

## 2) ESPIRITUALIDAD

Francisco M.<sup>a</sup> Fernández Jiménez, *El humanismo bizantino en San Simeón el Nuevo Teólogo. La renovación de la mística bizantina* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo 1999) XVI + 303 pp.

No abundan en español estudios serios sobre la espiritualidad oriental, viviendo, en muchas ocasiones, de síntesis y de aportaciones extranjeras, como puede comprobarse por la «bibliografía» citada al final de esta obra (pp. 287-295), y el autor reconoce: es «un escritor al que se han dedicado muy escasos estudios en nuestra lengua» (p. xvi). Sin embargo, un pensador oriental y místico, de tanta importancia en la tradición teológica y espiritual de Oriente, necesitaba una monografía para los lectores españoles, siendo «tan estudiado últimamente fuera de nuestras fronteras, autor que es de referencia obligada para todos los que se interesan por el monacato bizantino de esta época» [siglos x-xii] (p. xv). Su significación en la tradición espiritual de la Iglesia cristiana, representa un puente tendido entre la gran tradición bizantina antigua (siglos iv-vi) y la rica herencia posterior (siglo xiv, con Gregorio Palamas como principal representante).

El presente estudio es una tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 1998 sobre la «antropología y teología mística» (p. xv), es decir, la teología sobre el hombre en camino o proceso de transformación o divinización. El autor la publica algo mutilada de su formato original. Aunque muy importante en la tradición bizantina, Simeón el Nuevo Teólogo ha sido un gran desconocido en Occidente hasta finales del siglo xix y los estudios importantes coinciden con la publicación de sus obras completas en la colección *Sources Chretiennes*, a partir de la segunda mitad del siglo xx. Desde entonces no han dejado de atraer la atención de teólogos e historiadores de la espiritualidad sus principales obras: *Capítulos teológicos, gnósticos y prácticos*, los *Tratados teológicos y éticos*, las *Catequesis* y los *Himnos*. En suma, un autor a tenerse en cuenta en la tradición cristiana oriental pero con tantas resonancias en doctrinal idénticas o semejantes en el monacato occidental. El arco cronológico de vida —949-1022— corresponde al período delicado de la Iglesia católica occidental, conocido como el «siglo de hierro del pontificado». De ahí la importancia de encontrarse con ese faro de luz que ilumina la Iglesia de Oriente.

En el capítulo primero esboza la biografía de Simeón el Nuevo Teólogo. Fue monje en el famoso monasterio de *Estudio*, en Constantinopla practicando un riguroso ascetismo bajo la guía de su maestro Simeón Eulabes, cuya defensa le costó el exilio al monasterio de *San Mamas*, de difícil localización. Lo encontró en una precaria situación material y espiritual y colaboró en su restauración imponiendo una rigurosa disciplina.

Sus *Catequesis* proceden de las enseñanzas como hígümeno a sus monjes de *San Mamas*, que son, al mismo tiempo que síntesis de su espiritualidad, una fuente para reconstruir la vida en el monasterio. Éste se convirtió pronto en un centro de espiritualidad conocido y buscado por gentes no sólo de Constantinopla, sino de otras regiones.

El segundo capítulo trata de explicitar la concepción del hombre, desde su creación a la glorificación como imagen de Dios, sus componentes, el cuerpo, el alma y, más en concreto, el entendimiento y el corazón. En el capítulo tercero se resuelve el problema de la «ética», la praxis, que, desde una perspectiva de la fe cristiana, debería tratarse mejor de «moral» o «espiritualidad». Parte del origen divino del hombre, el pecado y la restauración por Dios en Cristo, y las mediaciones sacramentales de la Iglesia. No podía faltar en un análisis de la espiritualidad oriental la praxis ascética de la oración del corazón para llegar a la *apátheia* y el despliegue de las virtudes teologales y cardinales. Y el cuarto y último trata de la *Theoría* o contemplación, propio también de la espiritualidad oriental y meta de todo camino de la mística cristiana en general. Temas como el de la contemplación y el conocimiento, sus grados, la experiencia mística como fenómeno religioso recuperable en todas las religiones, y la indagación sobre la experiencia mística de san Simeón el Nuevo Teólogo, no podrían faltar en el análisis textual de sus obras, incluidos ciertos fenómenos místicos (pp. 260-279).

Ésta es en síntesis la obra que presentamos. Como lector crítico, destaco algunos puntos que me han llamado más la atención en el desarrollo temático y que son, a mi juicio, valiosos y aprovechables por el teólogo y el historiador de la espiritualidad oriental y occidental. *Primero*. Se nota que el autor conoce bien las obras de san Simeón, cuyos textos son citados en la lengua original, el griego. El uso de la bibliografía es también suficiente, a veces sobreabundante, especialmente cuando corrobora la doctrina de san Simeón con las fuentes paganas o cristianas. A simple vista el lector recibe la impresión de que se trata de un trabajo minucioso, digno del gran autor oriental. Por ello será necesario acudir a él en futuras investigaciones. Metodológicamente está bien realizado, lo que confiere seriedad a este estudio.

*Segundo*, el autor enlaza la teología y la espiritualidad de san Simeón con las corrientes precedentes, tanto de la cultura griega (filosofía) como de los primeros escritores orientales, auténtica corriente sabia y santa, alimento de la espiritualidad occidental, como son Clemente Alejandrino, Orígenes, Atanasio, Basilio, Gregorio de Nisa, Juan Clímaco, Evagrio Póntico, Máximo el Confesor, y otros. *Tercero*, destaca que en Oriente —siguiendo la acertada afirmación de Vladimir Lossky— «toda teología es mística» (pp. 256-257), actitud y conclusión básicas de las que se derivan algunos corolarios. Como el valor y la necesidad de la experiencia de Dios para poder hablar de él (p. 286); sin la iluminación interior del Espíritu Santo no se puede hablar de Dios (p. 21), causa y ocasión de una agria disputa con Esteban de Nicomedia que acabó con nuestro personaje en el destierro (pp. 19-22); un cierto desprecio o relativización de las ciencias

humanas para hablar de Dios (pp. 284-285); necesidad de la ascética rigurosa para llegar a la *apatheia* y ésta como camino previo a la contemplación divina (p. 283). Y algunas otras afirmaciones que el autor desgrana aquí y allá.

