

sentada con la riqueza con que sabe hacerlo el autor (cfr. Stromata-Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 525-526). Luego siguen los documentos. Finalmente un triple apéndice conteniendo una tabla cronológica, varios índices y una tabla de fuentes agiliza el estudio. Se trata, pues, de una obra de carácter científico, necesaria para quienes emprendan un estudio de la espiritualidad dominicana.

W. Johnston nos ofrece, en su obra *El misticismo de la nube de lo desconocido*⁶, un estudio sobre el autor anónimo del s. XIV y su concepción de la mística. *La nube de lo desconocido* es estudiada aquí dentro del cuadro de las otras obras atribuidas al mismo autor inglés, que pertenece a la tradición apofática. Dejando de lado la imaginería propia de la época que aparece en la expresión del autor, esta obra del otoño medieval ofrece características que convierten su estudio en algo actual. En primer lugar se encuentra una semejanza con los misticismos orientales que Johnston, Profesor en la Universidad Sophia de Tokio, hace notar. Esta característica ofrece amplias posibilidades de diálogo con la concepción oriental de la mística. En segundo lugar el autor anónimo se preocupa mucho en recalcar que el verdadero místico no es el que busca la experiencia mística, sino más bien el pasivo, aquél a quien viene Dios y se le revela en su oscuridad. Esto denota la reacción contra los pseudomisticismos experiencia-listas. Finalmente —como deducción de lo anterior— se subraya fuertemente la diferencia que existe entre la introspección psicológica y la experiencia mística. En los comentarios a las obras de L. Cognet y de la Hna. M. Dolores —en el boletín de espiritualidad— hacíamos notar esta relación entre lo psicológico y lo espiritual; es interesante ver cómo la problemática existía ya en un autor medieval. Una buena bibliografía y un índice analítico facilitan la lectura y el estudio ulterior del tema.

La publicación, a cargo de R. Bultot, del *Diálogo acerca del desprecio o amor del mundo*⁷, atribuido a Conrado de Hirsau, es un paso más hacia la publicación crítica de las obras completas de este autor. El tema verdadero de este diálogo (personificado por un sacerdote ligado a una Iglesia y un monje que quiere convertirlo) es la vida monástica y su ingreso en ella. En él aparecen delineadas las diversas actitudes espirituales que llevan o apartan de la vida monástica. La introducción de R. Bultot es excelente y denota un dominio poco común sobre este campo. Digamos de paso que, si no el autor, sí el tema del desprecio o del amor del mundo ya lo habíamos comentado, a propósito precisamente de Bultot, en anteriores entregas de la revista (cfr. Stromata-Ciencia y Fe, 21 [1965], pp. 656-658).

⁶ W. Johnston, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Desclee, N. York, 1967, 285 págs.

⁷ R. Bultot, *Dialogus de mundi contemptu vel amore, attribué à Conrado d'Hirsau*, Nauwelaerts, Louvain, 1966, 92 págs.

ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

M. A. Fiorito

Vamos a tratar, en este boletín, varios temas de actualidad y a la vez de espiritualidad ignaciana. Son ellos: los Ejercicios espirituales y su renovación o re-elaboración —en particular, la bíblica—; el ejercicio de la autoridad en la vida religiosa y su renovación a la luz del Concilio Vaticano II; y la vida de oración y la renovación de su legislación, en particular en lo que se refiere al oficio divino.

Respecto del primer tema, nos ha llegado la obra de D. M. Stanley, titulada *Una moderna introducción escriturística a los Ejercicios espirituales*¹, con la que el autor quiere acercar o aproximar los Ejercicios a la mentalidad moderna. En este sentido la obra que comentamos nos parece similar en su origen —ocho días de Ejercicios previos a una ordenación sacerdotal—, y complementaria a la de K. Rahner, *Meditaciones sobre el libro de los Ejercicios* (cfr. Stromata-Ciencia y Fe, 21 [1965], pp. 659-660): mientras Rahner hace una aproximación dogmática, Stanley la hace escriturística. El autor aplica muy bien la exégesis escriturística a temas importantes de los Ejercicios como vocación o elección, oración, fe y pecado. Su técnica de analizar textos escriturísticos pertinentes es original y facilita el contacto directo con la Palabra inspirada, en lo cual consiste la oración propia de los Ejercicios (introducción, pp. 4 ss.). Diríamos que se mueve con comodidad en la zona profunda de los paralelismos entre la experiencia bíblica y la experiencia típica ignaciana, y podrá ser consultado con fruto gracias a la tabla de referencias del libro de los Ejercicios (pp. 327-331), el glosario de términos (pp. 335-344), el índice escriturístico (pp. 345-352), y el índice de conjunto (pp. 353-358). Y si tuviéramos que situarlo en una tendencia entre los comentaristas, diríamos que es uno de los que buscan, en las intuiciones fundamentales de la Biblia y no en textos aislados, una fuente de renovación de los Ejercicios ignacianos (véase el artículo que publicamos en esta misma entrega, titulado *Los Ejercicios espirituales de S. Ignacio y sus diversos comentarios*). Respecto de los Ejercicios ignacianos en sí mismos, la circunstancia de ser la obra una “tanda concreta de Ejercicios”, le da un enfoque parcial, centrado más en la oración que en la elección. El autor habla de la elección o reforma de vida en varios sitios de su obra, refiriéndose por ejemplo a la elección de Israel (pp. 19 ss.), a la metanoia bíblica (pp. 4 ss.), a la imitación de Cristo (pp. 32-33, 76-77), a la primacía del Espíritu y a la importancia del discerni-

