

# EL CAMINO DEL ESPÍRITU

Tomas Spidlik

## INTRODUCCIÓN

El camino hacia la madurez espiritual es un camino hacia lo esencial. Poco a poco las minucias, los detalles, pierden su encanto y atractivo. En algún momento fueron importantes. Eran incluso indispensables en algunos pasos de la vida espiritual. Pero la mirada del hombre va concentrándose gradualmente en las cosas que permanecen. Son realidades que permanecen en el corazón del hombre de todos los tiempos, y precisamente esa permanencia, el hecho de que todos los tiempos y todos los hombres las sientan como propias y familiares, es un misterio. En eso consiste la ciencia espiritual, la sabiduría. Los textos sapienciales son textos más bien sobrios, con pocos adjetivos, y, sin embargo, son extraordinariamente jugosos para la persona que entra en el camino espiritual, que busca y ama la Sabiduría. La sabiduría espiritual cristiana es fundamentalmente una y múltiple al mismo tiempo. La espiritualidad es necesariamente ecuménica. La misma realidad es percibida, saboreada y descrita de modo distinto en las diferentes culturas. Y probablemente la máxima sabiduría espiritual consiste en recibir conscientemente como don todas las tradiciones y todas las sabidurías de las diversas culturas y generaciones: sentir cercanos a los santos de Occidente y Oriente, conversar con familiaridad por ejemplo, con los santos eslavos o siríacos, estar en compañía de los santos Padres, y vivir en nuestro tiempo afrontando la problemática de hoy y de mañana.

El padre Spidlik, tras 45 años de investigación y laborioso estudio sobre la espiritualidad oriental cristiana, llega al momento más hermoso para un padre espiritual católico: el Santo Padre Juan Pablo II le ha pedido que le dé los ejercicios espirituales.

Para el Instituto Pontificio Oriental y el Centro de estudios e investigación «Ezio Aletti», donde el padre Spidlik vive y trabaja, éste es un momento de gracia y agradecimiento a Dios.

Este libro contiene las meditaciones espirituales del padre Spidlik al Papa y a la curia en los ejercicios de la Cuaresma de 1995.

P. Marko Ivan Rupnik

## MEDITACIÓN INTRODUCTORIA

### *El sentido del retiro espiritual*

#### *a) Didaskalía-ophéleia*

En el desierto de Egipto, en tiempo de los antiguos monjes, un joven se dirigió a un padre espiritual famoso, que él mismo había elegido, y le hizo una pregunta original: «Padre, dime una palabra: ¿cómo puedo salvarme?». ¿Qué clase de palabra tenía que ser? Era una palabra definida con el término griego *ophéleia*, *lógos psychophelés*, palabra «útil para el alma», llamada a obrar la conversión. No se trataba, por tanto, de una simple enseñanza (*didaskalía*).

Siempre se ha pensado que las meditaciones de los ejercicios espirituales tienen esa misma función. Para demostrar la eficacia de esas meditaciones se han solido presentar ejemplos edificantes. En un libro bien documentado sobre los mártires ingleses se lee que un hombre que

llevaba una vida de indiferencia religiosa, tras hacer los ejercicios espirituales tuvo una fe tan ferviente que llegó a testimoniarla con el martirio.

La eficacia de los ejercicios espirituales se ha considerado tan universal que es una práctica frecuente en los institutos religiosos católicos y en los seminarios. Es una costumbre que se introdujo también en los monasterios orientales. Según Teófanos el Recluso, el mejor tiempo para hacer un retiro es la Cuaresma, en parte porque sirve de preparación d la comunión pascual. Por lo demás, los ejercicios ignacianos se tradujeron al ruso, e incluso un autor clásico griego, Nicodemo el Agiorita, tradujo los ejercicios espirituales del P. Pinamonti.

Sin embargo, no nos puede extrañar que en un tiempo como el nuestro, en que todo se pone en discusión, se dude también de esta práctica de los ejercicios. Es verdad que aun hoy son muchos los que hacen los retiros con gusto y provecho; pero hay también quienes no manifiestan demasiado entusiasmo cuando tienen que hacerlos.

¿Cuáles son las objeciones que suelen poner estos últimos?

Habitualmente son dos:

1) el método de hacer el retiro anual se ha convertido en un estereotipo y, por tanto, resulta anticuado;

2) el objetivo que se propone es retóricamente exagerado y, por tanto, irreal.

