

del Señor; y lo segundo, con un historiador como Hugo Rahner¹⁰. Pero tiene una plenitud o riqueza que no tiene el anterior.

* * *

Estos y otros estudios de las Constituciones de la Compañía de Jesús, basados en los *Scholía* del P. Nadal, son ya posibles, gracias a la edición crítica que nos acaba de ofrecer Ruiz Jurado.

Tenían pues razón los que expresaron, en las jornadas ignacianas “tenidas en las cercanías de Roma... como primera sugerencia para el futuro de los estudios ignacianos ‘la edición crítica de los *Scholía* de Nadal’ y con carácter de urgente”; y este homenaje de una edición crítica, con todas las de la ley, se lo merecía el benemérito P. Nadal.

—no a Nadal, pero sí a Leturia— que ya había habido una costumbre, y no viceversa (que una costumbre existente lleve a la implantación, por regla universal, de la hora de oración).

¹⁰ Véase, por ejemplo, la crítica de J. Calveras a la obra de H. Rahner, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, en Manresa, 24 (1952), pp. 422-424.

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS

VIDA ESPIRITUAL

M. A. Fiorito S. I. (S. Miguel)

Comentaremos a continuación varios libros que tienen de común su relación con la vida espiritual, tal cual ésta la entendía S. Ignacio de Loyola. Esta relación no será siempre la misma: más extrínseca en algunos casos, como cuando comentamos un libro de historia de la teología del siglo XVI; y más intrínseca en otros, como cuando hablamos de la oración. Para ser más exactos, la relación de todos estos libros con la vida espiritual está más en el lector que en los autores: “...el hombre espiritual lo juzga todos...” (cfr. 1 Co. 2,15).

Acabamos de citar un texto de S. Pablo, que pertenece al capítulo 2 de su primera Carta a los Corintios. Creemos que en todo este capítulo —y el siguiente— está expresada la concepción ignaciana de la vida espiritual. Resumiendo sus ideas¹, diríamos que los Corintios andaban entonces buscando una sabiduría humana, siendo así que por la fe habían comenzado a participar de la sabiduría de Dios, que es el plan de salvación para todos por la pasión y la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo. Pero esta participación, común a todos, tiene sin embargo sus grados en cada uno de los cristianos: en primer lugar, la posesión de la *gracia* de la fe, como fruto de la redención; en segundo lugar, la *conciencia* de lo que así se posee, de manera que no se confunda esa sabiduría de Dios con la del mundo; y, en tercer lugar, la *facultad de hablar* de esa sabiduría con lenguaje humano, no técnico —propio más bien de la sabiduría humana—, sino común, también enseñado por el mismo Espíritu, e inteligible para quien está suficientemente dispuesto². Este bien, común a todos los cristianos, progresa, más o menos rápidamente, según la gracia de cada uno y la respuesta que cada uno da, y por los grados indicados —de simple posesión, de conciencia y de expresión—, no linealmente, sino “en espiral”, hacia una perfección que S. Pablo llama la *vida adulta* del cristiano, o “vida espiritual”, *caracterizada por el discernimiento* de “...lo mejor” (cfr. Flp. 1,10), de “...lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (cfr. Rom. 12,2); o sea, de “...la voluntad de Dios” (ibidem). Sin este discernimiento, seríamos “... como niños en el juicio” (cfr. 1 Co. 14,20), y viviríamos distraídos de lo “...único necesario” (cfr. Lc. 10,42), que es hacer la Voluntad de Dios en todo y por todo. En otros términos, para San Pablo —y para S. Ignacio— la vida espiritual se caracteriza por una *doble ciencia*: la una, *de Dios* en sus misterios; y la otra, la *del corazón humano*³. La ciencia de Dios, absolutamente hablando, podría darse en un “intelectual” puro; pero éste no sería un adulto en la fe, sino un “niño” en la vida espiritual. Por eso los santos

¹ Cfr. E.-B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, Gabalda, Paris, 1956, pp. 87-89; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris, 1953, II, pp. 214-219.

² Cfr. S. Teresa, *Vida*, cap. 17, n. 5. Hablando de las gracias de oración, dice así: “...una merced es dar al Señor la merced, y otra entender qué merced es y qué gracia; y otra saber decirlo y dar a entender cómo es”.

³ Cfr. M. A. Fiorito, *Ciencia de Dios y ciencia del corazón humano*, Boletín de Espiritualidad, n. 51, pp. 3-15.

le han dado gran importancia al discernimiento o discreción espiritual: lo prueba la larga historia de la ciencia del corazón humano en la Iglesia⁴.

* * *

Sirva esto de introducción a todo nuestro comentario bibliográfico. Y comencémoslo con una obra, clásica de la espiritualidad oriental —rusa—, que ya se ha hecho clásica también en Occidente: en 1925, una editorial alemana publicaba por primera vez, en una lengua europea, *La vida de un Peregrino ruso*; y desde entonces se irá extendiendo a otras lenguas. La primera traducción española es de 1963, cuya tercera edición nos acaba de llegar con el nombre de *El Peregrino ruso —o Strannik—*⁵, con una breve presentación de U. Barrientos —quien también se hizo cargo de la traducción al castellano—, y con una amplia y útil introducción de A. Guerra, director de la Revista de Espiritualidad. En esta introducción se nos habla de los orígenes, del contenido y de la actualidad del mensaje del *Peregrino ruso*: o sea, primero, del mismo “peregrino” (un autor anónimo, que por ello mismo se ha podido convertir en tipo universal de oración incesante); en segundo lugar, del mundo de este “peregrino”, tan distante del nuestro; y finalmente de este nuestro mundo en que ha entrado, gracias a la publicación de su relato. En este tercer tema nos resulta original la introducción de A. Guerra. Toda la introducción va acotada de notas, no hechas para el estudioso, sino para el “lector espiritual”.

Hablábamos más arriba del mensaje del *Peregrino ruso*. Es el de la necesidad de la oración incesante, del método para aprenderla, y de los efectos que causa. Creemos que, aún a aquel a quien no le ayude el método mismo, le va a hacer bien leer el relato de este “peregrino”. Porque, ¿a quién no le hace bien ver a un hombre —real o ficticio, poco importa— que recorre kilómetros y kilómetros en busca de alguien que le enseñe a rezar incesantemente? Y la primera enseñanza es ésta, que vale oro: “Una oración continua es vuelo libre del espíritu humano hacia Dios. Para progresar en este divino ejercicio, debemos pedir a Dios que nos ilumine... La oración misma te enseñará cómo puede ser realizada sin interrupción. Pero se necesita tiempo...” (p. 43)⁶.

4 Cfr. H. Rahner, *Servir dans l'Eglise* (Ignace de Loyola et la genèse des Exercices), Editions de l'Epi, Paris, 1947, pp. 73-79. Este autor llama la atención sobre la relación “meta-histórica” (cfr. M. A. Fiorito, *La opción personal de S. Ignacio*, Ciencia y Fe, XII [1956], n. 46, pp. 28-36) con “hombres de Iglesia” como Ignacio de Antioquía, frente al gnosticismo; Basilio en Oriente y Benito en Occidente, contra los peligros de un espiritualismo neoplatónico que, a una con un ideal monástico equivocado, pretendía deshacer la Iglesia visible y jerárquica; y finalmente con Sta. Catalina y S. Bernardino de Sena, contra la desenfrenada interioridad de la mística de la Baja Edad Media.

5 Anónimo, *Strannik: El peregrino ruso*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1976, 163 págs.

Nos acaba de llegar, además, otra traducción castellana, bajo el título de *Relatos de un peregrino ruso a su Padre Espiritual*, Editora Patria Grande, Bs. As., 110 págs., con introducción y notas al texto de M. de Elizalde. Sobre el “peregrino ruso” como encarnación de la “oración a Jesús”, cfr. M. Ballester, *Un peregrino de la vieja Rusia*, Boletín Internacional de Dirigentes del Apostolado de la Oración (1976), pp. 235-275.

6 Cfr. M. A. Fiorito, *El P. Arrups interpreta hoy a Nadal*, CIS (Centrum Ignatianum Spiritualitatis), VII (1977), n. 28, pp. 19-20: “... si el principio de nuestra vocación —y consiguientemente de la deseada integración de vida espiritual y apostolado— es Dios nuestro Señor, la consecuencia primera y principal es la necesidad de la petición. Esto es evidente... Aplicando este primer principio, pues, del P. Nadal, debemos decir que sólo Dios nuestro Señor sabe, quiere y puede, en cada uno de nosotros, integrar una vida espiritual y apostolado; y, por tanto, “en El solo debemos poner la esperanza...” (Const. 812) de conseguirlo; o sea, debemos pedirselo”.

Quisiéramos decir unas palabras acerca de la relación entre la oración y la acción. En su incesante camino, el “peregrino” encuentra a un “anciano” que le dice: “Muchos presumen que las buenas obras... nos capacitan para una oración contemplativa. Es todo lo contrario: la oración contemplativa es la que engendra las buenas obras y las virtudes. Se consideran los efectos y los frutos de la oración como medios que conducen a ella, y así no se aprecia su fuerza y su finalidad” (p. 47). Esto es verdad, y la decía en estos términos el Beato Fabro: “... debe tu vida de tal manera haberse... que... ordenes todas tus oraciones al tesoro de tus buenas obras, que no al revés... A este fin deben, pues, más ordinariamente dirigirse nuestras oraciones: a la perfección de las obras y no al contrario, las obras a la oración”⁷. Pero el Beato Fabro, preocupado con el “círculo de la oración y acción”⁸, añade: “... quien, en espíritu, busca a Dios en las buenas obras, mejor lo encuentra después en la oración, que no lo encontraría si lo buscara primero en la oración, para después buscarlo en las obras...”⁹. Un hombre “contemplativo” —como el “peregrino”— puede contentarse con buscar a Dios en la oración; pero un hombre “activo” debe preocuparse de encontrarlo también en la acción. Más aún, para un hombre “activo” es más importante encontrarlo primero en la misma acción, porque así le será más fácil encontrarlo después en la oración solitaria. En otros términos, el hombre “activo” no puede contentarse con ser contemplativo en la oración, sino que ha de ser “contemplativo también en la acción”¹⁰.

Diríamos que el “relato del peregrino ruso” se dirige preferentemente al hombre “contemplativo”, y no al “activo”; pero ese “deseo de más...” que lo mueve en su peregrinación, en su búsqueda de un maestro espiritual, en sus experiencias de oración... es algo que está más allá de la diferencia entre el “contemplativo” y el “activo”. Ese es su verdadero “mensaje espiritual”, anterior al mensaje de la oración incesante, u “oración a Jesús”. Y nos animamos a decir que este mensaje es más importante que el otro —al que, sin embargo, todos prestan más atención—. Es lo que quisimos decir al comienzo, cuando afirmamos que a todos hace bien ver a este hombre que recorre kilómetros y kilómetros en busca de... más¹¹.