¹ D. M. Stanley, *A Modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises*, Loyola University Press, 1967, 358 págs. Ha participado en el juicio de esta obra M. Petty, colaborador de nuestra revista, en la que ha publicado un estudio —que citaremos oportunamente— sobre los Evangelios de la Infancia en los Ejercicios ignacianos.

miento de espíritus en S. Pablo (pp. 156-157, 312-314). Pero parece más preocupado de la *estructura orante* que de la *dialéctica eleccionista* de los Ejercicios: asimila, por ejemplo, meditaciones o contemplaciones estructurales desde el punto de vista eleccionista, como lo son *Dos Banderas*, *Tres Binarios*, *Tres Maneras de Humildad*, a pasajes demasiado determinados de la Escritura, como lo son el *Bautismo de Jesús*, las *Tentaciones del Señor* y el *Sermón de la Montaña* (pp. 328-329). Parece reflejar una *tendencia unionista* pues, aunque menciona con aprecio la elección y el discernimiento de espíritus o discreción, sacrifica un poco la estructura eleccionista a la unionista. Tal vez no sea por principio, sino por adaptación a la “tanda concreta” o grupo al cual originariamente se dirigía este trabajo exegético del autor; o por adaptación al “ambiente”. La selecta bibliografía ignaciana que el autor nos ofrece menciona tanto autores “unionistas” como “eleccionistas” (pp. 333-334); pero su breve comentario a las *Contemplaciones de la Infancia* (p. 328) nos parece que las saca del contexto “eleccionista” de S. Ignacio, y las reduce a ser muestras del “modo de orar medieval”. Y consecuentemente con esta perspectiva “unionista” —que no es ni aquí ni en otros sitios la perspectiva “estructural” ignaciana— busca un camino bíblico de renovación de esas contemplaciones (pp. 110-118) que no responde a la intuición —también bíblica, pero eleccionista— de S. Ignacio, quien hace, de estas contemplaciones, una introducción a la elección o reforma que deberá desarrollarse a continuación, a la par de los Misterios de la Vida Pública. No nos alargamos en este tema, sino que nos remitimos al comentario de nuestro colaborador M. Petty, *Evangelios de la Infancia y Ejercicios* (Ciencia y Fe, 20 [1964], pp. 469-480). Citemos al menos su conclusión: “Fessard señala que las meditaciones de la Infancia tienen una finalidad en cierto modo dialéctica de bajar el ejercitante a la realidad, después de los posibles vuelos líricos de la meditación del Reino. Pero la meditación del Evangelio de la Infancia tiene otra razón de ser muy superior: no sólo introduce en la vida del Señor y en el modo de contemplar su vida, sino que rápidamente da una visión de síntesis de todo el mensaje de Cristo (Ejercicios: n. 116, la mención de la cruz en esta meditación refleja esta intención), antes de comenzar la elección... La síntesis ignaciana está construida fundamentalmente sobre Lucas: las meditaciones de la encarnación y del nacimiento siguen su estructura, y éstas son las meditaciones fundamentales” (ibidem, p. 479). Pero hay algo más que observar: el evangelio de Lucas lo es de la oración; pero es una oración orientada al don del Espíritu, como lo es la oración de los Ejercicios ignacianos. Los tres centros de interés de Lucas (cfr. W. Ott, *Gebet und Heil*, reseñado en *Stromata-Ciencia y Fe*, 22 [1966], pp. 257-258) son los siguientes: 1, la oración es necesaria (Ott da de ello muchos textos lucanos); 2, el don del Espíritu es su objeto; 3, la salvación se desarrolla en una *historia sin tiempo fijo*. Los mismos tres centros de interés se encuentran en las meditaciones ignacianas de la In-

