

Norte, en África, y Oceanía, y no sólo en las costas sino en el interior de los continentes. Pero es en el s. XX —sexta parte de la obra— donde las misiones alcanzan su máxima universalidad, pero al mismo tiempo, nacen nuevos elementos antes casi desconocidos: la expansión del Islam (que había perdido su difusividad desde hacía algunos siglos), la aparición del comunismo, la secularización, el anticristianismo decidido, el ateísmo, el problema social. Esta obra monumental y de gran utilidad, posee, sin embargo, dos limitaciones. A lo largo de toda ella no se estudia el problema de las *misiones interiores*, lo que impide, en el presente, mostrar la importancia del fenómeno de la descristianización. En segundo lugar no se presentan tampoco las *misiones protestantes*, faltándole así una inspiración ecuménica que hubiera hecho de esta obra “La historia de las misiones cristianas”.

## HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

M. A. Fiorito

Nos han llegado tres volúmenes de una nueva y ecuménica colección, titulada *Santos de la indivisa Cristiandad*, dirigida por dos especialistas, el uno católico y el otro protestante, que se han puesto de acuerdo para facilitarnos —ayudados por otros especialistas— el contacto personal con grandes figuras del pasado, cuya santidad sigue siendo actual. Dos aspectos hacen más novedosa e interesante esta colección: uno, la selección inteligente de los santos de cualquier confesión; y otro, el uso de los documentos contemporáneos, para hacer más vital nuestro contacto con ellos. Tenemos a veces demasiada desconfianza respecto del *sentido histórico* de los primitivos hagiógrafos; y sin embargo la moderna epistemología histórica se muestra más bien desconfiada respecto de los que los sucedieron: hoy en día, va siendo superado cierto “positivismo” historicista —que el siglo pasado presentó como el ideal de la ciencia histórica—, y se valora la “interpretación” del documento, como etapa sustancial en el verdadero método histórico (cfr. *Ciencia y Fe*, 20 [1964], p. 153, nota 6; pp. 330-335). Pues bien, los antiguos hagiógrafos descollaron por este último aspecto del actual método histórico, y supieron usar, en beneficio del santo cuya vida escribían, del conocimiento que S. Tomás llamaba “por connaturalidad”, y que consideraba (en los temas ético-religiosos) superior al conocimiento “por los sentidos” o “por raciocinio” (único posible en la etapa de la historia que se llama “erudita”). Digamos algo de cada uno de los tres volúmenes recibidos. Y sea el primero el de W. Schamoni, titulado *Mártires*

de la *primitiva Iglesia*<sup>1</sup>. Son los relatos y documentos de Eusebio de Cesarea, presentados por uno de los directores de la colección que comentamos. Después de la lista cronológica de los días dedicados a la memoria de tales mártires (pp. 8-9), una introducción nos ambienta en la época a la que pertenecen, y nos los aproxima a nuestras mentalidades modernas (pp. 11-26). Siguen luego los relatos y documentos, comenzando con los que se refieren a Ignacio de Antioquia, siguiendo con los de la gran persecución, y terminando con los mártires de Palestina. En apéndice, el martirio de Justino y sus compañeros. En la introducción, el autor nos presenta a Eusebio, como testigo de todos estos mártires y, por tanto, digno de serlo también para nosotros.

Sigue el trabajo de W. Nigg, sobre *Los Monjes de Oriente en la temprana Edad Media*<sup>2</sup>. Quien conozca al autor (cuyas obras hemos comentado más de una vez en esta misma revista) puede confiar en el criterio con que ha elegido a los dos monjes que aquí nos presenta, a través del testimonio de dos contemporáneos: la vida de S. Teodocio de Kiev, por el Monje Néstor, y la vida de S. Sergio de Radonesh, por Epifanio el Blanco. La introducción de Nigg (pp. 7-51) lo es a la espiritualidad rusa, y vale por sí misma.