7 Cfr. Mon. Fabro, *Memorial*, p. 555. Hemos hecho la traducción, no según el texto latino aquí editado, sino según la traducción francesa de M. de Certeau, en B. P. Favre, *Mémoires*, Desclée, París, 1960, pp. 211-213.

8 Cfr. M. Nicolau, *Jerónimo Nadal: sus obras y doctrinas espirituales*, Instituto Francisco Suárez, Madrid, 1949, pp. 323-326, 510-511.

9 Es también la opinión de S. Ignacio, quien recomienda (y en especial a los estudiantes de la Compañía) “buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con alguien, andar, ver, gustar, oír, entender y en todo lo que hiciéramos... Y esta manera de meditar, hallando a nuestro Señor en todas las cosas, es más fácil... y causará... grandes visitaciones del Señor, aunque sea en una breve oración...” (cfr. MHSI, Mign. Epp. 3, p. 510; edición BAC —segunda edición—, Madrid, p. 763).

10 Esta frase es de Nadal; pero suele ser mal traducida porque se la saca de su contexto, haciéndole decir solamente “contemplativo en la acción”. Nadal está hablando de las gracias de oración —contemplativa— de S. Ignacio en la soledad; y añade que también tiene estas gracias en la acción (cfr. Mon. Nadal, IV, p. 651: “*simul* in actione contemplativus”). Al no traducir el “*simul*...”, se introduce una “dicotomía” entre contemplación y acción; y a continuación, es fácil preferir la acción a la oración, y comenzar a hablar de “oración virtual” en lugar de la “formal”, etc., etc.; o bien decir que las circunstancias externas han cambiado, y que en las nuevas circunstancias es muy difícil hacer oración solitaria, etc., etc.; o bien, que una oración “no comprometida” no es válida, etc., etc.

11 Los Ejercicios de S. Ignacio son un camino espiritual donde se siente este “más...” porque sus meditaciones y contemplaciones fundamentales tratan de provocarlo en cada ejercitante; y gracias a esta provocación, se dan las “mociones” espirituales (“consolaciones y desolaciones y... varios espíritus”: EE. 176; cfr. 6, 9, 10, etc.)—, cuyo discernimiento permite conocer la Voluntad de Dios. Decía al respecto el Beato Fabro, cuando estaba dando los Ejercicios de S. Ignacio al que luego fue S. Pedro Canisio: “Para provocar esta distinción —de espíritus—, es eficazísimo medio la proposición de la elección de estado —de vida—, y luego, en cada estado —de vida— la proposición de varios modos de caminar a la per-

Quiero ver a Dios, de M. Eugenio del Niño Jesús¹², es la edición española de una obra clásica de la espiritualidad teresiana. Es una síntesis de esta espiritualidad, tal cual se manifiesta sobre todo en las *Moradas* de S. Teresa de Jesús, prácticamente su última obra escrita. Un prólogo, escrito por Bernardo M. de San José, presenta muy brevemente la edición castellana. La introducción del mismo autor explica, también brevemente, el origen de esta obra: siete u ocho conferencias por año, respondiendo a una inquietud, manifestada por profesionales, de conocer la oración carmelitana. Ante la opción entre S. Juan de la Cruz y S. Teresa, el autor escogió a esta última, porque consideró que marca, en su obra titulada el *Castillo interior*, “el proceso integral de la ascensión del alma” (p. 14). En los pasajes difíciles, recurre al testimonio de S. Juan de la Cruz y al del “caminito” de S. Teresita del Niño Jesús. El libro —ahora dividido en dos partes— tenía, en su edición original, dos volúmenes: el primero, titulado *Quiero ver a Dios*; y el segundo, *Soy hija de la Iglesia*. Son como dos etapas de una misma vida: en la primera, “no tenía presente sino a Dios y a sí misma —“yo quiero ver a Dios” fue la respuesta que dio Teresa a sus padres, cuando arrastró a su hermanito Rodrigo hacia tierra de moros con la esperanza de que los “descabezasen” por Cristo (Vida, c. 1, n. 4)—... y ahora no quiere saber otra cosa que a Cristo y a sus miembros” (pp. 33 y 630). La vocación a la oración y la vocación al apostolado se hallan tanto en los primeros capítulos como en los últimos de las *Moradas*; pero hay diferencias de acento, y las dos partes de esta obra tratan de ser fieles a la acentuación distinta. Así se pone “...de manifiesto la dualidad de esta vocación teresiana en su movimiento simple y único. Estas dos expresiones de S. Teresa, la de la partida y la de las cumbres, tiene, por otra parte, una resonancia en aquel doble grito de guerra de Elías, el profeta y patriarca del Carmelo, cuya hija se proclama Teresa: “vive el Señor en cuya presencia me encuentro” (1 Re. 18,1) ... “estoy consumido de celo por el Señor Dios de los ejércitos” (1 Re. 19,10) (p. 632). No hay, sin embargo, que engañarse: en esta segunda parte, “Santa Teresa es una contemplativa, y se dirige a contemplativos... En lugar de un método de apostolado, Santa Teresa nos ofrece un método de formación de apóstoles” (ibidem). Cierra la obra un índice analítico de materias que puede facilitar mucho su consulta.

Nos parecen extraordinariamente bien logradas las *perspectivas* (así se llama la primera parte de las cinco con que cuenta esta obra) con las que el autor comienza su estudio. Quisiéramos llamar la atención sobre dos capítulos de estas “perspectivas”: el cap. V, sobre *Jesucristo*, y el cap. VII, sobre *El demonio*. Ambos capítulos nos permitirán comparar la espiritualidad contemplativa de S. Teresa con la activa de S. Ignacio¹³.

En primer lugar, Jesucristo. Para Santa Teresa, “no basta comenzar la oración con Jesús, es preciso continuarla en su compañía... No es necesario para hacerle compañía servirse de elevados pensamientos, ni embrollarse con fórmulas bellas. Basta hablarle con sencillez... No es sólo útil, este método para algunas almas o exclusivo de algunos estados de vida

fección en él. Y, en general, cuando uno se pone delante cosas más altas o para obrar, o para esperar, o para creer, o para amar... tanto con mayor facilidad descubre la diferencia del espíritu bueno y del malo, es decir, del que da fuerza y del que debilita, del que ilumina y del que ofusca, en otros términos, del buen espíritu y de su adversario...” (Mon. Fabro, *Memorial*, pp. 638-639, nn. 300-302).

12 M. Eugenio del Niño Jesús, *Quiero ver a Dios*, Ediciones Espiritualidad, Madrid, 1970 (segunda edición), 1423 págs.

13 Ofr. H. Holstein, *Contemplation ou Action?*, Vie Cons., 39 (1967), pp. 24-39. Una de las novedades del decreto *Perfectae Caritatis* del Vaticano II es, después de haber señalado en la consagración el rasgo fundamental y universal de la vida religiosa (n. 5), el haber distinguido únicamente entre dos tipos de vida religiosa: por una parte, el que se ordena a la contemplación (n. 7); y por la otra, el ordenado a las obras apostólicas (n. 8).

espiritual; es excelente para todos... ‘es el modo de oración en que han de comenzar y de mediar y acabar todos, y muy excelente y seguro camino...’ (*Camino de Perfección*, cap. XIII, 2). Así, no se limita Santa Teresa a aconsejar este modo de oración, sino que lo declara obligatorio: todos deben hacer oración con Cristo... Tal afirmación en la pluma de Santa Teresa —habitualmente tan condescendiente, tan comprensiva de las diversas necesidades de las almas, tan atenta siempre en respetar su libertad y la voluntad de Dios sobre ellas— adquiere una fuerza singular y llega casi a despertar nuestra admiración...” (pp. 86-88). San Ignacio, por su parte, no es menos contundente. La *Tercera Adición*, que no cambia a lo largo de las cuatro “semanas” de sus Ejercicios Espirituales, dice así (EE. 75): “Un paso o dos antes del lugar donde tengo que contemplar o meditar, me pondré en pie... alzado el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor —o sea, Jesucristo— me mira, etc...”. No se pone uno ante una “estatua” o una “imagen” meramente, sino ante un Señor que vive, que nos “mira...” (y el “etc...”) expresa las diversas actitudes del Señor al mirarnos “aquí y ahora”). Y este Señor que al comienzo de cada hora de oración, nos “mira, etc...”, nos acompaña —como decía Santa Teresa— y termina con nosotros cada hora de oración, ya que “el coloquio —que se hace con Cristo—, se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro, o un siervo a su Señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose... cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas” (EE. 54; cfr. EE. 109,199).

Pero hay algo más. Se trata de “...una objeción... propuesta... por quienes ‘son letrados y espirituales y saben lo que dicen’ (Vida, cap. XXII, n. 2). Se trata de contemplativos que se dirigen a contemplativos (y) que... alegan...: la humanidad de Cristo debe ser incluida entre las cosas corpóreas de las que es preciso alejarse” (pp. 89-90). Santa Teresa se dejó llevar un tiempo de esta objeción, “más pronto se percató de ‘que iba mal’ (VI *Moradas*, cap. VII, n. 15)... Bien quisiera soslayar la necesidad de contradecir autores de tanto peso, pero la verdad tiene sus derechos, sobre todo cuando se pone en juego en ella el bien de las almas. Por eso discutirá con vigor las peligrosas afirmaciones de tales maestros y probará su propia doctrina, a saber: que en todos los estados de la vida espiritual es necesario retornar a la humanidad de Nuestro Señor, y jamás alejarse de ella... En otros términos, la humanidad —de Jesús— no vela la divinidad sino a aquellos que... tienen una fe vacilante. Para aquellos, por el contrario, que creen firmemente en la divinidad... la humanidad aporta un estimulante a esta fe” (pp. 90-91). Pues bien, es la misma doctrina de S. Ignacio¹⁴. Para comprobarlo, basta recordar que en sus Ejercicios no se aparta nunca de Jesús, el Cristo: es en su presencia que se realiza la oración —lo hemos visto antes, al referirnos a la Tercera Adición (EE.75)—; en la *Primera Semana*, todas las horas de oración terminan “...imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz...” (EE. 53; cfr. 61,63,71); y en las otras tres *Semanas*, la oración se alimenta en “los misterios de la vida —en la carne— de Cristo nuestro Señor”, desde la Encarnación hasta la Ascensión (EE, 261-312). Y la base experimental de esta preferencia de S. Ignacio por la Humanidad de Cristo es que, como dice en una “catequesis”, veía “...en

14 Puede ser ésta una de las características de la dirección recibida de los confesores jesuitas con que S. Teresa entró en contacto. Ofr. V. Larrañaga, *La espiritualidad de S. Ignacio de Loyola*. (estudio comparativo con la de S. Teresa de Jesús), Casa de San Pablo, Madrid, 1944, pp. 41-131. Un estudio más actualizado y completo de los confesores jesuitas de S. Teresa, es el de C. de Dalmaes, *Santa Teresa y los jesuitas* (precisando fechas y datos), AHSI, 35 (1966), 347-378.