fancia, como “principio y fundamento” inmediato de la elección: nótese, por ejemplo, que S. Ignacio cambia el orden temporal de los pasajes lucanos de la “vida ordinaria” de Cristo en Nazaret y del “acto extraordinario” del Templo (Ejercicios, n. 134), porque le interesa señalar el principio de discreción espiritual según el cual el llamado extraordinario de Dios se siente en el curso de la vida ordinaria. Nos hemos detenido un poco en el juicio peyorativo que Stanley hace de las meditaciones ignacianas de la Infancia porque nos parece originarse de una distracción respecto de su estructura eleccionista, no meramente unionista. Tal distracción —o enfoque unilateral— sería la debilidad de este comentario escriturístico de los Ejercicios, excelente por lo demás para fomentar una rica vida de oración en contacto con la Escritura y a la luz de los principios “unionistas” del libro de los Ejercicios.

Nos ha llegado el tomo II de la obra de M. Espinosa Polit, titulada *Los Ejercicios de S. Ignacio* (meditaciones y comentarios), que comprende el *Reino de Cristo*, la *Segunda Semana*, y las *Reglas para discernir espíritus*². Es un comentario de enfoque prevalentemente dogmático, y que bíblicamente atiende más a las citas bíblicas que a las intuiciones de los autores inspirados: véase a este propósito lo que decimos en un artículo que publicamos en esta misma entrega, y que se titula *Los Ejercicios espirituales y sus diversos comentarios*. Otra característica del comentario que ahora presentamos es que la reflexión teológico-espiritual se hace citando a otros autores, clásicos, modernos y contemporáneos: lo manifiesta la abundante bibliografía del anterior tomo y de éste (pp. 669-696), y el abundante aparato crítico (pp. 589-665). Tiene, para la consulta, un buen índice temático y de autores (pp. 699-716), y de números comentados del libro de los Ejercicios (pp. 171-720). El método de reflexión del autor —que dijimos ser la selección y cita de las reflexiones ajenas que inspiran las propias— es bueno cuando se trata del aspecto dogmático-espiritual de los Ejercicios; pero al no seguirlo en los aspectos o puntos bíblicos, esta parte del comentario resulta de inferior calidad, y puede chocar a la mentalidad moderna. Reconocemos que el trabajo de seguir a los exégetas es hoy en día muy difícil, tanta es la diversidad que manifiestan; pero precisamente por eso, o bien hay que tomarse el trabajo exegético en persona, como se lo tomó Stanley en la obra que arriba comentamos, o bien debemos ser más modestos y parcos en los comentarios de las meditaciones ignacianas, e incluso limitarnos, como lo aconsejaba el mismo S. Ignacio, a dar “el fundamento verdadero —y escueto— de la historia” de salvación. Por lo demás hay obras, como la *Biblia de Jerusalén*, que dan las suficientes indicaciones como para que un ejercitante se sitúe en el texto bíblico, y sin mayores ampliaciones lo pueda usar para su oración perso-

² M. M. Espinosa Polit, *Los Ejercicios ignacianos*, tomo segundo, Quito, 1966, 727 págs.

nal. Espinosa Polit acierta en el comentario de las meditaciones estructurales de S. Ignacio, porque usa un método —selección y cita de otros comentarios— que se presta todavía hoy para tal comentario; pero no acierta en el comentario de las otras meditaciones y contemplaciones porque usa un método que hoy en día ya no se puede usar. Respecto de las meditaciones estructurales, Espinosa Polit tiene en cuenta un buen principio de interpretación, que es la unidad —y circularidad— de las mismas, característica de su origen místico en S. Ignacio; pero respecto de las otras meditaciones y contemplaciones, lo repetimos, no tiene en cuenta el principio ignaciano —y que hoy todavía vale— de dar “el fundamento verdadero de la historia” (Anotación 2), o sea, el sentido bíblico del texto, y no consideraciones piadosas. Algunos creen que incluso S. Ignacio se excedió dando éstas últimas, como por ejemplo en detalles como el del buey y la ancilla (*Ejercicios*, n. 111), o al dar por supuesta la primera aparición del Señor resucitado a la Virgen (*Ejercicios*, n. 299). Nosotros responderíamos a tales críticos de evidente buena voluntad (cfr. L. Bakker, *Exercitien in einer veränderten Welt*, Geist und Leben, 40 [1967], p. 287, nota 3), que dada la abundante literatura de “consideraciones piadosas” de su época, esas poquísimas consideraciones piadosas de S. Ignacio son la prueba más rotunda de que tenía muy en cuenta el principio áureo de dar “el fundamento verdadero de la historia” o sentido bíblico —literal y pleno— del texto escriturístico que el ejercitante va a meditar. Porque la frase ignaciana de su *Anotación 2* era un tecnicismo bíblico de su época (cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale*, première partie, II, pp. 436-439) que nos permite pensar que el santo no tenía una concepción historiográfica de la Biblia, sino una concepción histórica como la nuestra (sobre esta distinción cfr. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Edit. Du Seuil, Paris, 1965, pp. 22-25). Y pensar así de S. Ignacio no es ninguna transferencia o anacronismo, sino darle la confianza que se merece como hombre de Iglesia, como místico que tiene un carisma y un mensaje para todos los tiempos, y que por tanto debe ser interpretado meta-históricamente (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 [1956], pp. 28-36) y a la luz del conjunto de sus *Ejercicios* y no de ésta o aquélla frase suelta; y más a la luz de sus principios, como el anunciado expresamente en la *Anotación 2*, que en sus aplicaciones demasiado concretas y como de paso.