Los ejercicios comunitarios suelen seguir normalmente el esquema de cuatro meditaciones al día, con oraciones comunes entreveradas. Así se llena toda la jornada, pero no se deja espacio a la oración libre. En los monasterios orientales, si un monje quería retirarse en soledad, generalmente procuraba liberarse también de toda carga del reglamento. Se convertía en «idiorrítmico», es decir, seguía el ritmo espontáneo de sus oraciones y de los pensamientos que le venían.

Ése es el motivo por el que algunos prefieren los ejercicios individuales, personalizados. En los retiros comunitarios, para no perder las ventajas de la soledad, se llega a la solución de un retiro en soledad, como se dice empleando una redundancia.

Más seria es la objeción que se pone al objetivo principal del retiro, que es la conversión. Los cambios radicales de vida son únicos, irrepetibles y, por tanto, no pueden ser prescritos en el tiempo destinado a los retiros anuales. Parece entonces inútil la tradicional advertencia: *Ingrederere totus, mane solus, exi alius*, entra todo, permanece solo, sal otro.

Ese severo programa se suele suavizar con el ejemplo de los comerciantes que anualmente hacen un buen balance de cuentas y un inventario de bienes. Así, la gran conversión se reduce a cierto número de miniconversiones. Para ello, a los buenos religiosos se les invita a que escriban en un cuaderno todos los buenos propósitos para el año siguiente.

Desgraciadamente, la experiencia ha demostrado la escasa eficacia de esos propósitos. Por eso, a veces se han sustituido los retiros de oración por semanas de actualidad en las que una serie de conferencias espirituales pretenden atraer a los oyentes por su carácter novedoso. Está claro que, después de un tiempo, también esta modalidad produce cansancio.

Hay que decir francamente que el verdadero objetivo de un retiro espiritual es y debe seguir siendo la conversión, la *metánoia*. Esa es la condición necesaria para entrar en el reino de Dios, para sentir su proximidad. Es lo que proclama Jesús (Mt ,1,17) en su venida. Pero Jesús es *erchómenos*, viene cada día. La vida cristiana exige, por tanto, una *metánoia* continua. El problema está en cómo entenderla y realizarla.

### b)La metánoia

Es un término típico de la Biblia. En hebreo hay varias palabras con un significado parecido. La más frecuente es *šub*, que en griego se traduce como *epistrepheîn*. Literalmente significa cambiar de camino, empezar un nuevo camino. Es, por tanto, una expresión simbólica cuyo significado se puede interpretar desde ópticas distintas.

El significado moral es el que predomina desde el tiempo de los profetas hasta nuestros días en las predicaciones, en los sermones cuaresmales y en los ejercicios espirituales. Se muestra lo que es preciso abandonar y se indica el nuevo camino que hay que recorrer: *exi alius*, sal cambiado. Pero precisamente este significado se debilita con la práctica de los retiros frecuentes. No se puede estar cambiando constantemente la dirección de la vida.

La palabra griega *metánoia*, en su raíz filológica, no se refiere directamente al cambio de conducta, sino al cambio de mente, del modo de pensar. *Noía* es el pensamiento, la idea. *Metanoieîn* significa adquirir un parecer distinto, ver la realidad con ojos nuevos. Eso constituía el fundamento de la enseñanza de los estoicos, expresado en el axioma: «dar a la moneda otro valor». El mundo cambia cuando se le ve de manera diferente. Vemos un cambio radical de actitud, según varios Padres, en el Sermón de la Montaña. Aquí se proclamaría bienaventurados a quienes, a los ojos del mundo, están excluidos de la felicidad. Las meditaciones de los ejercicios deberían producir en la mente igualmente una estimación nueva de los valores que dominan en nuestra vida. Pero tampoco este significado se puede absolutizar, aunque contenga aspectos que se deben tener en cuenta. El hombre tiene cierta estabilidad en el obrar y en el pensar, y no es aconsejable destruir ese modo de ser interior. Además, difícilmente se puede aplicar ese cambio a los santos. En concreto, ¿necesitaba la Madre de Dios, en su vida, una *metánoia*? No podemos imaginarlo en ninguno de los dos sentidos anteriores.

Pero el término griego nos sugiere todavía un tercer modo de realizar la *metánoia*. Vamos a comparar la expresión con el pensamiento de Aristóteles. En el conocimiento del mundo, distingue dos grados esencialmente distintos: la física y la metafísica. Las dos se ocupan del mismo objeto: el universo. Pero la física se contenta con una visión superficial. La metafísica, en cambio, va al fondo y trata de comprender la esencia, la verdadera idea de las cosas. Por supuesto que este esfuerzo es continuo, progresivo, y no acaba nunca. En el mismo sentido hay que entender el esfuerzo que se hace en las meditaciones de los ejercicios. Su objeto son verdades conocidas. Pero su sentido profundo tiene que crecer continuamente. El gran crecimiento de la fe, dice Guardini, tenía que realizarse también en la vida de María: desde la Anunciación al Calvario tenía que haber una enorme «conversión», por decirlo así.