Me refiero también a algunos reparos que le pondría al autor. Creo que abusa de una erudición innecesaria para encuadrar mejor los temas tratados por Simeón el Nuevo Teólogo. Hoy es fácil, con ayuda de diccionarios, llenar todos los vacíos que se necesiten sobre cualquier tema. Ello entorpece el profundizar en los temas propios del autor sujeto a análisis. (Como ejemplo se puede ver cap. III, 1, pp. 101 y ss.). A veces da la impresión de que abundan más los textos citados, las informaciones para probar o exponer un tema que las reflexiones propias del teólogo. No deja de ser una riqueza, pero el lector crítico preferiría más interpretaciones que colección de textos, que se pueden encontrar fácilmente. Otra mala impresión, al menos para mí como lector, es la pobreza en el lenguaje. Los enlaces entre los temas son repetitivos y pobres: «pasamos ahora...», etc. En las «conclusiones», se repite con frecuencia el «como ya vimos», o fórmulas parecidas. Se supone que las conclusiones son síntesis de lo dicho con anterioridad en el cuerpo de la exposición. En p. 14, al referir la vida litúrgica de los monjes propuesta por san Simeón, «les exhorta a que estén en ellos distraídos, sino con el espíritu atento». Evidentemente falta un «no». Un párrafo poco logrado: «Cuando *estudiábamos* la experiencia mística de san Simeón, *notábamos* que nos *encontrábamos* ante un fenómeno místico...» (p. 285). Refiriéndose a san Juan de la Cruz y la necesidad de la noche oscura pasiva del sentido y del espíritu, cita algunos intérpretes (Tanquerey, Ribera-Urráburu, Jiménez Duque, Wojtila), que no son precisamente ni los mejores ni los más actuales. Y muchos más.

No obstante estos reparos, damos la bienvenida a este trabajo amplio y bien realizado. No puedo menos de felicitar al autor y que siga trabajando en esta veta tan descuidada y tan necesaria de conocer e incorporar en nuestras historias de la espiritualidad para que se refleje después en los manuales de teología y teología espiritual.

Daniel de Pablo Maroto

Ingvart Fogelqvist, *Apostasy and Reform in the Revelations of St. Birgitta* (Stockholm: Almquist and Wiksell International 1993), 262 pp.

La literatura sobre la mística y los místicos, especialmente las escritoras místicas, está aumentando espectacularmente en los últimos años impulsada, en gran medida, por dos razones de peso aunque no de igual significación. La primera es la necesidad de incorporar la experiencia mística a la especulación teológica para la elaboración de una dogmática exis-

tencial; la segunda, por el actual movimiento feminista, una de cuyas variantes se fundamenta en la experiencia religiosa y es aprovechada por los defensores de la participación igualitaria de la mujer en la sociedad y en la Iglesia cristiana. Un capítulo importante de ese movimiento feminista sabio lo forma el estudio de las escritoras mística medievales, entre las que se cuenta *santa Brígida de Suecia* (1303-1373), objeto del presente estudio, tesis doctoral defendida por el autor en la Facultad de Teología de la Universidad de Uppsala en 1993.

Entre los muchos posibles, escoge el autor solamente dos «temas principales» (p. 11), que son dos aspectos de la vida eclesial, la *apostasía*, en un sentido muy amplio, la situación real de la cristiandad en el siglo XIV; y la *reforma*, o la superación de ese status al que colabora la mística sueca. El libro resulta de una claridad meridiana, porque el esquema previsto, propuesto y su desarrollo es muy simple. Una vez optado por el tema central —apostasía y reforma—, basta rellenar el esquema con textos de las *Revelaciones* de santa Brígida con referencia a doctrinas paralelas expuestas en otras obras de la Santa y se obtienen óptimos resultados. Una tesis, pues, fácil de desarrollar, aunque suponga bastante trabajo material.

El libro consta de cinco capítulos y una conclusión. En la *Introducción*, que, curiosamente, sirve de capítulo I, el autor analiza brevemente el *humus* reformístico previo a santa Brígida desde el tiempo de los Padres, pasando por los reyes carolingios, hasta el siglo XIV, y su posible influencia en santa Brígida. Es una manera de confrontar la idea y la praxis de la reforma en la tradición eclesiástica y la aportación de la santa sueca a la misma. La conclusión es que ella vive de la tradición benedictina, cisterciense, dominicana y franciscana y la expone en sus proyectos de reforma.

En el capítulo II se presenta el drama de una Iglesia en decadencia, en crisis espiritual. Santa Brígida reacciona con una denuncia profética recibida por revelación, acusando a los cristianos de apostasía. Estas actitudes no son extrañas al carisma místico, sino que están inviscerados en él, y su valor histórico crece al provenir de una mujer, tampoco caso único en la historia, pero muy sintomático. En tres vicios resume la decadencia de la vida cristiana de su tiempo: la *soberbia* y el *orgullo*, la *codicia* de los bienes terrenos y el *placer carnal*. Todo ello debilita la fe y la caridad. Se trataría de una deserción de la fe cristiana, de una traición a Cristo. La vigorosa requisitoria va dirigida especialmente a los más responsables de la república cristiana, los poderes públicos, tanto civiles como eclesiásticos. Esta panorámica negativa de la Iglesia de su tiempo representa la sombra del cuadro, el diagnóstico de una enfermedad generalizada hecha por santa Brígida. Pero lo más importante eran los remedios que la voz profética de las *Revelaciones* ofrecen para superar la apostasía mediante la reforma. Y es lo que el autor recoge en su estudio como aspectos positivos. Cuantitativa y cualitativamente es lo más importante de este trabajo, el núcleo fuerte de la tesis desarrollado en los capítulos III, IV y V.

Por otra parte, y no obstante el optimismo del tesista, el lector no espere grandes novedades en el proyecto reformista de santa Brígida fun-

dada en «revelaciones» divinas. Todo es muy común, muy tradicional. La importancia de sus aportaciones a la reforma procede —a mi entender— no de lo que expone, del proyecto reformista en sí mismo, sino del cuándo lo propone. Y el cuándo -ya se sabe- es el siglo XIV, uno de los momentos de mayor debilidad moral de la vida de la Iglesia cristiana europea. El contenido de sus «revelaciones» serían un testimonio más de la parte sana de una sociedad religiosa en crisis. Una voz entre tantas que clamaban por la *reformatio in capite et in membris*.