Siempre respecto de los *Ejercicios* de S. Ignacio, pero refiriéndose a tres siglos de su historia, nos ha llegado la obra de I. Iparraguirre, titulada *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*³, que es un repertorio crítico de los comentarios de los siglos XVI-XVIII; o sea, de esa literatura, marginal respecto del libro de S. Ignacio, pero que ha ejercido una enorme influencia en su interpretación teórica y en su práctica. En un artículo de esta

³ I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Institutum Historicum S.I., Roma, 1967, 348 págs.

misma entrega, titulado *Los Ejercicios espirituales de S. Ignacio y sus diversos comentarios*, hacemos un largo comentario panorámico de esa literatura; y ahora queremos hacerlo, pero breve, del mismo repertorio. Su infatigable autor suele hacer, en las revistas en las cuales colabora (*Archivum Historicum Societatis Iesu* y *Manresa*), prácticos repertorios, comentarios bibliográficos y bibliografías de los comentarios y estudios recientes de los *Ejercicios*; y contribuye, con sus propios estudios, a esa bibliografía. La presente obra es un subsidio crítico, lleno de observaciones y sugerencias sobre cada uno de los autores y obres repertoriadas, y con un índice temático que ofrece una aproximación al estudio directo de los temas ignacianos comentados durante esos tres siglos. Como la intención del autor es contribuir al conocimiento de las tendencias entre los directores de *Ejercicios* de esa época y las respectivas ideologías, indica los suficientes datos biográficos y bibliográficos como para encuadrar la figura de cada autor de un comentario, y evaluar su época y su influjo ambiental. El mismo Iparraguirre, en su obra en común con L. González titulada *Ejercicios espirituales*, en la parte titulada *Comentario histórico-pastoral*, había aprovechado sus conocimientos de este material (cfr. *Stromata-Ciencia y Fe*, 21 [1965], pp. 660-661). Lo que ahora ofrece es la posibilidad de un trabajo similar, e incluso más a fondo, por parte de otros historiadores de los *Ejercicios* que usen de este subsidio histórico valioso que Iparraguirre les ofrece.

El siguiente tema de este boletín de espiritualidad ignaciana es el del ejercicio de la autoridad en la vida religiosa. Es de actualidad, y lo es también de espiritualidad ignaciana, no por lo que se suele decir que S. Ignacio es un maestro de obediencia, sino por lo que no se suele decir pero es tanto o más verdadero, que es ser maestro en el gobierno espiritual y poner, como principio en el ejercicio de la autoridad, la intención de la unión de los súbditos entre sí y de éstos con los superiores. La crisis de autoridad es, para algunos, una crisis de obediencia; y entonces recurren a S. Ignacio, maestro de la concepción tradicional de la obediencia, para salir de esa crisis. Pero la crisis de obediencia es, para nosotros, una crisis de autoridad; y por eso recurrimos también a S. Ignacio como modelo en el ejercicio espiritual de la autoridad. ¿Y cuál es, para nosotros, la intuición o intención fundamental ignaciana en el ejercicio de la autoridad y por tanto también en la práctica de la obediencia? Como lo hemos dicho en otra ocasión (cfr. M. A. Fiorito, *St. Ignatius' Intuitions on Obedience and their Written Juridical Expression*, Woodstock Letters, 95 [1966], pp. 137-142), el principio ignaciano de gobierno es el de la unión; y la concepción ignaciana del superior es la de una “cabeza” que ante todo une, y que usa su poder de decisión ante todo para unir. Ya hemos explicado, en el artículo citado, el sentido cristológico de esta concepción del superior-cabeza; y hemos recordado el hecho histórico de que el nacimiento de la Compañía de Jesús como “cuerpo” unido en Cristo es anterior al