Este proceso espiritual se encuentra implícito en las homilias de los Padres sobre la Transfiguración.

En ellas el término griego *metamorfosis* quiere decir mucho más que el cambio de la forma exterior, que es el significado de las *Metamorfosis* de Ovidio. Los Padres destacan que si Jesús hubiese cambiado de forma en el monte Tabor, ya no habría sido él. No cambió la forma sino la luz. Los apóstoles lo vieron con una luz nueva. También los cristianos deben esperar de la oración una luz nueva, la «luz tabórica», como decían los hesiquistas del monte Athos. En la creación de un icono, el último estadio se llama «Iluminación», y en eso se nota precisamente al verdadero artista. Las formas son las tradicionales, pero la luz es propia de cada maestro.

También nosotros debemos esperar de la oración una iluminación interior semejante, con mayor razón todavía en un ambiente de contraste como es el de los ejercicios espirituales. Según el testimonio de los santos, esa iluminación aparece de improviso: puede venir en cualquier momento de la vida, también durante el trabajo. Pero su lugar predilecto es la «montaña», o sea, el silencio, la elevación de la mente por encima de las minucias de cada día.

Esa luz no significa ruptura con la vida anterior, sino, al contrario, su perfección. Así fue la conversión de san Pablo. Él, que era entusiasta seguidor de la ley de Moisés, comprendió que su sentido era Cristo. Así tienen que ser también las conversiones cotidianas.

### c) Unificar la vida

Aunque hemos destacado el tercer aspecto de la *metánoia*, no se excluyen los dos anteriores, sino que, espontáneamente, siguen a las iluminaciones interiores. La *emendatio vitae* que se













La filosofía griega ha nacido cuando ha empezado a buscar el principio de unidad de todo lo que existe. En los comienzos se pensaba en un principio material (el agua, el aire, los átomos), después en las leyes naturales expresadas con los números (Pitágoras), para terminar entendiendo que las ideas son más importantes que la materia (platonismo). Pero ¿cómo reunir las ideas cuando se ve tanta contradicción entre los sistemas ideológicos? Hacia el comienzo de nuestra era, casi todos los sistemas filosóficos estaban de acuerdo en que el principio de unidad del universo hay que buscarlo sólo en Dios.

Esta constatación es, según Clemente de Alejandría, una gran contribución de la historia pagana a la preparación del mensaje del evangelio. De aquí se llega a la afirmación optimista de que Platón fue para los paganos el Moisés que hablaba en griego.

Pero este irenismo —el «ecumenismo» de Clemente— suscita algunas dudas. ¿Cómo es este Dios de los filósofos? Lo describe un texto de Séneca, que resulta un tanto desconcertante: a Júpiter «le convienen todos los nombres. ¿Quieres llamarlo Destino? No te engañas... ¿Quieres llamarlo Providencia? Tienes razón... ¿Quieres llamarlo Naturaleza? No estás en el error... ¿Quieres llamarlo Mundo? No te equivocas: él es ese Todo que ves, que penetra en cada una de sus partes y que se sostiene a sí mismo y sostiene todo lo que le pertenece».

El primer artículo del Credo cristiano se formula precisamente contra ese Dios filosófico: «Creo en un solo Dios Padre omnipotente». Así se unen las palabras en el canto de las misas orientales. Por eso se dice con agudeza que el canto gregoriano falsificó el Credo con la pausa después del «Creo en un solo Dios» (*Credo in unum Deum*), haciendo profesión de fe en el *Actus Purus* aristotélico en vez de en el Padre bíblico.

En el siglo II se reforzó la tendencia fatalista, cuando el estoicismo adoptó el fatalismo astral, originario de Caldea. En esa época los Padres tuvieron que defender la Providencia de Dios. Clemente de Alejandría escribió entonces su tratado y los bizantinos siempre han estado interesados en el tema.

Gregorio de Nisa escribió un *Tratado contra la fatalidad*, en el que la discusión se desarrolla de manera casi escolástica. Lo más perfecto es causa de lo menos perfecto. El orden de las estrellas es más armonioso que la vida humana, por lo que esta última depende del movimiento de los astros. Así argumenta el fatalista. Gregorio responde admitiendo la primera tesis pero negando la segunda. El hombre, como imagen de Dios, es mucho más perfecto que las estrellas: son éstas las que deben obedecer al hombre y no viceversa.

