

# ACTUALIDAD PASTORAL

AÑO XIV — 1981

ACTUALIDAD PASTORAL nunca pierde ACTUALIDAD

DIRECTOR: Mons. Vicente Oscar Vetrano. Vicario Episcopal

*Premios:* El Ciervo. 1973. Barcelona.  
Santa Clara de Asís. 1977. Bs. As.  
San Gabriel. 1980. Bs. As.

Suscripción anual de ayuda: (febrero 1981 - enero 1982)	\$ 300.000.-
Suscripción anual ordinaria: (febrero 1981 - enero 1982)	\$ 160.000.-
Suscripción semestral: (febrero - julio 1981)	\$ 80.000.-

Correspondencia y cheques o giros postales pagaderos  
sobre Mercedes

ACTUALIDAD PASTORAL  
22 y 31  
(6600) MERCEDES (B) - Tel. 2717  
Rep. Argentina

## BOLETINES BIBLIOGRAFICOS

ESPIRITUALIDAD

M. A. Fiorito, S. J. (San Miguel)

La obra de A. Roberts, *Hacia Cristo*<sup>1</sup>, cuyo subtítulo es *La profesión monástica hoy*, tiene como finalidad "ayudar a la persona que abraza la vida monástica, y a la comunidad que la recibe en su seno, a entrar de lleno en el significado de tal acto" (p. 9). Está dirigida esta obra primariamente a "monjes y monjas en formación", a "un nivel de divulgación, más que (al de) un estudio técnico... Con esta intención... (el autor) ha dejado de lado algunas cuestiones discutidas, tales como la Regla del Maestro..." (pp. 10-11); pero mira también al "monje oculto en todo corazón..."<sup>2</sup> (pues) la experiencia monástica... puede ser una ayuda al hombre de hoy (aún al que vive fuera del claustro) a vivir más plenamente la dimensión contemplativa del Evangelio en medio de las tensiones sociales y personales que todos experimentamos" (p. 12).

Después de haber hablado del "significado de la profesión monástica" (cap. 1), trata de un modo especial de la "conversatio morum" (cap. 2), término al cual el autor presta muy especial atención, hasta el punto de decir que, gracias a ella, se obtiene "una visión unificada y sistemática de los distintos elementos..." o votos religiosos monásticos (p. 10, 208...), y sobre la cual vuelve en un capítulo, central de toda la obra (cap. 7). Los restantes capítulos, que giran alrededor del 2 y 7, tratan de la castidad consagrada (cap. 3), de la pobreza (cap. 4), de la obediencia monástica (cap. 5), de la estabilidad (cap. 6), y finalmente, de los votos como desafío (cap. 8). El libro termina con una selecta bibliografía, más bien práctica que completa, nos dice el mismo autor (pp. 227 ss.), distribuida por los capítulos de la obra; y con un útil índice temático (pp. 237 ss), que facilitará mucho una lectura rápida del tema que más interese al lector.

<sup>1</sup> A. Roberts, *Hacia Cristo*, Patria Grande, Buenos Aires, 1978, 255 págs.

<sup>2</sup> Alguien dijo de S. Ignacio que era "el último monje" de Occidente. Se debe a la *dimensión contemplativa* de todo hombre, aunque pertenezca a un Instituto religioso de vida activa. Recordemos que, en el Vaticano II, sólo se habla de dos tipos de institutos religiosos, el contemplativo y el activo: unos, cuyos miembros, dados totalmente a Dios en la soledad, en el silencio, en la oración constante y en la austera penitencia... (*Perfectae Caritatis*, n. 7); otros, en los cuales "la acción apostólica y benéfica pertenece a la naturaleza misma de la vida religiosa... Por ende, toda la vida religiosa de los miembros (de estos institutos religiosos) ha de estar saturada de espíritu apostólico, y toda su obra apostólica ha de estar animada por el espíritu religioso" (ibídem, n. 8). Y a continuación el mismo documento conciliar añade que la acción apostólica de estos segundos institutos "ha de proceder de la unión íntima con Cristo" (ibídem): he aquí por qué decimos que la "dimensión contemplativa" es de todo hombre, contemplativo o activo por vocación. Cfr. *La dimensión contemplativa*, Boletín de Espiritualidad, N° 69, enero 1981, pp. 1-2, 20-39.