El tercer volumen de la misma colección es el de E. - W. Platzeck, sobre *La vida del Bienaventurado Raimundo Lulio*<sup>3</sup>. Del autor, comentamos en esta misma revista otros trabajos más filosóficos. Ahora nos presenta la *Vita coëtanea*, conocida antes por el título de *Vita Raimundi Lulli ab anonymo scripta*. Sus lagunas son luego colmadas, en un segundo capítulo, por una inteligente selección de textos tomados de las obras del mismo Beato, y de documentos de la época. Y en apéndice, el texto latino de la *Vita*, con oportunas notas. El personaje, no canonizado por la Iglesia, es un ejemplo heroico de una vida dedicada a una misión, y un modelo del ideal de santidad medieval.

*Los Monjes y los Estudios* es el título común de los trabajos presentados en la IV Semana de estudios monásticos, Poblet, 1961<sup>4</sup>. Y no se nos ocurra pensar que por tratarse de “monjes”, no tienen nada que decirnos en esta época “laical” por antonomasia: “La Iglesia —y, por tanto, también el laico— tiene hoy necesidad de esa forma —monástica— de vida religiosa, el mundo tiene todavía necesidad de ella...”, nos decía hace poco Pablo VI, en su discurso al mundo desde Monte Casino (Osserv. Rom., edic. cast. n. 635). En cuanto al tema en su totalidad (los monjes y el estudio), se

<sup>1</sup> W. Schamoni, *Martyrer der Frühkirche*, Patmos, Düsseldorf, 1964, 189 págs.

<sup>2</sup> W. Nigg, *Mönchsväter des Ostens im frühen Mittelalter*, Patmos, Düsseldorf, 1964, 221 págs.

<sup>3</sup> E.-W. Platzeck, *Das Leben des Seligen Raimund Lull*, Patmos, Düsseldorf, 1964, 180 págs.

<sup>4</sup> *Los monjes y los estudios*, IV Semana de estudios monásticos, Abadía de Poblet, 1963, 501 págs.

ha actualizado por los trabajos de Festugière y Mandouze, por ejemplo (cfr. Ciencia y Fe, 19, [1963], pp. 219-220), y creemos que tiene importancia para la misma supervivencia del monaquismo. Fr. Edmundo M. Garrera, Abad de Poblet, presenta los trabajos, llamando la atención sobre la importancia de dos temas benedictinos, el de la *lectio* y el del *labor*, cuyo sentido *plenior* habría que salvar. Los trabajos de la *Semana* abarcan desde el monarquismo primitivo de Oriente hasta los institutos monásticos más modernos, y se fijan ya en uno ya en otro de los grupos benedictinos, pero siempre en sus actitudes ante los estudios. En nuestro comentario, nos vamos a detener en el primero de todos estos trabajos, el del P. Deseille, sobre los estudios en el monaquismo primitivo de Oriente (pp. 1-8, con un apéndice sobre un texto antiguo). Como se ve, un trabajo breve, pero bien documentado y denso, que comienza por advertirnos que “vale la pena (tratar de comprender)... la significación positiva de una actitud que, considerada en su materialidad, corre el peligro de parecer sin más anti-intelectualista e infecunda” (p. 3). Esta actitud monástica primitiva se expresaría en la célebre sentencia de Evagrio: “Si eres teólogo, harás oración; y si haces verdaderamente oración, eres (ya) teólogo”. Y si la entendemos, habremos entendido totalmente al monaquismo desde un principio, porque posteriormente los monjes se dedicaron a los estudios (aunque algunos de ellos, como los dialécticos o los aristotélicos, quedaran marginados). Para entender el sentido positivo que podía tener el rechazo primitivo del estudio, Deseille comienza por situar esa actitud respecto del primitivo cristianismo, cuya novedad fue presentarse como *vida interior* y no como ciencia exterior de la vida (al modo como los filósofos paganos la concebían). Y consecuentes con estos antecedentes históricos inmediatos, los primitivos monjes le dieron al corazón (y a su pureza) una primacía que aún está dando sus frutos en la Iglesia, y frutos verdaderamente teológicos (pp. 6-7). Y por eso el *criterio teológico* de los monjes es el que hoy rige entre nosotros, y por eso afirma Deseille que los desiertos del primitivo monacato fueron “la matriz de la nueva mentalidad cristiana, el lugar de la total encarnación de la fe. Se trataba (allí)... de renovar (a la inteligencia) y hacerla transparente al misterio de Cristo, tanto en sus categorías como en su vida” (p. 7). “Por este título, los primeros monjes de Oriente ejercieron una gran influencia en el desarrollo ulterior del pensamiento cristiano, y aun sobre sus construcciones más elaboradas. No olvidemos que Santo Tomás de Aquino era un lector asiduo de Casiano, y su trato con los Padres del desierto no ha dejado de cualificar a su teología... No debemos entonces echarle en cara a los Padres del desierto el no haber sido, ellos mismos, teólogos especulativos. No era esa su gracia... Y si su condena de la *ciencia simple* contribuyó, en medios monásticos donde el sopro creador se había extinguido, a que algunos monjes vinieran a parar en espesa niebla, en ignorancia y en pereza... (hay que recordar el dicho) *Corruptio optimi pessima*” (p. 8). O sea, los

