, pero no la hacen de propósito cuando se trata de los Ejercicios. Y es también propia de la gente práctica, que se limita a dar los Ejercicios siguiéndolos *a la letra* —dicen ellos—, confiando en una cierta eficacia *quasi ex opere operato* del texto *sine glosa*.

La segunda teología sería característica de los comentaristas de los Ejercicios que quieren profundizar —mejor diríamos, enriquecer— los Ejercicios a la luz de la propia ciencia teológica. Estos tales corren el riesgo de desvirtuar los Ejercicios, abandonando el sentido del contexto; pero no hay duda que los hacen valer, a la vez que los actualizan¹¹.

La tercera teología es una novedad propia de nuestro tiempo, y diríamos que su ejemplo típico es el ya citado Karl Rahner, cuyo último estudio teológico sobre los Ejercicios comentaremos luego.

* * *

Tal vez no se excluyan totalmente estas tres concepciones —al menos, las dos últimas—; y aún serían complementarias. Se nota esto en publicaciones sobre Ejercicios, tributarias de obras teológicas de actualidad¹², así como en obras teológicas compenetradas de experiencias típicamente ignacianas, como es el caso del ya mencionado Karl Rahner en sus elucubraciones teológicas.

Por eso pensamos que los interesados en el estudio de los Ejercicios deben saludar toda nueva elaboración estrictamente teológica como un aporte —posible, si se lo sabe aprovechar— para un estudio más teológico de los Ejercicios. Esto quisiéramos hacer ahora nosotros —a modo de ejemplo—, comentando brevemente la publicación castellana de la *Katholische Dogmatik* de M. Schmaus¹³, comenzada ahora, cuando ya la obra original lleva varias ediciones, corregidas y aumentadas.

Su autor puede ser considerado como el mejor teólogo de la Alemania actual¹⁴, y en constante contacto con los mejores teólogos contemporáneos: véase su abundante bibliografía (pp. 467-502); y el mismo texto, lleno de referencias oportunas a los mejores teólogos de hoy en día.

⁹ Cfr. H. RAHNER, *Teología de la predicación*, Plantin, Buenos Aires, 1950.

¹⁰ O.c. en la nota 8, pp. 77-78.

¹¹ Tal sería el caso de E. PRZYWARA, *Deus semper maior*, 1938-1940, como se lo hizo notar la crítica de su tiempo.

¹² H. RAHNER, *Notes pour servir à l'étude des Exercices*, Enghien, instar manuscriti, quien se basa sobre todo en Scheeben y su dogmática.

¹³ *Teología dogmática*: III. *Dios Redentor* (Rialp, Madrid, 1959, 505 págs.).

¹⁴ Cfr. RSPT, 33 (1949), p. 444.

La obra original de Schmaus ha sido seguida con interés, a lo largo de sus diversas ediciones¹⁵, notando siempre los críticos claridad de estilo, seguridad en el manejo de las fuentes, actualidad bibliográfica, y cierta originalidad que los especialistas aprecian mejor en su justo valor, y que se sitúa en la línea de una comprensión *total* del misterio cristiano, primordialmente *crisocéntrico* y *trinitario*. Su lectura presenta *un dogma sin solución de continuidad*; y provoca cierto *sentimiento religioso profundo* que ha hecho que los críticos caractericen la personalidad teológica de Schmaus en dos frases: rigor científico, y espíritu religioso¹⁶.

En la realización práctica del plan de su obra, el autor ha querido señalar, en la numeración continua (de un volumen a otro) de los párrafos, la continuidad de toda su ciencia teológica, centrada en Cristo (muerto, resucitado y sentado a la diestra del Padre) como en un único misterio cuyas etapas históricas se han ido sucediendo sin romper su unidad misteriosa (pp. 306-307).

La obra de Schmaus no se dirige a los especialistas; pero está en contacto continuo con ellos. Por eso es una lástima que el editor español haya prescindido de los índices que tenía la edición original, y que son tan útiles para una consulta rápida del libro. Tal vez en las siguientes ediciones pueda tenerse en cuenta esta observación práctica.

De cualquier manera, los que quieran estudiar teológicamente los Ejercicios pueden encontrar una gran ayuda en esta monumental dogmática de Schmaus: su autor está a la altura del gran precursor de la teología moderna, Scheeben, cuya reedición crítica completa es reciente¹⁷; y su influjo personal se ha podido apreciar en la publicación de la obra teológica colectiva, que se le ofreció al celebrar los sesenta años de edad¹⁸. Por eso creemos su obra no debe faltar en ningún seminario actual de Ejercicios espirituales.

TEOLOGIA DE LA DISCRECION DE ESPIRITUS

Una serie de obras de Karl Rahner, que nos han llegado por diverso camino, nos ofrecen la ocasión de plantear el problema de una teología de la discreción de espíritus en San Ignacio. Estas obras son: *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui*¹⁹, *Visionen und Prophezeiungen*²⁰, y *Das Dynamische in der Kirche*²¹. Todas estas obras desembocan en el tema del discernimiento de espíritus, tratado de propósito en el último capítulo de la obra mencionada en último

¹⁵ Cfr. ZKTh., 63 (1939), pp. 226-229, 73 (1949), p. 370, 74 (1950), p. 113; Schol., 28 (1953), pp. 278-279; Rech. Sc. Rel., 42 (1954), pp. 116-120, etc.

¹⁶ Cfr. Eph. Théol. Lov., 26 (1950), pp. 446-447.

¹⁷ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 396. Véase lo señalado en la nota 12.

¹⁸ *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Zink, München, 1957).

¹⁹ Desclée, Bruges, 1959. Traducción del original alemán, *Gefahren in heutigen Katholizismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2da. edic., 1954, retomado de *Wort und Wahrheit* (1950) y *Stimmen der Zeit* (1950).

²⁰ Herder, Freiburg, 1958, 107 págs.

²¹ *Ibidem*, 148 págs. Ambas pertenecen a la moderna serie titulada *Quaestiones Disputatae*, dirigida por Schlier y el mismo V. Rahner.

término, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*²². Las vamos pues a considerar aquí en este punto particular del discernimiento de espíritus, en vista a una teología del mismo, aunque toquen también otros puntos muy interesantes.

La tesis común a las dos últimas obras citadas, es que el individual-existencial no se deja reducir ni deducir, por tanto, de lo universal-abstracto. Esta tesis se basa en una *ontología existencial de lo individual* —presentada en el capítulo titulado *Prinzipien und Imperative*—, completada por una *teología de lo individual*, considerado como hecho de Iglesia —objeto del capítulo titulado *Das Charismatische in der Kirche*, y también en la obra *Visionen und Prophezeiungen* pero sobre todo en la obra que consideramos fundamental, *Les dangers du catholicisme d'aujourd'hui*—; y que desemboca en una *epistemología de lo individual* o método teológico-existencial de su conocimiento en la vida de la Iglesia —objeto directo del capítulo *Die Logik der existentiellen Erkenntnis*—, que es precisamente la anunciada teología del discernimiento de espíritus.

La intención del autor sería mostrar, por una parte, la importancia que lo individual-existencial tiene en la vida de la Iglesia; y, por la otra, indicar cómo se lo conoce en cuanto tal. A ratos se toca la cuestión moral de la ética de la situación²³, pero solamente de paso, porque la intención del autor es mucho más amplia y profunda: a la vez filosófica y teológica, especulativa y espiritual, teórica y práctica.

Señalada, en esta forma, la unidad de base y la riqueza de la temática, podemos pasar a considerar rápidamente cada obra —o capítulo de una obra—, para insistir luego en el tema del discernimiento de espíritus.

* * *

Peligros del catolicismo actual es una reflexión teológica sobre los peligros de la Iglesia de hoy (aspecto negativo), que nos lleva a una *profundización* en la concepción de la Iglesia (aspecto positivo, p. 45); descubriendo el lugar, irremplazable para su estructura jurídico-social, que en ella ocupa el individuo. Es una apología del individuo en la Iglesia (p. 17), de sus derechos, pero sobre todo de sus deberes (p. 44), frente a lo eclesial considerado como sociedad jurídica (pp. 34-35). El autor trata en esta forma de hacer del individuo un hombre *más de Iglesia*, haciendo valer más sus derechos en ella (p. 17).

Para entender rectamente el planteo teológico de Rahner, hay que fijar la atención en una doble distinción que nos hace entre *el individuo como caso particular de una ley universal* y *como persona espiritual*, y de *la Iglesia como sociedad organizada* y *como comunidad de gracia*. El problema la busca Rahner entre el segundo aspecto del individuo y el primero de la Iglesia, y no entre los otros aspectos de las dos mismas realidades (pp. 34-35). Y su solución no es

²² *Ibidem*, pp. 74-147. Reedición del capítulo que, con el mismo título, publicó en la obra colectiva de los jesuitas alemanes, *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 537-538.

²³ *Les dangers...* passim; *Das Dynamische...*, pp. 12-13, 96 nota 34.

meramente negativa (qué no pueda hacer la Iglesia) sino positiva (qué debe hacer el individuo): el individuo no tiene derecho a encerrarse siempre y en cualquier circunstancia dentro de consignas que le vengan de arriba, sino que debe vivir también una vida privada de oración y sobre todo de decisión, que otro —ni siquiera un superior— no puede llevar en su lugar (p. 45).

Tal es la *teología del individuo* en la Iglesia: éste, como persona espiritual, no se reduce —por razón de su infinita apertura a lo real²⁴— a ser un caso particular de una ley universal; y por eso se puede hablar de un conflicto del individuo, como persona espiritual, con la Iglesia considerada como sociedad organizada (pp. 26-34-35); mientras que el mismo individuo como persona espiritual, no entra en conflicto con la Iglesia, como comunidad de gracia, sino que encuentra en ella su complemento (pp. 18-19, 25).

Rahner llama *vida privada* a esta vida del individuo que está dentro de la Iglesia organizada, pero que no es gobernada por ella (pp. 36-37). Y la define por la ausencia de una ley universal acerca de su contenido; ausencia que no se debe a la insignificancia de la acción privada, sino a su interioridad²⁵. En términos más positivos, caracteriza esta vida privada por la *ineludibilidad de decisiones* personales que otro —ni siquiera un superior— no podrá tomar el lugar de uno mismo²⁶.

De aquí se sigue la *necesidad de la discreción personal*, práctica, concreta y no meramente teórica, cual sería la aplicación de las leyes universales a casos particulares (pp. 30-31, 45); que no excluye sino que postula, por razones que aquí no expone Rahner (pp. 51-52), la ayuda externa de un director espiritual²⁷.

Esta esfera privada de la vida del hombre en la Iglesia tiene una dimensión social (pp. 57-58). Por eso, los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, aunque insistan tanto en la vida privada del ejercitante, no pueden llamarse individua-

²⁴ Como dijimos en otra ocasión, es una lástima que Rahner no insista un poco más en este aspecto *ontológico* del hombre, en lugar de fijarse casi exclusivamente en el aspecto *epistemológico* de las relaciones del universal con lo individual. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 537-538. Tal vez es un tributo pagado por el autor al planteo extremista de la ética de la situación de origen existencialista.

