



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.34-2022 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

GIANFRANCO GHIRLANDA S.J.

*Nel Cuore degli Esercizi Spirituali
e della Spiritualità Ignaziana*

PAUL ROLPHY PINTO S.J.

A Spirituality of Synodality in the Spiritual Exercises

IAIN RADVAN S.J.

*The Conversion of Jesuits
Through the Dynamic of the Spiritual Exercises*

ZUZANNA GLASEK

La contemplazione cristiana in Franz Jalics SJ (1927-2021)

da Manresa: ANA CARRATALÁ MARCO

*La familia: escuela de aprendizaje de Dios,
espacio de plenitud*

da Il Regno: La famiglia cambiata:

LISA SOWLE CAHILL, Complessità delle relazioni familiari

**HÉLÈNE BRICOUT, I sacramenti per nutrire la vita
matrimoniale e familiare**

ALAIN THOMASSET S.J., Coscienza, norme e discernimento

The ancient formula recited with the imposition of ashes at the beginning of Lent in the Roman Catholic tradition reminds us that we are made of dust and that to dust we will return. But what special dust we are! The second chapter of the book of Genesis uses fantastically beautiful and powerful imagery in saying that God molded dust of the earth in the divine image and then breathed into that dust the breath of life. Ashes in the form of a cross remind us that we are dust so precious and loved that Jesus poured out His blood on the Cross to redeem us. The injunction that we return to the dust of the earth reminds us that Holy Spirit given to us in baptism empowers us for a mission of serving others until the moment when we return to the Creator to dwell with the Trinity forever.

The offerings of this edition of *Ignaziana* highlight the power and resources that the Spiritual Exercises of St. Ignatius can offer as we strive to appreciate and respond to the particular wonder of our individual and collective creation, redemption, and sanctification through mission.

The homily that newly appointed cardinal Gianfranco Ghirlanda, SJ, emeritus professor of canon law at the Pontifical Gregorian University, preached when he officially took possession of the Church of the Gesù in Rome on the feast of the Immaculate Conception places us at heart of *Spiritual Exercises* and Ignatian spirituality. Like the Madonna, we are humble disciples with the lofty mission of serving others.

Father Paul Rolphy Pinto, SJ, *professore straordinario* in the Institute of Spirituality of the Pontifical Gregorian University, suggests ways in which the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius might provide the basis of a spirituality of synodality that can assist the People of God as they strive together as a community of believers in responding to the signs of our times.

The Australian Jesuit Father Iain Radvan thoughtfully and creatively explores a question that General Congregations and Superiors General of the Society of Jesus have asked for generations: “What might we do to experience the transformative dimensions of the *Spiritual Exercises* as profoundly as we would like?” On the basis of interviews, research data, and the reflections of experts in Jesuit formation, Father Radvan makes a number of observations that can help anyone who wants to dwell more deeply in the reality of divine life.

Sister Zuzzana Glasek, who received a licentiate in Spirituality from the Pontifical Gregorian University in 2021, presents a substantive and insightful introduction to the perspectives and methods of the Hungarian Jesuit Father Franz Jalics, who died in February 2021, on the topic of Christian contemplation.



To assist our readers by means of some perspectives on the contemporary family, the privileged place where the dust of our lives is first formed and nurtured, we reprint articles from *Manresa* and *Il Regno*. Ana Carratolà Marco, director of the Fundación San Francisco de Borja, writes thoughtfully about the importance of the family as the school where God teaches us the most important lessons in “La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitude”. Three presentations about the reality of families today examine the existing situation and the resources we can bring to bear for deeper and more significant human flourishing. Lisa Sowle Cahill, the J. Donald Monan Professor of Theology at Boston College, outlines the complexity of family relationships today. Hélène Bricout of the Institute Catholique in Paris discusses how the sacraments nourish married and family life. French Jesuit Alain Thomasset (Centres Sèvres, Paris) discusses the place of consciousness, norms and discernment in helping us thrive.

Throughout this Lenten and Easter season, these offerings from *Ignaziana* can help us reflect on the wonder of the dust from which we come, the opportunities we have for serving others in the simplest ways, and the glory to which we ultimately go.