Padres del desierto eran teólogos, y querían serlo; y por eso, como dice Deseille, fueron siempre fuente de inspiración teológica para los grandes teólogos de la Iglesia. Pero lo eran a su manera, porque pretendían más “el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor...” que “definir o declarar (las verdades reveladas)... para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias”, como lo advierte S. Ignacio, en la *Regla 11 para sentir en la Iglesia*, al distinguirlos de los teólogos escolásticos (*Ejercicios*, n. 363). Y podían darse el gusto de rechazar la *ciencia pura*, porque tenían, además de la revelación bíblica, la *tradicción* que, ella sí, era objeto de todo su estudio. En otras palabras, a los monjes primitivos, absorbidos por el estudio de la *Escritura y la Tradición*, no les quedaba tiempo para otro tipo de estudio. Y como tenían una gracia especial para estudiar *directamente* a esas dos fuentes específicamente cristianas, no sentían la necesidad de dar un rodeo a través de las fuentes comunes con otras corrientes de pensamiento (retórica, filosofía, arte, etc.). Pero ni bien notaron que la *gracia extraordinaria* de los Padres del desierto disminuía en sus hijos, interpretaron que debían emplear la *gracia ordinaria* del estudio; y extendieron el estudio de la tradición al estudio de todo aquello que podía ser instrumentalizado por la gracia (o sea, todo lo que es en sí bueno, y “es concedido a la libertad de nuestro libre arbitrio, y no le está prohibido”, *Ejercicios*, n. 23), para conocer mejor la *Escritura y la misma Tradición*.

Estos aspectos del primitivo monacato se hallan también, junto con otros igualmente importantes, en la obra colectiva titulada *Teología de la vida monástica*<sup>5</sup>, que reúne los trabajos de varios especialistas, sobre diversos personajes del monacato, y sobre diversas épocas del mismo. Para el tema que tratamos a propósito de la obra anterior, recomendamos el estudio de H. Bacht, sobre *Pacomio y sus discípulos* o sea el monacato del siglo v (pp. 39-71), que nos hace conocer los principios formales y materiales de las más primitiva de las reglas monásticas: o sea, la *Escritura* (pp. 42-47) y la *tradición* (pp. 47-48) por una parte; y por la otra la *teología*, o imagen de Dios (pp. 48-50), la *antropología*, que incluye la *demonología* (pp. 50-53), y la *escatología*, que implica una actitud peculiar respecto del mundo presente (pp. 53-59). Aquí hay una profunda teología, que los monjes no buscaban en los libros (aunque ya Pacomio vio la necesidad de ellos, y por eso se dedicó a escribirlos) sino que buscaban directamente en los Padres y en sus palabras (véase, en este mismo volumen, el trabajo de J. Cl. Guy, sobre los *Apophthegmata Patrum*). Y esta teología sigue siendo actual, aun en aspectos de la misma que parecen más exclusivos del monje, como es su actitud ante el mundo. Porque también aquí —como antes dijimos respecto del estudio— se han difundido interpretaciones falsas, que recién hoy los especialistas logran hacer a un lado

<sup>5</sup> *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris, 1961, 571 págs.