²⁵ Esta amplitud de vida personal, no agotada por ninguna ley meramente universal —aunque si controlada por más de una— sería el sentido que, a nuestro juicio, tiene la *indiferencia* propuesta por San Ignacio como *Principio y Fundamento* de sus Ejercicios (n. 23). No se trataría aquí de una *indiferencia subjetiva* —que sólo se exigirá más tarde, en el momento de la elección— sino de una *indiferencia* que podríamos llamar *objetiva*: ante Dios, objeto trascendente de su ser —*Deus semper maior*, como decía San Agustín—, cualquier hombre encontrará siempre más posibilidades de perfección moral que las estereotipadas en las leyes universales. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 537-538. Casi en los mismos términos, aunque en otro contexto, K. Rahner, nos habla de esta *indiferencia objetiva* en *Spiritualité ignatiennne et dévotion au Sacré-Coeur*, 35 (1959), pp. 148-149, 150-151, 154-155, 160-161.

²⁶ Esta decisión ineludible en la vida privada del cristiano, equivale a lo que Fessard llama la *micro-decisión*, más frecuente en la vida del cristiano que las *macro-decisiones*; y que constituye la trama de la vida ordinaria. Véase *Dialectique des Exercices*, Aubier, París, 1956, pp. 84-89, 181, 266. Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), p. 340.

²⁷ Cfr. H. BACHT, en la obra colectiva *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, pp. 255-258; cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 536-537.

listas; ni se oponen a otras formas de renovación cristiana que se llaman sociales o comunitarias, como cursillos, ejercitaciones, etc... Son distintos, sin ser opuestos.

La ontología del individuo, que hasta este momento ha desarrollado Rahner, adquiere ahora bajo su pluma una nueva expresión más teológica: trata entonces de lo carismático en la Iglesia, como una inquietud dinámica —no revolucionaria— latente siempre en ella (pp. 53-55). No nos vamos a detener ahora en lo carismático, porque luego se referirá a ello más extensamente nuestro autor. Tampoco queremos detenernos en lo que nos dice acerca de la ética —condenada por la Iglesia— llamada de la situación (pp. 61 ss.); ni en la mística del pecador (pp. 73 ss.). En cuanto a la descripción que nos hace de las herejías de nuestro tiempo (pp. 113 ss.), mencionadas en general por el mismo título de la obra, sólo diremos que, al señalar la manera de combatir las con eficacia (pp. 126-126), nos parece que Rahner se describe a sí mismo, a la vez que define la tarea del teólogo de todos los tiempos.

* * *

Visionen und Prophezeiungen es un alegato en favor de lo profético, que no se puede sustituir —en la vida de la Iglesia— por otros elementos, como serían los principios de la teología, o la providencia natural y sobrenatural —aneja al ejercicio de la potestad de orden—, o por las inspiraciones de la mística procedente de la mera contemplación (p. 40). De ahí la necesidad de una *teología de lo profético* —el autor no cree que hasta con hacer una psicología de lo profético, aunque se alarga un tanto en ella (pp. 31-76), a propósito de las visiones—, no meramente negativa como la hecha hasta el presente (pp. 21-21,27), en beneficio tal vez de la teología mística (p. 28), o porque no tenía en cuenta suficientemente los hechos (p. 30), o porque no distinguía entre las profecías de antes y después de la venida de Cristo.

El autor concluye dando dos criterios para discernir las verdaderas profecías, y sus alcances eclesiales: el uno, sin posibilidad de error, y único que puede obligar a otro que no sea el vidente mismo, y que es el *milagro* (pp. 99-101); y el segundo criterio, práctico, que es el *hacernos mejores* (pp. 106, 136).

Este libro termina con estudio sobre lo propio y peculiar de lo profético, que no se da en las visiones de las que trató directamente en el resto del libro.

* * *

Prinzipien und Imperative, primer capítulo de la otra obra titulada *Das Dynamische in der Kirche* (pp. 14-37), es propiamente la *ontología de lo individual*, punto de partida común, como dijimos, de todos estos estudios. Este breve capítulo de la obra que comentamos presenta ciertas originalidades notables, como cuando el autor, apoyado en la necesidad de los *imperativos* para la vida de la Iglesia, ve en ellos precisamente la responsabilidad de los individuos y, en especial, de los laicos (pp. 25-26, 23-34, 36).

El siguiente capítulo, *Das Charismatische in der Kirche*, es una *teología de lo individual* (es decir, de lo carismático), contrapuesto —dentro de la vida de la Iglesia— a lo institucional (p. 38), pero relacionado internamente con ello (pp. 41-43), de modo que ambas estructuras se armonicen (p. 46), pero en tal forma

que, para la misma armonía, se haga sentir la importancia de lo carismático (p. 47).

A este propósito, el autor insiste muy bien en la recta actitud *de arriba* —o sea, de quienes representan lo institucional— *hacia abajo* —que son los que poseen los carismas— (pp. 62-63, 66), así como también la actitud *de abajo hacia arriba* (p. 69).

Llegamos así al capítulo que más nos interesa: *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*: lo introducen unas páginas sobre la teología de los Ejercicios (pp. 75-78), a las que nos hemos referido antes; y enseguida entra el autor en el tema de la elección en los Ejercicios.

La *necesidad de la elección* es una característica del cristianismo, quien cuenta de continuo con la intervención particular de Dios, más allá —pero no contra— de todo principio universal y abstracto (p. 81). No se trata meramente de facilitar, por el método ignaciano de la elección, lo que absolutamente se podría hallar de otro modo (pp. 80-88), sino de llegar a algo que, de otro modo, quedaría fuera de nuestro alcance²⁸.

Los *tres tiempos de elección* de San Ignacio forman una unidad teórica, aunque en la práctica se distinguen como por grados²⁹. Rahner se detiene en el *tercer tiempo* (pp. 84, 90-91, 92), porque sabe que puede ser una objeción contra su concepción unitaria de la elección, orientada hacia el *primer tiempo* (pp. 83, 86, 93 nota 32). La razón de esta orientación común sería el objeto común de los *tres tiempos*, que es *lo individual*, y no meramente el tratarse de una voluntad libre de Dios (pp. 94-95). A tal objeto particular le corresponde un modo especial de ser conocido (pp. 93-94), que plantea un doble problema: el ontológico, de las relaciones entre lo individual y lo universal, que ha tratado en los estudios antes citados, pero sobre todo en *Prinzipien und Imperative*; y el epistemológico, del conocimiento del individual (p. 97). La ontología existencial estaría implícita en San Ignacio (pp. 96-97, 80 nota 19), mientras que la lógica existencial estaría suficientemente desarrollada por el mismo santo (p. 124); y por eso Rahner se va a detener en ella³⁰: caracteriza, como método, a los Ejercicios mucho más que las mismas reglas para discernir espíritu; y es el aspecto más olvidado del libro de los Ejercicios (pp. 100-102).

Este es el punto céntrico del estudio de Rahner, que supone la tesis que le es tan cara: "das individuelle und existenziell und vor allen religiös und sittlich Wichtige grundsätzlich nur mit jener Logik gefunden werden können, die uns

²⁸ Tal vez fuera mejor distinguir entre *elección* y *discernimiento*: éste es necesario porque hay espíritus (cfr. H. BACHT, en la obra colectiva *Ignatius von Loyola*, o.c. en nota 26, *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 536-537); mientras que la elección sería necesaria porque Dios siempre está más allá de todos los principios morales: *quia maior omni laude*, como decía S. Tomás, *nec laudare sufficit*. Véase lo que nos dice el mismo Rahner sobre la necesidad de la elección, aún después de la aceptación que ha encontrado, en el problema particular de la vocación, la teoría de Lahitton, pp. 86-87, nota 27 y nota 40.

²⁹ Cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), p. 227, nota 40.

³⁰ Habría sin embargo, en S. Ignacio, insinuaciones acerca de una ontología existencial implícita, pp. 99-100.

Ignatius in den Regeln der Wahl und den Regeln zur Unterscheidung der Geister zur reflexen Gegebenheit bringt" (p. 147). En cuanto a su insistencia sobre la elección, su esfuerzo es paralelo al de Fessard, en su *Dialectique des Exercices*³¹, pero el modo de seguir el tema es totalmente original de Rahner: su búsqueda va del libro de los Ejercicios a la reflexión teológica, y de las reglas de discernir espíritus a la elección (p. 102).

No podemos detenernos demasiado en ninguno de los puntos tocados por Rahner, y ni siquiera pretender enumerarlos a todos. Digamos que para Rahner lo importante del discernimiento sería atender *de dónde viene* el impulso, y no la moralidad de los resultados (pp. 103, 107, 141-142); y que, en último término, existiría un *primer principio* de la elección, del cual las reglas de discernir no serían sino aplicaciones diversas a casos particulares (p. 113); y tal principio sería *la consolación sin causa*.

El estudio que entonces nos hace Rahner de *la consolación sin causa* (pp. 114-119) es muy original; y aunque pudiera ser discutido en lo que se refiere a la exégesis de algunas frases ignacianas, es digno de ser leído como prueba al menos de la fuerte personalidad teológica de su autor³². Por ejemplo, nos parece que, para entender la frase ignaciana "es propio del Creador entrar, salir, hacer moción en ella (es decir, en el alma) trayéndola toda en amor de su divina majestad" (Ejercicios, n. 330), no tiene en cuenta la teología del tiempo de San Ignacio, ni aprecia en todo su valor la cita de Santo Tomás, añadida al texto de la *Vulgata* (p. 123 nota 46); y, al apartarse de la interpretación tradicional de dicha regla³³, empobrece su propia interpretación.

En cambio, es un acierto de Rahner la relación que señala entre la mística ignaciana del *encontrar a Dios en todas las cosas*, y la práctica del *discernimiento de espíritus* (pp. 134-136): o sea, lo que Nigg llamaba la *mística del camino*, y que consiste en la dócil apertura del alma para con Dios³⁴.

También sería discutible la asimilación del *tercer tiempo*, llamado *tranquilo* por San Ignacio (Ejercicios, n. 117), la *ausencia de consolaciones y desolaciones* o de movimientos de espíritus, que el mismo santo considera sospechosa (Ejercicios, n. 6): tal vez nuestro autor no haya advertido aquí (p. 145) que la cita que San Ignacio hace en las Anotaciones, se refiere a las reglas de discernir de la primera

³¹ Cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 339-340.

³² Véase, desde el punto de vista de la teología moral, el juicio de W. SCHÖLLGEN, *Konkrete Ethik*, Wort und Wahrh., 14 (1959), pp. 85-96.

³³ Véase la interpretación de un contemporáneo de S. Ignacio, el Dr. Ortiz, en sus Anotaciones: cfr. C. M. ABAD, *Unas anotaciones inéditas sobre los Ejercicios de San Ignacio, compuestas por el Dr. Pedro Ortiz y su hermano Fray Francisco*, Misc. Com., 25 (1956), pp. 25-114, quien publica aquí el mismo texto original. Un estudio sobre el mismo, P. BERNARD-MAITRE, *Les Annotations des frères Ortiz*, RAM., 34 (1958), pp. 393-434. La explicación de los hermanos Ortiz, sobre la consolación sin causa, depende en su expresión— de la psicología teológica de su tiempo; pero está más de acuerdo —tal vez por eso mismo— con el texto ignaciano, y lo penetra mejor.

³⁴ *El secreto de los monjes*, Dinor, San Sebastián, 1956, p. 450.

semana, que debe ser tiempo de mociones, y no a la elección de la segunda semana, que puede realizarse —al menos inicialmente— en tiempo *tranquilo* 35.