Jesús nuestro Salvador y Redentor... el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, un solo Dios nuestro Creador y Señor..."¹⁵.

En cuanto al demonio, nuestro autor demuestra, con textos de Santa Teresa, "... que no es el demonio... una misteriosa fuerza maléfica — como lamentablemente piensan hoy algunos autores¹⁶—, sino un ser viviente... un enemigo personal". Y así nos habla largamente —basándose siempre en textos de S. Teresa, de S. Juan de la Cruz, y de S. Teresa de Lisieux— de "la naturaleza y poder del demonio, la frecuencia y modos de intervenir en la vida espiritual, (y) los medios de descubrir su presencia y de combatir su acción" (p. 122). En realidad, ni S. Teresa ni S. Ignacio hablan del primer punto —o sea, de la naturaleza del demonio—; por eso nuestro autor no puede citar aquí ningún texto de la Santa Doctora. En cambio, hay abundantes textos sobre los otros dos puntos; sobre todo cuando se trata de los modos de intervenir el demonio y de las maneras de reconocer su acción. Es una lástima que nuestro autor no conozca —al menos, no las cita— las reglas de discernir ignacianas —las más propias de la *Primera semana*, que son más evidentes; y las más "sutiles" (EE. 9), que son las de la *Segunda semana*— porque le hubieran facilitado una buena "sistemización" de la doctrina teresiana. Además, pensamos que hay que entender bien lo que nuestro autor nos dice —y creemos que, por lo que a continuación dice, lo entiende él bien—: "... los santos... rehuyen (la lucha con los demonios)" (p. 143-144). No se puede rehuir esta lucha: desde el "vamos", debemos contar con la tentación y con la prueba. Es el "mensaje" ignaciano en las *Dos Banderas* (EE. 136-148); y no hay santo que diga otra cosa. Finalmente, hubiéramos preferido que, aprovechando aquí la mención del demonio en la espiritualidad teresiana, hubiera hablado de la dirección espiritual —de la que nuestro autor habla más adelante, al tratar de las *primeras etapas* (pp. 316-342)—. Es tan necesaria como la lucha, tanto en las primeras etapas como en las últimas. Más aún, es la manera ordinaria como se adquiere la discreción o discernimiento de espíritus. Se dan excepciones —como la de S. Ignacio en Loyola y Manresa— (*Autobiografía*, nn. 8,20,22-25...); pero la excepción confirma la regla¹⁷. El mismo autor lo señala en S. Teresa: para las primeras etapas, pp. 317-318; y para las últimas, pp. 950-953. Y S. Ignacio lo expresa en la regla 13 de la *Primera semana* (EE. 326).

Baste lo dicho para ponderar la importancia —con sus limitaciones, propias de todo escritor— de esta obra; y las ventajas de su traducción y reedición española.

¹⁵ Cfr. MHSI. Mign. Epp. XII, p. 667. Buen ejemplo es el *Diario Espiritual* en el cual S. Ignacio relata sus experiencias trinitarias con cada una de las Personas divinas y con Jesús. Por ejemplo, el día 23 de febrero de 1544 (cfr. edición BAC —segunda edición—, Madrid, pp. 337-338, nn. 65-70); y también al final del día 27 de febrero (ibidem, p. 343, n. 87) donde dice que "... me parecía en espíritu... que primero había visto a Jesús, como dije, blanco, id est, la humanidad; y en este otro tiempo, sentía en mi ánimo de otro modo, es a saber, no así la humanidad sola, mas ser en todo mi Dios, etc., con una nueva efusión de lágrimas y devoción queda, etc." (acerca de las experiencias de la Humanidad y de la Divinidad de Jesús en otros momentos de su vida, véase ibidem, notas 157-158).

¹⁶ Véase lo que, al término de este boletín bibliográfico, diremos de la obra de H. Haug, *El diablo, un fantasma*.

¹⁷ Cfr. H. Bacht, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, en *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, pp. 254-256. Casiano, tratando de la necesidad de procurar el don del discernimiento de espíritus, lo relaciona con la necesidad de la dirección espiritual; y en esto, como en muchos otros temas, representa la tradición monástica antigua. Para los monjes primitivos, no se podía pensar en un monje "autodidacta": era —en los *Apotelesmas*, escritos en los que se manifiesta la espiritualidad monacal— un presupuesto incontrovertido que el hombre que quería hacerse monje, debía acercarse a un maestro espiritual; y que éste, además de darle el hábito, debía guiarlo para que él, a su vez, pudiera guiar a otros.

La dinámica de la oración, de D. de Pablo Maroto¹⁸, es —como dice su subtítulo— un acercamiento del orante moderno a S. Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia. Es un libro que, todo él, "... habla de la oración. Sobre todo del magisterio teresiano de la oración (cerca de mil doscientas referencias o citas de los escritos de S. Teresa avalan todo lo que aquí se dice), estudiado en el entorno religioso y espiritual del siglo XVI. Pero no habla de ello exclusivamente. Todo él está lleno de referencias a la vida y a la oración moderna, partiendo, eso sí, del pasado. Quizá radique en ello su mayor originalidad: "Muchas de las páginas de este libro han sido escritas en plena soledad y silencio... No es (una obra) de pura investigación, ni va por lo tanto destinada a los especialistas, sino a todos aquellos que estén buscando de buena fe un camino para orar... Las notas bibliográficas que van al final de cada capítulo son mera pista para profundizar en el tema estudiado..." (pp. 14-15).

Hemos querido citar al mismo autor en su presentación, porque pensamos que expresa muy bien el contenido, el método y la intención de este libro. Nos ha llamado la atención, de un modo particular, la unión que se establece entre la vida —la de S. Teresa, en primer lugar, pero también la de un orante de nuestro tiempo— y la oración. Acerca de Santa Teresa, pocas veces habíamos visto un estudio tan completo —a la vez que sencillo— en que se pudiera seguir el "proceso experiencial de su vida de oración" (título del cap. II). Diríamos que en una primera parte —del cap. II al V—, prevalecen los datos históricos; y en una segunda parte —del cap. VII al X— prevalecen los datos de la oración. Ambos aspectos se equilibran en el capítulo central, el VI, sobre el "significado de la oración en el mundo actual y en S. Teresa".

Para concluir nuestro comentario, nos permitimos citar la conclusión. Dice así: "La única conclusión digna de este trabajo sería el reafirmar la actualidad de S. Teresa como maestra de oración y discernir entre lo permanente y lo transitorio en esta materia... Puestos a investigar sobre los valores permanentes de las enseñanzas teresianas sobre la oración, yo me quedaría con todos aquellos elementos que encierran un acercamiento al Evangelio: el apego a la persona de Jesús¹⁹, considerado como un maestro, como un amigo... La llamada constante a la interioridad donde se encuentra el alma con Dios... La necesidad de la oración, junto con la demostración de su posibilidad... Continúa siendo actual la poca importancia que ella le dio a la mística²⁰, y sobre todo a sus manifestaciones externas, y la mucha que dio a las virtudes y a la vida honesta... Los métodos suelen ser caducos. El de Santa Teresa es uno, vinculado a su peculiar estructura psíquica y quizá no a todos guste. Pero el método es un modo de caminar,

¹⁸ Pablo Maroto, P. de, *Dinámica de la oración*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1973, 319 págs.

¹⁹ Véase lo que dijimos poco más arriba, a propósito de Jesucristo en la oración de Sta. Teresa (y de S. Ignacio).

²⁰ También en esto se parece Sta. Teresa a S. Ignacio. Tal vez sea cuestión de ambiente ("dejados", iluministas, alumbrados...). Pero nos parece que es más bien concepción de vida espiritual. Esta puede significar, por una parte, la vida interior de una persona, o mejor, sus relaciones sobre todo con Dios; y, por otro lado, y sin negar lo anterior, puede significar sobre todo la lucha espiritual entre gracia y tentación. S. Ignacio llama, a la vida espiritual en el primer sentido, "los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano..." (Const. 813). Son, según dice S. Ignacio (ibidem), "los medios de bondad y virtud, y especialmente la caridad y pura intención del divino servicio y familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción y el celo sincero de las ánimas...". En cambio, habla de la vida espiritual en el segundo sentido —o sea, de lucha— sobre todo en los Ejercicios Espirituales; y, cuando se trata de lucha, no es cuestión de ascética o de mística, sino de tentación "grosera y abierta...", o de tentación "más sutil y más subida..." (EE. 9). Una y otra tentación se da tanto en la etapa ascética como en la etapa mística de la vida espiritual.

no el exclusivo. Y es muy probable que el *seguido por ella todavía puede ser utilizado en lo fundamental por muchos orantes de nuestro tiempo*" (pp. 315-316; los subrayados son nuestros).

El relato del peregrino, es una traducción al alemán, brevemente comentada por B. Schneider²¹, de la *Autobiografía* de S. Ignacio: ha sido llamada "autobiografía", no porque haya sido escrita por el Santo, sino por ser un relato verbal autobiográfico, dictado al P. Cámara. Nos llega en su tercera edición alemana. El comentario, aunque breve, es original: por ejemplo cuando, a propósito de la Visión llamada de La Storta, explica el silencio de la *Autobiografía* acerca de detalles importantes de la Visión (de los cuales nace, entre otras razones, el nombre de Compañía de Jesús) porque la *Autobiografía* tiene sentido pleno para la Compañía que se iba a fundar como Orden religiosa.

Entre las obras de S. Ignacio, "el relato del peregrino" (así llamado porque en él el Santo se llama a sí mismo "peregrino") ocupa un lugar de excepción, porque nos narra la *lucha* que tuvo que sostener, desde que se convirtió (en Loyola) hasta que fundó (en Roma, y con sus nueve "primeros compañeros") la Compañía de Jesús. Las gracias se van sucediendo a las pruebas y tentaciones, las consolaciones a las desolaciones... Y todo está relatado desde dentro, y sin adornos estilísticos ("brutalmente", diríamos). Si se perdieran las "reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en el ánimo se causan..." (EE. 313-336), y las reglas "para sentir y entender escrúpulos y suaciones de nuestro enemigo" (EE. 345-351), las podríamos tal vez rehacer teniendo en cuenta los datos que nos da en esta "autobiografía"²².