(cfr. J. Sudbrack, *Mönchtum so und so*, GuL., 36 [1963], pp. 138-146): aunque los monjes subrayen el peligro del mundo, su conclusión no es el dejarlo absolutamente, sino el usarlo con cuidado (o. c., p. 56); y saben que, así como hay gente que debe quedarse en él, así también ellos, en ciertas circunstancias, deben volver a él, para atender a sus necesidades pastorales (pp. 94-97). Y por eso los cenobitas definen al mundo, no por lo que tiene de malo (como lo hace S. Juan), sino por lo que tiene de diferente respecto del propio ambiente: y como lo típico de éste es la vida de comunidad, la *collecta sanctorum*, la *koinonía* o comunidad de los santos, así lo típico del mundo es que —aunque sea bueno en sí— está fuera de dicha comunidad. Y por eso, para los monjes, dejar el mundo, más que el rechazo de algo malo, era la búsqueda de algo muchísimo mejor: no era huir, sino entrar en una nueva comunidad fraterna (p. 56); no era meramente renunciar, sino tender a una vida plena, comunitaria y, en este sentido, separada del mundo (p. 58). Y como éste, otros muchos aspectos del monaquismo se iluminan gracias a los trabajos de esta obra colectiva, cuyos índices (de nombres propios y lugares, de citas escriturísticas, de tecnicismos griegos, latinos y actuales, así como de los principales temas estudiados) facilitarán su consulta, indispensable para quien se interese por este trozo, hoy día redescubierto, de la historia de la espiritualidad.

La obra de E. M. Heufelder, *El camino a Dios según la Regla de S. Benito*<sup>6</sup>, es un excelente comentario de la Regla benedictina, en un estilo y con un enfoque que lo hace útil no sólo a los monjes sino también a otros religiosos e incluso a los laicos (y esto último es precisamente intención del autor, como más de una vez lo subraya, p. 129). Aunque el autor comenta una por una todas las reglas, sigue sin embargo un plan propio: primero, trata de la humildad, como actitud fundamental del alma; y luego de sus manifestaciones en la vida de oración y de acción. La parte dedicada a la oración, aunque más breve, es sumamente interesante: se apoya en la humildad (sobre todo en el octavo grado de la misma, la simplicidad de corazón), y subraya la unidad que tiene la oración personal con la litúrgica. Más aún, indica que una de las fallas del *movimiento litúrgico* (de este hecho tratamos también en la presente entrega, en el boletín dedicado a la liturgia, como también lo habíamos hecho en las anteriores entregas), pudo haber sido el no haber vinculado —como claramente lo hace S. Benito— el *opus Dei* con la oración privada y que por tanto es de gran importancia pastoral, hoy en día, hacerlo expresamente (p. 188, nota 31). La observación del autor es muy exacta: y a ella nosotros añadiríamos que ese error de base del *movimiento litúrgico* se debió a que algunos de sus fautores, embanderándose en una escuela de

<sup>6</sup> E. M. Heufelder, *Der Weg zu Gott nach der Regel des heiligen Benedikt*, Echter, Würzburg, 1964, 228 págs.