Nos parece un esfuerzo que logra una expresión actual del carisma monástico. Viene muy bien en un tiempo como el nuestro, en el que se ha dado —como decía el mismo autor tiempo atrás—<sup>3</sup> “*un encuentro* entre el monaquismo de la Iglesia occidental y otras tradiciones monásticas, cristianas y no cristianas... El monaquismo occidental ha tenido *diferentes reacciones* frente a esta situación. La *primera y más publicitada* ha sido la de *incorporar*, de una manera o de otra, diversas técnicas de ascetismo y oración que se han manifestado provechosas en otras religiones... (por ejemplo, las del Zen; y ejemplo relevante de esta postura nos parece ser Tomás Merton). Un *segundo* enfoque, a veces combinado con el primero, pero otras como reacción frente a él, ha sido el de *acentuar la hospitalidad monástica* como especial contribución que los monasterios de Occidente ofrecen a nuestra época... Una tercera actitud, no necesariamente opuesta a las otras dos, consiste en volver a *examinar la tradición occidental* a fin de ver si no hemos descuidado —en la teoría o en la práctica— métodos de espiritualidad que de hecho existían en ella. Este enfoque... aparecería como *prerrequisito para la sana incorporación de elementos provenientes de otras corrientes monásticas*... Las páginas que siguen indican las líneas generales de este tipo de examen. Representan un trabajo de síntesis y por eso son deudoras de muchos estudios analíticos (véase la bibliografía y las abundantes citas en el curso de estas páginas) que se han hecho en los últimos años” (los subrayados son nuestros). O sea, si no hemos entendido mal, se trata de un esfuerzo —por otra parte muy loable— de poner a la luz la “*identidad*” del ideal monástico occidental, prerrequisito previo a toda tentativa de comparación con otros “*ideales*”. Y decimos loable porque más de uno se ha olvidado de toda la riqueza escondida en aquella frase del Vaticano II: “*la renovación de la vida religiosa abarca a un tiempo, por una parte, la vuelta a las fuentes de toda vida cristiana y a la primitiva inspiración de los institutos, y por la otra, una adaptación de los mismos a las diversas condiciones de los tiempos*” (Perfectae Caritatis, n. 2). Más de uno se ha lanzado a la adaptación —o a la adopción de “*técnicas*” espirituales de otras corrientes, sobre todo no cristianas—, sin antes haberse renovado en “*el espíritu de los fundadores y (en) los fines propios, lo mismo que (en) las sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio de cada instituto*” (ibídem: los subrayados son nuestros). Se han creído que la vida que llevaban, “*de rentas*” de lo recibido en la vida religiosa hasta el momento, bastaba para lanzarse a la “*adaptación*” —o “*adopción*” de elementos de otras espiritualidades, sobre todo no cristianas—, y no han advertido que, en la misma medida —mejor, en una medida mayor— con la que estudiaban otras espirituales, debían estudiar la propia, so pena de perder la identidad<sup>4</sup>.

Nos ha llamado la atención el lugar que Robert atribuye a la *conversatio*

<sup>3</sup> Cfr. A. Roberts, *Métodos espirituales en la vida benedictina, ayer y hoy*, Cuadernos Monásticos, XI (1976), p. 7. Este artículo, simplificado en sus notas críticas y referencias a otros autores del pasado y del presente, es el cap. 7 del libro que comentamos.

<sup>4</sup> S. Ignacio, cuando tuvo su experiencia de discernimiento acerca de la pobreza en la Compañía de Jesús, advirtió que “*propio es de Dios nuestro Señor ser inmutable, y del enemigo (ser) mudable y variable*” (*Deliberación sobre la pobreza*, razones para no tener cosa alguna de renta, n. 16). La necesidad de mantener la propia identidad se basa en esta tendencia del “*enemigo de natura humana*” de hacérsela cambiar. Creemos que a esto responde el voto de estabilidad entre los monjes cenobitas: véase lo que el autor nos dice, sobre todo del “*espíritu de estabilidad*” (pp. 151-163).

*morum*, tanto en el primer sentido (conversión) como en el segundo (modo de vida): como dijimos más arriba, logra con ello una visión sintética —y específica para los monjes— de los restantes votos religiosos. Se nos ocurre añadir que tal vez esté latente, en esta palabra —en su origen, latina— la idea de la comunicación mutua: algo más que la mera conveniencia o que el modo individual de comportarse... y que tiene relación con un lugar determinado (de ahí la relación entre la “*conversatio...*” y la “*stabilitas*”). Creemos que sería importante notarlo, para establecer una útil comparación entre la vocación benedictino-cisterciense, y —para poner un ejemplo que nos resulta más conocido— la vocación ignaciana. En esta última vocación, el fin de la Compañía de Jesús se describe —son términos explícitos de S. Ignacio— de la siguiente manera: “*...ayudar las ánimas suyas y de sus prójimos a conseguir el último fin para que fueron creadas...*” (Const. 307). Ese “*ayudar las ánimas suyas...*” (o sea, los propios miembros de la Orden religiosa) sería la parte que correspondería a una vocación “*contemplativa*” como la benedictino-cisterciense; y para realizarla, lo mejor es la comunicación —al menos, en el espíritu— de unos con otros (así como la comunicación con los prójimos —hacia fuera, diríamos— le posibilita al jesuita el cumplir toda su vocación, que es “*activa*”).