Los *Ejercicios Espirituales*, de W. H. Longridge, es una condensación de las obras de este autor —anglicano—, que ya habían sido traducidas al italiano, y que ahora son presentadas por A. Tulumello²³. Pretende introducir al lector italiano en la presentación que de los Ejercicios de San Ignacio hace este hermano nuestro anglicano. En apéndice, una guía introductoria, redactada por los Hermanos de la Comunidad de Taizé, en Francia, para uso de los que se retiran bajo su guía, y tienen una experiencia de oración. Ya Nadal decía que "los Ejercicios se podrán acomodar a los Luteranos... ni será necesario que hagan la confesión general ni que reciban la Eucaristía; basta que se sometan al Espíritu del Señor y a la Iglesia, o por lo menos no se opongan a ese Espíritu, buscando la verdad en lo que tiene de común para nosotros y para ellos" (cfr. *Orationis Observationes*, praesertim de haeresi lutherana, n. 228, p. 100); pero lo novedoso es que un anglicano de Ejercicios de S. Ignacio. Fundamentalmente Tulumello condensa la relación de Longridge al Convegno Anglicano sugli Esercizi, del año 1916. Se cita de continuo la *Imitación de Cristo*, atribuida al Kempis. Es muy breve la presentación de las reglas de discernir; pero manifiesta, como todo lo demás, un gran manejo personal de todo el libro de Ejercicios.

La experiencia de Dios, de H. F. Smith²⁴, es "una invitación escrita a compartir la experiencia de Dios..." llevada a cabo por el autor (p. 7).

"Si el lector acepta la invitación, descubrirá bien pronto que estas meditaciones —porque es un libro de meditaciones que sigue el plan de los Ejercicios de S. Ignacio— oscilan entre la alocución directa a Dios; la reflexión solitaria, y el formal o informal recurso a la palabra de la Escritura, a las enseñanzas de la Iglesia, y a los dichos de los hombres..." (ibidem). Y con esto están dichas las fuentes de este libro: por una parte, el libro de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, que da el plan; y por la otra, la Escritura, la enseñanza de la Iglesia, y los autores antiguos y modernos. Y con esto está también dicho el inconveniente de un libro así para la misma oración; y sus ventajas para su preparación remota. Inconveniente para la misma oración, porque en ésta uno no sigue un plan propio, sino que debe seguir el plan del mismo Señor; y ventajas para la preparación remota de la oración, porque se puede marcar lo que más llama la atención —o agregar la propia reflexión—, para luego, en el tiempo de la oración, volver a ello.

El libro está escrito en el estilo de un diálogo directo con el Señor. Y sin embargo su autor cree que puede servir incluso al director de unos Ejercicios dirigidos, o bien al que los hace. En este segundo caso —y para evitar el mal de los Ejercicios predicados— nuestra experiencia nos dice que conviene dejar pasar un tiempo suficiente entre la hora de preparación y la de el comienzo de la oración; y que conviene marcar sobre todo el comienzo de la oración, y solamente volver a otro punto del libro cuando la primera materia se ha agotado; y que en el examen de la oración conviene volver a recordar el camino recorrido, porque "...no el mucho saber harta y satisface... sino el sentir y gustar internamente" (EE. 2). Incluso puede convenir, en la próxima hora de oración, volver a repetir la oración anterior, "...notando y haciendo pausa en los puntos (en) que he sentido mayor consolación o desolación, o mayor sentimiento espiritual..." (EE. 62; cfr. EE. 64, 118-119). Sólo así creemos que un libro como el que comentamos puede ser conveniente en cualquiera de los muchos tipos de Ejercicios de S. Ignacio²⁵, y puede merecer su subtítulo de "los misterios de la fe católica presentados según el espíritu de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola". Creemos que esto es lo que explica el autor hacia la mitad de su libro, en la nota acerca de los pensamientos para la meditación continuada (pp. 235-236).

El orden de los capítulos corresponde al de los temas fundamentales y de las "semanas" de los Ejercicios ignacianos: el *Principio y Fundamento* (EE. 23), desde el cap. 1 al 4. La *primera semana*, comienza en el cap. 5. *El llamamiento del Rey Eternal* (EE. 91-99), en el cap. 11... y así sucesivamente (el autor lo indica al dar las "lecturas relacionadas en los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio", al término de cada capítulo). Los documentos eclesiásticos más citados son los del Vaticano II (*Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Apostolicam Actuositatem*, *Unitatis Redintegratio*, y *Perfectae Caritatis*).

²⁵ Son muchas las maneras de hacer Ejercicios Espirituales ignacianos, desde las indicadas en la *Anotación 18* (EE. 18) hasta los Ejercicios de mes en completa soledad, según la *Anotación 20* (EE. 20). Pero sólo son Ejercicios según el espíritu de S. Ignacio si dejan "...inmediatamente obrar al Creador con la creatura, y a la creatura con el Creador" (EE. 15). "Fuera de Ejercicios —en cualquiera de sus tipos— lícita y meritoriamente podemos mover a todas personas...; con todo, en los tales ejercicios más conveniente y mucho mejor es... que el mismo Creador y Señor se comuniquen a la su ánima devota... disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle en adelante". (ibidem). Este principio áureo vale incluso del mínimo de Ejercicios según S. Ignacio; o sea, de la preparación para la confesión mediante la enseñanza del examen de conciencia (EE. 18; cfr. Mon. Fabro, *Memorial*, pp. 493-495, nn. 9-12. Durante cuatro años S. Ignacio lo tuvo a Fabro en estos Ejercicios, preparándolo para los Ejercicios de mes).

²¹ Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, Herder, Freiburg, 1977, VI-190 págs.

²² El mejor comentario de la *Autobiografía* desde el punto de vista eleccionista es, a nuestro juicio, el de M. Costa, *Aspetti dello stile di elezione di S. Ignazio nell'Autobiografia*, CIS (Centrum Ignatianum Spiritualitatis), Roma, 1966. Desde el mismo punto de vista eleccionista, es digno de mucha atención el *Diario Espiritual*, escrito por el mismo S. Ignacio, que lamentablemente ha sido demasiado estudiado desde el punto de vista "místico" (véase lo que decimos más arriba, en nota 20), y poco desde el punto de vista "espiritual" (próximamente publicaremos algo al respecto en el Boletín de Espiritualidad).

²³ W. H. Longridge y A. Tulumello, *Gli Esercizi Spirituali presentati da un Anglicano*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1970, 152 págs.

²⁴ H. F. Smith, *La experiencia de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1971, 472 págs.

J. Laplace, en *La oración: búsqueda y encuentro*²⁶, nos ofrece un fruto de su larga experiencia de dirección espiritual y de dirección en la oración personal. Dice bien que su misión es "... más abrir caminos, desbrozar una pedagogía, que construir una síntesis sobre la oración a través de las diversas espiritualidades de los siglos cristianos y los diversos grados y métodos de oración tal como han sido presentados por los maestros espirituales" (p. 11). Como su maestro, S. Ignacio de Loyola, quien nos dice, presentando humildemente sus "modos de orar", al final del libro de los ejercicios espirituales, que son "... más dar forma, modo y ejercicios, cómo el ánima se apareje y aproveche en ellos, y para que la oración sea acepta, que no dar forma ni modo alguno de orar" (EE. 238). Los pocos libros que cita —véase su referencia en p. 11, nota 2— están en la misma línea. En el capítulo primero, trata de disipar los "... muchos equívocos" que presenta hoy en día la oración, presentando a ésta como una aventura personal. En el capítulo tercero, nos presenta la "oración de Jesús", como ella se encuentra en el Evangelio (no especifica las referencias evangélicas, pero forman parte del texto, p. 60, nota 1). Y como complemento, presenta, en el capítulo cuarto, la oración de los discípulos de Jesús, cuya historia sumaria nos hace. El capítulo quinto trata de la oración permanente. Como conclusión, la ingenuidad, con la cual vuelve al punto de partida, la oración de su madre, a la que dedica estas páginas, "no sólo porque —nos dice autobiográficamente— de ella fue de quien aprendí a rezar (de su vida más que de sus palabras), sino porque es ella para mí el prototipo de tantos creyentes que se ignoran a sí mismos, y a los que Dios introduce silenciosamente en su misterio" (p. 9).

Nos ha llegado el segundo volumen de las *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio de Loyola*, publicado por M. Ruiz Jurado²⁷, que abarca el período de 1965-1976. Es continuación del primer volumen, que tuvo dos ediciones (1957 y 1965), y estuvo a cargo de I. Iparraguirre. Para facilitar su consulta, se ha preferido mantener la misma estructura general y división interna. Ha simplificado algunas sub-divisiones —por falta de nueva bibliografía— y ha ampliado otras, como el tema de la *Fórmula*, añadida a la *Forma que tuvo la Compañía de hacer su oblación*. También ha agregado una subdivisión correspondiente a los *Comentarios y estudios sobre puntos particulares* de las Constituciones, que han abundado desde la anterior edición, en 1965. En la subdivisión correspondiente a *Problemas varios de ejercicios*, ha añadido el tema de *Biblia y Ejercicios*. Es pues una inteligente continuación de una obra iniciada por I. Iparraguirre, que prestará grandes servicios. En la *Presentación*, el autor comenta brevemente lo que le ha sugerido a él mismo el aumento o la disminución —casi hasta la desaparición— de obras en algunos puntos, así como la multiplicación de obras en idioma inglés. El índice final, de autores y de materias, facilita la consulta de estas útiles *Orientaciones bibliográficas*. Es una lástima que no figure, entre los estudios de las *reglas de discreción de espíritu* (nn. 268-286), el trabajo de D. Gil, *Dicernimiento y hermanéutica*, Manresa, 43 (1971), pp. 255-260. Es un estudio breve pero profundo, que en la revista figuró, por error, como obra de M. E. Iglesias; y que en el índice del volumen de esta revista desapareció, sin duda como corrección incompleta del error cometido con anterioridad.