hecho de su gobierno basado en la obediencia. Preferimos ahora, con ocasión de una obra que nos acaba de llegar sobre el gobierno religioso, decir lo mismo con las palabras de su autor. Nos referimos a la que J. Galot, bajo el título de *Animadora de comunidad*⁴ ofrece como glosa inteligente de los textos del Concilio Vaticano II en los que éste se ha referido al gobierno en diversos niveles y en diversos ambientes y que, por tanto, configuran la imagen conciliar, no sólo de la superiora religiosa —como el título de la obra promete— sino de cualquier superior en la Iglesia. El Concilio ha hablado mucho del gobierno y de la autoridad, pero en ningún sitio exhaustivamente; y por eso es grande la utilidad del acopio de textos de Galot y su inteligente interpretación. La hace fijándose en tres puntos: *sentido* de la autoridad en la Iglesia, papel *propio* del superior en la misma, y ejercicio *comunitario* de la autoridad. El autor insiste en la búsqueda de la expresión más rica espiritualmente, que no es la jurídica, porque aunque ésta tiene su verdad, no es suficientemente expresiva: véase por ejemplo su interpretación de la *autoridad horizontal* (pp. 12 ss.), a partir de la cual, aunque admite la parte de verdad de ciertas expresiones tradicionales (padre o madre, superior e inferior), insiste en otras más expresivas el día de hoy (hermano o hermana, compañero o compañera). Y por eso, sin negar luego que el papel del superior sea el conducir o dirigir, prefiere expresarlo como el del *animador de comunidad* (pp. 43 ss.). En el papel de dirigir o conducir, hay un peligro latente de juridismo —y de exceso de verticalidad, no en la teoría pero sí en la práctica—; mientras que la expresión de animador de la comunidad, sin negar la dimensión vertical propia de todo gobierno que procede de Dios, tiene más en cuenta la dimensión horizontal o encarnación que se da en Jesucristo, Verbo Encarnado. Además, al expresar así la función de gobierno como orientada a la unión, se da la primacía al carisma por excelencia de la vida religiosa, que es el *carisma comunitario*: es un hecho histórico, peculiarmente evidente en S. Ignacio y en sus primeros compañeros, que primero decidieron “unirse”; y luego, para conservar mejor esta “unión”, decidieron “obedecer” a uno de ellos (cfr. *Deliberatio primorum Patrum*, MHSI, Mon. Ign., *Const.*, I, pp. 3-4, nn. 3-4). Hace muy bien el autor al subrayar el carisma comunitario como primario de la vida religiosa (pp. 48 ss.), y al buscar en él el verdadero punto de vista espiritual de la obediencia religiosa, enriquecedor sobre todo de la expresión espiritual del gobierno religioso, y que mejor evita el juridismo de otras expresiones. Este punto de vista unionista del autor está íntimamente relacionado con el anterior, de la horizontalidad de la autoridad (pp. 51 ss.), ejercida a nivel de la misma vida espiritual, a nivel de la vida material, y a nivel de la acción apostólica (pp. 55 ss.). En el segundo de los niveles indicados,

⁴ J. Galot, *Animatrice de communauté*, Duculot, Gembloux, 1967, 133 páginas.