Para terminar, digamos algo del discernimiento o discreción, del cual nuestro autor habla más de una vez. Roberts considera a la discreción como “*otro factor clave en la vida monástica, sea como medio, sea como parte integrante de la experiencia espiritual (esto segundo es, para nosotros, lo más importante)...*” (p. 205). Lo describe como “*un juicio que busca la acción de la Palabra y del Espíritu de Dios en una situación concreta*”; y dice muy bien que “*en este sentido puede ser considerado como una forma de oración*”, una aplicación de la mente (o mejor, del corazón) a la Palabra de Dios, una lectura de los signos de los tiempos” (pp. 205-206). Y luego enumera “*algunos de los más importantes criterios que pueden y deben usarse —en la práctica del discernimiento—: en general, el fruto del espíritu indicado en Ga. 2, Ga. 5,22: amor, alegría, paz, paciencia, bondad, generosidad, confianza, humildad, mansedumbre, templanza. Estos son signos de sabiduría cristiana. Lo que hay que evitar es lo opuesto a *tacite conscientia* (Regla Benedictina, 7,35. Quiere decir lo opuesto a lo que la Regla recomienda hacer *en silencio*), es decir, las interiores inquietudes o la agresividad, una actitud egocéntrica e impaciente...*” (p. 206). Ahora bien, todos estos criterios “*negativos*” (no hacer... evitar, etc.) son buenos; y corresponden a las “*reglas de discernir*” que S. Ignacio consideraba “*más propias de la primera semana (de Ejercicios)...*” (EE. 313-327). Pero S. Ignacio, además de estas “*reglas...*” cuya materia consideraba “*grosera y abierta...*” (EE. 9), da otras “*reglas*” de “*materia más sutil y más subida...*”, o de “*segunda semana*” (ibídem; EE. 328-336). Para un principiante o un novicio en el monacato, pueden bastar —al menos, en general— las “*reglas*” del primer tipo; pero para un monje no bastan. Recordemos que, según

<sup>5</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *Dios debe ser encontrado en todo*, Boletín de Espiritualidad Nº 64, p. 31: “*concluyamos pues que las mociones espirituales, así como consolaciones y desolaciones (y la agitación) de varios espíritus son importantes tanto en la vida de oración (EE. 6) como sobre todo en la acción: gracias a esa ‘variedad’ puede todo cristiano —pero sobre todo el de vocación activa— conocer la voluntad de Dios y realizarla en su vida, encontrando así a Dios en todo*”; o sea, haciendo oración en todo momento, y siendo “*contemplativo a la vez en la acción*”, como decía Nadal de San Ignacio.

Casiano (cfr. Colación II, cap. 2), San Antonio decía: “¡A cuántos (monjes) hemos visto entregarse a los ayunos y vigiliás más rigurosos; excitar la admiración ajena por su amor a la soledad; abrazarse a un despojo tan absoluto que no se atrevían a reservarse el alimento de un solo día, etc., etc. . . . Y sin embargo de ello, les vimos caer de pronto en la ilusión . . .”. Y es evidente que estos monjes no eran tentados “grosera y abiertamente” (EE. 9), sino “debajo de especie —o apariencia— de bien . . .” (EE. 10).

Por eso decíamos que hace muy bien nuestro autor en ponderar la importancia de la discreción; pero, al dar ejemplos de los “criterios” que nos deben guiar en la discreción, deja de lado los que más importan a un monje que ha dejado de ser novicio o principiante. “La discreción —decía San Antonio según el testimonio de Casiano en la Colación citada—, manteniéndose igualmente alejada de los dos extremos contrarios —y no sólo de uno de ellos, el de la relajación y el vicio— . . . no le permite (al monje) apartarse ni a la derecha en pos de una virtud orgullosa y de un fervor exagerado que rebasan los límites de la justa templanza, ni a la izquierda, tras la relajación y el vicio, so pretexto de mirar excesivamente por la salud del cuerpo, en una perezosa y mortal desidia”<sup>6</sup>.

*Decisión liberadora*, de L. Boros<sup>7</sup>, es una tentativa original de buscar la dimensión actual de los Ejercicios de S. Ignacio en su “filosofía implícita”, “sus supuestos filosóficos”: “Como . . . este trabajo no ha sido acometido o sólo en sus planteamientos iniciales (o parciales, diríamos nosotros) . . . carga(mos) con la responsabilidad de los resultados del presente ensayo. Para ello era necesario —puesto que S. Ignacio no formuló ninguna filosofía en sentido estricto— investigar lo que no dijo . . .” (p. 203).

Tarea difícil, explicitar la “filosofía” de un “teólogo” como San Ignacio<sup>8</sup>. Eso sí, no se trata —como diría San Ignacio en las reglas “para el sentido verdadero . . . en la Iglesia” (EE. 363)— de una filosofía “especulativa”, de la que es más propio “el definir o declarar para nuestros tiempos las cosas necesarias . . .”, sino de una filosofía “positiva”, de quien

<sup>6</sup> El autor trata de los “criterios” que nos permiten evitar las “tentaciones bajo apariencia de bien”: por ejemplo cuando habla de los “casos especiales en que se puede salir de una comunidad y entrar en otra” (cap. 6, de la estabilidad). Dice así: “Si se puede cambiar la estabilidad por razones de salud física, se puede también, en teoría, cambiarla por razones de salud espiritual: ir a otra casa o a otra Orden donde uno podría acercarse más a Dios y alcanzar una unión más profunda. Sin embargo, hay que recordar que una de las razones principales del voto de estabilidad es protegernos contra la tentación de buscar un bien mayor en otro lugar o en otra comunidad. La promesa de estabilidad se basa en el hecho de que un monje, bajo la apariencia de un bien mayor, puede seguir lo que le haría perder el bien positivo que ya tiene y, al final, perder por entero su vocación religiosa” (pp. 147-148). Como vemos, el autor considera, en otras partes de su obra, las tentaciones en las cuales “el enemigo de natura humana tiente . . . bajo especie —o apariencia— de bien . . .” (EE. 10); y es natural que así lo haga porque, como todo hombre verdaderamente espiritual, las conoce en sí mismo o en otros. Pero no las considera cuando resume su pensamiento sobre la discreción (pp. 205-207).