Bajo el título de *Historia de un alma*, de Teresa de Lisieux²⁸, se pu-

blica la traducción castellana de los *Manuscritos autobiográficos* de la Santa de Lisieux, con una introducción (pp. 7-23). Comienza con un panorama rápido de la vida de la Santa, que ayudará a situar y comprender la lectura de su "autobiografía": la *Historia de un alma* fue escrita para personas que conocían perfectamente su ambiente, su entorno y las personas que rodean los hechos contados por ella; y por ello los da por sabidos (pp. 12-13). Sigue el proceso histórico de los manuscritos (pp. 13-16), y de la redacción de la *Historia de un alma*, con la indicación sucinta de las "correcciones" introducidas en los manuscritos por la Madre Inés, la Madre Gonzaga, el P. Godofredo Medalaire... hasta que la publicación de los *Manuscrits autobiographiques* (en facsimil) permite que el texto original sea conocido en toda su fidelidad. La traducción actual ha sido lo más fiel posible, manteniendo —por la utilidad de la lectura— la división en capítulos así como el título del libro, que ha pasado a ser un "clásico" de la espiritualidad. Se han añadido una serie de subtítulos; y en Apéndice, el capítulo 12 de las primeras ediciones corregidas (pp. 355-369), escrito por la M. Inés. Termina la introducción una lista de personas directamente relacionadas con la historia, y una resumida cronología que ayuda al lector para situar los hechos.

S. Teresa del Niño Jesús, *Historia de un alma*²⁹: aunque el título sea el mismo que el anterior, no se trata de la misma edición. Es la edición del escrito de S. Teresita, corregido por sus hermanas. Podría incluso llamar a engaño, porque añade, como subtítulo, "Autobiografía", siendo así que no se trata de los "manuscritos autobiográficos". En un prefacio (pp. 5-27), se hace un panegírico de los padres (véase lo que decimos, más adelante, sobre este tema y este método hagiográfico, comentando un estudio de J. F. Six): es la traducción del prefacio de una muy antigua edición (s. f.), al que se le ha añadido la traducción de un discurso del entonces Cardenal Pacelli, luego Pío XII, en la inauguración de la Basílica de Lisieux, en 1937.

*Teresa de Lisieux auténtica*³⁰, es la edición castellana, en un solo volumen, de los dos de la edición original francesa. Completa la presentación —hecha por la misma Editorial de Espiritualidad— de los "manuscritos autobiográficos" de Teresa de Lisieux, cuya traducción al castellano comentamos poco más arriba: "un texto auténtico pide un rostro auténtico". En una primera parte, se explica el origen de la documentación fotográfica, los retoques hechos por Sor Genoveva (la hermana Celina), al menos en los retratos publicados, la discusión suscitada a su propósito, las declaraciones oficiales relativas a los retratos de Teresa de Lisieux. La presente edición trata de salvar la verdad absoluta de los documentos fotográficos (véase, en una de las últimas páginas, la recapitulación de los diversos documentos y su grado de autenticidad), y la presentación todo lo artística que ha sido posible. La presentación de las fotografías, en lo posible, es cronológica. La fotografía completa, a la izquierda; y detalles, a la derecha, con las explicaciones del caso (se da un ingenioso movimiento que va de la visión de conjunto a los detalles, a veces mínimos: los ojos, las manos...). Una lista de las religiosas que aparecen en las fotografías, y croquis de los diversos grupos de más de dos personas con un número que remite a la lista, permiten la identificación de todas las personas fotografiadas. Es una obra muy bien lograda. Es un rostro que hace bien mirar, tanto cuando sonrío (fotografía 29) como cuando sufre (fotografía 11).

²⁶ J. Laplace, *La oración, búsqueda y encuentro*, Marova, Madrid, 1977, 144 págs.

²⁷ M. Ruiz Jurado, *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio de Loyola* (volumen II: 1965-1976), Institutum Historicum S. I., Roma, 1977, 150 págs.

²⁸ Teresa de Lisieux, *Historia de un alma*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1976, 411 págs.

²⁹ S. Teresa del Niño Jesús, *Historia de un alma*, Ediciones Paulinas, Bs. As., 1977, 235 págs.

³⁰ *Teresa de Lisieux auténtica*: presentación y notas de Francisco de Santa María, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1971, 75 págs. y 47 fotografías.

La obra de J. F. Six, *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux*³¹, suscitó, en el momento de su aparición en francés (1972), una polémica en la que fueron más las voces en contra que las voces a favor. El mismo autor acusó el impacto —cosa no frecuente, por desgracia, y que es de alabar en Six—, y en la siguiente obra, titulada *Thérèse de Lisieux au Carmel*, atemperó el estilo agresivo —contra el entorno familiar y religioso de Santa Teresa del Niño Jesús—, e incluso en una tercera obra —*Vie de Thérèse de Lisieux*— hizo una síntesis de las dos primeras, en que prescindió de muchos aspectos negativos.

Decíamos poco más arriba que la publicación, en francés, de la obra original, dio lugar a una polémica. Tal vez lo pretendió su autor, porque el subtítulo de su obra —*Neurosis y santidad*— es más para la venta que para expresar el contenido del libro: éste se refiere, por ejemplo, a la neurosis de la madre, y a la santidad de la hija. En este sentido diríamos que a Six le faltó simpatía para la madre de Teresa, y le sobró agresividad para con ella (cfr. Ang. 50 (1973), p. 116). Además, no está bien hacer el psicoanálisis a un muerto: ¡el número de “sesiones” resulta reducido en extremo! Hay que reconocer que la hagiografía anterior, demasiado favorable a la familia de Teresa (véase, como ejemplo, el prefacio de la *Historia de un alma*, de Santa Teresa del Niño Jesús), no era verdadera; pero tampoco es verdadera —como parece pretenderlo el título de la obra que estamos comentando— esta otra hagiografía: ni las puras luces, ni las completas tinieblas son verdaderas.

Respecto de la edición castellana que comentamos, hubiera sido mejor hacerla sobre la segunda edición original y no sobre la primera. En aquella el mismo autor, por ejemplo, había quitado una nota (la nota 13 de la página 27) que decía así (traducimos): “Doy aquí gracias a mi amigo psiquiatra —autor del libro *El tiempo del deseo*—, el cual, al leer el manuscrito, me lo ha hecho ver claramente”. Y en su lugar había puesto lo siguiente, que es mucho más verdadero: “El autor —es el mismo J. F. Six el que escribe— no es psicoanalista...” (cfr. Divinitas, 19 (1975), p. 208). Si esto se hubiera dicho en la primera edición francesa, el autor se hubiera ahorrado críticas severas, como la de D. Stein en *Vie Spir.* 54 (1972), pp. 380-394. ¿Por qué, pues, no tener en cuenta estos retoques de la segunda edición francesa, que honran a su autor, en lugar de hacer una traducción castellana de la primera edición?

La llaga de amor, del Beato Juan Bautista de la Concepción³², está presentada por Fr. Jesús A. López Casuso. Tiene una introducción (pp. 1-42) que termina con una bibliografía sobre el Beato; y sigue el texto (pp. 43-102). La introducción comienza con una rápida nota biográfica, hasta la muerte del Beato en 1613: relaciona su vida con varones y mujeres ilustres de su tiempo. Desde que se decide a la Reforma Trinitaria, su vida se desarrolla entre dificultades sin cuento. Por ello la obra titulada *La llaga de amor* se relaciona con la *Historia de los orígenes de la reforma trinitaria*, pues el Beato escribe al compás de los acontecimientos de su vida, y de las dificultades que experimenta en dicha Reforma (p. 14): *La llaga de amor* es “el primer escrito de índole doctrinal respecto de los trabajos experimentados por él en Roma” (p. 16), cuando estuvo en ella gestionando el Breve de erección de la Descalcez (21 de marzo de 1598 a 16 de octubre de 1599). Para mayor claridad, López Casuso resume los estados de ánimo, antes de su llegada a Roma (desde que estuvo preso en Colibe), y sus

crisis más agudas en Roma, que son la ocasión de su obra: “Tomando ocasión de (la) ... falta de auxilio de los directores de espíritu, el Beato comienza a tratar del tormento que padece el alma que quiere obrar derecho y le aconsejan torcido, y se va adentrando en el análisis de algunas padecimientos... y también a veces en la explicación de algunas sequedades en el tiempo que escribe, resultando el ‘Tratado de la llaga de amor’...” (pp. 17-22). A continuación, y después de un resumen del tratado (pp. 22-27), nos indica las conexiones doctrinales del Tratado con las restantes obras del Beato (pp. 27-38). Como decíamos, la introducción termina con una bibliografía (pp. 39-42). Las divisiones en capítulos y en párrafos, así como los respectivos títulos, son debidos a López Casuso, para facilitar la lectura del tratado a un lector moderno (p. 42).

J. I. Tellechea, en una conferencia titulada *La edición crítica de la “Guía Espiritual” de Molinos*³³, nos expone los motivos que lo movieron a la edición de la obra de Molinos, condenado en su momento como quietista, o mejor como padre y símbolo del mismo: un motivo, positivo, el poder perfilar su doctrina; otro, negativo, el depurar el texto de las ediciones usuales de la *Guía* (p. 24). La conferencia añade el cuadro de las variantes y erratas de las ediciones hasta el momento conocidas (pp. 35-49), y un análisis global de las mismas (pp. 50-55), que abona la necesidad de una edición crítica, con una “fijación más correcta de un texto cuyo análisis doctrinal, envuelto en controversias, exigía las máximas garantías en su utilización...”. Acerca de la misma edición crítica, véase lo que hemos dicho en la entrega anterior (cfr. *Stromata*, 33 (1977), p. 372).

Nos parece importante llamar la atención sobre lo que el autor nos dice (pp. 6-8) de la razón que podría tener, en tiempo de Molinos, para condenar su obra, razón que no se daría hoy en día. Sin embargo, nos parece que el autor establece una “dicotomía” entre gracia mística —o carisma— e institución; y de aquí que establezca una similitud entre la gracia mística y el libre examen —a los ojos de la Iglesia jerárquica—. Como decía recientemente el P. Arrupe, puede constatarse “una tendencia que ha resurgido constantemente en la Iglesia, desde los antiguos gnósticos hasta los ‘reformadores’ de nuestro tiempo: la de querer conseguir la perfección de la vida cristiana fuera y aun enfrente de la Iglesia de Cristo, al margen del dogma y de las instituciones eclesiales: S. Ignacio nos desengaña. La guía interna de la gracia *no puede discrepar* de lo que la Iglesia jerárquica e institucional determina. Porque el Espíritu que ‘nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas... es el mismo espíritu que... gobierna y rige’ a la Iglesia, esposa de Jesucristo (EE. 365). Más claro tal vez lo ha dicho S. Ignacio antes, en las normas para hacer elección: ‘Es necesario que todas las cosas, de las cuales queremos hacer elección... militen dentro de la Iglesia jerárquica, y (sean) no malas o repugnantes a ella’ (EE. 170). Igual doctrina encontramos en sus cartas...”³⁴. En otros términos, el místico no tiene por qué negar su experiencia; pero debe pensar que es posible que, sin contradicción, “...el mismo espíritu divino (me mueva)... a mí a esto —dado en la experiencia mística— por unas razones, y a otros —los superiores jerárquicos— al contrario, por otras (razones)...”³⁵. En otros términos más llanos, la Iglesia jerárquica juzga muchas veces sobre una verdad prudencial, y no siempre sobre una verdad lógica.