En cambio, nos parece un acierto la referencia a San Buenaventura y a su teoría de la experiencia de Dios para explicar teológicamente la *consolación sin causa* (p. 116, nota 42); aunque talvez convendría tener en cuenta, para ver mejor su relación con la teoría ignaciana, la interpretación moderna que considera a la experiencia de San Buenaventura como una intuición sin concepto 36.

En fin, correríamos el peligro de no poder terminar nunca, si nos propusiéramos explicitar todo lo que nos ha llamado la atención en este estudio de Rahner. Mejor será que, considerándolo insuperable como ejemplo de reflexión teológica sobre la elección y las reglas de discernir espíritus, nos permitamos señalarle como complemento, desde el punto de vista de la técnica de los Ejercicios —para el *segundo*, y sobre todo para el *tercer tiempo* de elección— las Anotaciones de los hermanos Ortiz, contemporáneos de San Ignacio, así como los estudios que se están haciendo sobre tan importantes Anotaciones 37.

SACRAMENTOS Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

El movimiento litúrgico ha traído consigo un desarrollo notable en la pastoral sacramental: nuevas teorías litúrgicas, como la de Dom Casel y sus continuadores, han desembocado en una práctica más profunda de los ritos litúrgicos, en especial de los sacramentales.

En los comienzos de ese mismo movimiento litúrgico, no faltó quien, desconociendo los Ejercicios Espirituales, los pusiera al margen —sino en contra— de ese resurgir litúrgico de la Iglesia.

Quisiéramos ahora, sin entrar en la misma controversia —que pertenece al pasado— observar, no tanto los aportes paralelos de los Ejercicios a la piedad litúrgica, sino —a la inversa— los elementos aprovechables de ésta en aquellos. Evidentemente que no pretendemos incrustar —a la fuerza— en los Ejercicios, que fueron escritos —y bien escritos— hace tiempo, novedades de última hora. Diríamos más bien que, a la luz de estas novedades, pretendemos redescubrir aspectos talvez olvidados en los primitivos Ejercicios. Para ello, nos vamos a fijar en un aspecto que necesariamente debe darse en común entre el movimiento litúrgico y los Ejercicios Espirituales: la vida sacramental del ejercitante, durante los mismos Ejercicios.

Nuestro tema general, sacramentos y Ejercicios, queda pues centrado en dos sacramentos —Eucaristía y Penitencia— que son los que necesariamente se practican en los días de Ejercicios 38.

* * *

35 Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958, p. 227, nota 40.

36 JEAN DE DIEU de CHAMPSECRET, *L'intuition sans concept*, Et. Franç, 7 (1956), pp. 63-74.

37 O.c. en nota 33.

38 De los demás sacramentos, unos se presuponen, como son los sacramentos de iniciación cristiana, el bautismo y la confirmación; y otros coronan los Ejercicios,

Una buena introducción en el tema nos la ofrece la obra de J. de Baciocchi, *La vie sacramentaire de l'Eglise* 39: exposición unitaria y eclesial de los siete sacramentos, comenzando por aquel que entre todos ocupa —por razones de jerarquía— el primer lugar, o sea la Eucaristía; y siguiendo de a dos los sacramentos de iniciación —Bautismo y Confirmación—, de regeneración —Penitencia y Unción de los Enfermos—, y los que desembocan en una función de la Iglesia —Orden sagrado y Matrimonio—. El autor parte del *rito concreto* de cada sacramento, para terminar en la *noción abstracta* del sacramento en cuanto tal. Cierra el libro una breve *conclusión* sobre vida cristiana y simbolismo sacramental; y una selecta *bibliografía*, distribuida por capítulos (pp. 231-234).

El autor es muy exacto en sus afirmaciones, que se apoyan en las definiciones conciliares, cuyos tecnicismos explica brevemente en oportunas notas. Suele comenzar con un rápido *panorama histórico* de cada rito sacramental: no pretende la erudición, sino la sólida formación dogmática y espiritual de su lector (p. 18). Por eso, consideramos este libro como muy buena *introducción* para el tema que ahora nos interesa. Además —y esto tiene particular interés para el estudio paralelo de los Ejercicios que desembocan necesariamente en el *sentire in ecclesia*— el autor no pierde nunca ocasión de recalcar el *sentido eclesial* de cada sacramento: “los diversos sacramentos deben ser ante todo considerados como funciones de la vida eclesial” (p. 10). “Iglesia y sacramento se implican y presuponen mutuamente” (p. 217). Estas frases nos recuerdan el planteo de Karl Rahner, hecho en estos términos: “Iglesia y sacramentos: ambos se iluminan mutuamente, de modo que nuestra inteligencia de la Iglesia se profundiza en la medida que nos preguntamos qué son los sacramentos; y nuestra inteligencia de los sacramentos crece cuando consideramos qué es la Iglesia” 40.

El estudio de la Eucaristía —que directamente atañe a nuestro tema práctico de Ejercicios— se centra en la consagración (p. 19). Recalca muy bien la idea del *memorial*, que ya era propia de la Pascua judía (pp. 36-37), y que es más rica aún en la Pascua cristiana. Interesante la exacta apreciación y justificación del *estipendio* de la misa, así como del fruto que consigue el que lo ofrece (pp. 42-44), que no es exclusivo ni se basa en el mismo estipendio, sino más bien en el amor con que se lo da. Interesante también la apreciación de la *visita al Santísimo Santísimo*, vinculada con la *comunión espiritual*, pero distinta de ella por un rasgo muy humano: la visita es un acto especial de adoración que rendimos con nuestro cuerpo, del cual prescinde la comunión espiritual (pp. 61-62).

La exposición del sacramento de la penitencia —siempre dentro de nuestro tema de los Ejercicios— comienza con una introducción en la que resalta el *aspecto comunitario* de este sacramento (pp. 100-105), basándolo en los textos de Mateo, 18, 15-18, Juan, 20, 21-23, pero sobre todo en San Pablo: II Tesal., 3, 6, 14-15; I

sea como alternativas de elección, y son el matrimonio y el orden, sea como coronación de la vida cristiana, cual es la unción de los enfermos. Los sacramentos que vamos a tratar tienen pues, sistemáticamente, un lugar céntrico entre los demás sacramentos.

39 Du Cerf, París, 1959.

40 *Festschrift des Verlages F. Rauch*, Innsbruck, 1958, pp. 69-93.

Cor., 5, 1-5; II Cor., 2, 5-11 (y en la carta de San Judas, I, 1, 8-2). Y sigue la historia de la *práctica eclesial* (pp. 106-109), que hace ver el doble aspecto que toma: como respuesta a la *necesidad personal* del pecador, que se orienta hacia la dirección espiritual —sobre todo en Oriente— por parte de los monjes; y como *exigencia eclesial* de la autoridad —sobre todo en Occidente— por parte de los Obispos y sus sacerdotes delegados (pp. 112-113). Como veremos luego, ambos aspectos son importantes durante los Ejercicios: no sólo el primero —más personal— del cual ha tratado muy bien H. Bach⁴¹, como parte de su estudio comparativo de la espiritualidad monacal y los Ejercicios, sino también el segundo aspecto, más eclesial, en el que luego nos detendremos.

Hasta aquí lo que directamente nos interesa del libro de Baciocchi. Recomendamos el capítulo sobre los sacramentos en general, en tres niveles: rito, carácter y gracia, todos ellos estudiados desde el punto de vista eclesial, o sea como diálogo con la Iglesia, como cambio de situación dentro de la misma, y como participación vital en ella.

* * *

Sobre el tema de la eucaristía recomendamos el libro de J. Pascher, *Die Eucharistie*⁴². Su autor es conocido por su breve pero denso estudio sobre la evolución de los ritos sacramentales, considerados como dramas cuya representación está a cargo de la Iglesia, que a su vez interviene en ellos⁴³. Otro tema de nuestro autor es el de la cruz, estudiado *Theologie des Kreuzes*⁴⁴, estrechamente relacionado con el tema, que estamos estudiando, de la eucaristía como banquete sacrificial. Y el último tema que conocemos de nuestro autor es el del breviario, estudiado en *Das Stundengebet der römischen Kirche*⁴⁵.

En todas estas obras, es característico de Pascher su *método descriptivo*, su *análisis de los textos* litúrgicos, y la *recapitulación sintética* que siempre intenta al término de cada obra, así como su *información histórica*, su sentido del conjunto, y sus recursos bíblicos⁴⁶. Como personalidad teológica, es notable su agudeza

⁴¹ O.c. en nota 27.

⁴² Aschendorff, Wewel, Freiburg, 1953. Segunda edición, que se ha beneficiado de las críticas constructivas hechas a la primera, cfr. ZKTh., 75 (1953), pp. 238-239; así como de la *Mediator Dei* de Pío XII.

⁴³ *Forme und Formenwandel sakramentaler Feier*, Aschendorff, Munster, 1949. La traducción francesa es *L'évolution des rites sacramentals*, Du Cerf, 1952. El prólogo de esta traducción sitúa muy bien a nuestro autor en el movimiento litúrgico alemán que, haciendo una fenomenología de los ritos, trata de llegar a su esencia o estructura formal. La obra, después de describir cada rito (cap. 1), recalca el carácter de acción, y de acción dramática, de cada sacramento (p. 29); y respecto de la eucaristía, recalca su forma de banquete (p. 34), con referencia sacrificial directa a la cruz (p. 46).

⁴⁴ Aschendorff, Münster, 1948, muy bien recibido por la crítica teológica, cfr. RSPT., 33 (1949), p. 445. Su traducción castellana ya está entre nosotros, *Teología de la cruz*, Plantin, Buenos Aires, 1956.

⁴⁵ Zink, München, 1954, muy bien recibido por la crítica, que lo ha considerado sin equivalente en el ambiente francés, cfr. RSPT., 42 (1958), p. 739.

⁴⁶ Cfr. RSPT., 36 (1952), p. 294.

—especulativa— en las explicaciones, y su interés —pastoral— por la práctica apostólica y el bien de las almas. Son escasas las citas explícitas que hace de otros estudios; pero bastan para hacernos pensar que ha estudiado a fondo lo que afirma; y si afirma con tanta llaneza sus puntos de vista, es sin duda porque prevalece en él la *intención pastoral* de toda su vida de escritor.

En la introducción, partiendo de la cena pascual del Antiguo Testamento, recalca Pascher el *simbolismo del banquete* (como estructura de la misa (*Gestalt*), que no se traduciría con el término *forma*, para no confundirla con la forma sacramental); pero evitando las exageraciones de otros autores que han sido refutados directamente por la *Mediator Dei* (pp. 33-39), pues subordina —en la realidad— ese simbolismo al *memorial del Sacrificio* (pp. 29, 32 *passim*). Este es el punto de vista que prima en toda su exposición (p. 40), pero sobre todo en su núcleo, que es la consagración en la misa (pp. 134-144), y en la visión de conjunto que cierra el libro —segunda parte—, donde trata de la participación de los fieles en el sacrificio de la nueva alianza⁴⁷.