<sup>7</sup> L. Boros, *Decisión liberadora*, Herder, Barcelona, 1979, 214 págs.

<sup>8</sup> Sobre la “teología” de San Ignacio, que no es la de los centros académicos, véase M. A. Fiorito, *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, pp. 93-107.

es “más propio . . . el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor”. En este segundo sentido nos parece válido el intento de nuestro autor.

Están muy bien elegidos los “capítulos” —no numerados en la obra—, porque resumen muy bien el libro de Ejercicios en sus ideas-fuerzas: creación (Principio y Fundamento), pecado y redención (Primera semana), el reto (meditaciones fundamentales del Rey Eternal, las Dos Banderas, los Tres Binarios y las Maneras de Humildad), la decisión (o momento de la elección o reforma de vida), la pasión y la cruz (Tercera semana), la Resurrección y el Amor (Cuarta semana y Contemplación para alcanzar amor), con un último “capítulo” sobre la apertura a Dios (Reglas de discernir) y un Apéndice-resumen de la “filosofía” de S. Ignacio, que vuelve sobre las “ideas-fuerzas” indicadas en los “capítulos”.

Las “notas” —que están al final de la obra— están muy bien elegidas dentro de la perspectiva “filosófica” del autor: son selectas. Es una lástima que no se haya detenido más en las meditaciones o contemplaciones “estructurales” (la manera de hablar de “estructura de los Ejercicios” es de H. Rahner, en unas famosas “Notas para el estudio de los Ejercicios”)<sup>9</sup> y en su implicación o “circularidad” (como gustaba decir G. Fessard):<sup>10</sup> en el Principio y Fundamento se contiene, como “in nuce”, toda la “estructura” del resto de los Ejercicios<sup>11</sup>.

Respecto de la Primera semana (pecado y redención, para nuestro autor), es también una lástima que la preocupación filosófica de nuestro autor le lleve a hablar tanto del pecado del hombre, y tan poco de la misericordia de Dios<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Publicado posteriormente con el título de *Génesis y teología del libro de Ejercicios*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1966, 95 págs., completado por los editores con un “vocabulario de Ejercicios” (pp. 97-218), clasificado por los vocablos más importantes que remiten a las frases del libro de los Ejercicios.

<sup>10</sup> G. Fessard, *La dialectique des Exercices*, Aubier, Paris, 1956. Cfr. M. A. Fiorito, *Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard*, Ciencia y Fe, 13 (1957), p. 341.

<sup>11</sup> El Principio y Fundamento se puede dividir en cinco frases, a cada una de las cuales le corresponde alguna meditación o contemplación estructural. La primera frase es: “El hombre es creado . . . y las otras cosas sobre la haz de la tierra son creadas para el hombre . . .” (EE. 23); y a esta frase corresponde la Contemplación para alcanzar amor, al fin de los Ejercicios (EE. 230-237). La segunda frase es: “. . . para Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima” (EE. 23); y a esta frase corresponde el Rey Eternal (EE. 91-98). La tercera frase es: “De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar cuanto le ayuden . . .”; y a esta frase corresponde la meditación de las Dos Banderas (EE. 136-147). La cuarta frase es: “Por lo cual es menester hacernos indiferentes . . .”; y a esta frase corresponde la meditación de los Tres Binarios (EE. 149-157). Y la quinta y última frase es: “. . . solamente deseando y eligiendo lo que más . . .”; y a esta frase corresponde la consideración de las Tres Maneras de Humildad (EE. 164-168).

<sup>12</sup> La misma acentuación del pecado del hombre en desmedro de la misericordia de Dios se ha dado en los predicadores —y editores de las Biblias y Nuevos Testamentos— quienes suelen hablar de la “parábola del Hijo Pródigo”, símbolo del pecado, en lugar de hablar del “Padre Misericordioso”, símbolo de Dios.

San Ignacio presenta cinco “ejercicios”, de los cuales sólo tres son “meditaciones”<sup>13</sup> distintas, porque los otros dos son “repeticiones”<sup>14</sup>; y todos tres están bajo la luz, no del pecado del hombre, sino de la misericordia de Dios<sup>15</sup>. Puede ser que la insistencia de Boros en el pecado se deba a que es más fácil explicitar una “filosofía” (como lo pretende el autor) del pecado y no de la misericordia de Dios. El primer “ejercicio”, por ejemplo, no es una presentación del “pecado del mundo” (pp. 33 ss.), sino una manera de apreciar la misericordia que el Señor ha tenido conmigo, al “meditar” sobre el castigo de otros, incluso menos “pecadores” que yo<sup>16</sup>. La “confusión y vergüenza” (coloquio del “primer ejercicio”) nace espontáneamente del perdón; y éste es expresado por S. Ignacio como un no haber sido “...condenado para siempre por mis tantos pecados” (EE. 48)<sup>17</sup>. Sólo a la luz de la misericordia de Dios, característica del “primer ejercicio”, puede animarse cualquier ejercitante a hacer el “segundo ejercicio o “meditación de pecados” (EE. 55-61) y luego la “meditación del infierno” (EE. 65-71).