El programa reformador de la mística sueca se funda —según la condensación del autor— en la vuelta a los orígenes: la «vida apostólica» o la «vida evangélica», la que vivieron Jesús, María, los apóstoles, los primeros discípulos, la comunidad de Jerusalén, los mártires, etc. Grito común en todas las reformas monásticas y clericales desde el siglo XI. Especificar este proyecto general es lo que hace el autor en esos capítulos centrales citados. En el III trata del celo o total entrega a Dios, la esperanza, con su apéndice del temor, la verdadera fe y caridad. El IV lo dedica al celo apostólico por la salvación de las almas, en la que apela a la reforma personal del clero con las palabras y los ejemplos. Y el V al «desprecio del mundo», que incluye la humildad en un sentido amplio, renuncia a las riquezas, y la moderada penitencia corporal.

Al tratarse de una tesis doctoral, la metodología está muy cuidada y el desarrollo temático es lineal. El trabajo está hecho fundamentalmente sobre las fuentes, lo que confiere garantía a lo expuesto, aun dentro de un esquematismo riguroso. El autor usa como fuentes las *Obras* de santa Brígida, especialmente los ocho libros de las *Revelationes*, y una abundante literatura, sobre todo inglesa, sueca y alemana y textos latinos de los antiguos padres y escritores eclesiásticos y otros autores medievales. Estamos por lo tanto, al menos así lo creó, ante una obra de primera mano por la rica oferta de textos usados o aludidos. Para las *Obras* de santa Brígida, especialmente las *Revelationes*, usa las ediciones disponibles en el año 1992, la antigua de Bartholomaeus Ghotan, Lübeck, 1492 (vols. II, III y VIII), y la edición latina moderna de Estocolmo, 1967-1992 (vols. I, IV, V, VI y VII). Además, los tres volúmenes de las *Opera minora*, la *Regula Salvatoris* y el *Sermo Angelicus*, ediciones realizadas entre los años 1971 y 1991. Además, ha utilizado las *Birgittakonkordans*, en ocho vols., 1990 (cf. p. 14, nota 16, y pp. 261-262, con informaciones completas).

Analizando los vicios que observa y critica santa Brígida en la Iglesia de su tiempo, me da la impresión de que la reforma que propone y promueve es de orden moral más que místico, ejercicio de virtudes y corrección de vicios. A los lectores les puede extrañar que el proyecto espiritual místico esté ausente de una propuesta de reforma integral, personal y comunitaria en la Iglesia, mucho más extraño al ser la autora reconocida como una mística experimental. Si esa carencia de la dimensión mística como medio de reforma procede de la obra de la santa y no del intérprete, estaríamos en un caso especial de una mística que no propone la experiencia religiosa profunda, la mística, como programa de vida cristia-

na. Es la oferta de los grandes místicos de la edad media, como renano-flamencos, alemanes y los españoles del siglo xvi.

Para concluir, creo que estamos ante una obra que habrá que tener en cuenta en futuros estudios no sólo por lo que dice, sino también por lo que sugiere a un lector avisado y conocedor del clima de fondo, que es la situación precaria de la Iglesia y el significado del los místicos en el pensamiento reformador. Los textos citados son tan abundantes que constituyen una de las principales aportaciones de este estudio. La nota bibliográfica de pp. 247-260 enriquece el contenido, no obstante que gran parte de los estudios están escritos en sueco, una lengua no muy conocida entre nosotros.

Daniel de Pablo Maroto

Daniel Augusto da Cunha Faria, *A vida e conversão de Frei Agostinho: entre a aprendizagem e o ensino da Cruz* (Lisboa: Faculdade de Teologia Universidade Católica Portuguesa 1999) 355 pp.

El trabajo fue presentado como tesina en la Facultad de Teología de la Universidad de Lisboa en 1996 por el autor, que murió a la joven edad de veintiocho años como novicio benedictino en el monasterio de Singeverga. Murió el 9 de junio de 1999, poco después de haber firmado, el 27 de diciembre de 1998, la página de «agradecimiento», que figura al comienzo de este libro. Se trata, pues, de una publicación póstuma, aunque preparada por el autor. No obstante la procedencia de este escrito —el trabajo académico de tesina—, estamos ante una obra suficientemente valiosa para ser reseñada como colaboración a la historia de la literatura portuguesa y la espiritualidad franciscana de los siglos xvi-xvii. El autor analiza la obra poética del franciscano capuchino, eremita en el convento de Arrábida, Agostinho da Cruz (1540-1619), escritor conocido y estudiado en Portugal por historiadores de la literatura y de la espiritualidad, pero seguramente casi un desconocido fuera de Portugal. Daniel Augusto Da Cunha Faria tiene en cuenta los estudios precedentes enriqueciendo la investigación y ofreciendo nuevas pistas para una investigación nueva. El suyo es un tratamiento «histórico y teológico», pero desde un análisis literario (p. 31), me parece rico y original.

Tres capítulos componen la obra. El primero se centra en la «conversión» del fraile capuchino, entrando de lleno en el tema básico. El lector, a mi juicio, hubiera preferido antes un trazado lineal de la biografía de fray Agostinho, incluida su tarea como escritor poeta, es decir, conocer claramente su vida y sus obras. Creo que no queda suficientemente presentado ni dibujada esta faceta esencial. El análisis del proceso de conversión, curiosamente, se realiza con el apoyo de su obra poética, que viene a ser

la fuente principal y casi única. El problema que plantea el recurso a ese tipo de fuentes —al menos para mí— es que una autobiografía fundada en el lenguaje poético no desvela de modo explícito todos los rasgos personales del autobiografiado. El poeta se introduce en los personajes protagonistas de los versos y poemas, no siempre resulta clarificador, sino que dibuja una figura demasiado velada, no del todo desvelada, ni siquiera en los sentimientos espirituales profundos. Al menos sugiere dudas en los lectores.

