

## RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

M. A. Fiorito, *Discernimiento y lucha espiritual*, Ediciones Diego de Torres, San Miguel, 1985, 263 págs.

Es un comentario moderno —pero, por los autores que cita, clásico— de las Reglas de discernir de la Primera Semana de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Porque “la originalidad de su contribución consiste sobre todo en los ejemplos que ilustran la doctrina: las experiencias vividas por Atanasio, Agustín, Casiano, Teresa de Avila y Teresa de Lisieux, y el mismo Ignacio y algunos de sus compañeros. (Como dice un crítico) un libro breve, pero precioso por su simplicidad” (cfr. NRTh. 107 (1985), p. 467). Como dice otro crítico, “la metodología elegida por el autor hace posible que el libro llegue, sin plantear dificultades y con gran provecho, a toda alma en búsqueda de ayuda para conocer, en los combates de la lucha espiritual, sus alternativas y su frente, sus armas de ataque y sus posibilidades de aprovechamiento. Esta metodología consiste en: exposición de la Regla de S. Ignacio, explicación de la misma, término a término, en un estilo sencillo y ágil, correlación entre las Reglas... Nos encontramos, en consecuencia ante un trabajo que acerca notablemente al lector un texto que por... su forma de redacción original, el alcance significativo de términos en la época y la ubicación exacta dentro de un contexto de vida espiritual, puede resultar difícil para el público de hoy” (cfr. Cuadernos Monásticos, 21 (1986), p. 149).

Es un libro que puede ayudar mucho en el aprendizaje del importante “arte del discernimiento”; aunque éste es un “arte” que, más que en los libros, se aprende en el vaivén diario, común, espiritual de la relación director-dirigido; o sea, en la tradición que está en la misma vida, de un modo especial en los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, quien es un maestro insuperado en esto de poner reglas para discernir, que ayudan a esta discreción que es “virtud intelectual” y que se realiza por la aplicación de las Reglas de discernir; porque nuestro autor sabe que existe, además, una discreción que es “don (o carisma) del Espíritu”, que procede “según cierta connaturalidad” (pp. 14-15, citando a S. Tomás), y que no se aprende en los libros, sino de rodillas.

El libro que comentamos se ocupa solamente de las Reglas ignacianas de la Primera Semana de los Ejercicios; pero esto no lo hace parcial, porque estas Reglas tienen, dentro de los Ejercicios, su propia “personalidad”, diríamos. “La riqueza espiritual que estas Reglas contienen —dice nuestro autor, p. 8— y, sobre todo, el conocimiento que dan de la variada acción del mal espíritu, hacen que estas Reglas merezcan un comentario detallado, independientemente del que podrían merecer las demás Reglas de discernir de S. Ignacio. Porque si quisiéramos señalar la característica más llamativa de estas Reglas de la Primera Semana, diríamos que se refieren preferentemente a la desolación o tentación del mal espíritu; mientras que, por ejemplo, las de la Segunda Semana, insisten más en la consolación, tanto la que proviene del buen espíritu, como la que es causada por el mal espíritu (EE.331-336). De modo que —lo volvemos a decir en otros términos— las Reglas de la Primera Semana nos presentan el mejor panorama que se puede pensar de las tentaciones del mal espíritu en la vida espiritual”. Pero las Reglas de la Primera Semana no sólo nos enseñan las tentaciones que suelen ocurrir en la vida espiritual —y en este sentido son descriptivas.

o instructivas—, sino que además son normativas: es decir, dan normas de acción para no ceder ante la tentación, antes bien, para luchar contra ella. “Más aún —nos dice nuestro autor, p. 13—, estas normas de acción o respuestas a la acción del mal espíritu, abundan en las Reglas de la Primera Semana —y ésta es otra razón para comentarlas—; mientras que, en las Reglas de la Segunda Semana, una sola —la última (EE.336)— es, además de descriptiva o instructiva, normativa”.

Digamos, finalmente, que —como dijimos al principio, éste “es un libro que puede ayudar mucho en el aprendizaje del importante arte del discernimiento...”; pero que la verdadera ayuda se encuentra en la propia experiencia de gracia y tentación —o sea, de lucha—, que caracteriza toda vida espiritual verdaderamente tal. M.A.F.

A. Parenteau, *Le charisme de la vie consacrée* (tomo tercero de *La vie religieuse chrétienne*), Editions Bellarmin, Montréal y Du Cerf, París, 1985, 287 págs.