Nel Cuore degli *Esercizi Spirituali* e della Spiritualità Ignaziana

S.E. Card. GIANFRANCO GHIRLANDA S.J.*

Ringrazio tutti voi che siete venuti per partecipare a questo atto di “presa di possesso” della diaconia di questa chiesa, assegnatami dal Santo Padre. Sono veramente grato al Santo Padre, in quanto questa chiesa è la chiesa madre della Compagnia di Gesù che conserva l’immagine della Madonna della strada, cara a Sant’Ignazio, e in essa c’è la tomba di Sant’Ignazio. Questa chiesa è attigua alle stanze in cui Sant’Ignazio è vissuto, ha scritto le Costituzioni della Compagnia di Gesù, ed è morto. Tutto questo è carico per me di un senso profondo, anche se Cardinale rimango gesuita, che è la mia prima vocazione.

Ho scelto questo giorno per questa cerimonia d’ingresso nella chiesa del Gesù, la solennità dell’Immacolata, oltre che per la devozione alla Madonna, per il fatto che sono entrato nel noviziato della Compagnia di Gesù l’8 dicembre del 1966. Ringrazio Dio per avermi dato il dono della perseveranza per tanti anni e chiedo, per intercessione della Vergine Immacolata di averla fino all’ultimo respiro della mia vita.

Possiamo, allora, approfondire insieme il senso di questa solennità.

Cosa significa che Maria è stata concepita senza peccato? Ogni essere umano nasce toccato dal peccato originale. Tutti ne sperimentiamo le conseguenze. Sperimentiamo in noi una debolezza che non ci fa attuare quella fedeltà a Dio che desideriamo; sentiamo in noi una forza negativa che oscura le energie positive e ci spinge a compiere azioni che ci allontanano da Dio e dagli altri e che sono fonte di distruzione per noi stessi.

Ma Dio non c’ha abbandonato e si è fatto uomo per far sì che la tendenza al male non avesse in noi prevalenza sulla tendenza al bene e quindi non fossimo schiavi di essa. Col battesimo tutti noi siamo consacrati pienamente a Dio, quindi non apparteniamo più né a noi stessi né ad altri né al dominio del peccato, ma solo a Dio e a lui possiamo dedicare tutti noi stessi, con tutto ciò che siamo e abbiamo. Consacrati da Dio siano chiamati a consacrarsi a Lui in una vita vissuta nella fedeltà, grata per il dono della salvezza, e metterci al servizio degli altri.

* S.E. Card. G. GHIRLANDA S.J., professore emerito della Facoltà di Diritto Canonico, già Rettore della Pontificia Università Gregoriana, ora Cardinale diacono del Santissimo Nome di Gesù; omelia pronunciata l’8 dicembre 2022 in occasione della presa di possesso della sua chiesa romana, la *Chiesa del Santissimo Nome di Gesù* in Roma.

Maria, nella sua concezione senza peccato originale, è la realizzazione piena di questa realtà che si trova in ogni cristiano. Per questo Maria è modello di ogni vita cristiana.

Proprio per la missione che Maria era chiamata a svolgere doveva appartenere tutta, senza alcuna ombra di peccato a Dio. Dovendo dare un corpo a Dio stesso, il tre volte Santo, doveva essere sottratta da sempre da ogni influsso del peccato. Fin dal suo concepimento Maria è stata tutta consacrata da Dio. Maria, tutta presa da Dio, accoglie la volontà di Dio e, sottomettendosi in un atto di totale fiducia, si consacra tutta a Dio, consacrandosi al suo Figlio, Gesù. All'amore di predilezione di Dio, Maria risponde nella fede con un amore filiale. I frutti della redenzione che noi riceviamo nel battesimo e che attuiamo nella nostra vita di fede, Maria li ha ricevuti fin dal suo concepimento. Tali frutti hanno reso possibile la sua riposta fiduciosa al piano di Dio nell'annuncio e in tutta la sua vita. Per questo Maria è colei nella quale tra tutte le creature si realizza in pienezza la salvezza, la redenzione di Cristo, ed è per questo un segno splendente della vita cristiana.