Respecto de la interpretación que Boros hace de los Ejercicios, es una de las tantas “relecturas” filosóficas posibles: el libro de los Ejercicios escritos por S. Ignacio es una primera “relectura” de su experiencia original

<sup>13</sup> No se llaman “meditaciones”, como algunos creen, porque es mayor el trabajo de la inteligencia y de la reflexión, sino porque en ellas no se “contempla” la vida de Cristo “según la carne”: para S. Ignacio, tanto en la “meditación” como en la “contemplación”, no el “...mucho saber harta y satisface al ánima, sino el sentir y gustar de las cosas internamente...” (EE. 2).

<sup>14</sup> No pasemos por alto la frecuencia con que S. Ignacio nos hace “repetir” los temas de las meditaciones y contemplaciones en los Ejercicios: en la Primera semana, sólo da tres temas de oración; en la primera parte de la Segunda semana —Infancia del Señor— sólo da dos temas; y en la segunda mitad de la misma semana, sólo un tema diario, cuando comienza la elección o reforma de vida. El modo de orar por “repetición” es, pues, propio de S. Ignacio y tiende a hacer “...sentir y gustar de las cosas internamente...” (EE. 2).

<sup>15</sup> Cfr. Juan Pablo II, Encíclica “Dives in misericordia”.

<sup>16</sup> La frase de S. Ignacio, “cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal...”, se puede leer, en su estilo medieval, como “un solo pecado capital” (cfr. EE. 244, donde se habla de “...siete pecados mortales”, lo cual sólo tiene sentido si se trata de los “pecados capitales”); y a eso llevan los ejemplos de la Escritura, como Caín, que fue castigado por “envidia”, Esaú, por “lujuria”, Saúl, por “vanidad”, etc., etc.

<sup>17</sup> Esta vergüenza y confusión” nace, o bien de la mera comparación entre mis “...tantos pecados” (cfr. nota anterior) y un sólo pecado de otros, o bien de la consideración de que otros han sido castigados, y yo perdonado. Acerca de la vergüenza que provoca el perdón, cfr. Ez. 16, 62-63: “...sabrás que yo soy Yahvé, para que te acuerdes y te avergüences... cuando yo te haya perdonado todo lo que has hecho...”. Esta vergüenza, pues, es posterior y consecuencia del perdón, y no su condición, como solemos pensar nosotros. Lo mismo el amor que manifiesta la pecadora perdonada (cfr. Lc. 7,36 ss.): el perdón provoca el amor y no al contrario. La segunda razón de la vergüenza —el sentirse perdonado— es más profunda que la primera —la mera comparación—, y es la que aflora en el texto ignaciano.

en Manresa: y una segunda “relectura” es la de cualquier intérprete que, como Boros, la acomoda a su ejercitante; y la tercera “relectura” es la que el mismo ejercitante interpreta y practica.

Los dos volúmenes de D. Mollat, *Palabra y Espíritu*<sup>18</sup> y *La Vida y la Gloria*<sup>19</sup>, son una colección de estudios, hecha —después de su muerte— por E. Malatesta y B. Mollat. No son estudios técnicos, como *Etudes Johanniques* (cfr. Stromata, 36 (1980), p. 157), sino más “espirituales”: la colección se dirige a todos los que buscan, en la Palabra de Dios, la presencia vivificante del Espíritu.

Son, pues, una “exégesis espiritual”, nacida del estudio y la enseñanza, de la dirección de tesis doctorales (cuya lista se ofrece en el primer volumen, pp. 211-214, junto con la bibliografía cronológica de todas sus publicaciones, pp. 201-210), y de la experiencia más pastoral de director espiritual y conferencista.

El primer volumen, titulado *Palabra y Espíritu*, reúne cinco “meditaciones” sobre el Espíritu, todas ellas basadas en el Nuevo Testamento y, de un modo particular, en San Juan; y tres “ensayos” sobre la Palabra y la oración en el Nuevo Testamento.

El segundo volumen, titulado *La Vida y la Gloria*, contiene, además de los artículos sobre estos dos temas, una tercera parte sobre la Espiritualidad Ignaciana. Uno de ellos, titulado *Cristo en la Experiencia de S. Ignacio*, publicado hace años en la revista francesa *Christus*, es un panorama de la vida de S. Ignacio, centrada en la experiencia de Cristo desde Loyola hasta La Storta y Roma. El segundo es un estudio comparativo entre *El Cuarto Evangelio y los Ejercicios* (publicado entre nosotros como Boletín de Espiritualidad n. 36, de noviembre de 1974). Y el tercero, su homilía en la misa concelebrada para celebrar sus “bodas de oro” de vida religiosa.

Debemos agradecer a los editores, PP. Malatesta y B. Mollat, la idea que han tenido de recoger, entre los papeles —algunos de ellos inéditos, al menos en francés— del P. D. Mollat, los que ahora nos ofrecen: vale la pena el esfuerzo, porque nos ofrecen así el pensamiento “espiritual” del recordado exegeta, profesor y director —o padre— espiritual. El ciertamente, que tan poco escribió para el gran público, lo debe haber deseado al llegar a la casa del Padre.