No se trata de una simple y pura discusión escolástica. El pensamiento de los Padres supone realmente una revolución copernicana. El hombre, el microcosmos, no es una repercusión del macrocosmos. sino que es él quien dirige el universo, junto con Dios Padre, con el que está en continuo diálogo. La Providencia significa que Dios es libre, y por eso es también libre el hombre, puesto que es imagen de Dios.

Los pensadores rusos recientes añaden a esta verdad una reflexión típica suya. Insisten en que el hombre es imagen de Dios no tanto por estar dotado de naturaleza humana como por ser persona. La naturaleza humana es esclava de las leyes naturales y, por tanto, está condicionada por la necesidad. La persona, en cambio, es irrepetible y esencialmente libre. Surge entonces la pregunta: ¿cómo nace la persona? La respuesta es invariable: por relaciones libres con las otras personas. Esto se realiza tanto en la vida interior de la Santísima Trinidad como entre los hombres.

Pero el hombre como tal entra, por medio de Jesús, en libre relación con Dios y en esta relación llega a ser imagen de Dios. Por tanto, esa imagen nace y crece en la oración. El hombre se hace «orante», partícipe del diálogo eterno entre las tres Personas dentro de la Santísima Trinidad.

Algunos predicadores de ejercicios, cuando hablan de la verdad de la creación, proponen la meditación poco más o menos así. Has sido creado de la nada. Por tanto, todo lo que tienes es un don libre de Dios; debes devolverlo y no abusar de nada, no considerar nada como tuyo. La reflexión no está descaminada, pero se inspira en el concepto natural de «fabricación» de un objeto.































El pecado es misterioso en sí mismo, y es conocido por sus efectos y consecuencias. Los predicadores lo pintan con vivos colores. Los libros de meditaciones recomiendan meditar sobre el pecado, y esto se puede hacer en distintos aspectos. La Biblia es el mensaje de la vida, y por eso presenta como efecto principal del pecado la muerte.

En la mentalidad de los griegos tiene una gran importancia el sentido de la belleza del orden. Así, los Padres ven en el pecado, en primer lugar, un elemento de desorden (*bórboros*). Y esto se refleja en el mundo exterior. En las *Homilías sobre el Hexaémeron*, después de describir la armonía del universo salido de las manos del Creador, Basilio contrapone las desastrosas consecuencias del pecado: «las enfermedades en las ciudades y entre los pueblos, la sequía, la esterilidad de la tierra... la destrucción de las ciudades, los terremotos, las inundaciones, las derrotas de los ejércitos, los naufragios». En otras palabras, las cosas, creadas para utilidad del hombre y sometidas a su dominio, se rebelan contra él. El pecado aparece entonces como una fuerza destructiva del cosmos. Pero los Padres del desierto no se lamentaban de que sucediesen estas cosas externas, porque no escapaban de la mano de Dios y suscitan el temor del Señor. En esto, los hombres espirituales se opusieron radicalmente a la mentalidad pagana de aquel tiempo, del mismo modo que se habrían escandalizado de la actitud tecnicista de hoy. Los filósofos paganos antiguos creían en la prepotencia del macrocosmos, de las fuerzas externas del universo. El hombre, el microcosmos, disfruta o sufre sus efectos. Lo mismo se puede decir de los hombres de hoy: cuando sucede algo negativo, buscan alguien o algo a quien echar la culpa. Para los Padres del desierto es el microcosmos, el hombre, la causa de lo que sucede en este mundo. Y cuando sucedía alguna desgracia, aconsejaban hacer examen de conciencia: ¿por qué pecado mío los otros y el mundo están siendo castigados?

Hagamos ahora, en este contexto, una aplicación concreta a nuestro modo de pensar. Los creyentes admiten que el gran mal de la sociedad de hoy es el ateísmo. Basta abrir las páginas de cualquier periódico para lamentarse: ¡adónde va el mundo! Los predicadores claman: la gente no cree en Dios, no cuenta con Él y así el universo camina hacia su ruina. Es una constatación a la que resulta difícil replicar. Pero nos puede sorprender que Orígenes vea la primera causa de esta situación en el corazón del hombre. Para él, el primer resultado nefasto del pecado se llama «mirar hacia abajo». El hombre inocente eleva la mirada desde las cosas a lo alto. En cambio, el pecado supone el olvido de Dios y la presencia de las criaturas en nuestra mente, sin que se comprenda su sentido.