³³ J. I. Tellechea, *La edición crítica de la “Guía Espiritual” de Molinos*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, 55 págs.

³⁴ P. Arrupe, *Un carisma que llega a ser institución*, Boletín de Espiritualidad, n. 55, p. 23 a.

³⁵ Cfr. MHSI. Mígn. Epp. -4, p. 285 (edición BAC —segunda edición—, Madrid, p. 785).

³¹ J. F. Six, *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux*, Studium, Madrid, 1976, 284 págs.

³² Beato Juan Bautista de la Concepción, *La llaga de amor* (texto presentado por Fr. Jesús A. López Casuso), Secretariado Trinitario, Salamanca, 1972, 204 págs.

La misma Editorial —Fundación Universitaria Española— nos presenta la obra de E. Herp, *Directorio de contemplativos*^{35 bis}. Tiene un estudio preliminar de J. Martín, al que sigue la nueva edición (ajustada al lenguaje actual) de dicho *Directorio*, segunda parte del conjunto de escritos de Herp (en latín, Harphius) que formaron lo que se llamó su *Theologia mystica* (p. 11); y a lo que se añade la edición latina, que corresponde fielmente al ejemplar de 1545. En apéndice, se publica el ejemplar castellano titulado *Espejo de Perfección*, divulgado en España en 1551, como documento fehaciente de la presencia de Herp en los ambientes espirituales españoles de la primera mitad del siglo XVI.

El estudio preliminar de J. Martín, titulado *Enrique Herp en las letras españolas*, responde a su tesis doctoral de 1973 (p. 11). Es importante leer la conclusión (pp. 225-231). Antes ha presentado, en general, a los místicos del Norte; y, en particular, a Herp (Harphius), haciendo su síntesis doctrinal y señalando su influencia. Ha mostrado esta influencia en primer lugar en los franciscanos; y luego en los alumbrados, en los predicadores y en la piedad popular, en los jesuitas, en Fray Juan de los Angeles —se detiene en este autor— y en los autores carmelitas (S. Juan de la Cruz...). Y concluye afirmando “la deuda que las letras españolas tienen con Enrique Herp, franciscano de Flandes, una de las principales fuentes de la literatura mística en la Península Ibérica” (p. 225). “El presente estudio se ha limitado a los autores españoles, y entre éstos a los pasajes que expresamente citan a Herp o que delatan claramente su dependencia por igualdad de concepto y expresión... (Sin embargo), por encima de todas las influencias humanas, cuando se trata de la literatura mística, hay que tener en cuenta el factor sobrenatural de la fe iluminada por Dios. Muchas coincidencias de doctrina y expresión obedecen al mismo contenido de fe y actitud semejantes del alma en la mayor fidelidad a las llamadas interiores del Señor. Hecha esta salvedad de principio, hay que admitir también la realidad de que los experimentados en la vida mística utilizan humilde y gustosamente las expresiones de otros escritores para declarar la propia vivencia... Herp sirvió de expresión a varios escritores del Siglo de Oro, gracias principalmente a la traducción y ediciones latinas que publicaron los cartujos... de Colonia” (pp. 225-226). En la misma conclusión, el autor señala algunas características de la espiritualidad de Herp: pobreza espiritual, rectitud de intención y pureza de amor, “aspiraciones”... son otros tantos aspectos de esta espiritualidad que influyeron en la del Siglo de Oro español.

M. Paz Aspe Ansa, en *Constantino Ponce de la Fuente*³⁶, después de una introducción, en la que nos presenta esta figura controvertida entre sus contemporáneos hasta nuestros días, tiene dos partes. La primera, sobre la vida del Doctor Constantino desde su nacimiento en 1502 hasta su muerte en una cárcel de la Inquisición Española. La segunda, sobre los medios lingüísticos en que están expresados dos de sus escritos, la *Exposición del Primer Salmo* y la *Confesión de un Pecador*. La obra termina con una bibliografía de las diversas ediciones de los escritos del autor estudiado, y de las obras de la crítica que directa o indirectamente han tratado sobre él. Obra bien documentada tanto en la introducción, que recoge los juicios contradictorios que se han formulado o sobre el heterodoxo o sobre el mártir de la predicación del Evangelio (según sea su autor), como en las dos partes indicadas. Las conclusiones de este trabajo, según su autora, “no quieren ser definitivas. Intentan aportar algunos elementos para esclarecer la figura

contradictoria del Doctor Constantino, en relación a los aspectos que se han tratado...: la trayectoria vital del predicador sevillano, y la configuración lingüística en que va expresado el mensaje que él comunica a su época... Un problema que sale al paso inexcusablemente al revisar la vida del Doctor Ponce de la Fuente es el tema de su heterodoxia. Tema que no ha quedado (en nuestro libro) solucionado, ya que requeriría un análisis completo de todos sus escritos y de las censuras teológicas de los mismos, así como del proceso inquisitorial, todavía desconocido, que determinó su condena. Los estudios aquí realizados inclinan a considerar al Doctor Constantino como un gran predicador con inquietudes espirituales, al que puede incluirse en la amplia gama de exponentes del llamado evangelismo europeo, y víctima infeliz de la represión inquisitorial que trató de aniquilar la herejía luterana en España” (p. 173).

Nosotros pensamos que hay siempre un peligro en el historiador: el de trasladar a nuestro tiempo los problemas del pasado, no logrando interpretar el pasado con los mismos ojos de quienes lo vivieron. Además, como dijimos a propósito de Molinos —*La edición crítica de la “Guía Espiritual”*, de J. L. Tellechea—, la Iglesia no siempre juzga a un autor desde el punto de vista de una verdad “lógica”, sino también desde el punto de vista de la verdad “prudencial”. En otros términos, una condena eclesiástica sólo se la puede juzgar en su verdad eclesiástica. Esto supone volver a vivir el momento histórico de la condena; y esto nos puede ser hoy un tanto difícil.

La obra de H. Didier, *Vida y pensamiento de J. E. Nieremberg*³⁷ es la versión castellana, hecha por M. Navarro Carnicer y revisada y corregida por su autor, de una tesis doctoral. “No estudia este libro todos los aspectos del pensamiento de J. E. Nieremberg: nada expone de su teología marial, poco de su exégesis bíblica o de su ciencia patristica... Arrancamos del hombre y de su vida, asaz apagada por otra parte. Examinamos a continuación el problema de su nacionalidad: a pesar de sus orígenes germánicos, fue hondamente español. Nunca se sirvió del idioma alemán... No dejó dicho idioma huellas en su puro castellano diáfano y suelto... Cierta que la cultura eclesiástica del erudito madrileño contiene numerosos elementos nórdicos; pero no los recibió de sus padres, ya que eran libros, juicios o modos de sentir aclimatados desde hacía mucho tiempo en la Península...” (p. 492).

Estos son sus dos primeros capítulos. El siguiente trata de la espiritualidad ignaciana en los escritos de Nieremberg (es tema que recurre constantemente en esta obra de Didier): “Fue el hombre del primer centenario de la Compañía de Jesús (1640), bastante distante del hidalgo convertido y de sus primeros compañeros... Su verdadera patria espiritual está en S. Agustín y Plotino mucho más que en S. Ignacio de Loyola” (pp. 493-494). Y por eso trata, en el capítulo cuarto, el ambiente neoplatónico de sus obras; para tratar luego, en el quinto, de la gentilidad (América, Asia... recién descubiertas); y en el sexto, del humanismo piadoso contra los ateístas. En los siguientes capítulos entra en los grandes temas de Nieremberg: cuerpo, alma y acción (capítulo que introduce a los capítulos siguientes, dedicados a tres temas, inextricablemente entrelazados), muerte, sufrimiento y desengaño. A éstos siguen sendos capítulos sobre la lastimosa tragedia que es la vida humana, sobre la gloria de Dios, y sobre el gran teatro del mundo. En conclusión se sintetizan los resultados de los capítulos anteriores en síntesis apretada. Cierra esta obra, densa y muy bien documentada, una bibliografía muy completa, con los siguientes “acápites”: bibliografía de las obras de Nieremberg (con índice de siglas y abreviaciones usadas); bibliografía de las obras leídas o utilizadas por Nieremberg y breve análisis de sus fuen-

^{35 bis} E. Herp, *Directorio de contemplativos*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974, 767 págs.

³⁶ María Paz Aspe Ansa, *Constantino Ponce de la Fuente: el hombre y su lenguaje*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975, 190 págs.

³⁷ H. Didier, *Vida y pensamiento de J. E. Nieremberg*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, 584 págs.

tes; y bibliografía general del libro. Vale la pena el juicio inicial del autor, en la introducción: "Son innumerables las obras latinas o castellanas de J. E. Nieremberg (cerca de 5740 páginas folio en castellano, y poco menos de 5000 en latín). Su nombre fue famoso, como lo atestigua la inmensa bibliografía de sus publicaciones y de las traducciones que se hicieron... Al contrario, la bibliografía de las obras o investigaciones hechas sobre Nieremberg es reducidísima y se limita a una decena de títulos (véase p. 6 nota 2). Este contraste demuestra que nuestro autor jesuita se hundió en el olvido tras haber conocido tanto renombre" (pp. 5-6). Y la razón la insinúa poco más adelante el mismo Didier: "El éxito de Nieremberg y el olvido en que cayó parecen corresponder a la fuerza de la tradición... y a la importancia de sus retrocesos..." (p. 11). "Otra causa del olvido de que es víctima Nieremberg: habló mucho de la muerte..." (p. 16). En definitiva, este estudio es una buena introducción a la lectura de las obras de J. E. Nieremberg, abandonadas desde hace ya mucho.