*La doctrina y la espiritualidad de Santa Margarita María*<sup>20</sup>, de J. Ladame, es una obra en que el autor desaparece, para hacer hablar a la Santa visitandina en sus obras: el autor sólo añade breves frases, y hace hablar a la misma Santa; o mejor al mismo Corazón de Jesús.

La obra tiene dos partes: la una, sobre “las ideas fuerzas (primera parte) que han guiado hasta la santidad (segunda parte) a la visitandina de Paray” (p. 9); o como dice el mismo autor en otro texto, “Margarita María, discípula, después mensajera del Corazón de Jesús (primera parte), se convierte poco a poco de conformidad con el Corazón dulce y humilde... (segunda parte), para hacerse apóstol de ese Corazón que tanto ha amado y que tan poco es amado” (pp. 220-221).

La doctrina de Santa María Margarita se centra fundamentalmente

<sup>18</sup> D. Mollat, *La Parole et l'Esprit*, Cerf, Paris, 1980, 219 págs.

<sup>19</sup> Idem, *La Vie et la Gloire*, Cerf, 1980, 184 págs.

<sup>20</sup> J. Ladame, *Doctrine et spiritualité de Sainte Marguerite Marie*, Résiac, Montsurs, 1977, 277 págs.

sobre una doble santidad de Dios: la santidad-misericordia y la santidad-justicia (entendiendo esta última de un modo análogo, por lo trascendente, respecto de nuestra justicia). A partir de esta doble santidad divina, se entiende mejor a Jesucristo, a su Eucaristía y al Corazón de Jesús, a la Virgen, a los ángeles y a los demonios y a la comunión de los santos (hemos enumerado los capítulos de la primera parte de esta obra). La idea fundamental, por su parte, de la espiritualidad de Santa María Margarita es la de la conformidad con Cristo crucificado.

En esta doctrina y en esta espiritualidad (nos dice el autor, p. 21), "se ha podido... descubrir influjos diversos que han modelado la forma de pensar: el espíritu de S. Francisco de Sales que impregna la Orden de la Visitación, la corriente beruliana de la Escuela francesa, la irradiación siempre viva en esta época (de la Santa) de la espiritualidad franciscana, el influjo ignaciano que le llegó por medio de los jesuitas que trataron con ella. Pero ella no tiene sino un Maestro, el mismo Cristo, y El fue quien se encargó de formarla". Así por ejemplo, respecto del discernimiento de los espíritus, "las señales que El me da —nos dice ella— para conocer lo que viene de El (y distinguirlo) de lo que viene de Satanás, del amor propio o de cualquier otro movimiento natural<sup>21</sup>, ... no tienen nada —nos dice nuestro autor— que provenga de lo que San Ignacio ha escrito en sus Ejercicios Espirituales: son señales nuevas y originales" (p. 27).

Sobre las "visiones", sólo diremos que parecen ser "intelectuales" y no "sensibles"; y sería un contrasentido interpretarlas literalmente, como lo sería querer interpretar así el Apocalipsis. Y sobre la actualidad de la devoción al Corazón de Jesús, cabe repetir aquí las recientes expresiones del P. Arrupe: necesitamos este dinamismo ("dynamis") "... encerrado en ese símbolo (del Corazón de Jesús) y en la realidad que nos anuncia: el amor de Cristo. Quizá lo que nos falta es un acto de humildad eclesial para aceptar lo que los Sumos Pontífices, las Congregaciones Generales y los Generales de la Compañía de Jesús han repetido incesantemente... Nuestro apostolado recibiría nuevo aliento y no tardaríamos en ver los efectos, tanto en nuestra vida personal como en nuestras actividades apostólicas. No caigamos en la presunción de creernos superiores a una devoción que se expresa en un símbolo o en una representación gráfica de ese símbolo. No nos unamos a los sabios y prudentes de este mundo a quienes el Padre oculta sus misteriosas realidades, mientras se las enseña a quienes son o se hacen pequeños. Tengamos esa sencillez de corazón que es la primera condición para una profunda conversión: 'Si no cambiáis y os hacéis como niños...' (Mt. 18,3). Son palabras de Cristo que podríamos traducir así: 'Si queréis como personas y como Compañía entrar en los tesoros del Reino y contribuir a edificarlo con extraordinaria eficacia, hacedos como los pobres a quienes deseáis servir. Tantos veces repetís que los pobres os han enseñado más que muchos libros: aprended de ellos esta lección tan sencilla, reconoced mi amor en mi Corazón'..."<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. EE. 32: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío... y otros dos que vienen de fuera, el uso que viene del buen espíritu y el otro del malo".

<sup>22</sup> Cfr. P. Arrupe, *Arrraigados y cimentados en la caridad*, Información S. J., XIII (1981), pp. 64-65. Poco antes ha dicho que "... desde mi noviciado, siempre he estado convencido de que en la llamada 'Devoción al Sagrado Corazón' está encerrada una expresión simbólica de lo más profundo del espíritu ignaciano... Ese convencimiento lo poseo aún. Podrá haber extrañado a alguno que durante mi generalato haya hablado relativamente poco

El tema, pues, del libro que comentamos es actual, tan actual como en tiempos del Jansenismo de Santa María Margarita de Alacoque, y más actual aún en esta "Iglesia de los Pobres".