San Basilio repite a menudo que el pecado nos hace perder «el precioso recuerdo de Dios». Entonces nuestro modo de pensar se mueve en el terreno del ateísmo práctico. Otros autores hablan de la insensibilidad del corazón, en griego *anaesthesia*, *sklerokardia*. La insensibilidad espiritual supone la pérdida de interés por la voluntad de Dios y la hipersensibilidad por todo lo que distrae de la memoria del Señor. La voz de Dios nos ha creado dando unidad al corazón humano; el pecado la disgrega y el corazón se hace «esclerótico».

Entre los autores antiguos que describen de modo sugerente esa devastación del hombre interior, está el seudo-Macario, con sus famosas *Homilías espirituales*. Dice que, con el pecado, el corazón humano pierde su principio unificador y se llena de tendencias centrífugas, de malos pensamientos y pasiones. La ciudad interior de Dios, tal como la define el seudo-Macario, se convierte en un campo de serpientes y fieras feroces.

Pero lo más triste de esa situación es que el hombre pierde la confianza en sí mismo. Es lógico: quien no cree en Dios no puede creer tampoco en su imagen, que es el hombre. El pecador ha perdido la confianza en poder dominar sus pasiones. Se piensa que ya no es culpable, que no tiene ninguna fuerza en la voluntad para resistir y que sólo puede recibir ayuda del exterior: de los cuidados médicos, de un nuevo ambiente, etc.

Sin embargo, san Juan Crisóstomo no aceptaría las descripciones pesimistas de los psicólogos y criminólogos de hoy. Para él y para los demás Padres, la voluntad libre es el castillo interior que Dios misericordioso nos ha conservado aun después de haber sido expulsados del paraíso. Dice este autor: «No digas que eres débil, ¡di que eres pecador!».



Recordemos el famoso libro de J. Danielou *El drama del humanismo ateo*. Inspirándose en los Padres del desierto, dice que quien ha perdido la preciosa memoria de Dios pierde también la conciencia del propio pecado y es incapaz de decir: «Señor Jesús, ten piedad de mí, que soy un pecador». ¿Es posible imaginarse una desgracia mayor que ésta? «El principio de la sabiduría del hombre es saber reconocer la propia culpa», se dice a menudo en los *Apotegmas*. En tiempos más recientes, Teófanos el Recluso ha constatado que, incluso entre los que confiesan frecuentemente sus propios pecados, son pocos los que llegan a decir: «Soy pecador, Señor, ten piedad de mí».

### *b) Perturbación de los pensamientos*

Decir «soy pecador» es una constatación triste, pero al mismo tiempo consoladora. Equivale a la confesión: «Soy responsable». Y el que es responsable está en condiciones de colaborar en la restauración de la paz.

Es lógico que los predicadores populares insistan sobre todo en el esfuerzo por enmendar la conducta exterior. Eso se aconsejaba también a los que acababan de abrazar la vida religiosa. Pero no basta con quedarse en ese estadio. Evagrio distingue la práctica exterior y la interior, la enmienda de la conducta y el esfuerzo por poner orden en el propio corazón.

Cuando la mente se ve invadida por los pensamientos, hay que aprender a distinguirlos. Entre los Padres del desierto se encuentran grandes expertos del discernimiento (*diákrisis*) de los espíritus, empezando por san Antonio abad. Este «arte» se considera como propiedad esencial del padre espiritual, que es llamado por eso *patèr diakritikós*, el que discierne. Eso indica que el discernimiento de los espíritus es difícil. Además de una gracia especial, se exige una gran experiencia, que es prerrogativa de los ancianos; por eso al que tiene ese don se le llama *géron*, *senex*, *starec*, *el anciano*. Por supuesto, este apelativo no se refiere a la edad sino a la prudencia.

¿Qué deben hacer los jóvenes? «Revelar los pensamientos» al hombre espiritual (*exagóreusis*). Es uno de los aspectos que no entra en la obligación de observar el «silencio absoluto» después de la oración de la noche. Lo dice con gran convicción san Teodoro Estudita, que como abad escuchaba las revelaciones de los pensamientos de sus monjes todas las tardes, después de Completas.

En todas las épocas se han lamentado de lo difícil que es encontrar un auténtico padre espiritual que nos enseñe a pensar bien y a quien se pueda revelar «todos los pensamientos». Para remediar esta carencia, Evagrio tuvo la idea de hacer una recopilación de los pensamientos que ya desde el principio se pueden clasificar como malos y que conducen al mal, para que puedan ser conocidos incluso por un principiante en la vida espiritual. Así surgió la famosa lista de los «ocho vicios». En Occidente se unieron dos de ellos, y así tenemos la lista de los «siete vicios capitales».