Con el título de *El carisma de la vida consagrada* se publica el tercer tomo de un “bosquejo teológico” sobre la vida religiosa. Su intención, como dice su autor en el prólogo, es exponer “la esencia y la historia de la vida consagrada, teniendo en cuenta la virulencia de la última Reforma —la de la secularización—, de la que todavía no hemos salido” (p. 9). En el mismo prólogo comienza por pasar revista brevemente a los fautores de la primera Reforma (Lutero, Calvino, Erasmo); y lo termina con la esperanza de que los consagrados “vivan con fe la presente crisis” (p. 21). La primera parte la dedica el autor a las consideraciones exegéticas y teológicas sobre la vida consagrada; y la segunda, a las consideraciones históricas; para dedicar, la tercera y última, a los medios comunes a ambas vidas, la laical y la consagrada. Porque todo el libro se basa en una comparación entre ambas vocaciones. El c.1 trata del “discipulado” de Jesús ayer —o sea, en el Evangelio— y hoy. El c.2 presenta la exégesis que S. Légasse hace del llamado del joven rico, y que le quita todo fundamento bíblico a la vida religiosa. Los cc.3 y 4 son una búsqueda, que el autor hace siguiendo a J. Galot, de estos fundamentos bíblicos, volviendo a tratar de la contestación de Légasse, y añadiendo la de J.M.R. Tillard. Creemos que estos dos capítulos son el centro de la exposición exegética del autor que, admitida la existencia de dos caminos de perfección —el laical y el consagrado—, no admite la superioridad, en “abstracto”, del uno sobre el otro. Pensamos que esta concesión que el autor hace, a los autores de la primera Reforma (Lutero, Calvino, Erasmo), y el actual “secularismo” es una “debilidad” de su razonamiento. Como dice más adelante, c.6, “la condición laical (es) camino auténtico de santidad” (pp. 99 ss.); y en el c.7, “la profesión de la conversión religiosa —como el autor prefiere llamar a la tradicional “vida religiosa” o, como se dice actualmente, “vida consagrada”— (es) camino especialmente eficaz de santificación” (pp. 113 ss.); pero no reconoce que esta última sea, en sí, “más...”. El autor no deja de reconocer que los documentos últimos de la Iglesia hablan todavía de un “más...” en la vida religiosa (p. 131); pero dice que esto no implica ninguna superioridad de la misma respecto de la vida puramente laical, sino que significa que “la profesión de los consejos evangélicos permite, a los religiosos, progresar más de lo que lo hubieran hecho si no hubieran ligado a Dios por votos para servirlo en el mundo” (ibidem). Creemos que es lo suficientemente tradicional —y confirmado por los recientes documentos de la Iglesia— el hecho de que es “más...”, en sí

misma, la vocación religiosa, como es “más...” el ser “madre y... hermanos” de Jesús (Mt. 12,47); pero que es mucho “más...” el cumplir “la voluntad de mi Padre celestial...” (Mt. 12,50), que a unos pide una cosa, y a otros otra. Y nadie se puede quejar de esto último, porque, si se queja, oírás que el Señor le dice: “¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero...?” (Mt. 20,15; cfr. Rom. 9,14). En la elección de un estado de vida, no debe primar la consideración de lo que es “más...” en abstracto o en general, sino de lo que es “más...” para mí; o sea, lo que es voluntad de Dios para mí en concreto. Esta consideración de lo que es “más...”, en abstracto y en general, ayuda; pero como “ambiente” de elección, y no como “criterio” de la misma (cfr. Beato P. Fabro, *Memorial*, Ediciones Diego de Torres, 1983, nn. 300-302). Es verdad que, como dice S. Ignacio en su *Directorio autógrafo* n. 8, quien hace elección, debe “desear más los consejos que los preceptos...”; y que (ibidem, n. 10.) “son menester mayores señales de Dios para los preceptos que para los consejos...”. Pero cada uno debe buscar, ante todo, la voluntad de Dios para él, porque esto es lo que, en concreto y para él, es “más...”, sin negar, por eso, que los consejos sean “más...”, en abstracto y en general, que los “preceptos”. Cristo nuestro Señor nos ha dado ejemplo de ambos (Ejercicios Espirituales n. 135: “ya considerado el ejemplo que Cristo nuestro Señor nos ha dado para el primer estado, que es en custodia de los mandamientos, siendo él en obediencia de sus padres; y asimismo para el segundo —estado—, que es de perfección evangélica, cuando quedó en el templo, dejando a su padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre...”); y cada uno de nosotros debe buscar qué le pide Dios, porque la voluntad de Dios para cada uno es lo que, en concreto, es “más...” para él... aunque, en abstracto y en general, sea “más...” una cosa que otra. En otros términos equivalentes, la vida consagrada es un “medio”, respecto del fin común a todo cristiano, laico o consagrado —que es la santidad—; pero es un medio que sólo sirve para aquél a quien Dios se lo pide, así como el matrimonio, por ejemplo, también es un medio para la misma santidad, pero que sólo sirva para aquél a quien Dios se lo pide. Para terminar, digamos que la obra de A. Parenteau, que comentamos, está muy bien documentada sobre las dos vidas, la laical y la consagrada, tanto desde el punto de vista exegético como desde el punto de vista teológico y eclesial. M. A. Fiorito S.I.