Hay que tener presente la definición que Pascher nos da de *banquete* (p. 28, y su relación con *sacrificio* (p. 29): *banquete, eucaristía y sacrificio* no son tres etapas en la concepción cristiana de la misma, sino tres aspectos sobre los cuales se ha ido insistiendo hasta ahora por separado (pp. 29-30). El *sacrificio* sería —en su realidad— el presupuesto del *banquete*, y éste estaría subordinado a aquel, como a la muerte de Cristo su vida gloriosa (*oportebat Christum pati et ita intrare in gloriam*); pero, desde el punto de vista sensible y simbólico, prima el *banquete* (pp. 31-32), sin negar nunca que el *sacrificio* del Señor sea el fundamento real de la participación en su vida. Así se entiende mejor la participación del simple fiel en la misa como banquete —mientras sería más difícil explicarla en la consagración misma—, sin llegar por eso a la exageración de quienes exigían, para la realización del banquete, la comunión de todos y cada uno de los fieles (pp. 33-35).

Es innegable el valor pastoral de este planteo, y por eso ya ha sido en este sentido aprovechado por otros autores⁴⁸. En Ejercicios —que es lo que ahora nos interesa— esta concepción nos permitiría hacer resaltar, a los ojos del mismo ejercitante, el valor de la *Ultima Cena*, como *principio y fundamento de la tercera*

⁴⁷ Sobre esta concepción de la estructura de la eucaristía como banquete, téngase en cuenta el cambio de ideas que provocó con R. GUARDINI, *Bessinnung vor der Feier der heilige Messe*, traducción francesa con el título de *La Messe*, Du Cerf, París, 19 (cfr. RSPT., 36 (1952), p. 295, y 38 (1954), p. 595; y con J. A. JUNGSMANN, en *Stim. der Zeit*, (1948-1949), y en *Missarum solemnias*, I, p. 45 (de la edición francesa, Aubier 1951). También A. M. ROGUET, en *La messe et sa catéchèse*, Du Cerf, París, 1947, pp. 115-132 ha intervenido en el debate. Acaba de llegar a nuestras manos un trabajo —de tesis doctoral— que queremos mencionar aquí, para los interesados en la discusión especulativa: H. G. A. HOLLANDER, *De Gestalte van de Eucharistieviering*, Dissertatio ad lauream, Canisianum, Maastrich, 1959.

⁴⁸ Cfr. ROGUET, o.c. en nota 47, pp. 115-132. Véase, por ejemplo, la visión de conjunto que este autor nos hace de la misa (pp. 116-117), que va de la *primera impresión* que recibe el fiel que se acerca a ella —la mesa, el convite— a lo más profundo, que es la *actualización del misterio* de la muerte y resurrección del Señor (pp. 117-118).

semana 49. En este momento de la vida de Cristo, la Cena pascual —recuérdese el valor que le atribuye Pascher, para la intelección del banquete eucarístico—, el lavatorio de los pies, la participación de su cuerpo y de su sangre, y el discurso final (Ejercicios, n. 191), tienen una férrea *unidad*, que llegaría más al alma del Ejercitante que cualquier análisis que tratara de hacer resaltar meramente el valor moralizador de cada gesto aislado de Cristo Nuestro Señor 50.

Otro aspecto de la exposición de Pascher que estaría vinculado —sin él pretenderlo, por supuesto— con los Ejercicios, sería el enfoque trinitario de la misa: se ofrece al Padre (pp. 185-196), por su Hijo Jesucristo (pp. 169-176), en unidad con el Espíritu Santo (pp. 176-185). Recordemos la importancia que, en la espiritualidad de San Ignacio —y, por tanto, en sus Ejercicios Espirituales— ha tenido la mística trinitaria, puesta de manifiesto precisamente en su *Diario espiritual*, que relaciona la misa con la *práctica de elección* del mismo Santo 51.

La *concepción dramática del rito*, propia de Pascher (y a la que hemos hecho referencia al principio de nuestro comentario, al referirnos a su personalidad intelectual), tiene especial aplicación en Ejercicios, cuyo *modo de contemplar* los misterios de Cristo se podría explicar mejor en términos dramáticos. Véase, por ejemplo, cómo Pascher presenta el momento de la consagración —en la misa—, como el *punto de contacto* de dos círculos, de los cuales uno —el que abarca al otro— representa el *drama narrado*, mientras el otro —el incluido— representa el *drama actuado* por el mismo sacerdote, como ministro de Cristo: ese momento se aproxima en la medida en que el hombre *comienza a usar las mismas palabras* del Hombre-Dios, no como quien *narra*, sino como quien *actúa*.

El libro de Pascher se presta pues para un estudio teológico de los Ejercicios, por sus puntos de contacto con ciertas meditaciones centrales de los Ejercicios: la presencia del Crucificado, que domina la misa, y en quien debe concentrarse, en la *primera semana*, la atención del ejercitante; el enfoque trinitario de la vida de Cristo, tan manifiesto en la contemplación de la Encarnación, al comienzo de la *segunda semana*; la importancia de la Última cena del Señor, como comienzo de la *tercera semana*, que contiene en germen toda la pasión; y la realidad de la resurrección que se manifiesta en nosotros por el perdón (*primera semana*) y la vida (*segunda a cuarta semana*) que nos da el Padre por su Hijo en el Espíritu Santo,

49 Ibid., p. 123: "La Passion commence au cénacle et non pas à Gethsémani ou au Calvaire".

50 Recuérdese el lugar trascendental que, después de la elección, atribuye G. FESSARD, en *Dialectique des Exercices*, Aubier, París, 1956, pp. 110-114, 122, 132. (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), p. 342) a este momento de los Ejercicios.

51 Cfr. J. DE GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús* (Sal Terrae, Santander, 195), pp. 9-11, 20-30. Nos contentamos con citar esta, obra, por la autoridad de su autor, y porque ella misma remite a otros estudios más detallados sobre este tema, actualizado precisamente por De Guibert. Citamos la edición castellana, porque consideramos un acierto editorial el haber publicado en castellano un instrumento de trabajo tan precioso en el estudio de la espiritualidad ignaciana y, por tanto, de los Ejercicios. Lo mismo podríamos decir de la publicación póstuma de P. LETURIA, *Escritos ignacianos*, I-II (MHSI, Roma, 1957), puesta al día por I. Iparraguirre.

y que es el ambiente de la misa de todos los Ejercicios Espirituales... son otros tantos puntos de los Ejercicios que pueden ser mejor estudiados a la luz de las reflexiones que Pascher hace a propósito de puntos equivalentes de la Eucaristía.

* * *

Hemos dejado para el final el estudio de un sacramento, la confesión, cuya práctica acertada tiene valor especial en los Ejercicios, pues es el *fruto mínimo* de unos Ejercicios reducidos a su mínima expresión 52, así como *fruto máximo* —si se lo entiende bien— de una *primera semana* hecha a fondo 53.

Existe una conexión experimental entre la práctica intensa de los Ejercicios de *primera semana*, y la confesión: si a su término no se sintiera —digámoslo así— *la necesidad de confesarse*, sería señal de que no se ha alcanzado —en el grado pretendido aquí por San Ignacio— el *sentido del pecado* 54.

Un caso típico de lo que aquí decimos sería el de San Agustín: su *conversión* se caracteriza sobre todo por su *confesión*. Y notemos —y esto tendría importancia para lo que luego diremos del sentido eclesiológico de la confesión sacramental— que San Agustín, en sus confesiones, no se confiesa sólo a Dios, sino también a los demás hombres: "He aquí que amaste la verdad... quiérola yo obrar en mi corazón, delante de ti por ésta mi confesión, y delante de muchos testigos por éste mi escrito 55. Pero San Agustín no se confiesa a todos los hombres, sino sólo a sus *hermanos* los cristianos: 'Me confieso a ti, para que —de modo que— lo oigan los hombres... cuyos oídos abre para mí la caridad' 56. Ni se trata tanto de la confesión de las faltas pasadas, 'que tú perdonaste ya y cubriste... cambiando mi alma con tu fe y sacramento' 57, sino "lo que soy ahora, no lo que he sido" 58. Y la razón de tal confesión nos la da el mismo santo: "Porque no es pequeño fruto, Señor Dios mío, el que sean muchos los que *te den gracias* por mí, y seas rogado de muchos por mí. Ame en mí el ánimo fraterno lo que enseñas se debe amar, y

52 Cfr. *Ejercicios*, n. 18, a propósito de personas rudas o sin letras (cultura intelectual) y de poco sujeto (natural).

53 Cfr. *Ejercicios*, n. 44. Este documento forma parte de los Ejercicios "por la misma orden que proceden (o sea, se suceden)"; y su práctica se la menciona expresamente para las personas de ingenio y cualidades, pero con poco tiempo libre (cfr. *Ejercicios*, n. 19). Y aunque el texto dice expresamente que la confesión general es voluntaria (cfr. *Ejercicios*, n. 44), la experiencia dice que la *confesión* particular es típica de cualquier *primera semana* hecha a fondo.

54 *Sentido de Dios* —iniciado en el *Principio y Fundamento*— equivale a *sentido de pecado* —propio de la *primera semana*—, y *sentido del sacramento de la confesión* —iniciado en la misma *primera semana*— equivale a *sentido de iglesia* —con que se cierran los Ejercicios—. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1959), pp. 146-147, a propósito de la magnífica obra, para lo que aquí insinuamos, escrita por el Equipo sacerdotal de San Severin, *La confesión* (Desclée, Bruges, 1958).

55 *Confesiones*, lib. X, cap. 1 (edic. española BAC, Madrid, 1946, p. 709).

56 Ibid., cap. 3 (p. 711).

57 Ibid.

58 Ibid., cap. 4 (p. 713). La relación que San Agustín pone entre la gratitud a Dios, y la confesión en la presencia de los hijos de Dios, sus hermanos, explicaría la confesión, al término de la *primera semana*, en la presencia de ese testigo cualificado de la gran familia de Dios, que es el sacerdote, como sacramentalización del sentimiento de gratitud, propia de la *primera semana*.

duélase en mí de lo que enseñas se debe doler. Haga esto el ánimo fraterno; no el extraño... el fraterno, que cuando aprueba en mí se goza en mí, y cuando reprueba algo en mí se contrista por mí, porque, ya me apruebe ya me repruebe, me ama, Me manifestaré a estos tales. Respiren en mis bienes, suspiren en mis males. Mis bienes son tus obras y tus dones; mis males con mis pecados y tus juicios. Respiren en aquéllos y suspiren en éstos, y el himno y el llanto suban a tu presencia de los corazones fraternos... Este es el fruto de mis confesiones, no de lo que he sido, sino de lo que soy" 58.

Algunos, tratando de la confesión en los Ejercicios, parecen ver en ella sólo un remedio de pasados errores 59. Sin negar lo práctico de tal planteo, diríamos que es teológicamente pobre: más rica es la confesión de todo lo que, en el presente, tiene *sentido de pecado*, aunque todavía no lo sea formalmente; y tal sería el ejemplo que nos da San Agustín en todo el Libro Décimo de sus *Confesiones*, confesando tentaciones nocturnas —que en él no eran pecado, ni siquiera venial— (cap. XXX), en la comida (cap. XXXI), en la música (cap. XXXIII), etc. Y el por qué de tal confesión, que no sería necesaria para estar o ponerse en gracia, sería únicamente la que indica el mismo santo: sentirme miembro de la Iglesia, la comunión de los santos; y sentir que me consideran uno de ellos, no por mis méritos, sino a pesar de mis deméritos y por la gracia de Cristo 60.

Es el sentido eclesiológico del sacramento de la penitencia que, por supuesto, también se da en los demás sacramentos, pero que es más olvidado en éste 61, y que marcha parejo con su sentido cristológico 62.