Evagrio era un lector asiduo de Orígenes y, como a él, le gustaba explicar alegóricamente el Antiguo Testamento. Así, se fija en Josué que, para entrar en Palestina, tuvo que combatir contra siete naciones enemigas, y el octavo enemigo fue el pueblo egipcio. Los enemigos de Josué se convierten en alegorías de las ocho clases de tentaciones que el hombre espiritual tiene que vencer para tener un dominio sereno sobre el propio corazón. Son: 1) la gula, 2) la lujuria, 3) la avaricia, 4) la tristeza, 5) la ira, 6) la acidia, 7) la vanagloria, 8) la soberbia.

Comparando esta enumeración con la de los «siete pecados capitales» de nuestros catecismos, vemos algunas diferencias. Se han juntado en una la vanagloria y la soberbia, con lo que ha disminuido el número de ocho a siete. En vez de la «tristeza» aparece la envidia, o sea, una tristeza particular, provocada por el éxito de otro. La acidia en Occidente tiene el sentido más estricto de «pereza». Y, por otra parte, se ha invertido el orden: san Gregorio Magno empieza la enumeración con la soberbia, porque es principio y fundamento de todos los pecados (cfr. Si 10,13, Vulgata). Ha prevalecido, por tanto, el punto de vista dogmático sobre el psicológico, que era el griego e iba de las tentaciones menos graves a las más graves.

















Este aspecto consolador de la penitencia cristiana hoy lo tenemos olvidado. Pero los psicólogos podrían redescubrir su valor cuando tratan de la importancia de los sentimientos para la integridad del hombre.

### *c) La penitencia sacramental*

Los Padres insisten mucho en las disposiciones del sujeto que se arrepiente: lo esencial es la vuelta a la adhesión al bien. Pero no basta orientar la penitencia sólo a la conversión personal. El pecado es un acto que envuelve a todas las dimensiones del hombre, incluida su relación con la comunidad de la Iglesia. La penitencia pertenece a la *oikonomía* de la salvación, que es eclesial.

Parece que una de las más antiguas y más claras alusiones a la absolución sacramental se encuentra en Orígenes. Pero él es también consciente de que esta función eclesial corresponde, de algún modo, a todo cristiano. Todos decimos el padrenuestro y, por tanto, todos debemos perdonar. Parece una carga, un deber incómodo, pero se trata de un gran privilegio. Poder perdonar significa poner en práctica la fuerza divina. En las vidas de santos se leen episodios de actos heroicos de perdón de grandes ofensas. Pero eran felices de poderlo hacer. Esto debe estimular a los sacerdotes que, según el famoso confesor don Cafasso, deberían vivir sus momentos más felices en el confesionario, perdonando en nombre de toda la Iglesia.

En cuanto a la oración de reconciliación, al desarrollarse la teología del sacramento de la penitencia, a la forma impetratoria, de súplica, le sustituyó en Occidente la fórmula afirmativa: «Yo te absuelvo». En la Iglesia oriental, en cambio, la absolución ha conservado la forma de una oración a Dios pidiendo que el pecador sea absuelto.

Las palabras «Yo te absuelvo» concluyen un acto que tiene una forma judicial. Hay un acusador —en este caso el pecador mismo—, se tienen en cuenta las leyes y se impone una pena. Ya san Cipriano interpretaba a favor de este tipo de penitencia las palabras del profeta Nahum (1,9) según las cuales Dios castiga los pecados una sola vez. En la confesión, en el símbolo del juicio, esos pecados reciben su pena y, por tanto, el pecador es absuelto.

Pero también la absolución en forma de oración encuentra su justificación patrística. San Juan Crisóstomo discute la cuestión de qué oraciones son escuchadas por Dios y cuáles no. Dios escucha la oración que es según su voluntad. Y, sin duda, Dios quiere perdonar al pecador bien dispuesto. Por tanto, la oración pidiendo esta gracia es ya de por sí infalible; tanto más si se hace en nombre de la Iglesia.

Más espinosa es la cuestión de la frecuencia de la práctica de la confesión. Ésta, en la historia de la Iglesia, ha sufrido variaciones notables. Recordemos el tiempo, no tan lejano, en que los religiosos se confesaban una o dos veces por semana sin que se pusieran entonces contra esta costumbre las objeciones de hoy día.

Durante un retiro sacerdotal, se querían recoger los motivos a favor y en contra de la confesión frecuente. A favor se recogieron cuatro: 1) control regular de sí mismo; 2) humillación ante Dios, lo que aumenta el sentido del pecado; 3) valor de reparación intercesora por los que no quieren confesarse; 4) aumento de la gracia con el sacramento recibido.