el material, el autor retoma y amplía el tema de la *familia religiosa*, como expresión de la vida religiosa (pp. 67-77). Vuelve aquí a aflorar la idea de la horizontalidad de la autoridad en su ejercicio, como animadora de la vida en familia que caracteriza la vida religiosa como vida que es de adultos en la fe y la caridad: un superior que se expresa como padre o madre, centra en sí la vida de la comunidad; mientras que uno que se exprese como hermano o compañero, la centra en Cristo y promueve la vida propia de una familia religiosa. En la última parte de la obra que comentamos, al tratar el autor del ejercicio comunitario de la autoridad, presenta a la colegialidad como modelo de estructura de gobierno (pp. 95 ss.): no en el sentido de hacer desaparecer la dimensión personal propia del superior, sino como expresión de un ejercicio horizontal de esa dimensión vertical (un autor incluso ha hablado, en el sentido que ahora explicamos, de la co-gestión en el gobierno religioso: cfr. H. Ostermann, *La co-gestión en la obediencia, y el Concilio*, Hechos y Dichos, 43 [1966], pp. 1020-1026). Ante la novedad de estas expresiones, hemos de insistir en lo que ya dijimos al principio: la renovación y adaptación de la vida religiosa y de su gobierno es sobre todo cuestión de expresión; y creemos que el autor, glosando inteligentemente los múltiples textos en los cuales el Concilio, en diversos contextos, se expresa del gobierno y de la obediencia en la Iglesia, ha logrado ofrecernos una nueva expresión, no meramente principalmente jurídica sino espiritual, de la rica relación que media, según Paulo VI, entre el superior religioso y el mismo religioso (cfr. Paulo VI, 6 oct. 1966, Oss. Rom., Anno CVI, n. 230). Y por ello Galot ha contribuido eficazmente a la renovación de la vida religiosa que necesita, más que de nuevas expresiones jurídicas —si es que es ello posible, después de tantos esfuerzos en esa línea de nuestros inmediatos predecesores— de nuevas expresiones espirituales. Y para esta re-elaboración espiritual en la línea del *ejercicio de la autoridad*, pensamos que S. Ignacio (como comentamos en el artículo citado al comenzar a tratar de este tema de espiritualidad ignaciana), tiene un aporte importante, complementario del que tiene en la *práctica de la obediencia* y que la libera a ésta de las exageraciones que hoy en día sabemos no se pueden ni deben atribuir al mismo S. Ignacio, sino a la mentalidad de una época posterior que no supo transmitirnos toda la riqueza de la concepción ignaciana del gobierno religioso (cfr. J. Lewis, *Le gouvernement spirituel selon St. Ignace*, Bruges, 1961; véase el comentario que de esta obra hicimos en Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 419-421). Para poner un solo ejemplo de aspectos olvidados a la vez en el ejercicio de la autoridad y en la práctica de la obediencia, nos referiremos a la *objeción de conciencia*, tal cual de ella ha tratado la reciente Congregación o Capítulo general de la Compañía de Jesús en su Decreto sobre la vida de obediencia (cfr. AR., XIV, 1966, pp. 909-910). S. Ignacio, en caso de conflicto entre un súbdito y un superior, admitía el recurso —al menos extraordinario— no sólo al superior mediato y *dentro*

de la misma línea vertical de gobierno jurídicamente concebido, sino también el *recurso horizontal* —de común acuerdo entre súbdito y superior conflictuados— a una persona o personas que, ajenas al gobierno religioso, podían decidir incluso en favor del súbdito y de manera que el superior tuviera que retirar su orden conflictuante. Tal retiro de la orden es entonces un buen acto de gobierno, tanto o más recomendable en ciertos casos que la obediencia ciega del súbdito. Y la razón es obvia para quien conoce que todo en la vida religiosa —tanto el ejercicio de la autoridad como la práctica de la obediencia— está ordenado a la unión y a la caridad, no sólo de los súbditos entre sí, sino también y sobre todo de éstos con el superior y viceversa.

Pasamos al tercer tema de este boletín ignaciano: el de la oración y su legislación. Hemos tratado largamente, en otra ocasión, de la ley ignaciana de la oración en la Compañía de Jesús (cfr. *Stromata-Ciencia y Fe*, 23 [1967], pp. 1-89), señalando las características especiales de esa ley, originadas en la concepción ignaciana de la oración: mínimo de *ley escrita*, y máximo de *iniciativa personal* por parte del súbdito y de *dirección espiritual* por parte del superior. Insinuamos también que, en otros ambientes, S. Ignacio era tenido por el fautor del aumento de las leyes de oración, sobre todo mental; y lo defendimos de esa acusación inmerecida indicando rápidamente que el proceso legislativo “in crescendo” se había dado en la Iglesia antes que él —en los primeros reformadores de su siglo—, y que él había resistido incluso a ese ambiente dentro de la Compañía; y que sólo después de su muerte —y después de su inmediato sucesor— ese ambiente de Iglesia había logrado imponerse en la Compañía, y no viceversa. Pues bien, nos acaba de llegar una obra de un ambiente no influenciado directamente por la espiritualidad ignaciana, y que sin embargo llega a la misma conclusión que nosotros en lo que se refiere a la interpretación de ese hecho de Iglesia de los últimos cuatro siglos. Nos referimos a la obra de P. Salmon, titulada *El oficio divino en la Edad Media*⁵, quien además propicia, para la oración pública de la Iglesia, la misma solución que nosotros proponíamos para la oración privada: la disminución —aunque no la total desaparición— de las prescripciones escritas externas, y el fomento de la responsabilidad personal y de la iniciativa privada. En esta obra Salmon nos ofrece, no un relevamiento o repertorio exhaustivo de todos los textos —manuscritos o impresos— y en orden a describir en detalle la evolución del oficio divino durante los cuatro siglos del medioevo, sino solamente los ejemplos suficientes como para caracterizar los tipos de cambios realizados, y trazar las grandes líneas de la historia del oficio (p. 8). Desde tiempo atrás se había planteado el problema de la identidad sustancial del oficio romano entre los siglos

⁵ P. Salmon, *L'Office divin au Moyen Age*, Edit. Du Cerf, 1967, 198 págs.