La sua totale consacrazione a Dio fu da lei vissuta in un atteggiamento di totale disponibilità nella fede. L'annuncio è il momento in cui le fu rivelato il mistero della sua vita, la missione non facile che doveva svolgere. Appare una donna che si lascia prendere da Dio e sottomette la sua volontà a quella di Dio per il semplice fatto che Dio ha parlato. Questo le basta. Così Maria è il simbolo di ogni discepolo di Gesù, perché lei è stata la prima discepola.

“Discepolo” viene dal verbo latino “discere”, che significa apprendere, conoscere qualcosa per l'insegnamento di qualcuno alla cui sequela ci si mette. Essere discepolo, allora significa apprendere da Cristo qual è la sua volontà, qual è la missione che ci affida e che è da svolgere alla sua sequela.

Alla solennità di oggi si connette la festa della presentazione di Maria al Tempio. Quella della presentazione di Maria al Tempio è una devozione tardiva sorta nella Chiesa e probabilmente il fatto non è mai accaduto, ma indica proprio che fin dalla fanciullezza Maria è stata consacrata da Dio e lei si è consacrata a Dio, per fare la sua volontà. Nella festa della presentazione di Maria si legge il brano di Marco (3,31-35), in cui Gesù a coloro che gli dicono che la madre e i fratelli lo stanno cercando risponde che sua madre e i suoi fratelli sono coloro che compiono la volontà di Dio. Infatti, Maria è Madre di Gesù, perché innanzitutto si è fatta discepola, perché ha fatto la volontà di Dio.

Maria certamente ha insegnato a Gesù molte cose, ma Gesù ha insegnato a lei che per andare dietro a lui doveva rinnegare se stessa, prendere la sua croce e seguirlo. Di nuovo Maria è modello per ognuno di noi: se volgiamo essere discepoli di Gesù e seguirlo dobbiamo rinnegare noi stessi, spogliarci di tutto, prendere la nostra croce ogni giorno e seguirlo. Vediamo Maria sotto la croce, dove si realizza la profezia di Simeone. Nel dolore trafiggente di vedere il figlio in croce, Maria si spoglia dell'amore di madre, e offre il figlio al Padre per la salvezza di tutti noi. Lì Maria è la perfetta discepola perché ha seguito Gesù fino in fondo, adempiendo così pienamente la volontà di Dio.

Chiedo al Signore Gesù, per intercessione di Maria Immacolata e discepola del suo Figlio, di farmi sempre più diventare suo discepolo, apprendere da lui qual è la volontà

del Padre, che è veramente l'unico eminente (ci danno il titolo di Eminenza e di Eccellenza, ma l'unico Eminente ed Eccellente è Dio!), e di seguirlo sulla via della croce così come nell'ultimo tratto della mia vita si dovesse presentare.

Questo nella consapevolezza che solo Dio con la sua grazia dà a noi deboli creature la forza di fare la sua volontà anche nei momenti più difficili.

Il motto che vedete nel mio stemma stampato sul "ricordino" che trovate sul banco è "Virtus in infirmitate", "La Forza nella debolezza", tratto dalla *2Cor* 12,9 di San Paolo.

Le letture del giorno corrispondono a quelle dell'Immacolata del ciclo C: *Gn* 3,9-15.20; *Sl* 97/98; *Ef* 1,3-6.11-12; *Lc* 1,26-38



A Spirituality of Synodality in the Spiritual Exercises

PAUL ROLPHY PINTO S.J.*

Introduction

The term synodality does not appear in the *Spiritual Exercises*¹. However, a closer look at the method and dynamics of the *Exercises* promises to reveal some key aspects of a spirituality for synodality. The Synod on Synodality (2021-2024)² initiated by Pope Francis has stimulated much reflection in the Church and has led to taking a fresh look at the foundational Christian sources such as the Scriptures, the writings of the Church Fathers and Mothers, and Council documents. Such revisiting has revealed several insights that are contributing to a construction of a spirituality of synodality. In this article, I take a fresh look at the *Spiritual Exercises*, bearing in mind the question whether there is a spirituality of synodality emerging from it.

