

nuamente a distintos pasajes del mismo, tendremos en manos una obra de gran valor para conocer los derechos y deberes del hombre a la luz de la razón.

## HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

M. A. Fiorito

Comenzamos este boletín bibliográfico presentando el vol. IV/1 de *Los monjes de Oriente*, de A.-J. Festugière, dedicado a la *Historia monachorum in Aegypto*<sup>1</sup>. Además del trabajo cuidadoso de los manuscritos, tenemos que agradecer al autor sobre todo el de las notas críticas y el correspondiente índice alfabético de temas clasificados por materia: administración civil y militar, monástica, liturgia, espiritualidad, lugares comunes y fórmulas, gramática y ortografía, vocabulario, y varia. Sin estas notas, mucha de la riqueza de estas "historias" se nos escaparía; y ellas son también la prueba más evidente del esfuerzo del autor para lograr ser fiel en su traducción, pues nos ponen de continuo en contacto con los textos originales. Sobre otras características de la obra en su conjunto, véanse las referencias que hicimos en otros boletines bibliográficos de esta misma revista.

S. Pawlowsky aborda, bajo el título de *Los fundamentos bíblicos de la Regula Benedicti*<sup>2</sup>, este tema tan importante para la espiritualidad benedictina. En nuestra anterior entrega de la revista hemos llamado la atención sobre la importancia que para la espiritualidad de la Iglesia tiene el estudio de un espíritu que tanto ha influido en ella, como lo es el benedictino (cfr. *Stromata/Ciencia y Fe*, 21 [1965], pp. 164-165); y por eso vemos con interés este serio estudio de la *Regula Benedicti* que llega hasta las fuentes comunes de toda espiritualidad cristiana que es la *Biblia*. Este estudio se añade a los anteriores, que versaron previamente sobre el *texto auténtico* de la Regla, y sobre sus relaciones con *otras Reglas religiosas*, pero que habían dejado intacto el tema de que ahora se ocupa el autor que comentamos, que llena así una importante laguna existente hasta este momento en el conocimiento de la génesis del pensamiento benedictino (véase, en la introducción, la historia que el autor nos ofrece de todos los otros estudios benedictinos, pp. 13-15, a la que precede una bibliografía selecta, pp. 10-11). El plan del estudio que comentamos es, en resumen, el siguiente. Como su objetivo es un análisis exhaustivo de *las bases bíblicas* de la

<sup>1</sup> A. J. Festugière, *Les moines d'orient*, Du Cerf, Paris, 1964, 142 págs.

<sup>2</sup> S. Pawlowsky, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti*, Herder, Wien, 1965, 122 págs.

*Regula Benedicti*, el autor comienza por resolver cuatro cuestiones previas: la vida y la formación del autor de la Regla, los influjos externos, las relaciones con la espiritualidad del Qumran, y por fin el texto bíblico que tiene en vista la *Regla*. A continuación trata del lugar que, en el claustro benedictino, tiene la Biblia, primero según la misma *Regla* y luego en la vida cotidiana. Así llegamos al centro del estudio, dividido en dos etapas: una, que es un análisis cuantitativo de las citas y reminiscencias bíblicas que se descubren en la *Regla*, así como de las fórmulas con que se las introduce en las *Reglas*; y la otra etapa, de análisis cualitativo, que supone la anterior estadística pero que no se deja reducir a ella, en la cual etapa se estudia primero la interpretación que de la Biblia hace la *Regla* así como las acomodaciones de la misma, para luego estudiar lo que más importa, que son las líneas fundamentales de la *Regla* desde el punto de vista bíblico (orientaciones y temas bíblicos, en sí mismos y por grupos). Y el autor termina sus análisis con esta frase sintética: "La regla benedictina exige del Abad del monasterio que, como vicario de Cristo, dispense el fermentum divinae iustitiae..." es decir, el fermento de la Palabra revelada, engendrando a los suyos, como dice S. Pablo, "in Christo Iesu per Evangelium" (I Cor., 4, 15); y él mismo ha sido el primero en hacerlo así en su *Regla*, pues toda ella está penetrada del fermento bíblico. La ley fundamental del monacato es la Palabra de Dios, y en contacto constante con ella se vive. La Palabra de Dios no apoya a la *Regla*, sino que forma su sustancia. Y la mayor parte de las veces se toma la palabra divina en su sentido obvio y literal, sin alegorías ni excesivas acomodaciones. Y es importante notar que sobre todo los grandes temas bíblico-teológicos son los que afloran de continuo en la *Regla*. Y esta es la razón de su perenne actualidad en la Iglesia de Cristo. Y con esta idea termina este bien fundamentado estudio bíblico-teológico de la Regla benedictina, con rico aparato crítico, y con sus tablas de citas y reminiscencias bíblicas de la Regla, el registro de los lugares bíblicos, de las reglas más de cerca estudiadas, de los autores citados, y de los nombres y temas. En la parte bíblica, el autor sigue a S. Charlier, en la obra conocida entre nosotros bajo el título de *La lectura cristiana de la Biblia*; mientras que en lo que se refiere al estudio directo de la *Regula Benedicti*, es personal.