Creemos que aquí se halla la verdadera razón, a la vez escatológica, cristológica y eclesiológica, de la confesión al término de la *primera semana*: ésta es una *escatología* del pecado, gracias a la cual toda inclinación desordenada tiene —para el ejercitante ideal— *sentido de pecado*; y la *presencia de Cristo* crucificado tiene entonces, en la vida del ejercitante, el significado de una liberación de Satanás,

59 Cfr. J. SOLA, *La Santa Misa y los sacramentos en los Ejercicios*, Misc. Com., 26 (1956), pp. 217-220.

60 "Los sacramentos no tienen por objeto satisfacer necesidades subjetivas, sino constituir la Iglesia y hacerla vivir en el servicio de Dios", cfr. J. BACIOCCHI, o.c. en nota 39, p. 223.

61 Cfr. POSCHMANN, *Die innere Struktur des Bussakraments*, Münch. Theol. Zeitsch., (1950, 3, pp. 12-30).

62 Cfr. J. PASCHER, *Teología de la Cruz*, Plantin, Buenos Aires, pp. 232-233. K. Rahner advierte que "quien alegara que la gracia —en el caso de la confesión por devoción, y no por necesidad— también se podría alcanzar fuera de la confesión, mostraría que no ha comprendido bien la esencia de la gracia, que tiene una estructura cristológica y eclesiológica tal que su sentido pleno será siempre —aunque no necesariamente— sacramentalmente palpable, y siempre debería buscarse en una cercanía sacramental. Porque en el sacramento encuentra la gracia del perdón su expresión propiamente graciosa... el carácter eclesiológico del pecado y del perdón, la entrega del propio juicio al juicio de Dios (I Cor., 4, 3 ss.), la fuerza que, en orden a la salvación, ejerce —sobre el propio esfuerzo— la oración y la penitencia de todos los que viven en Cristo..." (cfr. *De poenitentia*, Oeniponte, 3ra. edición, 1955, p. 650). La última razón de Rahner es la primera de San Agustín, en sus *Confesiones*, cfr. supra, nota 58.

que es a la vez una constatación de su *pertenencia a la Iglesia* de Cristo. La confesión sacramental tiene pues, al fin de la *primera semana* de los Ejercicios, un sentido profundo —escatológico, cristológico, y eclesiológico— que se desarrollará en las siguientes *semanas*. Por eso creemos que los estudios litúrgicos y teológicos que citamos, pueden contribuir a su práctica más eficaz, tanto en el caso de los Ejercicios *completos*, como también —y sobre todo— en el caso de los Ejercicios *minimos* que expresamente menciona San Ignacio 63.

En la práctica, podrían darse otras razones en favor de la *confesión por devoción* —como tal, consideramos ahora la que cierra la *primera semana*—, así como también en favor de la *confesión frecuente*, que podría ser el fruto de unos Ejercicios bien hechos. Pero estas otras razones —que tienen su fuerza 64— no se refieren a la confesión por devoción o frecuente en cuanto tal, ni tienen relación directa con la conversión propia de la *primera semana*.

Porque, en la *primera semana*, aunque expresamente no se nombre a la Iglesia, su imagen acogedora se hace presente en su Cabeza, Cristo, a quien se debe que todavía pertenezcamos a ella, y no a Satanás (*Ejercicios*, nn. 52, 61, 71); y se hace presente en sus miembros más conspicuos, los ángeles, que no han castigado mis muchos pecados, y los santos, que han interdicto por mí (ibid., n. 60). Toda la *primera semana* nos hace sentir lo que significaría pertenecer al *reino de satanás* 65 y, por tanto, lo que significa pertenecer todavía al *cuerpo de Cristo*. Pues bien, la confesión, al término de una *primera semana* sentida en esta forma, *sacramentaliza* la pertenencia a la Iglesia, dándole un carácter *oficial* delante de los demás miembros, representados auténticamente por el sacerdote, carácter que no tiene el mero arrepentimiento sentido durante los *coloquios* privados. En este sentido se puede decir que toda la *primera semana* se debe orientar hacia una conversión o confesión *pública*, que no se limite a los pecados, sino a todo lo que teniendo *sentido de pecado*, es mancha o arruga en el cuerpo visible —y temporal— de la Iglesia.

Es esto precisamente lo que notamos en la conversión de San Agustín, y lo que también se nota en la confesión de muchos ejercitantes al término de una *primera semana* practicada en la forma que hemos indicado.

Y es esta también la orientación que notamos en la literatura teológica contemporánea, a través de los pocos ejemplos que hemos comentado hasta el momento, y que se resumiría en tres palabras claves: sentido *cristológico*, *eclesiológico* y *escatológico* de los sacramentos en general; y en especial de la eucaristía y la confesión, *sacramentos propios del tiempo* de los Ejercicios 66.

63 Cfr. supra, notas 52 y 53.

64 Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, III (Benziger, Einsiedeln, 1957, 2. Aufl.), pp. 217-218.

65 Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 228-234.

66 Nos contentaremos con citar una obra típica de esta orientación, obra colectiva titulada *Fragen der Theologie heute*, Benziger, Einsiedeln, 1957, y que oportunamente comentaremos. Entretanto recomendamos, por ejemplo, la lectura de los capítulos escritos por H. Schillebeeckx y F. Hofmann.

ESCATOLOGIA Y EJERCICIOS

Fessard, en su obra *La dialectique des Exercices*⁶⁷, ha llamado la atención sobre un aspecto de los Ejercicios, que él llama *dialéctico* (que nosotros preferiríamos llamar *escatológico*), y que sería esencial en la práctica a fondo de los Ejercicios: o sea, el influjo que debe tener el *futuro* del ejercitante —o talvez mejor el *futurible*— en el *presente*⁶⁸.

La reciente obra de M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*⁶⁹, podría permitirnos profundizar teológicamente en este aspecto, que llamamos escatológico, de los Ejercicios, aprovechando —en un estudio paralelo de Ejercicios y Teología— su rico contenido teológico para entender mejor ciertas expresiones típicamente ignacianas.

Fijémonos por de pronto en la actualidad del tema. Como observa Schmaus en el prólogo, la discusión teológica sobre la escatología ha recalado últimamente sobre todo dos aspectos de la misma que —como enseguida veremos— tiene particular aplicación en los Ejercicios: la correlación entre la *realización individual* del hombre y la *comunitaria*; y el *sentido cristológico* de la escatología (p. VII). Esto último es típico de los Ejercicios, y cualquiera de sus comentaristas lo ha hecho notar; mientras que, en lo que respecta a *lo individual* y a *lo comunitario*, los comentaristas en general han visto en los Ejercicios más bien un tipo de *realización individual*, que no excluiría —ulteriormente— *lo comunitario*, pero que durante los Ejercicios prescindiría de ello.

¿Será totalmente exacta esta *interpretación individualista* de los Ejercicios? ¿*Lo comunitario* en ellos se halla meramente como algo ulterior, no excluido, pero tampoco tenido en cuenta?

Nos parece que el estudio teológico de Schmaus, al plantearse el problema del doble aspecto —el *individual* y el *comunitario*— de la escatología actual, nos puede ayudar a solventar con más exactitud la cuestión ignaciana semejante. Siguiéndolo pues, haremos un estudio de teología de los Ejercicios, en el sentido, antes indicado, de una *simultánea profundización* del dato teológico y del texto de los Ejercicios, tendiendo a captar los *aportes coincidentes* de la *teoría actual teológica*, y de la *práctica ignaciana* tradicional.

* * *

En el mismo prólogo, y refiriéndose a la edición anterior, Schmaus recalca el por qué del orden de las dos partes de este libro, en el cual la *escatología comunitaria* precede a la *individual*: *el individuo*, dice, es quien resulta salvado o condenado; pero lo es *dentro de una comunidad* (p. VIII). En todo momento, ambos aspectos deben ser equilibrados (pp. 3, 37 y *passim*) porque, aunque es indudable que la revelación, al presentarnos el fin de la historia de la humanidad como *en comu-*

⁶⁷ Aubier, París, 1956. Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 333-352.

⁶⁸ Ibid., p. 113, nota 1, y *passim*. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 229-230, acerca del sentido exacto y tradicional de la *necesidad dialéctica*, sobre todo en la *primera semana* de los Ejercicios, en la meditación de los temas escatológicos (infierno, muerte, juicio, etc.).

⁶⁹ *Dogmatik*, IV-2, 5ª edic. muy renovada, Hueber, München, 1959, 748 págs.

nidad, no por eso deja de atender al *fin de cada hombre* (p. 326). Algo hay en la comunidad en cuanto tal que, sin anular la individualidad de su miembro, la trasciende (p. 327); así como hay algo en el ser de cada hombre que lo hace miembro de una comunidad definida: *comunidad e individuo* se condicionan mutuamente, y no se pueden separar. Pero, al menos en el orden material de la exposición, es necesario anteponer un aspecto al otro; y Schmaus —siguiendo a los Padres y a los teólogos, sobre todo a los medioevales— prefiere comenzar por el aspecto comunitario de la escatología (p. 299).

¿Contradeciría abiertamente San Ignacio este enfoque escatológico, comenzando sus Ejercicios por el *fin de cada hombre*, y dejando para mucho más adelante —recién en la *cuarta semana*— la presentación del *fin comunitario* de la historia de la salvación?

No pretendemos dar aquí una respuesta exhaustiva, sino solamente *notas para su estudio*. Esto supuesto, observamos que, en el *Principio y Fundamento*, no se trata de un hombre universal y abstracto, ni de una mera individualidad contingente, sino de la *necesidad* que radica en cualquier hombre, de tender al fin que, para todos y cada uno, es Dios y su servicio. Esta *necesidad*, en cuanto tal, no es propiamente *ni individual ni universal*, aunque *sí concreta*. Y toda la primera parte del *Principio y Fundamento* conserva este mismo estilo; mientras que la segunda parte pasa al estilo universal, pues ésta es —para el hombre— la expresión más apta para manifestar, en cualquier caso, la misma necesidad expresada en la primera parte. Además, en la primera parte del *Principio y Fundamento* resalta una visión cósmica de todas las demás cosas, fuera del hombre, como ordenadas hacia él; para luego —por medio de él— ordenarse también a Dios⁷⁰.

Pero, sobre todo al comienzo de la *primera semana*, en la meditación llamada de los *Tres pecados* (*Ejercicios*, nn., 45-52), la visión comunitaria de la historia del pecado es evidente. Ni siquiera en la meditación segunda, de los *Pecados propios*, pierde de vista San Ignacio esa comunidad que existe en el pecado, así como existirá en la gracia: aquí se inserta la exclamación "admirativa con crecido afecto, discurrendo por todas las creaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella; los ángeles... los santos... y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales y la tierra..." (*Ejercicios*, n. 60)⁷¹.

Y mucho más claro se ve esto mismo en la meditación del *Infierno*, explícitamente escatológica⁷²; San Ignacio me pone en medio de la ciudad del mal; para luego, en el *coloquio*, hacerme sentir miembro de uno u otro de los grandes grupos en que la humanidad se divide respecto de Cristo (*Ejercicios* n. 71).

Esta *visión comunitaria de la historia de salvación* —que no excluye, sino que implica lo individual y lo fundamenta—, es mucho más evidente sobre todo en la

⁷⁰ Esta misma cosmovisión la presenta Schmaus, pp. 305-309, con el título de *El hombre, señor de la creación*. Cfr. el léxico titulado *Der Mensch in seiner Welt* (Herder, Freiburg, 1958) según el comentario que hicimos en Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 288-290.

