

## HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

M. A. Fiorito

Nos ha llegado un nuevo volumen de la obra de A.-J. Festugière, titulada *Los monjes de Oriente*: esta vez se ocupa de *La Primera Vida griega de San Pacomio*, con una introducción crítica y su traducción al francés<sup>1</sup>. Complementa el anterior, sobre los monjes de Egipto como eremitas (cfr. Stromata/Ciencia y Fe, 21 [1965], p. 654). La introducción, más larga de lo que suele ser en este tipo de obras del autor, se debe a los problemas planteados sobre tal *Vida de S. Pacomio*, al compararla con las fuentes coptas. Analizando su fuente capítulo por capítulo, e investigando la gramática y la lengua de esta *Vida*, el autor concluye que no es un mero calco de la fuente copta, sino una obra original en lengua popular. Las primeras páginas claramente indican el planteo del problema crítico (autenticidad y originalidad) a que se aboca aquí Festugière (pp. 5-7), y también cual es su sentencia al respecto, diversa de la de M. Lefort (conclusión, pp. 156-157).

El volumen de *Studia Anselmiana*, dedicado a *Comentarios de la Regla Benedictina*<sup>2</sup> y dirigido por B. Steidle, aunque de antigua data, sigue siendo de actualidad por algunos de sus temas, como el de Cristo en la Regla Benedictina, el sacerdocio del monje, etc. Y algunos de sus autores han seguido escribiendo de los mismos temas, como A. de Vogüé acerca de la *oración continua* como ideal del monje, que aquí trata de propósito. En el estudio de G. Lafont sobre el sacerdocio claustral, hay, además de un tema actual, un método que tiene sus adeptos también en otras órdenes religiosas que antes, durante, y después del Concilio Vaticano II, sienten el llamado del Espíritu hacia una renovación y adaptación de la vida religiosa a nuestro tiempo. En el estudio de De Vogüé, nos parece que no es acertado contraponer el ideal de la *vida común* al ideal de la *contemplación* porque, una vez subrayada en esa forma la distinción, resulta fácil dar la primacía a la "contemplación", y sacrificar a ella la "vida común". Porque, dejando de lado la posibilidad de una vocación contemplativa sin vida común sino "solitaria" (porque, aún aquí, hay una comunidad de bienes, que es la tradición espiritual, a la que ningún contemplativo puede renunciar), y fijándonos solamente en la vida contemplativa que es, a la vez, comunitaria (monacato), pensamos que no conviene separar ambos aspectos como el autor parece hacerlo. *Conceptualmente*, es diversa la vida "contemplativa" de la vida "comunitaria"; pero, *realmente y cuando se*

<sup>1</sup> A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient, IV/2, La première Vie grecque de S. Pachôme*, Du Cerf, Paris, 1965, 251 págs.

<sup>2</sup> *Commentationes in Regulam S. Benedicti* (Studia Anselmiana, 42), Herder, Roma, 1957, 358 págs.

*habla de una vocación concreta* como es la monástica, la una específica de tal manera a la otra, que ya no se puede preferir un aspecto al otro, ni mucho menos considerar, a la vida contemplativa, como fin, y a la vida comunitaria, como medio. También en las vocaciones activas, ha planteado problemas (más ficticios que reales) la distinción, también meramente conceptual, entre "acción" y "contemplación". En vida espiritual, lo que interesa no es "lo que es *en sí* mejor", sino "lo que Dios pide *en cada uno* de nosotros": lo primero, desemboca en una conceptualización exagerada de la vida espiritual, que se ha manifestado, en la historia de la Iglesia, con las luchas demasiado teóricas entre las diversas vocaciones (activas, contemplativas, mixtas) y sus respectivas primacías; mientras que la consideración de que lo mejor es lo que Dios pide a cada uno, une en lo sustancial, aunque diversifique en lo concreto existencial.