Se nos ofrece la traducción castellana de una pequeña colección de clásicos de la *Espiritualidad rusa*<sup>3</sup>, preparada por D. Barsotti, a quien conocíamos por sus trabajos de espiritualidad teológica litúrgica (cfr. *Ciencia y Fe*, 19 [1963], pp. 498-500). La selección se reduce a cuatro autores (supuesto el célebre *Peregrino ruso*, conocido en todas las lenguas, cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 199-201): S. Serafin de Sarov, Macario de Optima, Juan de Kronstad y Silvano del Monte Athos (sobre este último, cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], p. 229). Barsotti nos presenta breve-

<sup>3</sup> *Espiritualidad rusa*, Rialp, Madrid, 1965, 198 págs.

mente la espiritualidad —mística— rusa en tres períodos, y en sus características principales. Y, cada selección de un autor, está precedida por una breve noticia biográfica.

R. Bultot, en *La doctrina del menosprecio del mundo* nos presenta, en su volumen IV, a los autores del siglo XI: Pedro Damián, Juan de Fécamp, Herman Contract, Roger de Caen, Alseldo de Canterbury<sup>4</sup>. En su conjunto, la obra persigue un doble objetivo: estudiar la antropología que subyace en la concepción de los autores medievales sobre las realidades terrenas, y profundizar en las raíces de la espiritualidad para encontrar la verdad intemporal de la vida religiosa y humana; y, de hecho, reaccionar contra las historias “clásicas” de espiritualidad, que atribuyen exclusivamente a razones místicas el desprecio de lo mundano, y olvidan así la mentalidad antropológica que también lo animaba (tal vez porque tales historiadores, herederos de un “espíritu”, no lo son de la “mentalidad”). En cuanto al método, proporcionado a este objetivo, Bultot parte de tres supuestos: las afirmaciones que condenan lo terreno no tienen por qué partir solamente de afirmaciones ascético-místicas; la significación original de los enunciados se reconoce en la época en que fueron pronunciados; y, como las enseñanzas antiguas no son eternas, se debe tener en cuenta la situación actual para poder juzgar de sus yerros y aciertos (y así el autor ha desarrollado una visión moderna de Pedro Damián, que sería digna de alabanza, cfr. Cahiers de civ. méd., 7 [1964], pp. 64-65). Este método del autor —así como su capítulo VII, *La culture profane* en la parte que se refiere a Pedro Damián— es el que ha dado lugar a mayores críticas (cfr. Delhaye, en Rev. Hist. Eccl., 59 [1964], pp. 908-912; Dumont, en NRTh., 86 [1964], p. 767; Perini, en Div. Th., 67 [1964], pp. 493-494). Se ha iniciado así una controversia que podemos resumirla en estos términos: Bultot sería anti-histórico en su método de trabajo porque busca, en los autores medievales, la solución de problemas planteados por culturas y mentalidades posteriores (cfr. F. Lazzari, *A propos d'un livre récent*, RAM., 40 [1964], pp. 185-186). No captaría ciertas actitudes del pasado, porque no las juzga desde adentro, a través de una crítica interna sino sólo por crítica externa. Y, en cuanto al mismo Pedro Damiano, no tendría en cuenta su cultura religioso-literaria, la moderación en su obrar político, y su enérgica colaboración en la reforma de León IX (o sea, los datos que han puesto a plena luz autores como J. Leclerq, Gonsette, Poletti y Massi, citados por nuestro autor y corregidos desde su punto de vista en todo el cap. VII antes citado, pp. 87 ss.). A estas críticas de los especialistas, Bultot ha respondido (cfr. RAM., 40 [1964], pp. 481-492) que, para entender su intención y valorar con justicia su método, hay que tener en cuenta el primer volumen, aún no publicado, que se titulará *Esquisse d'une*

<sup>4</sup> R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, Nauwelaerts, Louvain, 1963, 2 volúmenes, 141 y 148 págs.

*problématique*. Su objetivo sería complementar, no sustituir, las historias deficientes de la espiritualidad. Respecto de Pedro Damián, aunque no fuera enemigo mortal de la cultura profana, tampoco podría afirmarse en él —como lo hace J. Leclerq— un humanismo sin más. Y aunque admite ciertos condicionamientos e influjos del medio ambiente —con Gonsette—, como sería la presencia de los charlatanes de aquel tiempo, se resiste a atribuir a estos condicionamientos toda la hostilidad que manifiesta Pedro Damián, de modo que, a su juicio, éste habría errado en su *posición definitiva* frente a la cultura profana *de los laicos*, y esto no sólo desde el punto de vista del siglo XX sino también *en el siglo XI*, cuando ya existía una cultura profana con fines propios. Pero el debate sigue abierto en las revistas especializadas, porque Lazzari ha vuelto a contestarle a Bultot (cfr. RAM., 40 [1964], pp. 493-494) que su obra, más que complementar las historias clásicas de espiritualidad, las contradice en muchos puntos; y que una unilateralidad no se complementa ni corrige con otra... A nuestro juicio, estamos en una época de transición en punto a método histórico, porque estamos pasando de una ciencia histórica concebida con la *absoluta objetividad* de las ciencias naturales que se llaman “clásicas”, a una concepción *más abierta* de la ciencia histórica, según la cual ésta, como las ciencias naturales modernas, debe contar con las *teorías subjetivas* del científico de la historia. Véase, al respecto, H. I. Marrou, *Qu'est-ce que l'histoire*, en la obra colectiva titulada *L'Histoire et ses méthodes* (cfr. Ciencia y Fe, 20 [1964], p. 331, con otras referencias bibliográficas complementarias). El sujeto que hace historia, ya vive una opción frente a una idea o frente a un personaje: si le gusta una idea, la encuentra más fácilmente en los otros; y si le disgusta, la emprende con quienes parecen encarnarla en la historia. Pero también, si le gusta un personaje del pasado, le atribuye la mayor cantidad posible de buenas ideas; pero si le disgusta, lo hace representante de muchas ideas desgraciadas. En este sentido diríamos que los esfuerzos de un historiador son *complementarios* de los de otro, en la medida en que cada uno parta de teorías propias —cosa inevitable para el hombre, sujeto de pre-opciones— y lo confiese. La cosa es clara en los otros tipos de ciencias modernas, donde se hablan de *complementaridad* entre la teoría ondulatoria y la corpuscular, aunque partan de contrarios presupuestos. Y lo será para los historiadores en la medida que éstos adviertan que la historia, como ciencia, ha entrado en el mismo *movimiento dialéctico* que caracteriza a las ciencias naturales. Si el hombre vulgar compara la “absolutez” de una ley física clásica con la “relatividad” de una teoría como la de Einstein o Bohr, se sobresaltará; pero para un científico moderno eso es precisamente lo más interesante de la ciencia, como búsqueda de una verdad que excede sus instrumentos físicos de trabajo (cfr. J. Echarri, *Philosophia entis sensibilis*, pp. 123 ss., con la sentencia propia —que es la nuestra en epistemología de las ciencias modernas—, pp. 133 ss.), y que es una verdad de naturaleza dialéctica. El