⁷¹ Véase lo que Schmaus nos dice, bajo el título de *El hombre, destino de la creación*, pp. 309-314.

⁷² Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 229-234.

segunda semana, y en la cuarta. Por eso, baste lo dicho como introducción a este aspecto comunitario algo olvidado en los Ejercicios; y como guía para el aprovechamiento de este enfoque de la escatología de Schmaus.

* * *

La obra de Schmaus tiene mucha claridad en la expresión, y manifiesta una gran seguridad de doctrina personal, y un gran conocimiento de las fuentes y de la literatura teológica actual. Está relacionado íntimamente con los anteriores volúmenes, y por eso el mismo autor procura referirse de continuo a ellos. Cada párrafo tiene su propia *bibliografía*: una, reducida a lo esencial, que se cita en el mismo texto; y otra, muy bien escogida y completa, en densas páginas al final de la obra (pp. 691-703). La consulta se facilita por un buen *índice* alfabético, de temas tratados, y otro —muy abundante— de textos escriturísticos (pp. 704-727).

Los temas que nos han llamado la atención, tanto para el estudio como para la práctica de la *primera semana* de los Ejercicios, serían los siguientes: el *juicio particular* (pp. 432-452), el *infierno* (pp. 452 ss.), el *purgatorio* (pp. 511 ss.), y la *inmortalidad* del alma, como parte del estado ontológico de la muerte (pp. 335-380). Por supuesto que es interesantísimo para los Ejercicios todo lo que Schmaus dice del sentido cristológico de su escatología, porque tiene aplicación evidente en los Ejercicios (pp. 219-314 y *passim*, siguiendo el índice alfabético).

De todos los temas de la *primera semana*, queremos llamar la atención sobre uno de ellos, el *juicio particular*, por su conveniencia para alargarse fructuosamente en la *primera semana*, sin romper la unidad férrea de los Ejercicios⁷³.

Schmaus —que anteriormente ha tratado largo y tendido del *juicio universal* (pp. 242-263)— propone, en un primer capítulo, el hecho del *juicio particular*, según la doctrina de la Iglesia, de la Escritura y de la tradición, tanto patristica como teológica (pp. 432-444); y luego expone su problemática peculiar (pp. 445-446). En un segundo capítulo, expone lo esencial del *juicio particular* (pp. 447-448), para luego hacer una análisis del mismo (pp. 448-452), y terminar con lo que corona ese juicio, o sea la sentencia irrefutable de Dios (p. 452).

Para la práctica de los Ejercicios, recomendamos lo que Schmaus llama *análisis de los elementos del juicio particular*, y que podría servir de puntos en una meditación digna de la *primera semana*; meditación que, junto con otra, sobre el juicio universal, dos repeticiones, y una aplicación de sentidos, formaría así un día entero de *primera semana*, según el ritmo de los demás días (Ejercicios, nn. 72, 128, 204 y 227). Para comodidad de nuestros lectores, y como ejemplo de lo que dijimos, resumiremos aquí los puntos esenciales de este análisis:

1. La *imágenes* clásicas de un tribunal, una balanza, el libro, etc., son parábolas de un misterio más profundo. Como decía San Agustín, el libro simboliza “la acción divina que trae a la memoria del hombre todas sus obras, de modo que las vea sin posibilidad de error ni olvido ni distracción, y lo acusen o lo absuelvan (*Ciudad de Dios*, libro XX, cap. 14).

⁷³ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 548-549.

2. En su vida terrena, el hombre posee el arte de olvidar sus acciones culpables, o de disimular sus verdaderos motivos, o al menos desfigurarlos a sus propios ojos. En el juicio particular, verá la totalidad de su vida, y cada particularidad con su influjo en el conjunto: el pasado será para él un presente vital, del cual no podrá apartar la vista, ni dejar de verlo tal cual es. En este sentido, será juez de sí mismo; pero, como esto se lo impone la verdad de Dios, es Dios su juez. O mejor, es un *juicio divino* que se realiza como un *auto-juicio*.

3. Este juicio es la corona de todos los *exámenes de conciencia* que ha hecho a medias durante su vida. Sobre todo, será el complemento inevitable de todas las veces que se sometió al tribunal del *sacramento de la penitencia*⁷⁴. También durante su vida, el hombre debe mirarse con los ojos de Dios; pero después de la muerte experimentará esa mirada tan cerca de sí y tan dentro de su alma, que no hallará manera de escaparse a sí mismo, o de engañarse.

4. En el juicio después de la muerte, se repite en cada hombre el juicio que Dios hizo de *Cristo en la cruz*, como representante de la humanidad pecadora⁷⁵. En este sentido, Cristo resulta ser también el juez, porque el estado del hombre será medido por su distancia respecto de la verdad y el amor de Dios, manifestados en Cristo respecto de dicho hombre.

5. Iluminado por Dios, el hombre verá su *suerte futura*, infierno o cielo, como algo definitivo e inevitable ya.

6. Puede quedar todavía por dar un paso, el del fuego del *purgatorio*, mediante el cual la santidad de Dios se realiza hasta sus últimas consecuencias.

Creemos que puede bastar este resumen, en el que resalta la fuerza *escatológica* y *cristológica* de esta concepción teológica del *juicio particular*, para entender lo que queremos decir al hablar de una *teología de los Ejercicios*, paralela a la Teología que nos ofrece Schmaus, y *preparatoria* de una práctica más profunda de los mismos Ejercicios.

LOS RETIROS Y LOS EJERCICIOS

Sería interesante un estudio histórico del origen y evolución de la práctica de los *retiros Espirituales*. Tal vez al cabo de tal estudio se pudiera decir —simplificando un poco los hechos— que los retiros, nacidos de un *respeto* por los Ejercicios —que, una vez hechos en serio, se creía no podían ser hechos nuevamente con la misma intensidad—, o de un deseo de *adaptar* los Ejercicios a la situación espiritual de almas de buena voluntad que no se sentían cómodas en la práctica radical de

⁷⁴ Nótese la importancia de esta consideración, para darle, tanto al *examen de conciencia* como a la *confesión sacramental*, su recto sentido eclesial y escatológico; y para preparar mejor la práctica de la confesión, aún la de devoción, que debe cerrar la *primera semana*. Cfr. supra, sobre el tema *Sacramentos y Ejercicios*.

⁷⁵ Nótese la importancia práctica de esta consideración, que vincula la meditación del juicio particular, con la meditación de los pecados, en la que Cristo crucificado era también el punto de convergencia de todo lo que se había meditado (Ejercicios, n. 53).

los Ejercicios, han llegado de hecho a sustituir en ciertas regiones a los Ejercicios de San Ignacio ⁷⁶.

El hecho es que se dan *retiros espirituales*, unas veces en lugar de los Ejercicios, y otras, como si los fueran. No nos interesa aquí tanto esto segundo —que sería criticable si la persona fuera capaz de los verdaderos Ejercicios—, sino lo primero. O sea, nos interesa el *retiro* en cuanto tal, como medio para hacer progresar a las almas en la vida espiritual; medio en cierta manera análogo al de los Ejercicios, y con muchos puntos de contacto con ellos.

* * *

La ocasión de este comentario nos la ofrece un libro, el de F. Mollat, *Maitre, où habitez-vous?* ⁷⁷, que se sitúa en la línea de otros, como el de A. Combes, *En retraite avec Sainte Thérèse de Lisieux* ⁷⁸, y el de F. Charmot, *En retraite avec le Sacré Coeur* ⁷⁹, que ya hemos comentado en esta misma revista.

Todos estos autores consideran como propio del *retiro*, no el tema central, ni el orden de la materia —que constituyen la doble estructura característica de los Ejercicios—, sino la presencia de un maestro, representado por el predicador, conferencista o autor del *retiro*. Pero Mollat añade, de parte de quien hace el *retiro*, una característica importante: que entre realmente en coloquio personal con Dios. "El *retiro* se hace —nos dice Mollat, glosando libremente a San Ignacio, *Ejercicios*, n. 54— hablando (con Dios) como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas..." (p. 15). E insiste en esta idea diciendo luego que "un *retiro*, para almas hace tiempo en amistad con Jesús, no puede ser sino un encuentro con El, una nueva visita a sus departamentos privados..." (p. 19). Y a continuación detalla Mollat las condiciones de tal encuentro: deseo y soledad sobre todo (pp. 19-24). Y no pierde ocasión de volver sobre el tema: por ejemplo, a propósito de la vida interior y sus condiciones (pp. 144 ss.), de la oración como contacto actual, con el Señor (pp. 187 ss.), de la vida de oración y su dónde, su cuándo, su cómo... (pp. 230 ss.).

Otra característica de esta *guía de retiro* que comentamos, es el manejo del mismo Evangelio, que Mollat conoce como especialista. Por ejemplo, véase cómo presenta Mollat la *indiferencia* (pp. 49 ss.), el *pecado de un hombre particular*, sensibilizado en Judas (pp. 83 ss.), etc.

Una bibliografía selecta, al principio (p. 11), y la que luego cita oportunamente en el curso de la obra, así como las referencias continuas a la otra obra de Mollat, *Le Seigneur est mon Berger* —doble serie de meditaciones evangélicas— hacen muy útil esta guía de retiro, para sacerdotes que deban dirigirlo, o para laicos que quieran hacerlo a solas.

Entendido el Retiro, como lo hace Mollat, cumple con uno de los objetivos

⁷⁶ Cfr. T. ARELIANO, *Evolución del movimiento de Ejercicios*, Manr., 30 (1958), pp. 179-190, especialmente pp. 186-187.

⁷⁷ Aubier, París, 1958, 383 págs.

⁷⁸ Du Cèdre, París, 1952. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 136-140.

⁷⁹ Ibid., 2da. edic., 1958. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 395.

—aunque no el único, pero sí el esencial— de los Ejercicios: enseñar a orar ⁸⁰. Porque San Ignacio también pensó que era propio de los Ejercicios el enseñar a orar: véase lo que dice durante la *segunda semana*, en el momento álgido de las *elecciones* (Ejercicios, n. 162); y los documentos que añade al final sobre los *modos de orar* (Ejercicios nn. 238-260), y sobre los *misterios de la vida* de Cristo, dispuestos para la meditación (Ejercicios, nn. 261-312).

Por eso pensamos que *retiros* como los de Mollat no son un retroceso en la práctica de los Ejercicios ⁸¹, sino un complemento útil y hasta una buena preparación para los mismos, con tal que no se pretenda con ellos sustituir definitivamente a los Ejercicios, sino simplemente eso que decimos: completarlos, ya en uno de sus aspectos —el de la práctica de la oración— ya en otro, como podría ser en el conocimiento de diversos temas más particulares, que podrían ser integrados luego en la temática de los Ejercicios ⁸².

* * *

Para este segundo tipo de *retiro*, en el que se pretende profundizar en una idea teológicamente, puede prestar gran servicio a los predicadores de retiros ⁸³ otros libros que comentaremos a continuación.

Sea el primero el de Auguste Valensín *Froh im Glaube* ⁸⁴. La edición francesa original, *La joie dans la foi* ⁸⁵, tenía la ventaja de dos *índices* de materias: uno cronológico, de las diversas meditaciones escritas por Valensín entre 1937 y 1939; y el otro, que clasificaba los temas y los agrupaba.