Nos ha llegado la traducción de Jean Leclercq, *La vida perfecta*<sup>3</sup>, que quiere ser una consideración sobre la esencia de la vida religiosa. El autor trata el tema en tres partes: el ideal (angélico, profético, apostólico); la regla (y el evangelio); la entrega (martirio incruento). El autor, buen conocedor de los clásicos del monaquismo, pone al alcance de los hombres de nuestro tiempo sus fuentes literarias más antiguas, casi limitándose a ordenar los textos selectos alrededor de las ideas indicadas en el índice, glosándolas para nuestro tiempo.

Como parte de una colección de clásicos de espiritualidad, y mirando más bien a la práctica de la vida espiritual y no a su estudio, se nos presenta la obra de Fray Diego de Estella (conocido también como de S. Cristóbal), titulada *Meditaciones del amor de Dios*<sup>4</sup>. La obra, muy apreciada por S. Francisco de Sales, se nos presenta en una acomodación, tanto en la estructura como en el lenguaje, a un lector de nuestro tiempo (pp. 15-16). En la presentación, se nos resume la doctrina de esta obra y se nos pondera su actualidad.

P. Serouet nos presenta, como parte de la colección que dirige (Presencia del Carmelo), las *Cartas espirituales* de la Venerable Madre Magdalena de S. José<sup>5</sup>: trescientas cartas —o fragmentos— que representan una muestra de la irradiación personal de una de las primeras Prioras francesas de la Reforma de S. Teresa en Francia. La lectura del texto ha sido facilitada con algunos retoques (además de los que aportan las "fuentes" usadas en algunos casos, dado que los originales hay que darlos por perdidos); y todas las notas se ponen al final de la edición. El autor

<sup>3</sup> J. Leclercq, *La vida perfecta*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1965, 202 págs.

<sup>4</sup> Fray Diego de Estella, *Meditaciones de amor de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, 685 págs.

<sup>5</sup> Madeleine de Saint-Joseph, *Lettres spirituelles*, Desclée, Bruges, 1965, 434 págs.

de la presentación nos explica, en la introducción, lo esencial de la personalidad de la autora de esta correspondencia, así como las dificultades que ha experimentado en esta edición (pp. 7-11). Creemos que este contacto con el pasado es muy reconfortante para el espíritu de nuestro tiempo; y por eso es de alabar el empeño del autor y director de esta colección, *Presencia del Carmelo*, para que no se pierda este tesoro hasta ahora escondido en los archivos.

La obra de V. Codina, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*<sup>6</sup>, nos interesa aquí, no sólo por la importancia de Casiano en la historia de la espiritualidad, sino también por la que tiene en el tema que enseguida trataremos, o sea, la espiritualidad ignaciana: como dijimos en otra ocasión (Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 417), "su lectura era impuesta a los novicios de la primitiva Compañía de Jesús, así como había sido la lectura espiritual de los primeros compañeros de S. Ignacio" y, de una manera o de otra, la del mismo Fundador. Pero mucho más importante que una mera dependencia histórica por lecturas, es la otra que H. Rahner llamaba "metahistórica" (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 [1956], pp. 28-36), o sea, el parentesco espiritual que los hombres de Iglesia tienen en ciertas experiencias espirituales en las cuales dependen más del Espíritu que de su tiempo. Y por eso nos interesa, en el estudio que estamos comentando ahora acerca del cristocentrismo de la espiritualidad de Casiano, señalar su parentesco extraordinario con el de S. Ignacio de Loyola. Unas palabras sobre el estudio mismo de Codina: siendo dos las obras de Casiano, la ascético-monástica, y la anti-nestoriana, nuestro autor las ha estudiado por separado —ya que otros investigadores las habían considerado divergentes— dejando para la conclusión el mostrar su convergencia, precisamente en el tema del cristocentrismo casiano. Para lo que luego diremos de la espiritualidad ignaciana, nos interesa por ahora esta conclusión, resumen de todos los datos contenidos en el curso del trabajo acerca de los siguientes tres puntos: combate espiritual, adquisición de las virtudes, y *theoria*. "El combate contra los vicios representa para Casiano, en última instancia, una participación en el misterio de la lucha de Cristo contra las potencias del mal y, por tanto, una verdadera milicia cristiana, una lucha por el Reino de Cristo, toda ella trascendida por la gracia y la ayuda de Cristo" (p. 183; a este propósito compárese con la *Primera Semana* de los Ejercicios de S. Ignacio, cfr. M. A. Fiorito, *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, Stromata/Ciencia y Fe, 20 [1964], pp. 97-98, 102-103). En cuanto a la adquisición de las virtudes, ésta "no es para Casiano más que la imitación de Cristo. Creados en Cristo y por Cristo (cfr. M. A. Fiorito, *El Cristocentrismo del Principio y Fundamento*, Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 23-25, 41-42), la parte