filósofo —como el teólogo— tiene un instrumento espiritual que le permite llegar a verdades ante las cuales sólo cabe un “sí” o un “no”; pero el historiador, como cualquier otro científico, tiene instrumentos de trabajo (los “documentos”) que sólo le permiten intentar sucesivas y complementarias aproximaciones a la intención del autor, que nunca se expresa “documentalmente” en su totalidad “espiritual”, y que de continuo necesita de nuevas explicitaciones “históricas”. En la renovación bíblica, para poner otro ejemplo de lo que queremos decir ahora a propósito de la renovación de la historia de la espiritualidad, se ha hablado de una *concepción bíblica* de la historia, diversa de la *concepción griega* de la misma: ¿no será que atribuimos a los griegos una concepción “objetiva” de la historia, propia más bien de la ciencia “clásica” —y, por tanto, propia del siglo de las luces—, pero impropia de aquellos tiempos “primitivos”, en que *no existía una ciencia distinta de la experiencia vulgar*, y que, por tanto, no había sido elevada todavía a la categoría de un “dogma” objetivo? Creemos que debemos dejar de atribuir, a nuestros remotos antepasados, las concepciones de nuestros próximos antecesores; y pensar que, si ha habido una desviación respecto de la naturaleza de las cosas, ésta pudo haber sido mayor al fin —o sea, en las épocas más próximas a la nuestra—, que al principio de la desviación. Y esto, que vale en general de las ciencias (y, por tanto, también de la historia como ciencia), vale de la espiritualidad de la Iglesia.

La obra de R. Mosis, *El hombre y las cosas según S. Juan de la Cruz*<sup>5</sup>, inicia una colección de estudios de teología de la vida espiritual: como dicen los editores, tal tipo de estudios, abundantes en los países vecinos (sobre todo en Francia), faltaban en el ambiente alemán, no por falta de una gloriosa tradición, sino porque el corte con otras tradiciones que significó la reforma en Alemania, trajo consigo, aun en los ambientes católicos, un “status quo” también en esa tradición. Pero no creamos que nos hallamos ante un estudio meramente histórico —o mejor, meramente del pasado— porque el punto de partida del estudio de Mosis es la actual situación de un mundo ajeno a la fe. Ante esta situación, caben varias actitudes, como sería la de analizar sociológica o psicológicamente el estado del mundo actual, etc.; actitudes todas útiles para el fin que se pretende, a las cuales el autor añade la propia en este estudio histórico, que es la de averiguar el puesto del hombre en el mundo, según la fe tradicional; y consiguientemente el porqué de la tentación que el mundo es para el hombre (pp. 11-14), para llegar finalmente así a lo específico de la actual situación del hombre en este mundo. Porque, como S. Ignacio lo supone en su libro de los Ejercicios (y explícitamente lo señala en el Directorio dictado a Vitoria, cfr. MHSJ., Mon. Ign., *Directoria*, pp. 100-102, nº 21), el mal que el hombre experimenta en las cosas de este mundo, no

<sup>5</sup> R. Mosis, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes von Kreuz*, Echter, Würzburg, 1964, 182 págs.

se halla en las mismas cosas (unos se santifican con la vida larga o las riquezas, mientras que otros se condenan), sino en cada hombre. Ahora bien, ésta es la razón por la cual el autor ha escogido a S. Juan de la Cruz para su estudio: en una consideración precipitada de las obras de este Santo, se lo juzga unilateralmente decidido a que la única posibilidad de evitar el mal del mundo es huyendo de él; mientras que una consideración detenida probará que este juicio no tiene fundamento. Para ello el autor comienza por estudiar el lenguaje de S. Juan de la Cruz, y hasta qué punto es insuficiente. Sigue, en una primera y segunda parte del estudio, la consideración más deductiva de las relaciones del hombre con el mundo, desde el punto de vista de Dios; y en una tercera parte, un estudio más descriptivo de las mismas relaciones.