Pero también los objetores encontraron cuatro razones en contra: 1) la preparación insuficiente; 2) el abuso de unir cada comunión eucarística a la confesión; 3) el error de que la confesión sea el único medio de perdonar los pecados; 4) el rito anticuado, que es el utilizado para la reconciliación de los apóstatas.

La solución no puede estar en argumentos meramente racionales. La administración de los sacramentos obedece a la tradición de la Iglesia. La confesión frecuente apareció en el siglo vi entre los monjes palestinos porque estaba íntimamente unida a la dirección espiritual. Entonces, si se quieren hacer revivir las confesiones llamadas «devocionales», es necesario restaurar la unión entre el padre espiritual y su hijo.





























Se oye decir a menudo que los diversos tipos de meditación adoptados en los institutos religiosos son una práctica relativamente reciente, propugnada por los ejercicios ignacianos. La meditación sería desconocida en el monaquismo antiguo y medieval. En su tiempo pudieron producir excelentes frutos, pero esos «métodos» ya no se adaptan a la mentalidad de hoy. Además, según los mismos que se oponen, se arrincona la «lección divina», que formaba siempre parte de la vida espiritual. En cambio, los que defienden la meditación muestran que la palabra es muy antigua y que ya san Pacomio ordenaba a sus monjes «meditar algo de las Escrituras».

Veamos ahora de dónde viene y qué significa la palabra «meditación». En hebreo hay varias palabras con la misma raíz: *haga*. En griego se traducen *meletàn*, *meléte*, en latín *meditari*, *meditatio*. En hebreo su significado originario era barbotar a media voz. El órgano de esa meditación era la garganta, con una pronunciación gutural. El barbotar puede ser profano, pero tiene también un aspecto religioso. En Sal 2,1 se dice que «los pueblos meditan cosas vanas». Pero puede ser también ejercicio de oración: «Dichoso el hombre que barbota (medita) la ley del Señor día y noche» (Sal 1,2). Era un tipo de oración antigua: se repetían los textos a media voz, incluso con gestos de las manos y movimientos de la cabeza. Isaías (33,18) está convencido de que esa meditación viene del corazón, o sea, se manifiesta y desarrolla la actitud personal respecto a lo que se está «barbotando».

Las lenguas griega y latina no tenían un término equivalente. Lo han traducido con la palabra «meditar» y, al mismo tiempo, «cuidar bien algo», «ejercitarse», «habituarse». Así san Pablo recomienda a su discípulo que «cuide bien» la lectura de la Escritura (1 Tim 4,15). Una forma totalmente espiritual de la meditación es la que se expresa —refiriéndose a la Virgen— con las palabras «conservaba en su corazón» las palabras y los acontecimientos (Lc 2,19 y 51).

Los cristianos continúan esa tradición. Desde el principio cuidan de repetir a menudo los textos sagrados, para que penetren en el corazón, en la mentalidad. Ya en la epístola de Bernabé se traduce con la metáfora *ruminare*, *ruminatio*. Se recuerdan simbólicamente en esa ocasión los textos del Levítico (11,3) y del Deuteronomio (14,6) en que los animales «rumiantes» son clasificados como puros.

Desarrollando esta tradición, los monjes de san Pacomio debían «meditar» algún punto de la Escritura en cada momento libre, cuando por ejemplo golpeaban el simandro (madera sonora que sustituía a la campana), cuando servían en el refectorio, etc. Un especialista de la espiritualidad patristica ha dicho con ironía: «No es verdad que los antiguos no conocían la meditación. Han sido los modernos los que las han abreviado».

Pero ¿cómo hacer para meditar? El método es bien sencillo. De las lecturas, a veces largas, se aprenden de memoria uno o dos versículos, o bien se aprende de memoria algún breve pasaje, y se repite ese texto durante todo el día, se «barbota», se «rumia». Automáticamente se ven las aplicaciones para la vida. Además, las palabras divinas repetidas entran en el subconsciente y protegen de las impresiones nocivas.

Teófanos el Recluso, que difundía este método de meditación como adaptado a los hombres modernos, escribe: «No podemos enumerar todas las ventajas que tiene la práctica de aprender de memoria algunos pasajes de la Escritura. En el alma se produce algo similar a lo que observamos cuando ponemos frutos perecederos en azúcar. El azúcar penetra por todos los poros, impregna los frutos y los preserva de la corrupción. De la misma manera, cuando el alma está impregnada de las palabras de Dios, que están en la memoria, ésta rechaza los malos pensamientos y vanos y se llena de la dulzura de las cosas divinas».

Ése es el objetivo del ejercicio que en el lenguaje espiritual llamamos meditación. Evidentemente los métodos para llegar a ella pueden variar, pero este método antiguo no debe ser olvidado.