J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona, 1985, 476 págs.

El Cardenal Ratzinger ha recopilado los trabajos de varios años, surgidos por diversos motivos y los ha agrupado para configurar un todo que desarrolla sistemáticamente las preguntas de la estructura de lo cristiano. Vuelve sobre la doctrina de los principios de la teología para lograr un marco serio de referencia en el cual plantear las discusiones sobre otros temas actuales. En primer término se analizan las relaciones entre las estructuras, los contenidos y las actitudes, desarrollando especialmente la fe, para tener bien presente el contexto de la doctrina de los principios. A continuación se discuten los principios formales del catolicismo, primero en sí mismos, es decir, esencialmente la coordinación de escritura y tradición y las relaciones entre fe, historia y metafísica. La amplia segunda parte del libro sitúa luego estas reflexiones en el contexto ecuménico. Se profundiza aquí en el tema de la tradición que se convierte en el problema básico de la controversia ecuménica, es decir en el problema de la forma

personal concreta de la tradición en el sacramento de la sucesión apostólica. De aquí se deriva la tarea de analizar en qué sentido la 'catolicidad' constituye una estructura formal de lo cristiano. Una tercera parte orienta la totalidad a la problemática estructural de la teología y alcanza, al mismo tiempo, a través de su situación antropológica, la inflexión que inicia el retorno a los problemas objetivos que fueron el punto de partida en el planteamiento de la obra. Tras el considerable retroceso de las reflexiones sobre la auténtica teología fundamental en los últimos años, se hacía necesario este libro, que entabla un diálogo global entre las diferentes posiciones teológicas —católicas, protestantes y ortodoxas— de la hora presente y lleva el estudio de las cuestiones concretas hasta sus soportes básicos más profundos, para descubrir así, al mismo tiempo, caminos de auténtica unidad y comprensión.

P. Gilbert, "Dire l'Ineffable. Lecture du 'Monologion' de S. Anselme", Ed. P. Lethielleux, París, 1984, 303 págs.

El autor, padre jesuita, establece la filiación de su trabajo distinguiendo dos clases básicas entre los estudios anselmianos publicados a partir de 1959, año en que se celebró el IX centenario del arribo de Anselmo a Bec: Aquellos dedicados a la investigación sobre el tema específico del repertorio del Santo (p. ej. el trabajo de P. Henry sobre la lógica de Anselmo, o el de K.-F. Ubbelohde sobre las relaciones entre fe y razón), y los que se ocupan de la crítica interna de alguna obra en particular, tratando de poner de manifiesto la unidad y coherencia interna de la misma. Entre estos últimos ubica Gilbert el suyo, y como ejemplo de los autores que reconoce antecediéndolo, cita a P. Vignaux para el 'Monologion' y a J. Paliard para el 'Prosligion' (en alusión respectiva a 'Structure et sens du Monologion' en: R.S.P.T. n.º 31, 1947; y a 'Prière et dialectique', en: Dieu Vivant n.º 6, 1946).

La tesis de la obra de Gilbert consiste en señalar la originalidad del Monologion por el tratamiento que en él Anselmo da a las relaciones entre 'Intelligere' y 'dicere'; primero del 'intelligere' al 'dicere' (M, cc 1-64) y con posterioridad del 'dicere' al 'intelligere' (M, cc 68-78), siempre dentro del marco de un espíritu al que corresponden ambos actos. Es en el seno de un acto espiritual para el que es posible decir lo que ha podido entender, que aparece con claridad que lo sobreeminente (summum), al sobrepasar el entender, sobrepasa asimismo el decir.