*Las Meditaciones sobre el libro de los Ejercicios ignacianos*, de K. Rahner<sup>6</sup>, son los Ejercicios ignacianos de ocho días dados por el autor a seminaristas y estudiantes jesuitas. El texto mismo de las meditaciones circularon primero como apuntes policopiados tomados por los auditores de los ejercicios; luego, corregidos y ordenados para esta publicación, recibieron la aprobación del autor quien presenta el libro en el prólogo. Las 32 meditaciones (cuatro por día) forman una distribución clásica de los Ejercicios ignacianos de ocho días. Su contenido es más fiel aún a las ideas ignacianas. Ejercicios centrados netamente sobre la elección (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 401-417; 20 [1964], pp. 93-123), tratan con penetración y profundidad teológica y existencial los diversos temas fundamentales de los Ejercicios. Indican, con precisión de especialista, el nervio de las meditaciones, su significación salvífica y su actualidad. No es un libro de divulgación ni un cúmulo de datos que podrían suministrar *material* para los que preparan charlas de “ejercicios”. Tampoco es un tratado técnico sobre Ejercicios, sino que son meditaciones dirigidas a un auditorio que ya los conocía, y querría vivirlos y hacerlos más a fondo. Dedicó tres meditaciones al *Principio y Fundamento* y subraya la transcendencia del “magis” siguiendo la costumbre de los comentaristas alemanes. Fuera de los temas clásicos encontramos en la *Primera semana*: Nuestra actitud práctica frente al pecado, la esencia del pecado, el pecado venial, la ascética y el sacerdocio, y una meditación sobre la confesión sacramental. En la *Segunda semana* expone la teología del seguimiento de Cristo; y en la *Tercera*, sobresale la meditación sobre la Eucaristía y sobre el sacerdocio. En la *Cuarta semana* va más allá de las apariciones de Nuestro Señor y trata sobre la Ascensión, sobre los frutos de la resurrección y el Espíritu Santo, y sobre la Iglesia. Termina con una exposición profunda sobre la perseverancia. Como se ve, la obra que comentamos es la vez un *comentario* y una *exposición* del libro de los Ejercicios: lo pri-

<sup>6</sup> K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München, 1965, 302 págs.

mero, para *guiar* en el uso del texto ignaciano (plan, materia, etc.); y lo segundo, para *dar tema* a quien hace —y no sólo oye— los Ejercicios. Y por eso la impresión que queda, después de ojear este comentario-exposición, es la de tener en las manos la obra de un teólogo y no la de un predicador (tal vez porque la diferencia entre uno y otro es una desviación, tanto de la teología como de la predicación cristiana).

El *Comentario pastoral*, de L. González e I. Iparraguirre, publicado bajo el título de *Ejercicios espirituales*<sup>7</sup>, tiene dos partes, que corresponden a la participación de ambos autores. Iparraguirre nos ofrece el texto en su edición original y en su traducción oficial, llamada *vulgata*. Luego, *breves orientaciones* en notas, que introducen solamente en el estudio del texto, que se puede hacer con la bibliografía adjunta (muy selecta). En margen, las  *citas paralelas* (era una de las ventajas de la edición de Calveras, *Ejercicios, Directorio y Documentos*), indispensables para hacer los Ejercicios como los pensó —y no meramente como los escribió— S. Ignacio, que supera —porque las aprovecha— las anteriores tentativas similares de otros editores (p. XXVII). En fin, un *comentario histórico-pastoral* en el que Iparraguirre, gracias a su gran erudición, nos pone en contacto con los más diversos comentarios que, a lo largo de la historia de la práctica de los Ejercicios, los han ido acompañando. La parte escrita por González es *más pastoral* aún, y tiene la forma de *esquemas* para la práctica y la interpretación vital de los Ejercicios. Esta parte, sin dejar de contener doctrina teológica, no suple totalmente la que debió haber sido la tercera parte, a cargo de J. Solano, como comentario teológico-escriturístico (planeado desde un primer momento, pero no realizado en esta edición). Muy útil la selecta *bibliografía* —hecha especialmente para el ambiente español—, y el *vocabulario* de Ejercicios (pp. 931-1006). En cuanto al uso, se lo facilita con un índice de guiones, tanto para *puntos* como para *pláticas* (p. 1017). Como en este boletín nos interesa más la obra desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad que desde el punto de vista pastoral, nos vamos a detener en la parte escrita por Iparraguirre. Como siempre, llama la atención por la *erudición*, y presta un gran servicio a los estudiosos por las pistas de trabajo que ofrece a través de la historia de las interpretaciones. En cambio es, desde el punto de vista *ideológico*, insuficiente, sin duda porque esa parte, en la planificación de la obra que comentamos, estaba a cargo de otro co-autor que no llegó a concretar su colaboración teológico-escriturista. Por ejemplo, al tratar del *Cristocentrismo del Principio y Fundamento* (pp. 169-170), ideológicamente no es exacto decir que “*limitar* la visión del Principio y Fundamento a Cristo es *restringir* demasiado la visión y finalidad de él. Tiene una perspectiva *más teocéntrica, trinitaria, general...*” (p. 170, los sub-

<sup>7</sup> I. Iparraguirre y L. González, *Ejercicios Espirituales*, BAC, Madrid, 1965, 1022 págs.