espiritualidad (la que ellos creían benedictina, pero que Heufelder nos dice ahora que no lo es), exageraron la diferencia entre la espiritualidad litúrgica y las demás (sobre todo la ignaciana, cfr. C. y F., 15 [1959], página 262), y se atribuyeron a sí mismos la exclusividad de la oración litúrgica, y a las otras escuelas la oración privada. Hoy en día, en cambio, vemos la superficialidad de tales atribuciones exclusivas; y cualquier buen conocedor de la espiritualidad ignaciana y de su “método” de oración mental, no tendría ninguna dificultad en suscribir, como características del mismo, las que Heufelder señala en el “método” benedictino: primacía de la iniciativa del Espíritu (p. 200), importancia de la actitud interior de entrega a su acción (p. 206), cristocentrismo (pp. 204-205), valor del silencio (pp. 201-202), etc. Y la simplicidad, octavo grado de la humildad, y a la que con razón Heufelder da tanta importancia (pp. 126-137), tiene mucha semejanza con la obediencia ignaciana (en sus reglas) y con la indiferencia (en sus Ejercicios, por ejemplo, n. 169, en el preámbulo para hacer elección). De modo que recomendamos este moderno comentario de las reglas benedictinas —que ha merecido una segunda edición en su versión original— y veríamos con gusto su traducción al castellano.

Y con esto pasamos al “último de los monjes” de nuestro tiempo, como lo llamó paradójicamente W. Nigg, o sea a S. Ignacio de Loyola. Y la obra que nos acaba de llegar se titula precisamente *Ignacio de Loyola, como hombre y como teólogo*, de H. Rahner<sup>7</sup>: otro *re-descubrimiento*, o sea, el de la teología ignaciana (porque de su humanismo nadie duda, y a veces hasta se ha exagerado, precisamente con desmedro de su verdadero pensamiento teológico). Es más bien una reedición de trabajos del autor, publicados —salvo dos— con anterioridad, pero en tan diversos sitios que valía la pena juntarlos aquí (y creemos ver en esto un homenaje del editor). La intención del autor está expresada en el título, si se lo sabe leer: lo que con él quiere decir Rahner es que S. Ignacio *no enseñó* teología, sino que la *vivió*, y que por eso quien quiera conocerla debe —como él lo hace en esta obra— alternar los *estudios biográficos* (o sea, sobre *Ignacio como hombre*) con los *estudios teológicos* sobre sus escritos (Ejercicios, Constituciones y Cartas). Y por eso los términos claves de todos estos estudios son tres: vida, dialéctica y teología; y en este orden, ya que la *dialéctica* (no lógica sino kerigmática) es el puente entre la *vida* de Ignacio y su *teología*, y por eso tiene sus manifestaciones típicas en ambas (pp. 148 ss.), con una serie de originales contraposiciones entre naturaleza y gracia, confianza en Dios y cooperación humana, carisma personal y espíritu eclesial, alegría y cruz, entusiasmo y razón, etc. (pp. 384-386). Como lo dijimos en otra ocasión (cfr. C. y F., 20 [1964], pp. 330-332), y gracias a su método meta-histórico, Rahner ha sabido descubrir, en su

<sup>7</sup> H. Rahner, *Ignatius von Loyola, als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg, 1964, 528 págs.