El tema característico en Valensín —y respecto del cual creía tener una vocación especial—, es el de la *paternidad divina*. Y el estilo, es el de una oración personal, espontánea, que el mismo Valensín hacía *escribiendo*. Resulta interesante este detalle del libro: su autor lo *escribe meditando*, sin pensar en un lector, sino solamente en el mismo Señor que lo veía escribir.

Para Valensín, el *escribir* era un *modo de orar*, y no un modo de predicar. Insistimos en ello, porque esto tiene también aplicación en los verdaderos Ejercicios, y no sólo en los retiros: mucha gente, de esa que se dice que no puede meditar a solas, y por eso se las entretiene con largas exposiciones que se llaman puntos, lo podría hacer *escribiendo... mejor que oyendo*. El iniciador, en el siglo XVII, de las *tandas colectivas*, el Padre C. Etori proponía, para ayudar a los que tenían difi-

⁸⁰ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), p. 339.

⁸¹ Cfr. el estudio citado en nota 76.

⁸² Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 133-136.

⁸³ Con toda intención usamos esta palabra para caracterizar al que da el retiro, palabra que no usaríamos de ninguna manera respecto de los Ejercicios. Nadal, excluía taxativamente de los Ejercicios todo género de predicación, y en esto veía una característica del apostolado de la Compañía de Jesús, recién nacida, que la distinguía del apostolado de otras órdenes, como por ejemplo de los Predicadores. Cfr. *Chronicon Societatis Iesu*, III, p. 565: "At tu vis in mediam orationem (si Christo placet ut irrumpat praedicator (de ordine fortasse tuo)..." (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 536-537).

⁸⁴ Herder, Freiburg, 1958.

⁸⁵ Aubier, París, 1955. Véase el comentario detallado que nos hace J. RIMAUD, en *Christus*, 4 (1954), pp. 127-131.

cultad en orar a solas, tanto el hablarles —pero de una manera especial, y no meramente el predicarles— como el darles *por escrito* lo que debían meditar a solas⁸⁶.

Si se escribe mientras el Director de Ejercicios habla, convendría tratar de intercalar reflexiones propias⁸⁷. Pero mucho mejor es escribir mientras se está orando: durante el trabajo intelectual propio de la meditación, se escribe esquemáticamente, a medida que se piensa en el tema; y en la parte afectiva, se deja que la pluma la maneje el corazón⁸⁸. Este método se presta por ejemplo para la práctica —sin tantas distracciones— de la aplicación de sentidos: si ésta se realiza *como imaginando* la escena sensiblemente —hay otras maneras más espirituales— puede ayudar *escribir*, usando el *modo potencial* de los verbos, lo que uno vería, haría, diría... si fuera uno de los personajes de la escena evangélica.

Esto es lo que se nos ocurre comentando el ejemplo de *orar escribiendo* que nos ofrece Valensin en su obra *Froh im Glauben*. En cuanto al tema central del libro, la *paternidad divina*, que Valensin consideraba ser su vocación el darlo a conocer, sólo diríamos que, aunque de continuo habla de ella, nunca llega a explicitar teológicamente toda su riqueza. Tal vez el lector común creará que basta considerar a Dios bajo el *nombre familiar* de Padre, para entrar en la *verdadera familiaridad divina*. Y no es así, ya que en la revelación que nos trajo Cristo, se trata de una paternidad divina que, como tal, *entra en el misterio de la Trinidad*: somos hijos de Dios *en Cristo* y *por el Espíritu Santo*. De lo contrario, “si nos contentamos con el amado Padre en los cielos, envolviéndolo casi en una nebulosidad deística... la palabra Padre viene a ser ni más ni menos que una providencia sentimentalmente presentada...”⁸⁹. “¿Cómo se puede hablar de la filiación —de cada uno de nosotros— sin hablar del Padre y del Hijo?”⁹⁰. La filiación de que aquí se trata es una participación temporal y contingente de la filiación eterna y necesaria del Verbo⁹¹. La oración, *Abba, Pater*, no se entiende sino en boca de

⁸⁶ Cfr. J. CALVERAS, *Tres modos de orar*, Lib. Relig., Barcelona, 1951, p. 136, n. 69. El texto original de Etori véase en CBE., n. 5, con una introducción de Watrigant: El párrafo XIV trata del modo de *orar oyendo* al director que medita en voz alta; y *passim*, del modo de *orar leyendo* una meditación reducida a esquema. Pero mejor aún sería *orar escribiendo*: conocemos una experiencia hecha con ejercitantes de seminario menor, que dió muy buenos resultados.

⁸⁷ A esto se presta el examen de conciencia, general o particular. Véase una experiencia con niñas muy pequeñas, J. A. REYNA, *Experimento de los modos de orar*, Manr., 23 (1951), pp. 247-252, especialmente pp. 249-251. Sobre la enseñanza práctica de la oración en Ejercicios, cfr. J. CALVERAS, *Ejercicios para aprender a hacer oración*, *ibid.*, pp. 513-518. También, *Crónicas de Ejercicios aplicados*, Manr., 25 (1953), pp. 252-255.

⁸⁸ No faltan ejemplos de hombres de Dios que así lo hacían, por ejemplo el venerable P. FRIEDL, conocido jesuita italiano, que iba a la capilla con papel y lápiz... Algo de esto hay en la práctica de los *diarios espirituales*, cfr. S. IGNACE, *Journal spirituel* (trad. et comm. par M. Giuliani), Desclée, Bruges, 1959, p. 15, nota 1).

⁸⁹ H. RAHNER, *La teología de la predicación*, Plantin, Buenos Aires, 1950, p. 39.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 91-92.

uno que es miembro vivo del Verbo hecho carne⁹²; o sea, que quien la medite debe sentirse *partícipe de la vida trinitaria* de Dios.

Así se entiende mejor la riqueza teológica, de fe, de la idea central de Valensin, la paternidad de Dios Padre respecto del hombre redimido *en Cristo*, y santificado de continuo *por el Espíritu Santo*.

* * *

El tema del Espíritu Santo, es el de la obra de T. Maertens, *Le soufle et l'Esprit de Dieu*⁹³, que puede ayudar en la práctica de un *retiro espiritual*, centrado en este tema tan importante:

Es un trabajo de teología bíblica, abundante en textos y con oportunas citas de alguno que otro estudio más especializado. Estilo claro, que sigue un plan en tres etapas muy bien elegidas a través de la Biblia; etapas que nos permiten ir siguiendo paso a paso la revelación progresiva del Espíritu Santo, tercera Persona de la Santísima Trinidad: 1. En los fenómenos de la naturaleza; 2. en los hombres sobre los que actúa; 3. en Jesús y su Iglesia. Se ve entonces cómo la expresión *espíritu* se va enriqueciendo progresiva pero también continuamente —sin solución de continuidad—, hasta la de llegar a la plenitud que es posible para el hombre en camino hacia la patria. Detalle interesante de la revelación divina, que no renuncia nunca a lo dicho una vez, aunque no cese de perfeccionarlo: “De edad en edad —nos dice nuestro autor— profetas y sabios que sin cesar meditan las lecciones del pasado, utilizan —para expresar nuevas ideas— las mismas palabras y las mismas imágenes que los autores inspirados precedentes” (p. 40).

Esta es una experiencia de la humanidad en su trato con Dios, que cada hombre podrá revivir en su propia experiencia de un Dios único y personal, que tiene un plan respecto de él, y que se lo va comunicando poco a poco, invitándolo —*suaviter et foter*— a colaborar con El.

Muy oportuna también la reflexión del autor sobre las leyes de la acción de Dios entre los hombres: Dios obra *por fuera* y *por dentro* (p. 35), *comunitaria* y *personalmente* a la vez (pp. 37-39).

Las reflexiones sobre los tres símbolos sensibles del Espíritu, que serían el *viento* (pp. 14-15), la *respiración* (pp. 20-22), y el *agua* (pp. 14, 42-44, 60, 121, 130-131), podrían servir para enriquecer bíblicamente los *puntos* de ciertos hechos del Señor —gestos, o milagros— que así adquirirían un sentido espiritual profundo. En especial, lo que el autor dice de la respiración, podría servir para convertir el *modo de orar por anhélitos* (Ejercicios, n. 258) en una *aplicación de sentidos*⁹⁴.

⁹² *Ibid.*, pp. 94-95, 100-101, etc. Esta idea es el comienzo de la línea invisible —como dice su autor— que atraviesa toda la kerigmática de Rahner.

⁹³ Desclée, Bruges, 1959.

⁹⁴ Dentro del estilo de estas *notas para una teología* de los Ejercicios, no queremos dejar de insinuar, de paso, la semejanza que podría estudiarse entre el *modo de orar por anhélitos* o por compás, explícito en el libro de Ejercicios, y la llamada *oración de Jesús*, característica de la espiritualidad oriental. Sobre esta última, cfr. E. BEHR-SIGEL, *La prière à Jésus, Dieu Vivant*, 8 (1947), pp. 69-94, con bibliografía. Nótese la definición de S. Juan Clímaco, uno de los teorizadores de la *oración de Jesús*: juntar memoria de Jesús y respiración (*ibid.*, p. 72).

Lo mejor del libro es la exposición de la revelación del Espíritu en el Nuevo Testamento (cap. III), y la explicación de los datos propios de cada uno de los sinópticos: Marcos (pp. 91-92), Mateo (pp. 92-93), Lucas (pp. 93-94); y la explicación del Espíritu Santo en los profetas, testigos, mártires del Nuevo Testamento, y especialmente en el Mesías (pp. 84 ss.).

Las conclusiones —parciales— que abundan en el libro, son también muy útiles: equivalen a lo que San Ignacio, en los Ejercicios, llamaría *repeticiones* (Ejercicios, nn. 62, 118), y habría que practicarlas también en los *retiros*⁹⁵.

* * *

Dentro de estas notas para enseñar a orar en *retiros*, quisiéramos ocuparnos de la Biblia. La Biblia no es un libro para ser leído solamente, sino para ser *pensado* y *meditado*: y esto no solamente vale del Evangelio, sino de todo el Nuevo y Antiguo Testamento. Pero esta tarea no está al alcance de cualquier lector, y ni siquiera del lector asiduo medianamente formado: una cosa es conocer un texto, y otra *orar con él*. Quisiéramos pues dar algunas indicaciones prácticas —bibliográficas, por supuesto— sobre la *oración con la Biblia* en cualquiera de sus partes, como objetivo peculiar de un *retiro*.

Nos acaba de llegar la obra completa de G. Brillet, *365 méditation sur la Bible*, en cuatro tomos⁹⁶. El autor nos era conocido por otras obras, como *Le Sauveur*, en dos tomos, y *Une clef de l'Eglise*⁹⁷. La obra que ahora nos ofrece, aunque su título se refiera a la Biblia, en realidad se ocupa solamente del Antiguo Testamento, y sólo en las últimas páginas se refiere al Nuevo Testamento.

La obra se compone de cuatro tomitos dedicados a los *relatos*, los *salmos*, los *profetas*, la *sabiduría*. El método empleado es invariablemente el mismo: comienza con el *título* —que ya es una orientación del tema—; sigue la *cita* de la perícopa más o menos amplia, a veces dos o tres capítulos, y en letra pequeña su *traducción* en parte, tomada de la Biblia de Jerusalén; luego, en letra bastardilla, una invitación a leer todo el pasaje, con ciertas *sugerencias* muy breves, que subrayan ciertos aspectos que serán luego aprovechados en la oración; por último, en tipos normales, una serie de *reflexiones* sobre la perícopa elegida. Todo muy breve, pues de ordinario no ocupa más de dos páginas para cada *meditación*, calculada para cada día del año.