rayados son nuestros). Al contrario, *explicitar a Cristo* en el Principio y Fundamento, es *ampliar* ideológicamente la perspectiva *teocéntrica y trinitaria*, evitando una “abstracción” (o generalización) que pone al alcance de un “paganò” la consideración del Principio y Fundamento, pero lo despoja de toda su riqueza teológica que tiene para un Cristiano. No se puede presentar a Cristo sin presentar, a la vez al Padre (y al Espíritu, con quien es un solo Dios): “*Trahit Pater ad Filium eos qui propterea credunt in Filium, quia eum cogitant Patrem habere Deum*” (Homilía de S. Agustín, feria cuarta de Pentecostés). En la interpretación cristocéntrica del Principio y Fundamento, no se pone *a Cristo* en lugar de “Dios”, sino que se habla del *Dios Trino* que se nos revela *en Cristo*. Por supuesto que esta interpretación histórica del pensamiento ignaciano (véase lo que, a propósito de una obra de Bultot, decimos más arriba de la actual ciencia histórica) usa, para hacerse inteligible, de expresiones teológicas propias de nuestro tiempo, según las cuales no cualquier frase teológica es igualmente exacta respecto del Padre, del Hijo, o del Espíritu; y por eso, cuando vemos que S. Ignacio dice que “el hombre es creado *para...* *Dios nuestro Señor*”, tratamos de ver cuál es el sentido teológicamente exacto de la frase (véase lo que luego diremos, comentando la obra de Dupuy sobre el cristocentrismo de Berulle), a la vez que llamamos la atención sobre el hecho histórico —olvidado en demasía— de que la época de S. Ignacio era mucho más cristocéntrica —en el sentido intratrinitario arriba indicado— que la época (plumbea para la teología) de la que acabamos de salir (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 8-11, 40). Además, no creemos que la *interpretación cristocéntrica* del Principio y Fundamento sea *menos pastoral* que cualquiera de las interpretaciones que abundan en la segunda parte de la obra que comentamos; y es sin duda *más históricamente atribuible* a S. Ignacio (como lo reconoce Iparraguirre respecto de los otros escritos ignacianos, p. 167). De modo que esperamos con interés una segunda edición —merecida— de la obra que comentamos, con el comentario teológico-escriturístico que hemos echado de menos en esta primera edición, valiosa por lo demás en sus otros aspectos tanto históricos como pastorales.

Nos ha llegado con retraso la segunda edición de las *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, edición manual en un solo volumen, a cargo del meritorio Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, con sede en Roma<sup>8</sup>. En general, es una publicación que tiene en vistas al elector común, por la introducción, las características del texto (introducción, bibliografía selecta, etc.); pero el índice no es temático, sino de expresiones ignacianas (pp. 963-1021), y esto es menos apto para el común de las gentes. Como estamos con atraso, sólo mencionaremos aquí la original presentación, que nos hace Iparraguirre, de las tres sistematizaciones del *Diario* de S. Ig-

<sup>8</sup> S. Ignacio, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1963, 1021 págs.

nacio: dos temáticas (las de Haas y Abad), y una práctica (la del mismo Iparraguirre), centrada en la elección (pp. 311-315). En esta obra de S. Ignacio se ha esmerado Iparraguirre, como puede verse por las características de la edición que comentamos (pp. 316-317). Perteneció al comienzo de una etapa-clave de la espiritualidad del Fundador de la Compañía, o sea, mediados del año 1544-1545, cuando las *inspiraciones fundamentales* de S. Ignacio se enriquecen con las *experiencias primeras* de la Orden y exigen un retoque de la *primera Fórmula* (año 1540), que va a dar lugar a la *segunda Fórmula del Instituto* (año 1550) y a la redacción definitiva de las Constituciones. Nos referimos al período que se centra en las *Dubiorum series* (1547-1548), contemporáneas de la redacción —que será luego definitiva— de las Constituciones (que el Santo seguirá retocando hasta el momento de su muerte, en detalles), y que manifiestan una armonía muy grande entre las propias y las ajenas inspiraciones, experiencias, dificultades, y vías posibles de solución. El *Diario* significa el primer gran choque entre una inspiración inicial (de absoluta pobreza), y una aplicación práctica (la pobreza de las iglesias que están a cargo de los profesos), y por eso se merece el cuidado que Iparraguirre pone en darnos una edición del mismo. Los historiadores clásicos de la Compañía, al apoyarse casi exclusivamente en los documentos más estáticos del Fundador (y al dejar consiguientemente en la sombra los documentos previos, que sólo a partir de la edición de *Monumenta* en Madrid pasan al dominio público, y que recién hoy se comienzan a aprovechar), nos había dado una *imagen más estática* e hierática del Fundador, que parecía estar, desde un primer momento, en posesión de toda la verdad de la Orden que fundaba. El verdadero S. Ignacio, sobre todo el que vive entre los años 1547 (primeras “dudas”) y 1549 (redacción de la segunda Fórmula, y redacción casi definitiva de las Constituciones), es un S. Ignacio *en busca de nuevas expresiones*, cada vez más adaptadas a la realidad de la vida, y que es el mismo S. Ignacio que Nadal describía en París, el cual “...era llevado suavemente hacia donde él no se daba cuenta... *preparando poco a poco el camino, y a la vez siguiéndolo* hacia la Orden, *quasi sapienter imprudens*, con simplicidad de corazón en Cristo” (FN. II, p. 252).