La obra voluminosa de E. Boniface, *Teresa Neumann, la crucificada, ante la historia y la ciencia*<sup>23</sup>, es un exhaustivo estudio de la "estigmatizada" o "carismática" de Konnersreuth, que tiene en cuenta tanto los testimonios históricos como las observaciones científicas que se han escrito hasta el momento.

El autor es bien conocido por otras obras sobre Teresa Neumann y sobre el P. Pío. Esta se divide en dos grandes partes, la una sobre los testimonios y la otra sobre los detractores. En primer lugar se presentan los testigos. Luego se hace la biografía, a grandes rasgos, de Teresa. Siguen los carismas y, cerrando esta primera parte, la espiritualidad (luego diremos que nos hubiera interesado mayores detalles en este punto). La segunda parte refuta a los detractores con todo detalle.

Es una obra escrita a conciencia, que sólo espera el juicio —el único autorizado— de la Iglesia jerárquica, pero que pretende prepararlo y fundamentarlo en testigos de excepción.

Un crítico (cfr. *Esprit et Vie*, 90 (1980), pp. 399-400) le objeta a nuestro autor demasiada credulidad en la aceptación de los detalles de la crucifixión del Señor, relatados por Teresa Neumann (pp. 216-235). Puede deberse a que el autor no ha sabido distinguir, como lo recomienda S. Ignacio, entre aquello que proviene de Dios sin dudar ni poder dudar, y lo que se añade después. O sea, que en los fenómenos extraordinarios, hay que distinguir "con mucha vigilancia y atención... el propio tiempo de la actual consolación —o gracia extraordinaria— del siguiente en que el ánima queda... favorecida con el favor... de la consolación —o gracia— pasada, porque muchas veces en este segundo tiempo... forma diversos propósitos y pareceres que no son dados inmediatamente por Dios nuestro Señor; y por tanto han menester ser mucho... examinados antes que se les dé crédito..." (EE. 336).

Hubiéramos deseado que el autor le diera más importancia (y más páginas) a la espiritualidad de Teresa que a sus "carismas", sobre todo en lo que éstos tienen de "externos". Narra el P. Cámara en su *Memorial* que en "... el año 1544, poco más o menos, vivía en Italia una mujer natural de Bolonia, de gran espíritu y nombre de santidad, la cual, después de prolongado ejercicio de contemplación y cosas extraordinarias se fue a las montañas vecinas para darse del todo a la perfección con mayor apartamiento de las gentes. Allí reducía y convertía a salteadores, homicidas y gente perdida que por aquellos montes andaba, trayéndolos a penitencia y a la

de este tema... Abridaba y sigo abrigando la certeza de que el valor altísimo de una espiritualidad tan profunda... que se sirve de un símbolo bíblico (cfr. Ef. 1,18) tan universal y tan humano y de una palabra 'corazón', auténtica palabra-fuente (Urwort), no tardaría en abrirse paso de nuevo. Por este motivo, muy a mi pesar, he hablado y escrito poco relativamente sobre esta materia, aunque de ello he tratado frecuentemente en conversaciones a nivel personal, y en esta devoción tengo una de las fuentes más entrañables de mi vida interior" (ibidem, pp. 63-64).

<sup>23</sup> E. Boniface, *Therèse Neumann, la crucifiée*, Lethielleux, Paris, 1979, 544 págs.

confesión y demás sacramentos que les administraban los sacerdotes de buena vida que para este fin moraban con ella. Lo que sobre todo pasmaba a Italia era que tenía en un costado una llaga abierta, como la de S. Francisco, de la cual manaba realmente sangre... Cuando después fui a Roma la primera vez, viniendo un día con el P. Ribadeneira a hablar sobre este caso, me contó cómo al tiempo que esta mujer gozaba de mayor crédito, vino a Roma cierto religioso, hombre de avanzada edad y de gran virtud y oración, que fue mucho tiempo... (el confesor de Ignacio en Bolonia); al cual, por ser muy amigo del P. Ignacio y de la Compañía, convidó el Padre a comer consigo en nuestra casa. Estando a la mesa, todo el tiempo gastó en contar maravillas de la santidad y virtudes de aquella mujer, principalmente de la llaga, de la cual afirmaba que había visto y experimentado cómo realmente echaba sangre. Mas a todo esto Nuestro Padre no le respondía sino con palabras vagas, aprobando lo que contaba. Después de ido el religioso, preguntó el P. Ribadeneira al Padre qué le parecía de aquella llaga y de las demás cosas de aquella mujer; y el Padre no le respondió sino las mismas generalidades como diciendo: 'Todo es bueno, todo es gracia de Dios', y otras semejantes frases. Instóle mucho para que en particular le dijese su parecer, hasta que al fin el Padre le dijo: 'Dios nuestro Señor puede y acostumbra hacer sus gracias y mercedes de dentro, en lo interior; el demonio, en cambio, no puede hacer nada sino en lo de fuera, y a veces permite el Señor que haga cosas semejantes...' (MHSI. FN. I, pp. 645-646, n. 197).