The title Synod on Synodality is accompanied by three terms, namely, participation, communion and mission, echoing the words of the International Theological Commission (ITC), “synodality denotes the particular style that qualifies the life and mission of the Church, expressing her nature as the People of God journeying together [participation] and gathering in assembly [communion], summoned by the Lord Jesus in the power of the Holy Spirit to proclaim the Gospel [mission]” [70a]³. Synodality is an essential dimension of the Church. She is constitutively synodal and not occasionally so⁴. It is not only its way of proceeding but its very way of being. Synodality is the very nature of the Church. This vision was a felt reality in the early Church⁵, but down the centuries other

* PAUL ROLPHY PINTO S.J. teaches Ignatian spirituality at the Institute of Spirituality of the Pontifical Gregorian University (Rome), pinto@unigre.it

¹ Cf. Josep Giménez Meliá, “La Sinodalidad, un Modo de Sentir con la Iglesia. La ‘Experiencia Sinodal’ de Ignacio de Loyola y sus Primeros Compañeros”, *Manresa* 94, no. 373 (2022), 324.

² Pope Francis extended the duration of the Synod until October 2024. This decision was announced on 16 October 2022.

³ ITC, “Synodality in the Life and Mission of the Church (2 March 2018)”, available at https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html [access 25.10.2022]. Here after SLMC. The numbers within square brackets refer to paragraph numbers.

⁴ Cf. Carmen Peña García, “Sinodalidad: Profundizando en la Recepción Eclesial del Concilio Vaticano II”, *Manresa* 94, no. 373 (2022), 317.

⁵ Cf. Xavier Alegre Santamaría, “Claves Para Convertirnos a La Sinodalidad”, *Manresa* 94, no. 373 (2022), 336; Nathalie Bécquart, “Synodality: A Path of Personal and Communal Conversion”, *The Way* 61, no. 3 (2022), 65.

visions have taken prominence. Vatican II, in its Dogmatic Constitution *Lumen gentium* (LG), has reinstated an ancient model of the Church, that of the pilgrim people of God.

Chapter IV of SLMC is titled, “Conversion to renew synodality”. This implies not only a legislative reform of the Church but acquiring a new consciousness. It is not enough to *know* conceptually that Church is synodal. A further and more important step needs to be taken. A Christian has to *feel* that s/he is *being* synodal⁶, in participating in the life the Church, in fostering communion, and in evangelising (being missionary disciple, EG⁷ [120], SLMC [104]). Acquisition of a new consciousness needs an adequate mediation, that of a spirituality that inculcates it⁸. The spirituality emerging from the *Exercises* has the potential, to a large extent, to generate such a consciousness in its practitioners.

Acquisition of new consciousness is a process. I will outline this process in three sections, without pretending to be exhaustive. In the first, I will highlight the dialogical method in making the Exercises. In the second I will present the Ignatian way of recognising the personal charisms. In the last section, I will comment on some key aspects of the Rules for Thinking and Feeling within the Church (cf. *SpEx* [352-370]⁹).

1. Modo y orden (SpEx [2]): The Method

In the first contemplation of the Second Week, that on the Incarnation, Ignatius invites the exercitant to contemplate the Three Divine Persons of the Holy Trinity, “to hear what the Divine Persons are saying, namely: ‘Let us bring about the redemption of the human race, etc.’” (*SpEx* [107]). The dialogue between the persons of the Trinity sets the model for the method of dialogue in the *Exercises*, which will be explained shortly. Pedro Arrupe firmly established the Trinitarian inspiration of Ignatius in a talk he gave to the participants of a course conducted by the Ignatian Centre of Spirituality, Rome, in 1980¹⁰. In the talk he said, “Each of the persons is not “in itself,” nor does it

⁶ “It is not enough to have a synod; you must be synod.” Pope Francis, Address for the Audience with the Major Archbishop, the Metropolitan, and the Permanent Synod of the Ukrainian Greek-Catholic Church, 5 July, 2019. At <https://www.synod.va/en/highlights/towards-a-spirituality-for-synodality.html> [access 04.11.2022].

⁷ Pope Francis, “*Evangelii Gaudium*: Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today’s World (24 November 2013)”, available at https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#We_are_all_missionary_disciples [access 25.10.2022].