A pesar de tal depasamiento, lo que sobrepasa al entender (summum), se dice a sí mismo en el espíritu humano de modo tal, que no es posible que el espíritu humano diga a lo sobreeminente a menos que este se diga a sí mismo en lo humano. El espíritu no accede a la identidad en la reflexión sobre sí, pero percibe la exigencia de esta perfecta presencia inmediata e inteligible de sí a sí, que constituye al espíritu en el dinamismo hacia su inteligibilidad. Esta exigencia no se cumple más que por el Espíritu Sobreeminente, del que el espíritu humano tiene, sin embargo, memoria, amor e inteligencia.

El Monologion, es el camino que articula las diversas marchas por las cuales el espíritu del hombre se dirige hacia el Espíritu Sobreeminente.

P. Gilbert trata de mostrar cuáles son las etapas del camino aludido, y lo hace señalándolas en el texto del Monologion: Su partición del texto no difiere substancialmente de las habituales y reconocidas en los estudios ya mencionados.

Desde el punto de vista metodológico es preciso distinguir entre el método que Gilbert señala como propio de Anselmo, y el método que el mismo Gilbert utiliza en su trabajo.

Como método anselmiano, indica al que privilegia la 'lectio', la 'quaestio' y la 'disputatio', aunque pasando de la primera a la última sin detenerse en la segunda. Es importante la explicación que propone, en el sentido de asignar a la 'disputatio' la función de suplantar, no a la Escritura, sino a la autoridad de la Escritura en el interior del método. Al reemplazarla debe cumplir, como aquella, la función de conducir a la intelección de la 'lectio'. En el método anselmiano es la 'disputatio' la que conduce a la intelección de la 'lectio' de la Escritura, y no va la 'auctoritas' de la misma Escritura o la tradición de los Padres. Esto último, la exclusión de las diversas interpretaciones de los Padres, por su reemplazo mediante la misma Escritura, hace que la 'disputatio' ocupe el lugar dejado por la 'auctoritas scripturae' y conduzca así a la intelección del texto escriturístico por sí mismo y a la posibilidad de ser tratado en un acto de apropiación por parte de quien ejecuta la 'lectio'. Si fuese interpretado a la luz de las controversias patrísticas el texto no pertenecería a quien lo lee sino a quien lo leyó. Así la inteligibilidad del texto que va siendo construida por la disputa, es construida en el seno mismo de quien la lee y cree, y concuerda con la inteligibilidad misma del texto que es leído y creído. La búsqueda de razones no puede ser extrínseca a la meditación, porque si así fuese, si se buscasen razones en los Padres o entre los mismos juegos de sentido de la escritura, el que medita se erigiría en juez de textos que no le pertenecen por ser juzgados a la luz de otros.

Por relación a la filiación agustiniana de Anselmo, el autor señala que hay una diferencia entre ambos, sobre todo en la concepción de la razón: mientras Agustín supone una razón naturalmente apta para poder conocer, que no obstante no puede conocer a menos de ser restituida a su estado original por la gracia y reducida por esta a la contemplación o intelección beatificantes. Anselmo delinea una razón con estatura propia, independiente del 'intellectus', en sentido agustiniano.

Sintéticamente: Para Anselmo, el itinerario consiste en transitar por medio de la razón, desde la fe hacia la beatitud. No desde la fe hacia la fe. Si la meditación es posible y si la racionalidad de la meditación es su consecuencia, es preciso encontrar y destruir la objeción que pretende impedir, mostrando la irracionalidad de su pretensión (expedire ut credat - id quod irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat), es decir, la absurdidad de su mecanismo. El rol de la objeción es mostrar por lo contrario, la plenitud racional del contenido de la meditación. Esta, yendo más allá de lo objetado, devuelve la racionalidad al objetante y restituye la comunión espiritual de ambos en la unidad universal de lo misterico.