De ahí proceden —creo— las diversas interpretaciones posibles de los autores, al subordinar la obra a la biografía o al revés (cf. planteamientos en pp. 9, 33, 93). El mismo Daniel da Cunha precisa que sus *Églogas* son verdaderas historias de conversiones que ilustran la conversión del fraile capuchino (pp. 100-101). En los poemas de fray Agostinho abunda el tema cristocéntrico, el de la pasión de Cristo, no sólo como objeto de meditación, sino de experiencia personal, de asimilación en la vida. Contemplar a Cristo sufriente para vivir de modo crucificado. Este sería el itinerario espiritual del poeta capuchino iniciado en la conversión y culminado en la unión.

El segundo capítulo es clarificador para trazar el itinerario espiritual del fraile capuchino. Para ello acude a la historia de la espiritualidad cristiana, como un apoyo erudito y doctrinal, para buscar el significado de Cristo, especialmente la devoción a su Humanidad en la vida espiritual de los fieles. El Cristo crucificado es el que da sentido a la vida de fray Agostinho, «poco estudiado» según el autor, hecho que le mueve a emprender este trabajo (pp. 22-23). Por eso interesa leer la vida de su personaje dentro del contexto de la espiritualidad europea, especialmente desde san Bernardo y san Francisco de Asís, todo muy conocido en las historias generales de la espiritualidad. Valiosas son las aportaciones de dos autores menos citados y desconocidos para la mayoría, de su mismo convento de Arrábida, Rodrigo de Deus, autor de *Motivos espirituales*, y otras obras; y Alfonso de Medina, autor de un *Tratado de oración mental*. Dentro de este contexto espiritual de su convento de observancia eremítica se sitúa la obra poética de fray Agostinho. Me parece un capítulo bien estructurado, sobre todo aprovechable por las aportaciones que ofrece del filón franciscano a la tradición medieval del amor a Cristo en su pasión y, en general, la devoción a su Humanidad. Los historiadores de la espiritualidad lo podrán aprovechar para seguir ahondando en esa riquísima veta que une cristología a espiritualidad.

El capítulo tercero centra el tema de la investigación: «La meditación de la pasión y de la naturaleza en el itinerario espiritual de fray Agostinho» (pp. 201-266), en el que se resuelve el título: la «conversión» del protagonista desde el encuentro con Cristo en su pasión. Itinerario cristocéntrico, no mariano, como algunos intérpretes han escrito (cf. pp. 249-251, con nota 554). El ámbito del encuentro que conduce a la conversión está en el ejercicio de la meditación contemplativa del amor de Dios manifestado en Cristo y su pasión, que suscita varios sentimientos religiosos y afectos: arrepentimiento de los pecados, petición de perdón, alabanza por

la misericordia manifestada en Cristo, lágrimas de dolor por la traición, búsqueda de una conformación con Cristo mediante el propio aniquilamiento (tema abundante en la espiritualidad española del siglo XVI), hasta experimentar el amor divino que transforma.

Alude al problema de si la poesía del capuchino portugués puede tomarse, en sentido estricto, como «mística», según proponen algunos intérpretes, expresión de una profunda experiencia de Dios, o sólo poesía religiosa, llena de sentimiento, unción y piedad hacia Cristo paciente y crucificado. Esto me parece lo más acertado, leyendo algunos de los textos que el autor ofrece.

Para concluir, añado que me parece un estudio a tenerse en cuenta en el futuro no sólo para historiar la espiritualidad portuguesa, sino para incorporar ese capítulo a la historia más amplia de la espiritualidad europea. El uso de las fuentes, la bibliografía abundante, como consta en las notas, y el rigor de los análisis hacen de esta obra una preciosa aportación a la historia de la espiritualidad.

Daniel de Pablo Maroto

James Arraj, *From St. John of the Cross to Us. The Story of a 400 Year long Misunderstanding and what it means for the Future of Christian Mysticism* (Chiloquin, Or: Inner Growth Books and Videos, LLC 1999).

Pocas veces uno tiene la oportunidad de presentar a un autor como James Arraj, que escribe un libro sobre san Juan de la Cruz con el nobilísimo empeño de incitar a los lectores no a que lo lean y estudien su doctrina y experiencia contemplativa y mística, sino a que la practiquen. Con ello está dicho que no se trata sólo de un intelectual que especula sobre la doctrina del santo de Fontiveros, sino que practica y difunde con todos los medios a su alcance la actividad contemplativa del hombre y del cristiano aprovechando las experiencias de los místicos de cualquier religión, el apoyo del psicoanálisis, especialmente de la escuela de Jung, y de la metafísica, siendo un representante eximio del filósofo Maritain. En principio, será un ser extraño para la inmensa mayoría de los que vivimos en la sociedad de consumo del primer mundo. El autor vive separado físicamente del mundanal ruido, en plena naturaleza, rodeado de su mujer e hijos y dedicado a difundir mediante escritos y videos ese *modus vivendi* fundado en la filosofía natural y en la metafísica adherente a toda mística. Este es el personaje, autor del libro que presentamos.

La obra, en general, pretende convencer al lector de que san Juan de la Cruz enseña en sus obras una contemplación mística, infusa, gratuita en cuanto don divino, y que a ella estamos llamados todos los cristianos y todos los creyentes en un Dios personal. Ésa es la más pura tradición de



la mística cristiana y la que quiere difundir entre lectores de san Juan de la Cruz y los practicantes de la contemplación en nuestro tiempo. Para cumplir con esa noble tarea, rehace un capítulo de la historia de la espiritualidad desde el siglo xvii en adelante, muy tratado por los autores carmelitas y no carmelitas: las enseñanzas de san Juan de la Cruz sobre la contemplación mística. Al comienzo del siglo xx, se inició una controversia entre teólogos espirituales, intérpretes de santa Teresa y san Juan de la Cruz, sobre la necesidad o no de la mística para la santidad; es decir, si existe una sola vía (la mística) o dos (ascética y mística) para conseguirla. Las discusiones duraron decenios, llegando a los años en torno al Concilio Vaticano II (1962-1965). Me refiero al debate sobre el «problema místico», elemento parcial de un «movimiento místico», que llenó páginas de revistas, generó una literatura abundante, agrió mucho los espíritus, y que ha sido rehecho en monografías más modernas con más afán cultural que polémico. Aquel debate, que parecía olvidado como inductor de una praxis espiritual, es el que reabre ahora el autor con fines propagandísticos de una contemplación cristiana auténtica, la enseñada por san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, entre otros.