X al XII, o del cambio del mismo, incluso por intervención positiva del Papado; pero faltaba un estudio suficiente de las fuentes manuscritas. Hay que distinguir, antes de responder al problema así planteado, entre la historia de los libros que formaban el oficio divino, y la del breviario; y entre la del oficio romano y el de los monasterios; y, respecto del primero, entre el oficio de la Curia y el antiguo. El autor llega, en su estudio, hasta comienzos del siglo XVI, cuando se admite la idea de una reforma litúrgica y el Papa encarga al Cardenal Quiñones la composición del nuevo breviario destinado a la recitación privada: Quiñones sería, a juicio de nuestro autor, un precursor —en algunos puntos sustanciales— de nuestras actuales preocupaciones; y por eso más fácil de ser comprendido por nosotros que por sus contemporáneos (a lo que conviene añadir que, ni bien presentó su breviario, S. Ignacio pidió permiso para que todos los jesuitas lo pudieran usar; y usó de este privilegio hasta que la reforma papal pos-tridentina lo impidió). La obra que comentamos es la de un historiador, pero tiene una intención práctica propia de quien hace verdadera historia y no mera historiografía. Nos interesa señalar aquí la referencia que nuestro autor hace a las *oraciones frecuentes* y a las *antifonas* durante el oficio divino que se observan en la mayor parte de los libros litúrgicos de los siglos XI y XII (véase a este propósito M. A. Fiorito, *La ley ignaciana de la oración en la Compañía de Jesús*, *Stromata-Ciencia y Fe*, 23, 1967, pp. 62-67 y *passim*, donde explicamos la importancia de las oraciones breves pero frecuentes para toda vida contemplativa, tanto solitaria como activa). Otra sugerencia interesante (paralela a la que nosotros hicimos respecto del modo y tiempo de orar en la ley ignaciana) es la de una *mayor libertad en la elección* de las lecturas litúrgicas, que se concedió hasta el siglo XIII y que luego se perdió. En la conclusión, el autor observa que el aspecto material o práctico de agrupar todos los elementos tradicionales del oficio divino en un solo libro —o breviario— primó sobre lo formal, o sea, sobre la *libertad de la oración* (p. 185); y que esta pérdida de libertad fue en aumento hasta la reforma del Vaticano II, en que se trata de volver a la libertad de espíritu tan propia del espíritu de oración. Una oración pública y oficial como la del oficio divino no puede ser totalmente libre ni dejada a la inspiración indiscreta de cualquiera; pero, por ser oración, debe gozar de la suficiente libertad y espontaneidad, o sea, dar libre curso a la gracia personal. Si no, se corre el grave riesgo de encerrarse en leyes que fijan hasta el último detalle o gesto —tiempo, orden y texto—, y la oración se convierte en cumplimiento de una ley: hay que ir a la oración por ella misma —queremos decir por el Señor que en ella se encuentra—, y no para cumplir; aunque después de haber hecho oración, puede uno preguntarse si ha cumplido con la ley. Nos parece muy instructiva la historia que el autor nos hace del comienzo del jurisdismo, o sea, de la fijación de las leyes de oración (pp. 186 ss.), así como de la pérdida del sano regionalismo. La necesaria libertad de la oración

personal debe conjugarse con la igualmente necesaria unidad en la diversidad de la oración pública. No se puede volver, sin más, a una iglesia primitiva sin otra ley que la del Espíritu —si es que alguna vez la hubo—; pero tampoco hemos de quedarnos en cualquiera de los estadios pasados de la historia, sino que tenemos que hacer nuestra propia ley de oración que respete las sanas tradiciones, pero que no se quede en ellas (véase lo que dijimos en el artículo antes citado, pp. 84-89). El último párrafo del autor es una descripción acertada de la verdadera vida de oración que debemos buscar en el oficio divino, cualquiera sea su forma histórica externa (p. 192).