<sup>6</sup> V. Codina, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, Roma, 1966, 202 págs.

más preciosa de nuestra alma es imagen y semejanza de Cristo y por Cristo del Padre. Todo nuestro trabajo espiritual consiste en hacer desarrollar esta imagen y semejanza divina, estas semillas de virtudes, hasta llegar a la perfecta asimilación al Hijo verdadero, y poder entrar a través del Hijo en comunión con el Padre... La imitación de Cristo se concreta en la imitación de su humildad y obediencia al Padre" (cfr. *Tres maneras de Humildad*, *Ejercicios*, nn. 164-168). En cuanto a la *theoria* o contemplación, también está centrada en Cristo: "es una anticipación parcial de la escatología, la cual para Casiano se define como estar con Cristo" (cfr. la "historia" de los Tres Binarios, *Ejercicios*, n. 150, la cual, en el ejemplar del Bto. Fabro, dice que "vult quilibet salvari in invenire Dominum Iesum in pace", MHSI, Mon. Ign., *Exerc.*, p. 595). "La *theoria* —de Casiano, como la de S. Ignacio a nuestro juicio— contempla a Cristo, y en Cristo al Padre. Es contemplación de Cristo glorioso, en quien la carne trasparente la divinidad" (cfr. nuestra interpretación de la *Tercera adición* ignaciana, *Ejercicios*, n. 75, en Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 27-29). Respecto de la obra ascético-monástica de Casiano, el autor que comentamos recuerda que se le ha objetado de psicologismo en cuanto a la ascética, y de intelectualismo en la mística (y, por tanto, de no ser cristocéntrica), subrayando por el contrario el cristocentrismo de su obra anti-nestoriana; pero nuestro autor demuestra suficientemente que esta última no es una innovación, sino una mayor profundización de aquella: "la pugna espiritual de las obras monásticas halla, en el *De Incarnatione*, su ulterior desarrollo. La lucha contra el demonio de la herejía es el último grado del combate contra el maligno, el combate de los perfectos. Es el combate más peligroso, pues está en peligro la fe en la divinidad de Cristo, que es el fundamento de toda la vida espiritual. Por otra parte, la herejía que niega la divinidad de Cristo representa el máximo del orgullo diabólico, la rebelión suprema contra Dios... Es la prolongación del pecado de orgullo diabólico que se niega a reconocer su dependencia de Dios y la gratuidad de sus dones... De ahí que todo el esfuerzo de Casiano sea, como fiel cambista, el de discernir la moneda auténtica que lleva acuñada el rostro del verdadero Rey, de la falsa que lleva el rostro del tirano" (pp. 187-188). Aquí vemos otro de los rasgos típicos de la espiritualidad ignaciana: la lucha con los espíritus no se da sólo en el interior, o en la soledad de la oración, sino también para la vida pública, política, social, económica (cfr. M. A. Fiorito, *Reino de Cristo y Reino de Satanás*, Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 550-553; y también *Acción política y Ejercicios Espirituales*, ibidem, pp. 544-547); y por eso el discernimiento de espíritus no es sólo necesario para la dirección espiritual privada, sino también y sobre todo para el gobierno religioso, para la dirección de obras apostólicas y para todos los ministerios tanto espirituales como de caridad (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 419-421). Y concluye nuestro autor que "las obras monásticas y la obra apologetica de Casiano no deben, pues, considerarse como inconexas.