El mismo I. Iparraguirre, incansable en su serio esfuerzo por facilitar el estudio de la espiritualidad ignaciana, nos presenta la segunda edición, renovada y puesta al día, de sus conocidas *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio de Loyola*<sup>9</sup>. Aunque conserva la estructura metodológica de la primera edición, está notablemente mejorada en su contenido, no sólo en el estrictamente bibliográfico (o sea, añadiendo las publicaciones de estos últimos años), sino también en los útiles juicios, resúmenes y referencias críticas (pp. VII-VIII). El índice de materia no sólo refleja

<sup>9</sup> I. Iparraguirre, *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio*, Inst. Historicum S.I., Roma, 1965, 199 págs.

los avances de la espiritualidad ignaciana, sino también los de la Iglesia en general: movimiento bíblico, litúrgico, teológico, filosófico...

La obra de M. Dupuy, titulada *Berulle*<sup>10</sup>, es un estudio a fondo de este maestro de la espiritualidad contemporánea, desde un punto de vista realmente céntrico: el de su *espíritu de adoración*. Y respecto de los estudios de Bremond, es mucho más auténtico, no sólo por la cantidad de documentos que ha podido usar nuestro autor que antes estaban perdidos, sino porque su mismo estilo es más científico. No es sin embargo sistemático, sino que trata de ser descriptivo, fenomenológico: este método podrá tener sus inconvenientes (pp. 20-25), pero parece ser el único que cuadra a la personalidad de Berulle, que por principio nunca separó la especulación filosófica o teológica de la experiencia religiosa. En cuanto al método histórico, Berulle presenta una dificultad para su aplicación: muchos escritos no llevan fecha. La solución del autor es valerse de las referencias de las *Colaciones*; y ordenar el material, una vez que se han agotado los datos de la crítica externa, según los principios de la crítica interna (supuesta cierta evolución progresiva en el pensamiento experimental de Berulle). El plan es pues el siguiente: la primera parte estudia la adoración hasta 1615, o sea la adoración en general (porque, en las primeras obras de Berulle, Cristo no ocupa gran lugar explícito; pero el autor no deja de indicar las líneas de progreso después de 1615). La segunda parte expone el contenido de las obras posteriores a 1615, cuyo tema central es la adoración a Cristo. Y una tercera parte expone los elementos propiamente irracionales —o intemporales— de la adoración berulliana. Precede una bibliografía selecta (pp. 7-15), clasificada en obras de Berulle (impresas y manuscritas), ambiente espiritual, y trabajos sobre Berulle. La conclusión señala la grandeza de la síntesis espiritual berulliana, que trasciende todo aparente eclecticismo (son muchos los autores espirituales que influyen en él, pues se ve que posee de manera personal todo lo que de otros acepta, pp. 305-306). Y ésta es una nueva razón que justifica, a los ojos del autor, el empleo del método fenomenológico (pp. 306-310). La última parte de la conclusión trata de hacernos conocer la evolución —que es a la vez una constante implicación— *del teocentrismo al cristocentrismo* berulliano, *y viceversa* (pp. 310-318). En el índice alfabético de temas, es una lástima que falte el término “numinoso”: el estudio que nuestro autor hace de este elemento de la experiencia religiosa de Berulle es muy ilustrativo. La observación de la nota 28 (p. 48) es muy importante, y por desgracia demasiado olvidada en el estudio comparado de la espiritualidad católica: muchas diferencias de “escuelas” lo son más bien de “método” que de intención. La lectura de la obra que comentamos tiene, para los que estudian las diversas escuelas de espiritualidad, una gran lección que les da Berulle: éste se mueve có-

<sup>10</sup> M. Dupuy, *Berulle*, Desclée, Tournai, 1964, 327 págs.

modamente en las obras de las más diversas escuelas, y de todas saca alimento para su propio espíritu; no las opone ni combate a las unas con las otras, sino que a todas las aprovecha (“diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum”, cfr. Rom., 8, 28). En cuanto a la evolución espiritual que el autor llama del teocentrismo al cristocentrismo berulliano (y que nosotros preferiríamos atribuir a una mayor exactitud en la expresión, explicable en un hombre no tan sistemático como Berulle), encontramos aquí una confirmación de la teoría de A. Stolz, expuesta en *Teología de la mística* (cap. 3, *En Cristo*): la mística verdadera es siempre una mística en Cristo. Y por eso con todo místico, aun en aquel que “nace” tal y que tiene gracias místicas desde un comienzo, se va a dar un progreso, si no en la experiencia, sí en el lenguaje cristocéntrico con que la expresa, sobre todo cuando la quiere enseñar y no meramente probarla para sí mismo. Y por eso, como decíamos más arriba comentando una interpretación cristocéntrica del *Principio y Fundamento* de los Ejercicios ignacianos, toda expresión explícitamente cristocéntrica, nunca limita una experiencia teocéntrica, sino que, o bien la amplía, o bien la expresa con más exactitud teológica.