Esperemos pues —dado que en la Iglesia se ha abierto, según nos dice nuestro autor, el proceso en orden a la beatificación de Teresa Neumann— que se demuestren realmente las virtudes heroicas de la "carismática de Konnersreuth" y entonces podremos creer en el mensaje que tienen sus carismas para la Iglesia de hoy y de todos los tiempos.

*Vivir en libertad y bajo la gracia*<sup>24</sup>, es un escrito sobre el espíritu y la espiritualidad de San Agustín y de los agustinos, tomado de los discursos de los Papas y Priors Generales de la Orden agustiniana entre los años 1953 a 1978.

Entre todos los Papas descuellan Paulo VI, a quien se dedica la obra; y quien es también el fautor, en la Iglesia, de la formación, tanto la inicial como la permanente, y el Papa que más ha hablado, en los últimos tiempos, de S. Agustín.

El título de la obra está tomado del último capítulo de la Regla de S. Agustín, que tantas Ordenes y Congregaciones hicieron propia, por voluntad de la Iglesia: es, a juicio del autor de la presentación, una síntesis de su doctrina religiosa (p. 4).

Nos alegramos del mayor conocimiento que la obra nos da del pensamiento agustiniano, siendo S. Agustín, como decía S. Ignacio en sus reglas "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" (EE. 352), uno de "los doctores positivos"<sup>25</sup> (de quienes es más propio)... el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor" (EE. 363).

<sup>24</sup> *Vivere nella libertà sotto la grazia*, Curia Generalizia Agostiniana, Roma, 1979, 218 págs.

<sup>25</sup> Sobre el sentido específico que tiene, en el lenguaje ignaciano del libro de los Ejercicios, la expresión "teólogo positivo" distinto del que tiene la expresión "teología positiva" en las Constituciones, véase Stromata, 33 (1977), p. 365.

## RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J. I. González Faus, *Este es el hombre*, Sal Terrae, 1980, 316 págs.

Esta obra, publicada en la colección Presencia Teológica, se configura en una serie de estudios sobre la identidad cristiana y realización humana, como lo indica el subtítulo. El autor comienza con lo que él llama *datos telógicos*, y que es un esfuerzo de precisión acerca de la identidad cristiana y su dimensión liberadora con las consecuencias eclesiológicas que éstas suponen. Sobre esta doble base aborda el tema de la *espiritualidad*, que él titula *hacia una praxis de la identidad cristiana*. En nuestro comentario nos centraremos precisamente en esta tercera parte y más precisamente en el n. 7, *notas sobre la experiencia espiritual de los Ejercicios de san Ignacio*; (pp. 219-248). Al respecto la observación fundamental que podríamos hacer es que una cosa es lo que dice y otra cosa cómo lo prueba. Lo primero es aceptable, no así lo segundo. La elección de las tres o cuatro expresiones de S. Ignacio como camino para la descripción de la experiencia de los EE. es buena: *misericordia, conocimiento interno, Divinidad que se esconde, oficio de consolar* (p. 220), y como expresiones de los objetivos de cada una de las cuatro semanas están bien elegidas. La explicación de cada una de las cuatro expresiones, en cambio, no es feliz. El autor parece inclinado a hacer "dicotomías" entre términos que juzga contradictorios, y luego "reduce" la alternativa a uno de los dos miembros, con desmedro del otro, p. ej. cuando dice que "la descripción ignaciana resulta en exceso individualista" (p. 227). Debe parecerle individualista porque S. Ignacio dice "el hombre es criado..." y no dice "los hombres" o "la sociedad humana". En realidad la expresión parece referirse a cada hombre, pero en un estudio contextual aparece claro que se refiere a todos los hombres. El sentido ignaciano en ese párrafo es el del universal concreto, "el hombre es..." significa "todos los hombres son".

El autor parece ver contradicción entre una primera semana que apunta a una confesión general y otra que apunta a la meditación del rey temporal (p. 230). Y sin embargo ambos aspectos de los Ejercicios (confesión y oblación al Rey Eternal) se integran en el mismo plan ignaciano. Y parece obvio, al menos en una concepción sacramental de la experiencia espiritual, pedirle primero perdón sacramentalmente al Señor, y luego ofrecerse a lo que El quiera en el futuro. Otra contradicción parece ver el autor entre "pasajes concretos" y "aspectos globales" de la vida de Jesús (p. 231, 239, 243); y sin embargo no la hay, sino que la presentación "concreta" apunta —como sucede también en los mismos Evangelios— a la presentación del "misterio de Cristo"; y por algo S. Ignacio presenta, al final del libro, "los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE. 261) como expresión concreta del Misterio global. El mismo método "reductivo" aparece en la afirmación: "Jesús no es contemplado como 'modelo' ascético a imitar, ni como maestro que da lecciones, sino como opción última a seguir..." (p. 231). Otro tanto cuando, explicando la meditación de las dos banderas, el autor dice que "con terminología moderna... la meditación de las banderas intenta desmascarar los obstáculos de tipo estructural que dificultan el seguimiento de Jesús..." (p. 232). Con esta simple frase, ya anunciada precedentemente (cuando en la p. 229 ha hablado de los