#### *b) El uso de las facultades*

































































Cuántos bienes recibimos de Dios. El sol, las estrellas, el cosmos; hemos sido creados a imagen del Creador y, cuando hemos manchado esa imagen con el pecado, hemos sido redimidos.

San Basilio ha enumerado tres motivos especiales para amar a Dios: el deseo de la belleza, el deseo del bien y la gratitud. Y añade un cuarto. Se excusa por su incapacidad para expresarlo y sabe que sus palabras pueden sonar extrañas. Imaginemos —dice— que estamos en el juicio final y que entre los condenados me encuentro yo. El diablo delante de Cristo me señala con el dedo y riendo dice: «Mira, aquí está aquel Basilio». Qué éxito para el Maligno ante Cristo. Se jactará de que, a pesar de no haberme creado ni redimido, yo le haya seguido a él en vez de seguir a Cristo. Basilio nos asegura que se habría arrepentido menos de su condenación eterna que de la ofensa a Cristo: no habría podido soportarla.

Evidentemente, el modo de expresarse es demasiado antropomórfico y un tanto ingenuo. Pero se subraya bien la idea principal. Es posible amar a Cristo como tal, no sólo porque se muestra bueno a nuestros ojos. Es posible que el hombre se olvide de sí mismo hasta decir: «No me importa mi persona; lo importante es que Dios y su gloria no sufran ningún mal». El catecismo nos enseña que el amor perfecto ama a Dios por sí mismo. ¿Es eso posible? La respuesta es: sólo para quien ha recibido ese don. Efectivamente, el amor a Dios es don de la gracia del Espíritu Santo. Dios se ama a sí mismo por medio de nuestro corazón. Por eso decimos que el hombre que es capaz de esa actitud (expresada, por ejemplo, en el acto de contrición perfecta) está reconciliado con Dios, está en estado de gracia, aunque hubiese cometido anteriormente pecados graves. Ese amor, que debemos llamar *agápe*, equivale a: de Dios ha salido y a Dios vuelve. «Al darnos el Espíritu Santo, Dios ha derramado su amor en nuestros corazones» (Rom 5,5).

Sin embargo, el amor a Dios tendría que ser más fácil de practicar ya que está en el centro de toda vida espiritual. Y efectivamente lo es, como Jesús enseñó a santa Catalina de Siena. Son conocidas las maravillosas visiones de santa Catalina: en una de ellas se trata del intercambio de corazones entre Catalina y Jesús. Se narra este significativo diálogo.

Jesús preguntó a Catalina: «Pobrecita mía, ¿sabes por qué te amo?». Ante la respuesta negativa de Catalina, siguió Jesús: «Te lo diré. Si no te amo, tú no serás nada, no serás capaz de nada bueno. Ya ves que tengo que amarte». «Es verdad», respondió Catalina. Y Jesús continuó: «Si no te amo, caerás en cualquier pecado». «Es verdad», respondió de nuevo Catalina y de golpe dijo: «Querría amarte yo también así». Pero, en cuanto habló así, se dio cuenta de que había dicho un despropósito. Jesús sonrió. Entonces ella añadió decidida: «Pero esto no es justo. Tú puedes amarme con un gran amor y yo sólo puedo amarte con un amor pequeño». Catalina, sin conocer los términos, distingue el amor que viene dado por Dios (*agápe*) y el amor humano que desea (*éros*). En ese momento intervino Jesús: «He hecho posible que me ames con un gran amor». Ella, sorprendida, preguntó inmediatamente cómo. «He puesto a tu lado al prójimo. Todo lo que le hagas a él lo tomaré como hecho a mí.» Catalina, llena de alegría, corrió a curar a los enfermos en el hospital: «Ahora puedo amar a Jesús con un gran amor».

El episodio no hace más que ilustrar de modo sugestivo el discurso final de la historia del mundo, que termina con las palabras: «Os aseguro que cuanto hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,35-40) Así pues, el amor a Dios, dice Evagrio, es «comportarse con cada imagen de Dios del Mismo modo que con Dios».

### c) *El amor al prójimo*

Debido a la dificultad del tema del amor a Dios, los autores espirituales hablan mucho más del amor al prójimo. El término más característico es *limosna*. En el lenguaje de hoy, su significado es muy restringido, casi despectivo: su práctica no va más allá de pequeños dones. Pero, en su origen, significaba una actitud interior: el sentimiento de piedad, de compasión. Es, según Soloviev, la hermosa manifestación de nuestra naturaleza social. Quien tiene compasión por el otro siente su mal como propio.