Hemos comentado, en el boletín bibliográfico dedicado a la liturgia, la obra de G. M. Brasó, *Liturgia y vida espiritual*<sup>11</sup>. Y quisiéramos ahora comentar la parte introductoria, que se refiere a las diversas espirituales que existen dentro de la Iglesia, y a la espiritualidad que el autor llama espiritualidad de la Iglesia. Según el autor, esta espiritualidad sería única (pp. 28-29), y sería la litúrgica (pp. 30-31). A nuestro juicio, en cambio, sería más exacto decir que la espiritualidad de la Iglesia es litúrgica (y no meramente “la litúrgica”), así como también es cristocéntrica, etc. Porque, en la manera de expresarse del autor, quedan fácilmente fuera de la sustancia de la espiritualidad de Iglesia otros elementos, tan importantes como el litúrgico, y que se hallan más expresamente desarrollados en otras escuelas de espiritualidad: por ejemplo, la *discreción de spiritus* (enseñada tradicionalmente en la Iglesia en los mismos documentos en los cuales nos enseña la espiritualidad litúrgica: por ejemplo, en al *Didajé*). En otras palabras, las otras escuelas de espiritualidad que no son la litúrgica, no se añaden, como dice el autor (p. 33) a la espiritualidad de la Iglesia, sino que brotan de su riqueza inagotable; y cada una de ellas es la concreción humana de la misma espiritualidad. Por eso, prescindir o abstraer de los elementos esenciales de las distintas espiritualidades concretas —como parece hacerlo el autor— para quedarse totalmente con una de ellas, es empobrecer la espiritualidad de la Iglesia. La Iglesia —y su espiritualidad— no existe fuera y más allá de todas las escuelas, ni existe totalmente en ninguna de las escuelas por separado

<sup>11</sup> G. M. Brasó, *Liturgie et vie spirituelle*, Desclée, Tournai, 1964, 384 págs.

(eso es propio de Dios, que existe en y más allá de toda creatura concreta, analógicamente conocido en cualquiera de ellas; pero la Iglesia no es como Dios, ser real, sino “sociedad” o cuerpo “moral”, ontológicamente fundada en la gracia de Dios, pero distinta de El). Y el argumento del autor, que parte de las prescripciones jurídicas para definir toda la espiritualidad de la Iglesia (pp. 33-34), va más allá de sus premisas; y la otra manera de argumentar, a *pari* con la doctrina de la Iglesia, es un sofisma (p. 23), ya que no se puede poner a la par una doctrina “abstracta” (como la que el autor encontrará en muchos —no todos— los documentos doctrinales de la Iglesia) con una “vida” como es la espiritualidad. Y la interpretación “individualista” que el autor hace de las escuelas de espiritualidad nacidas de la “devotio moderna”, peca de simplismo, porque supone una confusión entre “individuo” y “persona”: ésta es, por esencia, social o comunitaria, de modo que toda escuela que insista en la persona humana, por ese solo hecho ya insiste suficientemente en la comunidad. Y la nota 14 de la p. 65, aunque demuestra evidente buena voluntad y recta intención, adolece de la misma confusión entre “individuo” y “persona” respecto de la “comunidad”: S. Ignacio abandonó el coro, no porque éste fuera “comunitario”, sino porque lo era poco, ya que fuera del coro (en aquellos tiempos de decadencia) quedaban todos los fieles; y para buscarlos en donde estaban, S. Ignacio hizo que los suyos dejaran el coro. En otras palabras, el coro de aquellos tiempos era demasiado “clerical” y, por lo mismo, no suficientemente “eclesial”, porque dejaba afuera a la mayor parte de la Iglesia (cfr. J. A. Jungmann, *Wortgottesdienst in Licht von Liturgie und Geschichte*, pp. 114-115; y respecto del espíritu litúrgico de S. Ignacio, la Instrucción dl M. R. P. General J. B. Janssens a toda la Compañía, Acta Romana, XIII, 1959, pp. 641-646). En fin, el autor parece fundamentar la diversidad de las escuelas, dentro de la Iglesia, en una necesidad demasiado subjetiva de cada maestro espiritual; y se le escapa la razón objetiva de la riqueza de la espiritualidad de la Iglesia, en la que se encarna la plenitud del misterio de Cristo.

J. M. Nielsen, en *Figuras del cristianismo*<sup>12</sup>, nos presenta la vida de grandes hombres y mujeres, no en la acostumbrada manera biográfica, sino teológicamente, que es decir *cristológicamente*, o sea, en cada uno de ellos trata de señalar el camino interior que desemboca en Cristo; camino que participa de la “eternidad” y perennidad de Cristo, y por eso tiene valor de modelo también en nuestro tiempo. En esta concepción de la santidad, profundamente teológica, se oculta una razón igualmente profunda pero filosófica: así como todo ser apunta analógicamente al Ser divino, así toda la santidad humana apunta al Santo, y es su manifestación eternamente valedera (cfr. M. A. Fiorito, *Analogía y santidad cristiana*, Ciencia y Fe, 14

<sup>12</sup> J. M. Nielsen, *Christliche Gestalten*, Herder, Freiburg, 1965, 334 págs.