San Juan de la Cruz —según una interpretación, que sigue el autor de esta obra— conduce al lector a la contemplación *infusa* o mística, mientras que los intérpretes carmelitas descalzos, especialmente el P. Tomás de Jesús, un eminente carmelita teresiano del siglo xvii, traicionó la exigencia originaria e introdujo otra forma de *contemplación*, que después tuvo mucho éxito, conocida como *contemplación activa o adquirida*. Y con él una generación de discípulos y seguidores tergiversaron la auténtica doctrina de la primitiva escuela carmelitana, iniciándose lo que el autor llama la *falsificación* o la interpretación errónea (*Misunderstanding*) de san Juan de la Cruz. Así de claro y así de simple es la tesis, como digo no nueva, pero expuesta con calor y pasión de un descubridor y converso a una teoría y una praxis.

Para probar esta vieja tesis, el autor repasa las obras fundamentales de la tradición libresca para concluir, en el capítulo II en «La noche oscura de los místicos» (pp. 178-183); y en la parte III, con «El renacimiento de la mística en el siglo xx», acudiendo para probarlo también a los protagonistas del debate al que aludíamos más arriba: Poulain, Saudreau, Arintero, Garrigou-Lagrange y algunos más que cita y otros que no cita por no abundar en el tema o por desconocimiento. No podía faltar en esta apasionada historia, el recuerdo de Thomas Merton y otros, además de las referencias necesarias a la psicología del profundo y las formas de contemplación mística de Oriente. Concluye en la parte IV con una reflexión sobre la «Teología del misticismo», tomando como maestros singulares a Jacques y Raisa Maritain; y un capítulo, el postrero, sobre «la contemplación y el inconsciente espiritual». Completa la obra una abundante y suficiente bibliografía usada, posiblemente, por el autor (pp. 245-258). Y un breve «índice» de nombres (pp. 259-263).

Éste es el autor y ésta es su obra. Nadie puede negarle la buena intención, la dedicación a un ejercicio tan serio y comprometido como es el ejercicio de la contemplación en plena soledad y silencio. Desde el punto

de vista más académica y científico, también es admirable el enorme esfuerzo para leer o condensar las obras citadas, el haber resucitado el tema, que no es pura teoría, sino llamada a una praxis, como es la contemplación mística en el sentido más puro de la palabra. Ahí queda su obra como un intento más de clarificar unas tesis que han sido estudiadas y revisadas con frecuencia en la tradición carmelitana y en la historia de la espiritualidad.

Daniel de Pablo Maroto

Thérèse de Lisieux, *Histoire d'une âme selon la disposition originale des autographes nouvellement établie par Conrad De Meester* (Moerzeke [Belgique]: Carmel-EdiT 1999) 368 pp.

Los estudios sobre santa Teresa de Lisieux, o Teresita del Niño Jesús, como es conocida en España, lo mismo que las ediciones de su obras, se multiplican de día en día, sobre todo por varias razones que se han sumado en torno a pocos años. El primer centenario de su muerte (1997); la proclamación como doctora de la Iglesia por parte de la Santa Sede (Juan Pablo II, 19 octubre de 1997); y últimamente, el primer centenario de la aparición de la *Historia de un alma* (1998), *biografía* preparada por las monjas de Lisieux, manipulando los textos de la propia Teresa, que había escrito más bien una *Autobiografía*. Dicho esto como ambientación general, presento la obra que ha aparecido en torno a estas efemérides y que un crítico saludó como «una verdadera revolución». Tal como suena, la expresión puede ser demasiado exagerada, sin querer quitar méritos al trabajo realizado por el carmelita teresiano. Como la obra de santa Teresita —*Historia de una alma* o *Manuscritos autobiográficos*— es demasiado conocida por los lectores, veamos cuales son las «novedades» de esta edición, si éstas son «revolucionarias», y si la llamada revolución es positiva, negativa o deja indiferentes a la inmensa mayoría de lectores.

La edición consta de un «Prefacio» del cardenal Godfried Danneels, una «Presentación» protocolaria del P. Camilo Maccise, general de los carmelitas descalzos, y una «Justificación» del editor (pp. 11-53), donde razona las «novedades» introducidas. Sigue el texto de los tres manuscritos que componen lo que se llamó la *Historia de un alma*, o *biografía-autobiografía* de santa Teresita, con las respectivas introducciones del editor; un «Epílogo» con la *Ofrenda al Amor Misericordioso*; y, al final, una serie de «Anejos», siete en total, útiles, pero nada novedosos.

La mayor «novedad» de esta edición, y quizá la que más llamará la atención, es que se invierte el orden de publicación de los tres conocidos *Manuscritos Autobiográficos* que componen la antigua *Historia de un alma*, y que desde la edición del P. François en 1956 se publican y se citan con las tres letras mayúsculas: A (el dirigido a la Madre Inés, Agnes, su hermana car-

nal y en el Carmelo, además, su madre priora); B (dirigido a su también hermana de carne y en el Carmelo de Lisieux, María del Sagrado Corazón); C (dirigido a la Madre María de Gonzaga, priora cuando lo escribe en junio de 1897 y en el momento de su muerte). En las ediciones antiguas de la *Historia de un alma* se había seguido el orden que pareció más lógico, que era el A-C-B, por creerse que el C contenía más elementos biográficos, en mayor sintonía con el A, siendo el B una larga carta a su hermana o una preciosa lección de espiritualidad de una santa iluminada.

En la edición crítica del P. François se invirtió el orden y se siguió el orden *cronológico* de la composición: A-B-C. ¿Dónde está la novedad del P. Conrad de Meester? En que vuelve al orden *lógico* inicial olvidando el *cronológico* y los publica con la secuencia: A-C-B. Además, introduce una «novedad», sin duda la más discutible: cambia la nomenclatura de dos de los tres manuscritos autobiográficos: el A sigue siendo idéntico en todas las ediciones y lo publica en primer lugar. El antiguo C se convierte en G (dirigido a la M. Gonzaga) y lo publica en segundo lugar. Y el antiguo B se convierte en M (María del Sgdo. Corazón) y lo publica en tercer y último lugar.