La obra nos parece muy buena, aunque notamos ciertas diferencias entre los cuatro tomos: la parte más floja sería la primera, la de los relatos; y la mejor lograda sería, por orden, los salmos, los profetas y la sabiduría.

El autor respeta el sentido histórico de cada perícopa, profundiza su contenido teológico, y sabe aplicarlo a nuestra situación de un modo natural, sin violencias

⁹⁵ En un *retiro* se justificaría que una repetición se haga en forma comunitaria, casi en forma de *mesa redonda*; y en *retiros matrimoniales*, el que lo haga así cada matrimonio (y equivaldría a lo que los antiguos llamaban *pacomia* espiritual). Pero no en Ejercicios Espirituales de San Ignacio, que se identifican con esa oración o *vida privada* en la que insistía más arriba K. Rahner, cfr. nota 26.

⁹⁶ Aubier, París, 1958: I. *Les récits* (205 págs.), II. *Les Psaumes* (208 págs.), III. *La prophétie* (252 págs.), IV. *La sagesse* (252 págs.).

⁹⁷ La Colombe, París, 1956-1957.

ni alambicamientos. Además —y esto queremos subrayarlo como una cualidad sobresaliente, que pocas veces se encuentra en libros de meditación —el autor, una vez establecido el contacto entre el texto sagrado y el lector, sabe desaparecer discretamente, dejando al alma a solas con Dios. No ha querido pues guiar todo el diálogo, ni agotar las reflexiones, sino, con oportunas y breves sugerencias, despertar en el alma un mundo de resonancias personales⁹⁸.

La lectura de esta obra supone cierta preparación, cierto conocimiento de la Biblia, fácil de adquirir en introducciones y comentarios. Esta preparación no puede ser suplida —según nos lo advierte el mismo autor— con esta obra (tomo I, p. 7).

Un crítico, en el curso de un boletín de lecturas bíblicas, dice lo siguiente: "Sigue el comentario —se refiere al que hace Brillet, después de poner el texto traducido— cuyo fin es puramente moral... No parece ocuparse jamás del lugar de un relato en el conjunto, de su significación en el plano de la salvación, de su aspecto espiritual en la preparación de la Encarnación... Por eso... este libro me parece desaconsejable desde el punto de vista bíblico"⁹⁹. Esta crítica, un poco fuerte, se refiere al primer tomo de Brillet, y nos parece algo fundada, ya que la tendencia moralizante se nota allí demasiado. Pero no podría decirse lo mismo de los otros tres tomos, que parecen haberle llegado a este crítico al final de su escrito, porque recién en el último párrafo añade: "Los otros tomos de la obra abarcan el resto de la Biblia. El método es el mismo, pero no presenta tantos inconvenientes, porque está más cerca del género literario real del texto: con frecuencia, es muy objetivo en deducir una lección moral de los consejos de un sabio, o de las exhortaciones de un profeta. En los profetas en particular, las meditaciones se abren con frecuencia a su sentido mesiánico, y contienen bellas páginas"¹⁰⁰. Este último párrafo no logra borrar del todo la impresión desfavorable del primero; y por eso nos parece que esta crítica es poco ecuánime. Pero con las últimas palabras pone de relieve una verdad con frecuencia olvidada, y por eso hemos querido citarla textualmente: si queremos leer la Biblia de modo que nos resulte un libro de meditación profundo cual ninguno, hemos de aceptar la pedagogía de Dios, y entrar en la escuela de la Biblia. Y esto, en la siguiente forma:

1. *Conocer el conjunto*. Meditar es reflexionar sobre un texto, tratando de llegar hasta el fondo del mismo. Pero ningún texto del A.T. puede manifestarnos su fondo, si se lo toma aisladamente; su verdadera profundidad se revela a la luz del conjunto, por su significación en el plan total de Dios, como anuncio de Cristo, y preparación de la humanidad a su llegada por la lenta maduración de los valores cristianos de la historia sagrada.

2. *Estudiar*: nada puede dispensarnos de un cierto estudio, que nos permita situar poco más o menos los libros en la historia, y discernir su género literario.

3. *Elegir textos densos*: sólo los textos que tienen riqueza espiritual abundante pueden ser meditados con facilidad, y sólo las palabras densas pueden servirnos

⁹⁸ En otra ocasión ponderamos esta manera discreta de ayudar a la oración, que no anula la actividad personal del orante, cfr. Ciencia y Fe, XII-48 (1956), pp. 111-113.

¹⁰⁰ Cfr. Supp. Vie Spir., 1959, p. 474 (S. J. d'A.).

en la meditación. Estos textos podrían tomarse como núcleos de ciertos episodios o conjuntos ¹⁰¹.

* * *

Otros esfuerzos se han realizado para convertir a la Biblia en un libro de oración y meditación. Veamos algunos ejemplos, elegidos al acaso.

Sea el primero R. Tamisier, en *La Biblia, libro de oración* ¹⁰². Es una antología de textos clasificados por orden sistemático. Cinco partes contiene el libro: 1. necesidad y eficacia de la oración; 2. Israel en oración; 3. el hombre en la presencia de Dios; 4. vivir bajo la mirada de Dios; 5. el fin último.

Es lamentable que las divisiones sean tan generales. El autor nos presenta, junto con las oraciones bíblicas, todo lo que la Biblia nos enseña sobre la oración. Unas notas sumarias nos ayudan a reconstruir el estado de alma del que ha brotado la oración a Dios.

R. Poelman, en *Cómo leer la Biblia?* ¹⁰³, quiere señalar el camino —o un camino, a la verdad acertado— para llegar al mismo texto de la Biblia: con frecuencia se leen libros y artículos sobre la Biblia, pero luego no se llega hasta el texto mismo. Por otro lado, no es fácil para todo público este contacto inmediato con el texto sagrado, ni todos los libros del mismo son igualmente comprensibles. Poelman aconseja comenzar por los evangelios sinópticos, especialmente Lucas. Hay que ir directamente a Cristo, centro de la revelación bíblica. En Él podemos apreciar la amplitud de los planes divinos, y la unidad de sus diversas etapas. Caracteriza el autor cada una de estas etapas desde la Creación hasta el NT., y señala los puntos más dignos de reflexión y meditación. Relaciona los pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, facilitando la captación de su unidad.

F. Vandebroucke, en *Les Psaumes et le Christ* ¹⁰⁴, como ha comprobado muchas veces que se utilizan los salmos, pero descristianizados, es decir, sin relación ninguna con Cristo, se ha abocado al trabajo expresado en el título de la obra.

Hay dos maneras de relacionar los salmos con Cristo. Una, que consiste en aplicar a Cristo lo que en los salmos se afirma de Dios; otra, ve expresados, en las palabras del salmista, los sentimientos *del mismo Cristo*. Ambas maneras son lícitas: el autor recorre el NT., los Padres y la liturgia romana para probarlo. La base de esta interpretación la constituye el sentido literal.

En una segunda parte, el autor recorre el salterio, y señala el modo práctico de *crisologizarlo*. Indica el uso de cada pieza litúrgica, y del NT., para determinar el mejor empleo de la palabra inspirada.

Este libro es útil para los que quieran hacer de los salmos una verdadera plegaria —pensamos especialmente en los sacerdotes—: les enseñará a interpretar

¹⁰¹ Ibid., p. 436.

¹⁰² Rialp, Madrid, 1958. El original francés, Fayard, París, 1956. Cfr. *Bibl. et Vie chrét.* 19 (1957), p. 114; *Eph. Théol. Lov.*, 33 (1957), p. 85. La traducción —a diferencia del original— tiene una presentación tipográfica muy buena, y el texto sagrado se distingue claramente del comentario.

¹⁰³ Edic. Benedict., Cuernavaca, México, 1956, 92 págs. La edición original, *Ouvrons la Bible*, Edit. Univers., París.

¹⁰⁴ Abb. Mont César, Louvain, 1955, 108 págs.

el sentido literal, y les mostrará que ha existido siempre una tradición en favor de la adaptación del salterio a la plegaria cristiana ¹⁰⁵.

Con este mismo deseo de *crisologizar* los salmos, escribe T. Merton, *La manne du désert* ¹⁰⁶. La historia de Israel —nos dice el autor— es en cierto modo la historia de cada alma en la Iglesia, porque los mismos actos redentores están figurados en el AT., realizados en Cristo, y continuados en nosotros. Por esto con toda razón podemos hacer nuestra esta antigua plegaria.

El último libro que presentaremos es el de P. Guichou, *Les Psaumes commentés par la Bible* ¹⁰⁷. También este autor se ha sentido movido por el deseo de dar un *sentido cristiano* a los salmos. Cada salmo tiene un valor especial en la boca del salmista y del pueblo judío, en la de Cristo y en la nuestra. Así cada salmo, resonando este doble armónico, gana en profundidad y ahondamiento espiritual.

Este es el mérito principal de esta obra. Nada original nos presenta, pero el autor toma posiciones claras en el campo de las hipótesis críticas. Además, no fuerza los textos, sino que respeta su dimensión histórica, y sobre ella construye.

Quisiéramos ahora hacer nuestra la reflexión del crítico antes citado ¹⁰⁸: “Una vez que uno aprende a leer la Biblia, cada texto nos habla de Dios y, a su modo, nos expresa el *yo te amo* de Dios. Porque el fruto esencial de la meditación de la Biblia es interesarnos por Dios, darnos más y más el *sentido de Dios*, enseñarnos lo que es, cómo nos ama, y lo que hace; centrarnos en el único centro de ambos Testamentos, que es Cristo. En lugar de sacar algo para nosotros, dejémonos llevar por la Biblia para ser por entero para Dios”.

* * *

Volviendo al tema del *retiro* cuyo objetivo sea enseñar a orar, vemos en la Biblia un libro ideal para juntar el *estudio* con la *oración*, en vista a la *acción* ¹⁰⁹: el estudio del texto — un libro, o un autor inspirado— podría irse alternando con la oración con él, de modo que el fruto sea pleno, para uno mismo, y para los demás por quienes uno trabaja.

La historia de salvación es la mejor pedagogía espiritual que se haya escrito (Brillet, II, p. 104), si se la comprende cual conviene (ibid., p. 137). Dios es el mejor maestro espiritual que se pueda pensar; y si un retiro consiste, como decíamos al principio, en ponerse bajo la dirección de un maestro, ya se ve por qué la Biblia sea el *libro ideal* de un retiro espiritual.

¹⁰⁵ Sobre el tema de la crisologización de los salmos en las primeras épocas del cristianismo, véase B. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, Mais. Dieu, 27 (1951), pp. 86-109. El mismo tema, integrado en el de la liturgia, lo ha tratado en una jornada de estudios litúrgicos (Amberes, 21-23 de julio de 1959), cfr. *El Hombre Cristo glorificado y la liturgia*, Kyrios, 2 (1959), pp. 11-20.

¹⁰⁶ L'Orante, París, 1954. Cfr. *RSPT.*, 56 (1956), p. 128; *Suppl. Vie Spir.*, 96 (1957), p. 102.

¹⁰⁷ Du Cerf, París, 1958. Cfr. *Ami du C.*, 1958, p. 108.

¹⁰⁸ Cfr. nota 100.

¹⁰⁹ Cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 531-532.