personaje favorito, la *intención teológica vital*; y gracias a ella cobran valor teológico detalles mínimos de la biografía ignaciana (véase, por ejemplo, el detalle de la “sangre azul”, pp. 21-22); y a la vez se enriquece de continuo la doctrina ignaciana, como se lo advierte si se comparan las *Notes pour servir à l'étude des Exercices* con el capítulo titulado, en la obra que ahora comentamos, *Zur Christologie der Exercitien* (pp. 251-311). Los temas de muchos de los capítulos de la obra de Rahner que ahora comentamos, los hemos tratado más de propósito en ocasiones anteriores: la *teología dialéctica* de S. Ignacio (cfr. C. y F., XII-46 [1956], pp. 23-26), la *crisología* (ibidem, 17 [1961], pp. 3-42), la *teología del discernimiento* (ibidem, 19 [1963], pp. 401-417; 20 [1964], pp. 93-123), o el llamado “elogio sepulcral de S. Ignacio” (ibidem, 13 [1957], pp. 349-352); o bien detalles de la teología ignaciana, como el de su *oración encarnada* (ibidem, 14 [1958], pp. 217-228), la *visión meta-histórica del pecado* (ibidem, pp. 228-234), la *teología del desierto o soledad* (ibidem, 14 [1958], pp. 538-541), la *reflexión ignaciana* como modo bíblico de meditar o contemplar (ibidem, pp. 541-544), la *confesión al término de la Primera semana* (ibidem, 15 [1959], pp. 267-270), y la visión individual y comunitaria de la *escatología* (ibidem, pp. 270-273), o el *milagro* como tema de Ejercicios (ibidem, 16 [1960], pp. 196-199). Ciertas conexiones meta-históricas que Rahner establece entre los monjes del desierto y S. Ignacio (pp. 249-250), podrían ser confirmadas con notables similitudes de expresión y de concepción espiritual: por ejemplo, entre la frase con que S. Ignacio presenta el examen de conciencia (“presupongo ser tres pensamientos en mí...” *Ejercicios*, n. 32), y el capítulo XIX de la *Colación I* de Casiano (“importa saber que tres son las causas de nuestros pensamientos, Dios, el demonio y nosotros...”); la concepción monacal de los *tres grupos* de vicios (seis vicios por un lado, y por el otro la vanagloria y la soberbia), paralela a los *tres lemas* de la *Bandera de Satanás* en los Ejercicios (véase lo que al respecto decimos en un comentario sobre *Pobreza personal y pobreza institucional*, en esta misma entrega). Por eso Rahner insinúa que sería digno de estudio la posibilidad de que S. Ignacio, no cuando tuvo su experiencia en Manresa, pero sí cuando quiso expresarla a la vez que estudiaba teología (*Fontes narativae*, I, p. 319, cfr. C. y F., 20 [1964], pp. 93-94), haya recurrido a los textos monásticos y patrísticos, al menos en algunos de los puntos de los Ejercicios en que podía ser más necesaria la precisión. O sea, podría haber dos períodos en la redacción de los Ejercicios: el primero, en que la ciencia patrística es todavía medieval, porque participa de ella a través de Ludolfo principalmente (pp. 246-248); y el segundo, en que es más directa, porque le sale al paso en los mismos estudios teológicos (pp. 248-250). Pero ambos períodos tienen de común un gran amor a la tradición, que se va encarnando en el amor al estudio de la misma (pp. 236-239). Y así es cómo el estudio no dañaría la experiencia, sino que la enriquecería, al menos en

el sentido que facilitaría su comunicación a los prójimos; y en la vida de S. Ignacio se habría dado ese paso de la *experiencia* al estudio del que hablamos más arriba a propósito del monaquismo; y que sería una *ley de providencia ordinaria* de la gracia en la Iglesia: Rahner da, a este propósito, diversos ejemplos tomados de la vida de S. Ignacio, como el de las sucesivas expresiones de su concepción de la obediencia (pp. 239-240); pero al final indica que muchas expresiones comunes con la tradición se podrían explicar, más que por razón de una consulta o estudio de las fuentes documentales, por razones metahistóricas de un mismo Espíritu (pp. 248-249). Dijimos al principio que sólo dos trabajos eran, en esta colección, nuevos: uno, dedicado a la *historia de la casa de Loyola* (páginas 13-30), característico del estilo histórico de Rahner; y otro, sobre el *retrato moral de Ignacio según las Constituciones* (pp. 142-167), del que queremos todavía decir algo. El punto de vista de este estudio es el mismo de los primeros jesuitas: S. Ignacio se ha retratado a sí mismo en las Constituciones (p. 145); y por eso a veces debemos partir de la vida del Santo, para entender ciertos trozos estructurales de sus Constituciones, y a veces debemos por el contrario interpretar ciertos pasajes característicos de su vida partiendo del texto escrito por el Santo (p. 146). Y esta *dialéctica* de vida y expresión, pasa a formar parte de la expresión ignaciana y la caracteriza en muchos casos (pp. 148-152). Y notemos que las Constituciones no sólo son un psicograma inconsciente de su autor, sino que él hizo, de trozos de su vida, ley de vida para los suyos (y por eso ciertos textos de las Constituciones se pueden comparar con aquellos que los exegetas, en los Hechos de los Apóstoles, llaman *Wir-Stücken*, pp. 153 ss.). En fin, felicitamos a la Editorial por la presentación que nos ha hecho —y que para nosotros tiene el sentido de un homenaje— de estos antiguos trabajos de H. Rahner, porque son dignos de ser leídos y releídos por todos los que se interesan por la espiritualidad ignaciana. Un breve índice de temas ignacianos (como parte del índice onomástico y bajo el nombre de Ignacio), facilitará su consulta.