Las primeras presentan una espiritualidad cristocéntrica, ésta descubre sus raíces teológicas: la encarnación del Verbo (y S. Ignacio, en los *Ejercicios*, la contemplación que más largamente desarrolla usando para ella términos totalmente originales, es precisamente la de la Encarnación; y con una visión universal y trinitaria que no tiene parangón). El mensaje de Casiano (como el de S. Ignacio en los *Ejercicios*, cfr. *Ciencia y Fe*, 20 [1964], pp. 121-123) es el de una espiritualidad cristiana basada en el dogma, porque, desconectada de él, cae en moralismo psicologista o en intelectualismo doctrinalizante; del mismo modo que un dogma que se separa de la experiencia y de la vida espiritual, cae en una mera "filosofía". El gran mérito de Casiano (como el de S. Ignacio en su tiempo y para nosotros) es el haber sabido recoger la más genuina tradición espiritual, para trasmitirla a los que venían detrás de él: su obra, más que de un pensador original, es la de un auténtico director espiritual que, lleno de discreción, sabe discernir los espíritus, y enseña una doctrina sana y equilibrada, conforme con la tradición y la experiencia: espiritualidad cristocéntrica y, por tanto, evangélica, que no tiende a teorizar, sino a introducir en la vida espiritual (*Ejercicios*, n. 1); pero que, si se reflexiona sobre ella, da lugar a una verdadera teología espiritual, o mejor diríamos, kerigmática (cfr. *Ciencia y Fe*, 20 [1964], pp. 93-95). El autor que comentamos presenta su obra, tesis doctoral, con una buena bibliografía, y un índice alfabético de materias (pp. 194-199) que facilitaría su consulta y, mediante ella, encontrar muchos temas paralelos con los *Ejercicios* de S. Ignacio: preexistencia de Cristo (*Principio y Fundamento*), escatología (*Primera semana*), imitación de Cristo (restantes *Semanas*), combate espiritual y demonología (discernimiento de espíritus y elección), vocación, etc. (cfr. *Ciencia y Fe*, 20 [1964], pp. 351-354).

La obra de A. Jiménez Oñate, *El origen de la Compañía de Jesús*<sup>7</sup>, es un estudio del carisma fundacional de S. Ignacio, y de la génesis histórica de su fundación. Tema muy actual, y bastante discutido; y por eso nuestro autor, antes de exponer su propia sentencia, dedica la primera parte a las sentencias de los autores que lo precedieron (prenocionistas, y anti-prenocionistas). La parte segunda, mucho más amplia, retoma el tema por cuenta propia, y tanto desde el punto de vista histórico como teológico. En apéndice, y bajo el título de *Relación entre el origen sobrenatural y la mutabilidad histórica de la Compañía de Jesús*, entra de lleno en un tema post-conciliar: el de la raza de ser y las condiciones de posibilidad del cambio en una Orden religiosa. La ventaja del estudio de Jiménez Oñate es su punto de vista, no meramente histórico, sino a la vez histórico y teológico. Porque se trata de la historia de una obra de Dios, o sea, carismática, en un hombre que pertenece a su tiempo, pero

<sup>7</sup> A. Jiménez Oñate, *El origen de la Compañía de Jesús*, Inst. Historicum S. I., Roma, 1966, 193 págs.

que tiene una misión que lo trasciende; y que, como tal, no es sólo objeto de la historia sino también de la teología espiritual. En cuanto al tema más actual, que es el de la mutabilidad o inmutabilidad de la obra de S. Ignacio como fundador y legislador, o autor de las Constituciones, creemos coincidir con nuestro autor (cfr. M. A. Fiorito, *Alianza Bíblica y Regla religiosa: estudio histórico-salvífico de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Stromata/Ciencia y Fe, 21 [1965], p. 324); no así tal vez en una que otra expresión. Por ejemplo, al referirse a las Constituciones como algo que S. Ignacio ha dejado expresamente como "cambiables", tal vez convendría prestar atención a los textos (de las *Series dubiorum*) en los cuales el mismo S. Ignacio pone límites a esta "posibilidad de cambios", tan ampliamente concedida en la *Fórmula* del Instituto (cfr. MHSI, Mon. Ign., *Const.*, I, p. 331, n. 60). Más aún, se ve aquí que la razón de la inmutabilidad de lo que está en una Bula pontificia no es el mero hecho de estar en ella, sino que, al contrario, se trata de poner en una Bula pontificia lo que, no por razones jurídicas sino espirituales, se siente ser inmutable en las Constituciones. De modo que hay algo que precede, no sólo en tiempo sino por su esencia, á cualquier documento jurídico, sea Constitución religiosa, sea Bula Pontificia; y esto no puede ser sino una *experiencia carismática* que busca expresarse jurídicamente, pero no se reduce a la *expresión jurídica* de la Bula o Constitución.