Tenemos, por tanto, que *la nueva nomenclatura* y la secuencia lógica de los *Manuscritos autobiográficos* de santa Teresita serían: A-G-M. ¿Qué decir de estas innovaciones? Sigo pensando que al lector común le tiene sin cuidado el orden *lógico* y el *cronológico* de los manuscritos teresianos y los debates de los especialistas. Quiere que le den los textos íntegros de la Santa con la mayor perfección posible para poderse alimentar de su doctrina. Pensando el tema en profundidad, creo que los tres bloques textuales tienen mucho de historia y de doctrina, son *autobiográficos* en cierta medida, porque Teresita se historia y narra aun cuando esté hablando de la caridad fraterna, del corazón de la Iglesia, que es el amor, y de sus diversos ministerios, de la vocación misionera, etc. Y explica temas doctrinales aun cuando esté narrando las mayores infantilidades de su vida. En consecuencia, el orden de edición lo considera totalmente secundario.

Lo que sí apreciamos los lectores y los estudiosos de los textos teresianos es que tantos cambios en las ediciones están creando problemas prácticos. Sobre todo la nueva nomenclatura creará una enorme confusión a la hora de citar de modo metodológicamente correcto los dichos manuscritos. Para evitar más confusiones sugiero dos cosas. Primera, ¿por qué no se deciden los editores a seguir el orden *cronológico* de composición de los textos teresianos? Y segunda, ¿por qué no se mantiene la división de los capítulos como se hizo desde el principio, o se introduce otra división más racional, y se numeran los párrafos en los márgenes, tal como hacemos con otros autores, por ejemplo, la *Biblia* (autor, obra, capítulos, versículos), *Santa Teresa de Jesús*, *San Juan de la Cruz*, etc.? El centenario de la muerte y la edición crítica subsiguiente creo que ha sido una ocasión perdida inmejorable. Esperamos que se subsane pronto en una edición francesa y que se respete el orden en las traducciones a las demás lenguas.

Volviendo a las «novedades» de la edición que comentamos, creo que tiene algunas que vale la pena resaltar. En lugar de la larga «Justificación»

que el autor escribe para fundamentar los cambios, el lector hubiera agradecido una «Introducción» a la lectura de la santa explicando los hitos fundamentales de su vida, el significado histórico de esta figura providencial, una síntesis doctrinal como clave de lectura para el lector no iniciado y útil también para el especialista, etc. Es verdad que algo de esto se subsana leyendo las «Introducciones» a los distintos manuscritos (pp. 57-63; 235-247; 309-322). Las abundantes notas que enriquecen el texto, son necesarias o inútiles dependiendo de los lectores a quienes se dirigen. Si es una edición «popular» sobran muchas notas eruditas. Las pequeñas fotografías, aunque en blanco y negro, que ilustran algunas páginas, las agradece el lector común, prueba de que a él va dirigida la edición. El especialista tiene otras preciosas fuentes de información. En el caso de no numerar los párrafos dentro de los capítulos, está bien colocar en los márgenes la signatura de los distintos manuscrito A-G-M. El uso de las *cursivas*, las *VERSALITAS* y *MAYÚSCULAS* para distinguir lo que Teresita subraya o enfatiza en sus manuscritos de modo especial no deja de ser una nimiedad curiosa que algunos agradecerán porque, sin duda, indica algunas preferencias emocionales o doctrinales de la santa. La alusión a las citas o meras resonancias bíblicas de la santa, puestas en los márgenes de las distintas páginas, pueden ayudar a encontrar los fundamentos doctrinales en los textos evangélicos, de modo especial. Los «Anejos», colocados al final de la obra, algunos pueden resultar curiosos para quien no tenga otra información, como los facsímiles de la escritura, el horario del convento de Lisieux, la genealogía de la familia Martín; otros son más útiles para los lectores, como la cronología de la vida de la santa, y la alusión a las «palabras» clave de la doctrina teresiana.

Concluyendo. Saludamos con gozo una edición de santa Teresa de Lisieux que contiene un texto críticamente establecido y hecha con todo rigor, que contiene algunas novedades, como hemos reseñado, esté destinada al gran público o al especialista. El editor, Conrad de Meester, la presenta como «la tercera edición crítica, innovadora e independiente», después de las dos precedentes tenidas como tales, la del P. François de Sainte-Marie (1956-57), que fue verdaderamente una revolución editorial, y la Nueva Edición del Centenario (1992), preparada por un equipo de redactores y redactoras. A primera vista y como juicio complejo, no me parece tan «innovadora» ni «independiente», pues no son tantas las novedades ni se independiza demasiado de otras ediciones anteriores, como hemos intentado demostrar en esta breve reseña.

Daniel de Pablo Maroto

Francis Desramaut, *Spiritualità salesiana. Cento parole chiave* (Roma: Librería Ateneo Salesiano 2001) 703 pp.

Escrita originariamente en francés (año 2000), se publica ahora en italiano y no sería de extrañar que sea traducida a otras lenguas. Al no hacer referencia a colaboradores, se supone que es obra de un solo autor, lo cual no deja de admirar dado el inmenso trabajo que supone, y, al parecer, procede de un encargo semioficial por sugerencias venidas del *Instituto de Espiritualidad* de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (p. 151). En realidad, se trata de una especie de *Diccionario*, dejando aparte otras aproximaciones nominalistas y semánticas, *Vocabulario*, *Enciclopedia*, etc. Quizá lo que extrañará a muchos y se preguntarán porqué ese empeño en tejer la historia viva y la espiritualidad de una institución en «cien palabras clave». ¿Por qué no en ciento cincuenta o en doscientas? Dicho esto, de valor absolutamente secundario, entremos en la espesura de este grueso volumen. Quiero fijarme, ante todo, en tres cuestiones que me parecen útiles para ayudar al lector futuro y saber qué obra tiene entre manos.

En primer lugar, la «Introducción» (pp. 13-50). A mi juicio, excesivamente larga, algo difusa y verbosa. Le sobran algunas páginas, a mi modo de ver. Pretende el autor en ella dar una visión panorámica de la espiritualidad salesiana en su sentido evolutivo, desde su origen en Don Bosco, la relectura que hace el fundador de la espiritualidad de san Francisco de Sales y otros autores influyentes en su vida y espiritualidad, como son san Felipe Neri, san Alfonso M.<sup>a</sup> de Ligorio; acceso a los principales intérpretes oficiales, sus sucesores inmediatos y los rectores mayores, a quienes se da tanta cabida en este diccionario, y la confrontación última con las ideas contemporáneas. Y al final, la presentación del proyecto de una espiritualidad salesiana reducida a la síntesis de las «palabras clave».