Como método propio de lectura del Monologion, Gilbert utiliza uno que supone —según él mismo— fidelidad al procedimiento anselmiano de su primera obra: Otorgar una reforma viviente a la tradición, afirmado sobre ella pero sin contar con ella como autoridad disponible. El Monologion conduce a la tradición, a lo que ella no ha mostrado; a la 'species', a la visión y a la delectación. La lectura, metódicamente calcada sobre la diacronía del Monologion y escrutando su sentido, deberá verlo aparecer desde el texto mismo y no desde sus fuentes de inspiración. La unidad de la obra será educada del orden de sus partes y del progreso de la reflexión.

La obra, a su vez, aparecerá centrada sobre la articulación de algunos conceptos fundamentales y problemáticos en sí mismos: ¿Cómo pensar lo que es por sí y que no tiene en sí su razón de ser? ¿Cómo pensar el ser

que es sobre todo lo que es, sino por el espíritu que tiende a él? ¿Qué es el espíritu este que puede pensar aquello que lo sobrepasa sin medida?

En su conjunto, la obra de P. Gilbert es destacable por su independencia y empresa metódica. Es preciso observar, sin embargo, que no ofrece al lector sus propios criterios de verificación textual, al no proponerse claramente como un intento estructural de lectura. No hace falta recordar que ninguna 'lectura' sustituye la del texto mismo en cuestión, como tampoco que la tarea de relectura de una obra no es fácil y que siempre es beneficiosa la ayuda de quien nos antecede en ella. C. Corti.

## NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

### TEOLOGIA

#### SAGRADA ESCRITURA: ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

H. Seebass, *Il Dio di tutta la Bibbia*, Paideia, Brescia, 1985, 292 págs. El subtítulo del libro *El Dios de toda la Biblia*, 'Teología bíblica para orientarse en la fe' indica su propósito: recuperar para nuestra época a la Biblia como libro leído espiritualmente. Pretende ser una ayuda para comprender, de modo independiente respecto de las distintas confesiones cristianas, a la fe como modo de vivir en nuestra sociedad. Trata los temas de la Teología bíblica como programa; el principio fundamental de ésta: Dios estaba en Cristo; el apóstol Pablo como testimonio esencial del Nuevo Testamento; resurrección, temporalidad y mesianismo; pueblo de Dios y reino de Dios... y concluye con un capítulo acerca de la Teología bíblica como camino de conocimiento de Dios.

C. Westermann / G. Gloege, *Tausend Jahre und ein Tag / Aller Tage Tag*, Kreuz, Stuttgart-Berlin, 1982, 566 págs. En esta edición especial han sido publicadas juntamente dos obras, *Mil años y un día* y *El día de todos los días*. El primer libro trata especialmente temas del Antiguo Testamento: la historia primitiva, la historia de los Patriarcas, la situación sociopolítica, la travesía del desierto, la monarquía, los Profetas, el exilio en Babilonia. El segundo se proyecta al Nuevo Testamento: la situación sociopolítica de la época anterior a Cristo, teniendo presente sobre todo la concepción del hombre; el Estado Teocrático con sus expresiones y sus peligros; el Imperio y sus realizaciones; y lógicamente, como asuntos principales, los relacionados con Jesús, que constituyen los tres últimos capítulos. El volumen trae aportes y datos interesantes. Pero se exige una buena formación para leerlo, dado que no todas las afirmaciones son plenamente aceptables, como tampoco ciertos análisis. Vaya como ejemplo lo dicho con respecto a la Persona de Jesús tratándose de su divinidad. El estilo es agradable. Se lee con facilidad. De aquí nuestro juicio: una lectura que se puede hacer si se tiene sólidos conocimientos y buen espíritu crítico.

W. von Soden, *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden*, Herausgegeben von Hans-Peter Müller, Walter de Gruyter, Berlin, 1985, 224 págs. Encontramos reunidos en esta obra, gracias a la tarea de Hans-Peter Müller, *Biblia y Antiguo Oriente. Aportes del Antiguo Oriente al estudio del Antiguo Testamento*, una serie de artículos publicados por von Soden en diversas oportunidades y hoy de difícil acceso. Los temas son, como lo manifiesta el título, de carácter esencialmente lingüístico y arqueológico, donde el autor explica términos hebreos como *hus*, historias como la de la creación, conceptos como el de justificación, cuestiones literarias como el uso de lemas al comienzo de una exposición, interrelacionando el mundo bíblico con el del Antiguo Oriente en general. Resulta una muy buena idea la publicación de estos artículos, muchos de los cuales han significado hitos en la disciplina bíblica.