La obra de J. F. Domene, *Elementos teológicos en los Ejercicios*<sup>8</sup>, parte de una visión global de los Ejercicios, según la cual tres serían sus elementos fundamentales, *gracia* intensa de Dios, *método* de los Ejercicios, y *acción* del Director; y busca la *relación teológica* existente entre los mismos (p. 4). Y por eso su plan es ir tomando, uno a uno, estos tres elementos, aproximarse teológicamente a los mismos, y relacionarlos entre sí. De los tres capítulos de la obra, el primero, dedicado a la gracia intensa como propia de los Ejercicios, es el más importante, porque en él se insertan los dos restantes capítulos. Las conclusiones de cada capítulo orientarán rápidamente al lector; y la bibliografía selecta (pp. 185-193),

<sup>8</sup> J. F. Domene, *Elementos teológicos en los Ejercicios*, Sal Terrae, Santander, 1963, 198 págs.

bien usada en el curso del trabajo, le permitirá continuar el trabajo del autor por cuenta propia. Y con esta intención vamos a hacer una observación, no tanto sobre el contenido, sino sobre el *método teológico* más apto para interpretar a S. Ignacio. Porque una cosa es el método teológico *en sí mismo*, o sea, en lo que tiene de diverso del método filosófico o sociológico o histórico; y otra es el método teológico *como parte del método histórico-crítico de interpretación* de un teólogo determinado. Por ejemplo, para hacer teología de la gracia, o del método de oración, o de la dirección espiritual, puedo indiferentemente usar sea el método teológico positivo sea el especulativo (para poner los mismos dos ejemplos de teología en la Iglesia que pone S. Ignacio, en la *Regla 11 para sentir en la Iglesia, Ejercicios*, n. 363); pero para interpretar teológicamente a S. Ignacio, cuyo *temperamento teológico es más positivo*, el *método especulativo* (o escolástico, como decía S. Ignacio) es *menos apto*. No queremos decir que sea totalmente inepto: muchas veces la mejor manera de aproximarnos a un temperamento positivo (en el sentido ignaciano del término, o sea del que se preocupa más de “mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor” que de “definir o declarar... para más impugnar”, *ibidem*), podrá ser el comenzar por encasillarlo en definiciones; pero debemos cuidarnos de no quedarnos en esta etapa de nuestra interpretación, porque sería insuficiente. Y si nos fijamos en las conclusiones del autor, veremos que, cuando trata de caracterizar teológicamente algún elemento de los Ejercicios, multiplica las *negaciones*: señal que se ha aproximado con conceptos abstractos a los Ejercicios, y éstos le resultan inadecuados para expresar *lo propio* de los mismos. Además, la presencia de estas negaciones nos confirma de que el autor usa el método teológico escolástico, cuya característica fundamental, la analogía, obliga al que lo usa, y la realidad (análoga) que mediante ese concepto afirma. Por eso diríamos que el trabajo de Domene, apreciable por el *material de Ejercicios* que contiene, es perfeccionable en el *método teológico* que usa para interpretarlos. Y esperamos que el mismo autor, en ulteriores trabajos, lo intente.