La obra de A. Huerga, titulada *S. Tomás de Aquino, teólogo de la vida cristiana*³⁸, son conferencias del autor, pronunciadas con motivo del centenario del Doctor Angélico. Se dividen en cuatro grandes temas: qué cosa es Dios, humanización de Dios, divinización del hombre, espiritualidad tomista. Desde el punto de vista hispano —en el que el autor se coloca—, hay una vinculación de Tomás de Aquino con el pensamiento y la España de su época —a través de S. Ramón de Peñafort—; y, a la inversa, hay posteriormente una respuesta del pensamiento teológico y místico de España al mensaje aquiniano (p. 5). Las conferencias están bien trabadas y documentadas, sobre todo en la obra del Doctor Angélico. Nos parece interesante esta frase con que el autor comienza su conclusión: "Las grandes crisis eclesiales, si son crisis de retroceso o de confusión en la doctrina y en la vida cristiana, coinciden con una merma del prestigio de la teología; si, en cambio, son crisis de crecimiento, suelen entrañar un retorno a las ideas-fuerzas de su sistema. El Doctor común —el 'Doctor Santo', como lo llamó Cisneros en las Constituciones de su Universidad de Alcalá...— es el teólogo por antonomasia de todos los tiempos. Un hito en la historia del pensamiento humano" (p. 121). Creemos que sí. Como diríamos en nuestros términos, es un "clásico" de la teología; y al hablar de "clásicos", queremos referirnos a ciertos momentos "fuertes" de la experiencia y de la reflexión religiosa y cultural que hacen historia porque —como acaba de decir nuestro autor— marcan "hitos" irreversibles de la marcha de la Iglesia. En los "clásicos" nos inspiramos para marchar con arrojo hacia adelante, a la vez que tenemos "memoria" del pasado. Los "clásicos" han hecho síntesis en momentos de conflicto: son ellos mismos síntesis que, sin negar los elementos contrarios que en las crisis no pueden avenirse, han sido fieles a lo que de perenne tiene la historia. Un "clásico" es por eso permanente, sin dejar de ser hombre de su tiempo.

B. Jiménez Duque, en *La espiritualidad en el siglo XIX español*³⁹ —sq.—, bre un fondo, brevemente expuesto en el cap. 1, del panorama político y cívico-militar de la España de este siglo—, presenta en sendos capítulos, las manifestaciones culturales, la Iglesia, el Episcopado y el Clero, los religiosos... y de aquí pasa a las obras, a las misiones extranjeras, a la literatura espiritual y a la vida espiritual y sus manifestaciones (con una lista de Santos, Beatos, Venerables y Siervos de Dios, con referencias bibliográficas). En la introducción ha definido la espiritualidad, objeto de esta his-

toria —con sus límites imprecisos y borrosos respecto de la "religiosidad", más genérica— como "vida interna...", como "santidad de la Iglesia y las principales manifestaciones de la misma..." (p. 7). Y la conclusión (pp. 220-224) es un juicio positivo: "Reconozco —nos dice el autor— sus grandes deficiencias... que también legaba al siglo siguiente. Lo bueno y lo malo se seguirán agrandando luego. Pero el conjunto es admirable..." (p. 223). Y poco antes había dicho: "... la espiritualidad, en el sentido riguroso de la palabra, fue abundosa y espléndida en todo ese tiempo (desde 1800 a 1936)... El hecho está ahí: la lista impresionante de siervos de Dios... las múltiples actividades... el testimonio de sangre de los años 1936-1939... dan fe de ello... De tal manera que en conjunto el siglo XIX puede compararse con cualquier otro en este sentido (de la vida de la Iglesia) sin hacer mal papel junto a ninguno. Al contrario, pocos se podrán comparar con él. En lo que es pobre, eso sí, es en la literatura. Es fenómeno entonces general en la Iglesia. Pero en España de manera especial. Y no se superó nunca esa deficiencia (aunque fuese mejorando a lo largo del siglo XX) hasta nuestros días, en que aún esperamos, sin embargo, todavía una digna liberación de la servidumbre extranjera" (pp. 221-222). La obra termina con una bibliografía clasificada de las obras más importantes.

*Lutero visto por los historiadores católicos del siglo XX*⁴⁰, es una conferencia de R. García Villoslada sobre el tema del título. Fija su atención sobre tres historiadores católicos, Denifle, Grisar y Lortz: tres historiadores muy diferentes entre sí, que nos han dejado tres imágenes muy distintas de Lutero, de acuerdo al dicho de Böhmer, de que "hay muchos Luteros, tantos cuantos libros acerca del mismo". Denifle reitera a Cocleos —escritor contemporáneo de Lutero—, con las diferencias obvias, porque supera al anterior en méritos científicos. Tiene el mérito de haber barrido con muchas leyendas. Le sigue Grisar —jesuita, mientras que el anterior era dominico—. Tiene el mérito de haber iluminado los aspectos simpáticos y atraerentes de Lutero, aunque sin disimular los rasgos odiosos y lamentables. Tal vez hoy hubiera avanzado más en la interpretación del origen, admitiendo, en la religiosidad atormentada del Reformador, una raíces y unos propósitos espirituales, sinceros, poco valorizados por el historiador. Fue preciso que llegara Lortz, para poner a plena luz la religiosidad anterior de Lutero. Las características de su obra de historiador moderno son dos: por una parte, adensa las sombras de la situación de la Iglesia —Lutero aparece entonces como un fenómeno necesario—; y por la otra, proyecta sobre el Reformador todas las luces posibles, subrayando las muchas cosas valiosas tanto de su teología como de su persona. Con ello ha relegado para siempre la imagen de un Lutero moralmente corrompido. Como buen teólogo, sin embargo, sabe distinguir el hombre del hereje: una cosa es la persona, bien intencionada; y otra la doctrina (Villoslada dice que esto es propio de todo hereje: el error doctrinal no suele ser ni voluntario ni consciente). Termina la conferencia con un juicio ponderado de la obra de Lortz (pp. 22-24), y presenta su propia obra, en dos volúmenes, cuyo título es programático: *El fraile hambriento de Dios*, en el primer volumen; y su *Lucha contra Roma*, en el segundo (pp. 24-26).

Reforma española y Reforma luterana es otra conferencia, esta vez de M. Andrés⁴¹ sobre las afinidades y diferencias entre ambas Reformas, a la luz de los místicos españoles entre los años 1517 y 1536, años en que se vertebró la reforma luterana y se codificó la Mística española de la Edad

³⁸ A. Huerga, *Santo Tomás de Aquino, teólogo de la vida cristiana*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974, 131 págs.

³⁹ B. Jiménez Duque, *La espiritualidad en el siglo XIX español*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974, 236 págs.

⁴⁰ R. García Villoslada, *Lutero visto por los historiadores católicos del siglo XX*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 26 págs.

⁴¹ M. Andrés, *Reforma española y reforma luterana*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975, 39 págs.

de Oro. El concepto de contra-reforma, acuñado a fines del siglo XVIII por la historiografía alemana de la Ilustración y generalizado en la segunda mitad del siglo XIX por Ranke, es equívoco: “concebida —la contrarreforma— de modo unilateral, como si la reforma española se debiese a una reacción contra la protestante, es históricamente incompleta, eclesiásticamente tendenciosa, pedagógicamente confusa, no coincide con la realidad de nuestra historia y nos ha dañado y acaso sigue dañando en muchos órdenes, culturales y extraculturales, en la realidad europea” (p. 4, con selecta bibliografía al pie de página). En conclusión: “reforma española y reforma luterana son los dos esfuerzos más profundos y duraderos de reforma eclesiástica en el siglo XVI... Los místicos españoles contemporáneos de Lutero se encuadran en un movimiento de reforma anterior e independiente. Son reformistas, no contrarreformistas... Ambas reformas se encuadran en coordenadas culturales, sociales, y eclesiásticas diferentes... En ambas reformas existe comunión de preocupaciones, comunión de libros, de lenguaje, estima de la experiencia de lo divino. Pero es diversa la actitud ante Dios, ante la naturaleza del hombre, de la voluntad, del deseo, del apocamiento o ensanchamiento del espíritu, de la cooperación de lo sensible y humano en el orden salvacional, de la integración del hombre que marcha hacia Dios” (pp. 37-38).

Lo que acabamos de citar nos parece muy importante para entender “movimientos” de esa época —como la fundación de la Compañía de Jesús— a los que algunos historiadores —por una visión “ideologizada” de la realidad historiada desde el punto de vista del autor y, por consiguiente, fuera de la época historiada— han presentado como “movimientos contrarreformistas”. Y con la misma visión “ideologizada” malinterpretan frases que tienen sentido positivo —“la defensa y propagación de la fe”, que S. Ignacio enuncia, en la *Fórmula del Instituto* de la Compañía de Jesús—. No hay duda que la Compañía tuvo que enfrentar la reforma luterana en los países de Europa; pero su fin, mucho más amplio y positivo, no era ese —y ni siquiera tal vez el principal, si lo miramos como fin de una Orden religiosa que ha de permanecer en la Iglesia—. Sobre este tema, bástenos citar el excelente trabajo de C. de Dalmeida, *Les idées de saint Ignace sur la réforme catholique*, Christus, 5 (1958), n. 18, pp. 239-256.

La teología Española del siglo XVI, volumen II, de M. Andrés⁴², es la continuación de la obra cuyo primer volumen comentamos elogiosamente en un número anterior de esta misma revista (cfr. *Stromata*, XXXIII (1977), pp. 364-366). Comprende las dos épocas siguientes (la primera había sido la de los Reyes Católicos, o de las observancias, como período de arranque del siglo XVI, o sea, 1470-1500): la época de Cisneros (1500-1530), y la del Emperador y del Concilio de Trento (1530-1570). Este volumen abarca “la historia de la reforma de la teología española...”, mientras que el volumen anterior fue la de sus precedentes, “parcela poco explorada” (p. 635). “Las consecuencias se viven en las tres últimas décadas del siglo XVI y en las primeras del XVII, hasta la muerte de Suárez, o acaso hasta la de Ripalda y de Juan de Santo Tomás, que es como decir hasta la paz de Westfalia... Desde 1570 a 1620, la teología española, con su peculiar pasión por la verdad, llega a su más alta floración en un conjunto de instituciones, personas y obras, que constituyen... la Edad de Oro... Esta cima entraña en sí misma algunos procesos iniciales que llevarán a lenta y progresiva decadencia. Acaso sea el primero el renacimiento del espíritu de escuela...” (p. 637). Los dos volúmenes tienen de común, desde el punto de vista metódico —histórico—, la presentación de “la historia de unos acontecimientos: centros de

⁴² M. Andrés, *La teología española del siglo XVI*, volumen II, BAC, Madrid (series maior), 1976, 669 págs.

formación, movimientos, escuelas, autores y obras” (p. 638; esto es más claro en el primer volumen que en el segundo). “Lo más difícil —para el autor—... ha consistido en el intento de penetrar en el oscuro transfondo de la herencia teológica anterior en el campo de lo dogmático, moral, apoloético, espiritual, en el mundo de las tradiciones clandestinas, incluso heréticas y supersticiosas... En este transfondo, lleno de fuerza incontestable... sitúo el encuentro entre reforma española y reforma luterana... El tema resulta de enorme interés, porque dos religiosidades y dos humanismos diversos, el protestante y el católico, hicieron dos Europas diferentes, que ahora buscan restañar las heridas entonces abiertas, reforzando lo común de la cultura occidental... De la mística partieron ambas reformas, en ella se encontraron amigablemente durante la época del pietismo, y no es difícil que por aquí resulte más hacedera la mutua colaboración y comunión en el futuro... Esta obra ofrece un nuevo punto de vista sobre la naturaleza del renacimiento y del humanismo renacentista español, analizado sistemáticamente desde un ángulo desconocido de nuestra historiografía: la teología en el variado conjunto de sus manifestaciones: dogma, moral, exégesis, apologética, espiritualidad, centros universitarios, teoría del progresismo general y teológico que profesa...” (pp. 638-639). Es una historia de la teología española desde dentro —como una y otra vez repite su autor—, que no se acomoda a esquemas precedentes, “sino que... (trata de reconstruir la historia desde dentro de sí misma” (p. 644). Termina este segundo —y último— volumen con un *eleno de bibliografías* (pp. 645-649: “una bibliografía completa alargaría en exceso la obra, según indicamos en I, p. 239; ofrecemos (pues) un índice de libros que contienen bibliografías de mayor o menor extensión en torno a nuestro tema”). Luego, un *índice de nombres* (pp. 650-666). Finalmente, un *índice de materias* —o de “temas fundamentales”, a juicio del autor— (pp. 667-669: como se ve, muy sintético, dado que se refiere a los dos gruesos volúmenes).