Segundo, los *contenidos*. Se supone que están condicionados por la definición de la *espiritualidad salesiana*, tal como la concibe el autor: «El conjunto de principios, ideas, sentimientos y modelos de conducta, que cualifican a los discípulos de Don Bosco en su camino de fidelidad al Espíritu» (p. 16). Curiosamente no se encuentra una entrada especial en esta síntesis dedicada a la *espiritualidad*, lo cual no deja de extrañar. Es cierto que se trata del tema ampliamente en la «introducción» (pp. 16-30; 43-50). Me parece que un resumen de todo ello estaría mejor en el cuerpo del libro, sobrando lo que se dice en la introducción. Otra curiosidad metodológica de este diccionario es que, para organizar la espiritualidad de la escuela, sirven tanto las figuras (personajes) como las palabras (ideología). Por eso en él caben las entradas dedicadas a Don Bosco, Francisco de Sales, Alfonso M.<sup>a</sup> de Ligorio, Maria Domenica Mazarello, Domingo Savio, como Filippo Rinaldi o Michele Rua y algún otro. Como también temas tan típicos de la espiritualidad o del espíritu de Don Bosco y su familia, como *amistad*, *apostolado*, *bondad*, *devoción*, *familia salesiana*, *jóvenes*, *Maria*, *piedad*, *religiosidad popular*, *sistema preventivo*, *espíritu salesiano*, *humanismo*, etc. No sé si los salesianos, ellos y ellas, estarán de acuerdo con la

selección de los temas que hace el autor como «típicos» de la familia, y con mi propia selección y alusión a los temas básicos. Hay algunos más en los «cien» que el autor ha escogido. Esos me han parecido algunos importantes.

Tercero, el *método y las fuentes* utilizadas. Son las estrictamente «salesianas» en su gran mayoría, especialmente las obras y los ejemplos de Don Bosco, san Francisco de Sales, sus santos y beatos, y los escritos de los rectores mayores. Esto le da riqueza y recorta al mismo tiempo la amplitud de miras con que se deben emprender este tipo de trabajos. La «Bibliografía» presentada (9-12) confirma la riqueza y la deficiencia a que aludo.

Al concluir la lectura, el lector puede deducir que se trata de una obra síntesis de la espiritualidad de san Francisco de Sales, y de los salesianos que siguen su espiritualidad, condensada y traducida por la experiencia religiosa y humana de Don Bosco, transmitida a sus familias religiosas, enriquecida especialmente por los intérpretes «oficiales» y corroborada por los pensadores y teólogos del siglo xx. Se puede decir que representa una síntesis suficientemente completa del pensamiento espiritual y la acción de la familia salesiana. Para ellos y ellas —salesianos y salesianas— será de una ayuda inmejorable, útil y necesaria. Y para ellos —creo— ha escrito y en ellos ha pensado principalmente el autor, como ayuda personal para repensar el carisma y como instrumento de apostolado en sus respectivos quehaceres. Los demás lectores —especialistas en espiritualidad o interesados en los temas doctrinales y hechos de vida espiritual, como son los teólogos espirituales e historiadores de la espiritualidad— también agradecerán esta contribución amplia, fundada en las fuentes más esenciales, de una escuela de espiritualidad nacida de la acción apostólica y que la alimenta. Los de «fuera», especialistas o no, hubiéramos deseado una mayor confrontación con la teología y la espiritualidad de otros autores modernos, teólogos, teólogos espirituales, historiadores de la espiritualidad —además de los citados— y con otras escuelas. Por esa razón se puede decir que, para los que no somos de la escuela, nos sobran muchas páginas. Pero quizá sea excesivo pedírselo todo a un sólo autor. La aportación de otros colaboradores, no sólo de la escuela salesiana, hubiera enriquecido la visión que aquí se da. Pero —de nuevo— sería otra obra distinta de la proyectada. Con ello no quiero quitar el mérito grande que tiene el autor de esta auténtica síntesis del «espíritu» de la familia salesiana. Un «Índice analítico» y otro «general» ayudan a un uso más racional del contenido.

Daniel de Pablo Maroto

Luis M.<sup>a</sup> Torra Cuixart, *Espiritualidad sacerdotal en España (1939-1952). Búsqueda de una espiritualidad del clero diocesano*, Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 224 (Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia 2000) 667 pp.

A muchos lectores les extrañará no el tema central del estudio —la «espiritualidad sacerdotal»—, que siempre será un campo de interés primordial de autores y lectores; ni siquiera la reducción sectorial geográfica, España; sino por qué el autor ha escogido precisamente un espacio tan limitado de tiempo, los años de la posguerra civil española, prácticamente la década de los cuarenta del siglo xx. El autor tiene sus razones y las ofrece a los lectores en un intento de convencerlos (p. 11). Mirados los hechos en profundidad, resulta claro el *terminus a quo*, no así, a mi modo de ver, el *terminus ad quem*, con fronteras no claramente divisibles hasta que llegó el Concilio Vaticano II (1962-1965). De hecho, el autor, no puede respetarlas en infinidad de ocasiones. Hecha esta salvedad, pasemos a exponer el contenido del libro.

Es imposible en una breve reseña condensar, ni siquiera mínimamente, el proyecto y su realización. La primera impresión que se saca de una lectura somera de las informaciones y reflexiones que se ofrecen en este denso volumen, es admirarse de la vida sacerdotal que cabe en un decenio de historia de España, aun reduciendo la investigación sólo a algunas diócesis (p. 17), y preocupándose de la «vida» de los presbíteros, más que de la teología sacerdotal (p. 11), de la espiritualidad vivida en el trabajo cotidiano por algunas figuras de sacerdotes destacados en algún campo concreto, paradigma simbólico de tantos sacerdotes seculares anónimos, «que desde un testimonio humilde, callado e intenso, consumieron su vida en la actividad parroquial, en lugares apartados, sin pretensión humana alguna, en un sacrificio tan abnegado y constante como desconocido y cuyo eco aún perdura en muchos lugares» (p. 19).