El *itinerario espiritual de Newman*, de J. Honoré<sup>9</sup>, sigue las líneas de la *Apología pro vita sua*, presentando, en sendos capítulos, los momentos de que consta la vida de un hombre de Iglesia: familia, primera conversión, llamado de Dios, amistades, enfermedades... Tal vez podríamos decir que son momentos trascendentales, en el caso particular de Newman, la muerte de la hermana Mary (cap. 4), que lo arraigó en la trascendencia y liberó su espíritu del liberalismo al que se estaba entregando; la enfermedad, durante su viaje a Italia, en que tuvo la convicción de su futura misión (cap. 7)... En este sentido, el capítulo central del libro de Honoré sería el que titula *Une spiritualité de l'échec* (pp. 188-199), que nos pre-

<sup>9</sup> J. Honoré, *Itinéraire spirituel de Newman*, Du Seuil, París, 1964, 250 págs.

senta a Newman como “el hombre que parece correr siempre detrás de un destino, sin jamás alcanzarlo” (p. 187); o como se nos presenta el mismo Newman cuando dice que “considerando la totalidad —de mi vida—, creo que El se sirve de mí; pero consideradas sus partes por separado, no es sino una vida de fracasos” (p. 188). Y esta frase aún más contundente: “Después que soy católico... no he tenido más que fracasos” (página 193). Por su exquisita sensibilidad, y por la viva conciencia de su misión, siente más hondo estos fracasos; y está paradójicamente expuesto a la tentación más sutil del orgullo y regodearse en la “grandeza” de sentirse despreciado (p. 195). Así llegamos al capítulo que corona este libro, y es el que Honoré dedica a *La oración de Newman* (pp. 213-222). Lástima que aquí nuestro autor, en un tema que está más allá de toda diferencia de escuelas —porque Newman no es un especulativo, sino un hombre de oración—, se deja encerrar en categorías de pura escuela y afirma que “después... de haberse iniciado en los Ejercicios espirituales de S. Ignacio (en los lejanos días de Littlemore), el convertido se había habituado a la oración mental, tal cual el solitario de Manresa la propone en sus reglas y anotaciones. Pero muy pronto Newman debió desembarzarse de un método demasiado definido y de un cuadro demasiado rígido” (p. 213). En realidad, es totalmente otro el juicio que Newman hace del método de oración de los Ejercicios espirituales, pues de ellos dice (cfr. *Historia de mis ideas religiosas*, Fax, Madrid, 1940, pp. 135-136): “lo que puedo decir con toda seguridad es el gran efecto que... hicieron sobre mí los Ejercicios de S. Ignacio. Aquí también, en materia pura de los más puros y directos actos de religión, en el trato de Dios con el alma, durante una etapa de recogimiento, de arrepentimiento y de buenas resoluciones, de estudio de la propia vocación, el alma quedaba *sola cum Solo*. No había nubes entre la creatura y el objeto de su fe y de su amor. El mandamiento práctico que se me impone es éste: Hijo mío, dame tu corazón”. Como vemos, no hay nada en esta experiencia de Ejercicios, tal cual la recuerda el mismo Newman, que haga pensar que vea en ellos, como lo piensa Honoré, un “método demasiado definido —de oración mental— y un cuadro demasiado rígido” del que haya debido desembarzarse. No atribuyamos, a las grandes almas, nuestras pequeñas experiencias, diferenciando demasiado un hombre verdaderamente espiritual de otro: Newman coincide en lo esencial con S. Ignacio, o sea, en el total abandono en las manos de Dios; y si como poeta, orador y pensador de profesión se diferencia de S. Ignacio y se parece a Francisco de Sales, Lallement y Teresa de Lisieux (p. 104), la diferencia no se halla en la concepción de la oración mental, sino en la misión concreta que tuvo en la Iglesia. En apéndice, el autor trata del *Evangelismo* y de la *Espiritualidad del movimiento de Oxford*; y nos ofrece una tabla cronológica de los principales acontecimientos de la vida de Newman.