La obra de J. R. García-Murga, *Comunidad, experiencia del espíritu, Liberación*⁴³, expresa, en su denso título, el denso contenido de este libro que trata de “estudiar y confrontar dos instancias que hoy se dejan sentir con fuerza en la conciencia cristiana: la búsqueda de la experiencia religiosa y el compromiso por la liberación”. Y ambos aspectos se los sitúa “en el seno de otras dos realidades, a su vez estrechamente unidas: la comunidad y su principio interno de cohesión y apertura, el Espíritu Santo” (p. 9). Es una “reflexión sistemática”, que “aun sin pretender la exhaustividad...”, pone de relieve perspectivas complementarias en la consideración de su objeto”. Teniendo en cuenta que “la comunidad cristiana es ámbito privilegiado de la experiencia del Espíritu... a la comunidad le hemos dedicado —nos dice el autor— atención preferente” (ibidem). En esta comunidad, el autor estudia su doble vertiente: la humana y la divina. Es un libro bien documentado en estudios contemporáneos de diverso signo, citados con sentido crítico —desde la perspectiva filosófica y teológica del autor—. En algunos pocos casos, hubiéramos preferido que se citara, no la edición original, sino la traducción que creemos existe.

Vivir en el Espíritu, de P. Molinari⁴⁴, son reflexiones —traducidas al castellano, del italiano, por el infatigable E. Anel—, de tipo teológico-espiritual sobre algunos problemas actuales de la vida religiosa. El hilo conductor podría ser la oración en diversas formas, sobre todo a partir del capítulo II, titulado *Familiaridad con Dios*, y hasta el último capítulo sobre *Casas de oración en un instituto apostólico*. Se documenta fundamentalmente en los

⁴³ J. R. García-Murga, *Comunidad, Experiencia del espíritu, Liberación*, Marova, Madrid, 145 págs.

⁴⁴ P. Molinari, *Vivir en el Espíritu*, Studium, Madrid, 1976, 145 págs.

textos conciliares del Vaticano II y en la Escritura (Nuevo Testamento, y sobre todo San Pablo).

La obra de H. Haag, titulada *El diablo, un fantasma*⁴⁵, es una obra que debemos lamentar tener que conocer en castellano; y lo lamentamos tanto desde el punto de vista teológico como exegético —esta última, la especialidad del autor—. Y comenzando por lo que acabamos de decir, alguien dijo que “la hermenéutica es aquí un poco simplista” (cfr. Ch. M. Gillet, *Peut-on encore parler du diable?*, Prêtes diocésains, 1978, p. 166); y de la teología del autor, baste recordar que “...la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, por designio sapientísimo de Dios, se traban y asocian entre sí de forma que uno no subsiste sin los otros, y todos juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salud de las almas” (cfr. Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 10: conclusión del Capítulo II de la Constitución dogmática sobre la divina revelación). La Biblia es un libro que se debe leer “en la Iglesia”; y en la Iglesia, además de la Biblia, está la Tradición y el Magisterio. Como lo decíamos poco más arriba, citando al Concilio Vaticano II, “cada uno a su modo —Biblia, Tradición, Magisterio—, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente...” a la interpretación sobre todo de la Sagrada Escritura (cfr. *Fe cristiana y demonología*, Osservatore Romano, VII (1975), n. 29, pp. 8 ss.). Haag trata —ya lo decíamos más arriba— con demasiado simplismo la Escritura Santa. No puede ser un criterio de interpretación exegética el siguiente: “...esta concepción no es ya conciliante con nuestra idea del mundo, y, por tanto, tenemos derecho a abandonarla” (p. 30). Primero hay que probar que “nuestra” idea del mundo es buena. Es además mucho simplismo decir —sin probarlo— que “la misma afinidad de ideas con la parábola neotestamentaria —se refiere a Lc. 15, 11-32— nos muestra que también en el relato del paraíso —se refiere a Gn. 2 y 3— nos hallamos ante una parábola” (p. 21). Y nos parece incluso un chiste de mal gusto la siguiente afirmación: “...como se afirma con frecuencia que el pecado del hombre presupone necesariamente un tentador, de igual modo habrá que postular un tentador en el caso del pecado de los ángeles, y sería el cuento de nunca acabar” (p. 58; los subrayados son nuestros). Se nos ocurre, a propósito de este método exegético de Haag, lo que decía en los siguientes términos otro exegeta: “¿No hemos dado quizá demasiada importancia a los métodos de investigación y del saber humanos en teología y en interpretación del Evangelio? ¿Por qué los textos sagrados se nos disuelven en gran parte entre las manos (como sucede aquí con los abundantes textos que cita Haag), de modo que no nos conducen ya al misterio, que en definitiva sólo se descubre a la fe reverencial?” (cfr. J. Kürzinger, *Los Hechos de los Apóstoles*, Herder, Barcelona, 1974, tomo II, pp. 93-94). En fin, no queremos detenernos demasiado tiempo en este librito, no sea que a alguno se le ocurra leerlo. Terminemos con esta frase de otro exegeta, a propósito de otro autor, igualmente errado —como Haag— en su método exegético-teológico: “Auguramos que el discernimiento del Espíritu en la Iglesia y la paciencia del Señor iluminen al lector de este libro” (cfr. J. Radermakers, *Lettura Pastorale del Vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1974, p. 170, nota 6).

Para concluir, una observación más general sobre la existencia y la acción del demonio. No somos nosotros tan simplistas que, en todo pecado o en toda tentación, veamos al “mal espíritu”. Recordamos, a este propósito, una anécdota de S. Antonio, narrada por S. Atanasio en la *Vida* de este santo monje. Dice así: Una vez escuché un golpe en la puerta de mi celda, salí afuera y vi una figura enormemente alta. Cuando le pregunté: ¿quién

45 H. Haag, *El diablo, un fantasma*, Herder, Barcelona, 1973, 83 págs.

eres?, me contestó: Soy Satanás. ¿Qué estás haciendo aquí?, le volví a preguntar; y él respondió: ¿...por qué me echan a cada rato? Y ¿por qué los molestas?, le dije. El contestó: No soy yo quien los molesta, sino que sus molestias tienen origen en ellos mismos...⁴⁶. Decía al respecto S. Bernardo: “Acontece también... que *sin sugestión ninguna que venga de fuera*, la misma persona suscita en sí pensamientos que le provocan a la sensualidad, a la soberbia y vanidad, o a la ira, impaciencia y mal humor. En tales ocasiones, a mi parecer, no siempre es fácil discernir si es nuestro espíritu el que nos habla, o bien alguno... (que viene de fuera). Mas, ¿qué importa para el caso conocer la persona que nos habla, constándonos de antemano ser pernicioso lo que nos dice? Si conocemos que es nuestro enemigo, hay que resistirle y rechazarle varonilmente, como a tal; y si fuera de tu mismo espíritu, vuélvete contra él y lamenta con amargura de tu corazón que hayas llegado a tanta miseria y tan ominosa esclavitud...”⁴⁷. Nosotros, pues, no somos tan simplistas que todo lo atribuyamos al “mal espíritu”; pero tampoco podemos, con la simplicidad de Haag, negar su existencia en absoluto y su acción evidente entre nosotros.

* * *

En este largo boletín de espiritualidad, una y otra vez hemos hablado de los “clásicos”. ¿Por qué? En primer lugar, porque de ellos hablaban los autores que comentábamos. Pero además porque tienen mucha importancia en la vida de oración, sin la cual no hay verdadera espiritualidad cristiana. Y hay resistencias —siempre las ha habido— contra la oración. Y “...el mejor recurso frente a las resistencias —contra la oración— es alzar la mirada y posarla en Jerusalén. Cuando los peregrinos de Israel se preparaban para su visita anual a la Ciudad Santa, sabían muy bien que les aguardaba un camino fatigoso... Sin embargo, una vez llegados a Khan Lubban, el espectáculo que se ofrecía a los ojos de todos cambiaba la fatiga en un canto de aleluya: allá arriba... brillaba Jerusalén... Levantar los ojos a los montes, contemplar —del modo que sea— una cierta visión luminosa del fin, será un tónico eficaz contra todas las dudas y resistencias de nuestra naturaleza... Por eso ayudará —en las dificultades de la oración— fijar la mirada en aquellos que ya han llegado. Bastará una simple mirada en medio de tantas personas, tan distintas en sus características psicológicas, profesionales y sociales, para convencernos de que en toda esa diversidad de vidas existe algo inmutable y misteriosamente valioso, algo que florece en esos individuos y los destaca del hombre común”⁴⁸. Y ese “algo” es precisamente lo que los hace “clásicos” a todas esas personas y a sus obras:

46 Cfr. S. Atanasio, *Vida de San Antonio*, Cuadernos Monásticos, X (1975), p. 200, n. 41.

47 S. Bernardo, *Sermones varios*: Sermón XXIII, de la discreción de espíritus, n. 4. Cfr. M. A. Fiorito, *Fe cristiana y demonología*, Boletín de Espiritualidad, n. 43, pp. 2-7 (“El magisterio espiritual de S. Ignacio”).

48 Cfr. M. Ballester, *La oración que transforma la vida*, Boletín Internacional de Dirigentes del Apostolado de la Oración, 1977, pp. 24-28.