[1958], pp. 300-302). No es sino la teoría de la participación, que la filosofía tomista ha desarrollado respecto del ser, la que la ascésis cristiana ha propuesto respecto del ser cristiano, que consiste entonces en ser *imagen de Cristo*, como Cristo es la *Imagen del Padre* (ver la introducción del autor, sobre la formación del cristiano a la luz de la Escritura, pp. 7-16). Y la consecuencia práctica, sobre la cual apoya el autor el enfoque histórico-salvífico de las grandes figuras del cristianismo, es que aquellos que más han participado de Cristo, más nos pueden ayudar a nosotros, hombres de todos los tiempos, a que también participemos de El a través de sus vidas ejemplares: lo único propio de cada tiempo será expresar de tal manera esa participación "intemporal" que resulte asequible a los hombres de ese tiempo. Las figuras históricas que Nielsen nos presenta, desde Nicodemus hasta Psichari, pertenecen a las grandes épocas del cristianismo: los tiempos evangélicos (desde Nicodemus hasta San Juan), los tiempos primitivos de la Iglesia (mártires, cristianos comunes, y S. Agustín), la Edad Media (desde Bonifacio hasta von Spee), y la Edad Moderna y contemporánea (desde Clemente María Hofbauer hasta Psichari).

R. Laurentin nos presenta el volumen VI de su obra *Lourdes, historia auténtica*, sobre *Las últimas apariciones*<sup>13</sup>, del 5 de marzo al 16 de julio de 1858. Comienza por un capítulo de transición, al que sigue el relato de la más importante aparición, con la cual se cierra el mensaje de Lourdes y cobra todo su sentido. Antes de entrar en la exposición de este sentido de las apariciones, objeto principal de sus reflexiones en este volumen, presenta el autor las dos últimas apariciones. Y así llegamos a la conclusión general con que se cierra el paciente trabajo de reconstrucción de los auténticos *relatos* de los acontecimientos de Lourdes (pp. 253-287). Ante todo, el autor trata de la necesidad de no contentarse con el mero trabajo histórico, sino pasar a su interpretación. Y lo primero que explica es el *método* que va a usar para ello. Luego, ordena los acontecimientos de Lourdes en un orden progresivo (oración y contemplación silenciosa; luego las palabras en varias etapas; desarrollo progresivo de las consignas de oración, penitencia y mensaje a los sacerdotes; en fin, la revelación de la identidad personal). Recién entonces entra en el contenido del mensaje, resumido en cuatro puntos: pobreza, implícita en muchos detalles del acontecimiento (y por eso el autor no ha querido limitarse a las "palabras" expresadas del mensaje, sino que siempre lo ha estudiado, en los relatos, como un "acontecimiento"), oración, penitencia, y por fin la última palabra que personaliza y termina el mensaje, o sea, "Yo soy la Inmaculada Concepción", que le permite al autor llamar la atención sobre el *sentido histórico-salvífico* de este misterio mariano y consiguientemente del acontecimiento de Lourdes.

<sup>13</sup> R. Laurentin, *Lourdes, Histoire authentique*, Lethielleux, Paris, 1964, 300 págs.

## VIDA ESPIRITUAL

M. A. Fiorito

Nos ha llegado la traducción castellana de *Antinomias de la vida espiritual*, de C. V. Truhlar<sup>1</sup>. Es una obra muy conocida en los ambientes para los cuales el latín —del original— era asequible. Tal vez pueda llamar la atención el título escogido por el autor; pero los que tienen dirección espiritual y no son simplistas, saben muy bien que, en toda vida espiritual, hay siempre un elemento antinómico —una lucha de principios, por así decirlo— entre la *totalidad del cristianismo* y sus exigencias, y la *debilidad del cristiano*; entre el desarrollo de las fuerzas humanas y su crucifixión; entre la transformación y la fuga del mundo; entre la acción y la contemplación; entre la conciencia del propio valor y la humildad; entre la prudencia (frente a las apariciones) y la sencillez... Y a cada una de estas antinomias el autor dedica su capítulo correspondiente, claro, bien fundamentado, original. Es muy fácil cortar por lo sano, como se dice, y dictaminar que un extremo debe ser sacrificado al otro; pero la verdadera solución de la antinomia debe ser mucha más matizada. Y la falta de matices obliga a extremar la solución, forzando uno de los términos... y acusando, al que sostiene lo contrario, de heterodoxo. Cada antinomia es planteada por el autor muy rápida pero seguramente; y sigue luego su estudio. La mera lectura del planteo, y luego del índice de materias (pp. 291-301), introduce al lector en el ambiente intelectual del libro.

Nos ha llegado, en traducción castellana, la *Introducción a la vida espiritual*, de L. Bouyer<sup>2</sup>. Es un libro extraordinariamente rico y sugestivo. Da una visión moderna de la vida espiritual y ubica sus elementos con profundidad teológica. Parte de la palabra de Dios como base de la vida espiritual y construye sobre ella los diferentes componentes de su tema: la oración, la vida sacramental y la ascética. Luego de exponer los principios fundamentales de la ascética, pasa a considerar las vocaciones cristianas que según él se dividen en laica, monástica y apostólica. Siguen las tres edades de la vida espiritual y al final toca muy sumariamente la vida mística. El autor intenta crear un nuevo manual de teología ascética y mística (como lo indica el subtítulo). Los principios de la renovación son muy sanos: retornar a la Escritura y a la liturgia, subrayar los elementos que unen a todos los cristianos, y corregir los errores actuales acerca de la concepción ascética. El libro francés ha provocado severas críticas a pesar de los grandes elogios que se le han tributado

<sup>1</sup> C. V. Truhlar, *Antinomias de la vida espiritual*, Fax, Madrid, 1964, 301 págs.

<sup>2</sup> L. Bouyer, *Introducción a la vida espiritual*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 367 págs.