M. Lop nos presenta los *Ejercicios espirituales y Directorios*<sup>8</sup>, como contribución más a la práctica que al estudio de los *Ejercicios* espirituales de S. Ignacio (aunque, de hecho, estas dos cosas son inseparables en los *Ejercicios* que, nacidos en una experiencia mística, sólo pueden ser entendidos, si Dios no dispone otra cosa en contrario, con mucho estudio). La edición de los *Ejercicios* es una actualización del texto castellano llamado "autógrafo"; y los *Directorios* —casi todos los que conocemos, salvo raras excepciones— son presentados, cuando fue necesario, traducidos. La introducción a cada documento es breve; pero las notas son, en su brevedad, abundantes en datos y referencias. Prestará, por ejemplo, un gran servicio el que, en cada texto de los *Ejercicios*, se remite a los lugares de los *Directorios* en que se trata de él en particular. Mucho del material aquí contenido, incluso en notas, estaba ya en la excelente edición de I. Iparraguirre, de *Monumenta Ignatiana*; pero era una edición "de biblioteca", que no estaba al alcance de cualquiera, sino prácticamente sólo de los especialistas. De modo que nos parece muy oportuno el trabajo de M. Lop. La primera generación de jesuitas se formó a través de los *Directorios*, y su formación fue buena. Posteriormente, y a partir del *Directorio oficial* que en la práctica vino a suplir todos los anteriores, se formó otra literatura: la de los "comentarios" de los *Ejercicios* tan detallados, que vi-

<sup>8</sup> M. Lop, *Ejercicios espirituales y Directorios*, Balmes, Barcelona, 1964, 552 págs.

nieron a suplir el uso del mismo libro de los *Ejercicios*. Hoy, cuando volvemos al texto inicial, es natural que volvamos a sentir interés por esa literatura, también inicial, de los *Directorios*, que tiene de común con los *Ejercicios* de S. Ignacio el ser concebidos para ayudar a dar y a hacer los *Ejercicios*, y no meramente para recibirlos (como esa literatura de los "comentarios" detallados de cada punto de meditación, a la que hicimos más arriba referencia).

## VIDA ESPIRITUAL

M. A. Fiorito

La obra de J. B. Lotz, *Intròducción en el Meditar el Nuevo Testamento*<sup>1</sup>, es la continuación y como el complemento y ampliación de una obra anterior, que hemos comentado elogiosamente con anterioridad (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 211-236), y que ha merecido ya tres ediciones, señal de su valor (ibidem, 17 [1961], p. 159). Las relaciones entre la obra anterior y la que ahora comentamos nos las indica el mismo autor (pp. 13-14), así como la razón de ser del título escogido para ésta (pp. 14-15). Para explicar la oración por imágenes, el autor se vale de unas imágenes escogidas que presenta en "apéndice", y de modo que se puedan usar separadas del libro. Y todo el libro está orientado a facilitar, mediante ejemplos, la práctica de la teoría expuesta en la anterior obra. Y con razón, porque la oración no se conoce con sólo oír hablar o leer de ella, sino que hay que practicarla: la frase de los samaritanos a la mujer que les había hablado de Cristo: "ya no creemos por lo que tú nos has dicho..." (Juan, IV, 42), es la que dice todo aquel a quien se le enseña a orar, y practica lo que se le ha enseñado. Respecto de la oración por imágenes, acertadamente advierte nuestro autor —contra el parecer de otros— que este modo de orar se completa con otros modos, sobre todo con el que consiste en meditar palabras (p. 117). Y la razón sería que la imagen, como el gesto (y, en general, toda expresión simbólica, o sea, no meramente conceptual) es más eficaz para la *comunicación*, pero no tiene las posibilidades de *progreso* que ofrece el lenguaje *conceptual*, el cual, gracias a la analogía que le es propia, provoca y guía el progreso en el conocimiento de lo que comunica. Ahora bien, no basta iniciar una vida de oración, sino que hay que alimentarla de continuo con la fe objetiva. Y este es el aporte peculiar de la *palabra meditada*, como lo demues-