Una «Introducción», cuatro partes, 13 capítulos con numeración seguida, unas «Conclusiones», una «Reflexión final a modo de epílogo», tres «Apéndices», unas páginas de «Bibliografía» y un «Índice de personas y autores citados», completan esta voluminosa obra. Éstos son los datos materiales. Los contenidos informativos y doctrinales son muchos. Como no se puede entender la vida y la acción sacerdotal del período elegido sin contar con los antecedentes histórico, el autor teje la historia precedente, especialmente la situación precaria de los seminarios españoles de finales del siglo xix y las primeras décadas del xx como centros de enseñanza teológica, tanto en sus aspectos materiales como espirituales. Es una documentación muy rica y dispersa que el especialista conoce en sus fuentes, pero que aquí está recogida para el lector común y la agradece. Se dedican páginas especiales a dos seminarios más significativos en aquella época, el de Vitoria y el de Málaga. Y concluye esta parte con el análisis de dos documentos pontificios, *Haerent animo*, de Pío X (1908), y *Ad catholici sacerdotii*, de Pío XI (1935).

La segunda parte se centra más en la cronología propuesta y en el análisis de la vida sacerdotal desde dos coordenadas, las estructuras, tanto académicas (seminarios y universidades), analizando los planes de estudio como los *manuales de teología*, como la formación estrictamente sacerdotal de los *seminaristas*, acudiendo a los *Reglamentos* disciplinares y a los libros de formación específica. También ilustra lo que llama «algunas cuestiones concretas y sus soluciones», o sea, el problema de los seminarios regionales, y otras instituciones y campañas para el fomento de las vocaciones sacerdotales (caps. 6-7). Previamente, en el capítulo 5, describe el autor el ambiente de posguerra en que se encuentra España y la progresiva «restauración», marco esencial para comprender el movimiento vocacional español en el período estudiado. Sugiero al autor repensar y reorganizar todos estos materiales y buscar unos títulos y subtítulos más adecuados a todos ellos.

La tercera parte, poco más de cien páginas, es la que mejor responde al título general del libro: la teología del sacerdocio y los elementos de una espiritualidad sacerdotal (caps. 8-9). Repasando estas páginas —puro resumen e información— viene a la mente del lector la pobreza ideológica en que se movía España para trazar una teología y espiritualidad del sacerdote diocesano. Y ese mismo lector puede concluir: si esto es todo lo que se escribía y enseñaba sobre el sacerdote y el sacerdocio, bien poco era. Para la síntesis doctrinal se utilizan especialmente obras de autores españoles, aunque no faltan algunos europeos, sobre todo del área francesa. Dentro de esta sección, en el capítulo 10, se incluyen noticias que podrían parecer meras curiosidades históricas, propias de crónica pasajera; sin embargo, leídos los documentos en profundidad, son un testimonio histórico de valor incalculable porque nos descubren las vivencias y experiencias sacerdotales del momento, importantes cuando falta una profunda expresión de la teología y espiritualidad sacerdotales. Me refiero a los recuerdos y memorias de los nuevos sacerdotes; las estampas de la ordenación, el soporte gráfico y los textos utilizados por los recién ordenados y misacantanos; semblanzas de algunos sacerdotes más eminentes; y, finalmente, el sacerdote en el cine y la novela.

La cuarta parte está dedicada a dar más información sobre los «Nuevos medios para una espiritualidad sacerdotal». Se trata de profundizar en el sacerdote y el sacerdocio no como temas de debate teológico o espiritual, sino de buscar los cauces apropiados para que el sacerdote recién ordenado e integrado en las diócesis mantuviera vivo el ideal sacerdotal, el fuego pastoral. Entre los medios utilizados y recordados, estaban los personales, como las semanas y jornadas sacerdotales, óptimo medio para contrarrestar la soledad del sacerdote rural; los ejercicios espirituales, la dirección espiritual, entendida no sólo como práctica en la propia vida, sino como seguimiento y acompañamiento de la vida espiritual de los fieles como forma de apostolado; el afán misionero y la incorporación del clero secular a las misiones y al apostolado social, obrero, y a los diversos movimientos que han surgido en este tiempo. Y, finalmente, las «Asociaciones sacerdotales», auténticos institutos o escuelas de perfección sacer-



dotal, unas venidas de Europa y otras nacidas en España al acabar la contienda bélica y que cubren el espacio geográfico y cronológico analizado en este libro.

Concluye esta parte cuarta con las «Instituciones de apoyo a la vida y misión del sacerdote», como la Mutual del clero, en Madrid; la Institución Arzobispo Claret, pensada especialmente para ayudar al clero rural; las casas sacerdotales, etc. Y, por fin, algunas «Instituciones de apoyo a la misión sacerdotal», congregaciones religiosas, pías uniones, institutos seculares pensados como ayuda a la misión de los sacerdotes.

Los tres «Apéndices» van más allá de la simple curiosidad informativa. El primero, una página con todos los *Manuales* de las distintas materias teológicas que se enseñaban en los seminarios de España en esos años de la posguerra, entre ellos encontramos extranjeros, pero también españoles. El segundo, dedicado a breves biografías de sacerdotes ejemplares e influyentes en ese período. El tercero, el más curioso de todos, recoge una muestra de 220 «Estampas de invitación, recordatorios de ordenación y primeras misas» (pp. 549-567). Enriquecen el volumen una completísima «Bibliografía» (pp. 569-632), y un «Índice de personas y autores citados» (pp. 633-660). Puestos a hacer todavía la obra más útil, pienso que le falta un «Índice de materias».

¿Qué decir de todo este material acumulado en las páginas del libro? En conjunto, resulta una obra muy rica en información, una verdadera enciclopedia, no exhaustiva, utilísima como libro de consulta. Una síntesis de la teología y la espiritualidad sacerdotales pensadas y vividas en ese momento histórico español tan peculiar. Pero, en mi opinión, defrauda un poco al lector que esperaba otra cosa de un título tan ambicioso: *espiritualidad sacerdotal*. Creo sinceramente que es lo que menos se encuentra en este volumen. Dicho con un símbolo gráfico: mucho andamiaje para construir una casa bastante pobre. De cualquier manera, felicitamos al autor por tanto trabajo realizado y la utilidad de la obra, que será, sin duda, muy consultada en el futuro por los investigadores y buscadores de información.

Daniel de Pablo Maroto