ESPIRITUALIDAD

*Vida evangélica*¹, de F. Aguilar, es un resumen de su obra anterior, *La vida de perfección en la Iglesia*, redactado en un estilo menos técnico pero que conserva toda la fuerza de su reflexión teológica. La obra está dirigida a los formadores de religiosos y religiosas y toca los temas fundamentales de la teología del estado de perfección, que esencialmente es el aflorar último de la vida cristiana recibida en el bautismo. La consideramos una obra utilísima, un verdadero manual de teología de la vida consagrada.

En cambio la obra de la Hna. M. Dolores, *Vida religiosa y eficacia personal*, se mueve en una línea de búsqueda de nuevos enfoques para la mejor comprensión de la vida consagrada. La autora encuentra en el concepto de *libertad y actividad creadora* un lema de estímulo para la vida religiosa. Su propósito fundamental consiste en aclarar la estructura psicológica subyacente a la vida espiritual de todos los religiosos, a fin de ofrecer algunas ideas capaces de ayudar a su enriquecimiento personal e indicarles nuevas posibilidades de *expresión eficaz* en la vida. La autora se dirige a todo religioso como *persona creativa* a la que pone en contacto con problemas de la vida consagrada: naturaleza y gracia, dinámica del comportamiento humano, gérmenes de inmadurez, adaptación personal en la vida religiosa, vida de comunidad, dirección espiritual, creatividad. Obras como esta que presentamos tienen el inmenso valor de subrayar aspectos y enfoques de la vida religiosa haciendo notar su profunda com-

plejidad a la vez que su inalterable sencillez en la búsqueda diaria de una más fiel respuesta.

La Colección *Unam Sanctam* viene publicando, bajo la dirección de Y. Congar, los textos y comentarios de los Decretos Conciliares. Acabamos de recibir el correspondiente al Decreto "Perfectae caritatis"³. Después de una introducción del P. Congar, sigue el texto latino y la traducción del Decreto. En una segunda parte se estudian los esquemas sucesivos que desembocaron en la redacción final. Esta visión histórica aparece también en la tercera parte, al referirse a las grandes líneas de fuerza de la renovación. Es de notar aquí la insistencia con que se trata el tema de la contemplación y del apostolado: es decir de la unidad de vida en el apóstol. Mons. Huyghe que comenta este punto, toma como punto de partida el conflicto entre el esquema de ejercicios espirituales y la obligación del apostolado, el cual aparecía mucho más marcado en momentos donde las condiciones normales del apostolado están comprometidas. Después de un estudio sobre este tema, propone un nuevo punto de vista, cuyo rasgo principal consiste en colocarse no a nivel de la experiencia —donde los dualismos son inevitables— sino a nivel de la fe, o —como él mismo dice— del "corazón". Este enfoque llega a la fuente indivisible y única, donde la personalidad del sujeto religioso encuentra toda su explicación y resonancia. Finalmente subraya tres aspectos de esta unidad interior, que son expresamente puestos en la Perfectae Caritatis: la búsqueda de Dios, la incorporación a Cristo, la consagración a la misión de la Iglesia. Creemos importante este capítulo de Huyghe, que está en consonancia con la búsqueda, en las fuentes de la experiencia religiosa, de la unidad interior del apóstol. La obra continúa con varios capítulos que estudian la tipología de la vida religiosa y algunos elementos por separado. Un anexo conteniendo documentos pontificios, textos conciliares paralelos e intervenciones en el aula conciliar es de gran ayuda para el estudio serio. Juzgamos a esta obra de vital importancia.

J. Galot, en su libro *Portadores del aliento del Espíritu*⁴, pretende también aclarar la vida religiosa a la luz del Concilio. Pero su punto de partida más concreto es la renovación que se impone como consecuencia conciliar, y esta renovación la ve como obra del Espíritu Santo. Los religiosos, en su búsqueda de una perfecta caridad son llamados a dejarse conducir continuamente por El, a obrar —en el conjunto consonante de la Iglesia— como portadores de la inspiración divina. Y es este enfoque lo que da riqueza a la obra de Galot. La misión del religioso resulta esencialmente activa, en el sentido de testimoniar la libertad y el ardor de la intervención del Espíritu; es decir, debe ser un signo vigoroso de ese estado

¹ F. S. Aguilar, *Vida evangélica*, Desclée, Bilbao, 1966, 225 págs.

² Marian Dolores, *Vie religieuse et efficacité personnelle*, Salvator, Mulhouse, 1966, 192 págs.

³ *Vatican II, L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Du Cerf, Paris, 1967, 593 págs.

⁴ J. Galot, *Porteurs du souffle de l'Esprit*, Duculot, Gembloux, 1967, 157 págs.