<sup>1</sup> J. B. Lotz, *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament*, Knecht, Freiburg, 1965, 287 págs.

tra el aprecio que los maestros de oración, aún los más grandes místicos, atribuyen a la lectura espiritual y sobre todo a la bíblica. La vida de oración puede llegar a ser, en su cumbre, más simple que una sencilla mirada; pero aún esta oración superior tendrá que tener un apoyo objetivo, sin el cual la mirada de una creatura corre el riesgo de perderse en el vacío. Antes o después de la más simple y sublime oración, si se quiere mantener el progreso alcanzado en la vida de oración, hay que tratar de progresar en la vida de fe.

Bajo el título de *El amor es cosa de Dios*, J. Clémence<sup>2</sup> nos ofrece una práctica introducción a la meditación del Evangelio por sus grandes temas. Como el autor nos lo explica en una breve presentación, considera al Evangelio como una sinfonía en la cual ciertos temas mayores se repiten; y quiere ayudar al lector a que participe, con su propio instrumento, en esa sinfonía. Algunos capítulos nos parecen realmente importantes y orientadores para la vida entera de oración y no sólo para un momento de la misma: por ejemplo, cuando el autor nos habla de la pedagogía de Cristo (pp. 257-264), del milagro (pp. 265-276), y de las parábolas (pp. 277-287). La distinción, que aquí explica, entre comparación, metáfora y símbolo, nos parece muy acertada y orientadora no sólo para las parábolas evangélicas, sino para la meditación de toda la Biblia.

L. Herrera Alonso, en *A través del llano*<sup>3</sup>, introduce a los jóvenes en la meditación personal del evangelio, por contacto inmediato con el texto, y mediante el esquema "ver-juzgar-actuar-pedir" que explica en la introducción (cuya lectura recomienda hacer más de una vez), y que aplica luego a cada trozo evangélico. Los evangelios meditados son los de los domingos del año, desde Adviento hasta después de Pentecostés. Es importante saber, como dice el autor, que la petición con que termina su "método" es lo que más importa. Pero también lo sería acostumbrar a los jóvenes, a los cuales el autor se dirige, a que, una vez puestos en la presencia del Señor de la historia de salvación que van a meditar, no deben separar demasiado los diversos actos (ver-juzgar-actuar, etc.), sino que deben sentirse protagonistas de la misma historia de salvación desde el principio al fin de su oración.

El mismo autor, bajo el título de *Profundidades*<sup>4</sup>, aplica el mismo esquema "ver-juzgar-actuar-pedir" a temas de meditación, o narraciones vívidas, elegidas con cuidado, y que son como "comparaciones" que introducen en temas vitales de la fe cristiana. Lo mismo en *Surcando el mar*<sup>5</sup>, esta vez para adolescentes, y con mayor brevedad en la presentación de

<sup>2</sup> J. Clémence, *L'amour est de Dieu*, Mappus, Le Puy, 1965, 287 págs.

<sup>3</sup> L. Herrera Alonso, *A través del llano*, Sal Terrae, Santander, 1965, 149 págs.

<sup>4</sup> Idem, *Profundidades*, Sal Terrae, Santander, 1965, 140 págs.

<sup>5</sup> Idem, *Surcando el mar*, Sal Terrae, Santander, 1965, 198 págs.