⁸ Cf. Commission on Spirituality Sub-Group, “Spirituality for synodality, Towards a Spirituality for Synodality”, available at <https://www.synod.va/en/highlights/towards-a-spirituality-for-synodality.html> [access 25.10.2022].

⁹ *SpEx = Spiritual Exercises*. Text in Michael Ivens, *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary* (Leominster: Gracewing, 1998).

¹⁰ English translation Pedro Arrupe, “The Trinitarian Inspiration of the Ignatian Charism”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 33, no. 3 (2001): 1–57.

belong to itself except inasmuch as it is simultaneously related to and gives itself completely to the other two. The being of each of the three Persons is a pure and complete *extasis*, a going-out, a self-giving, a vital impulse toward the other two”¹¹. Though the contemplation of the Incarnation in which the exercitant contemplates the Trinity in dialogue is placed at the beginning of the Second Week, it offers the framework for dialogue to be used throughout the *Exercises*.

Following the lead of Roland Barthes¹² S. Arzubialde and J. García de Castro identify a dialogical structure in the *Exercises* at four levels¹³. The very structure of the book is a result of an interplay of four different ‘conversations’. In the first level, it is Ignatius (or his text) who is in conversation with the one “who gives to another a way and plan” (*modo y orden, SpEx* [2]) during the retreat. To a receptive giver of the Exercises Ignatius suggests what material is to be given for prayer, when and how to give it, when to move from one Week to another, and when to give different rules and instructions that are scattered in the text of the *Exercises*. Also, from the text the giver learns the right posture s/he is to adopt, that of a certain neutrality, before the exercitant.

The interlocutors of the second level of dialogue are the one giving and the one receiving the Exercises. The relationship is that of mutual trust, specified in *SpEx* [2]: “it must be presupposed that every good Christian should be readier to justify than to condemn a neighbour’s statement”. The same number further states that, when things stated are not clear, clarification has to be sought, rather than jumping into hasty conclusions or precipitated judgments. The giver of the Exercises is not an instructor or teacher but one who donates or transmits faithfully what s/he has received previously. In this sense, the one giving ‘accompanies’ the spiritual journey of the exercitant.

The third level dialogue is directed to God from the exercitant. After having received the text from the giver, s/he prays with what is received. The content of the dialogue may contain words, prayers, images, colloquies, and even silence. The exercitant addresses God and awaits a response from God.

The final level of dialogue is God “speaking” to the exercitant. God communicates through signs and interior movements. The exercitant is not the one generating them. His/her posture is rather that of active receptivity, letting the movements cause consolations or desolations, peace or disturbance, lucidity or obscurity (cf. *SpEx* [316-317]). The one giving remains, for the sake of objectivity, “in the centre like the pointer of a balance” (*SpEx* [15]) allowing freedom to the exercitant so that s/he can articulate accurately the movements experienced in his/her prayer. This allows perceiving what God may be communicating to the exercitant.

¹¹ Arrupe, “The Trinitarian Inspiration”, 39; Cf. Julia Violero, “La Conversación Espiritual Ignaciana, Experiencia Sinodal”, *Manresa* 95, no. 373 (2022), 354.

¹² Cf. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (Paris: Ed. du Seuil, 1971).

¹³ Santiago G. Arzubialde and José García de Castro, “Introduction”, in *El ‘Autógrafo’ de Los ‘Ejercicios Espirituales’ = The ‘Autograph’ Copy of the ‘Spiritual Exercises’*, ed. Santiago G. Arzubialde and José García de Castro Valdés, trans. Barton T. Geger (Bilbao: Mensajero, 2022), 84-86.

The fourfold conversation that is described above can also be described as a fourfold narrative conversation. In the first, the one giving narrates faithfully the history to be meditated or contemplated (cf. *SpEx* [2]). In prayer it is the Gospel that narrates the story of Jesus to the exercitant, and in turn the exercitant, moved by what is contemplated, narrates his/her story to Jesus and to the other actors in the Gospel scene considered. The fourth narrative takes place when the exercitant narrates to the one giving the Exercises what is experienced in his/her prayer.¹⁴

While the general Rules of Discernment are contained in the text of the *Exercises*, it does not speak of discernment in community in an explicit manner. Yet, when the early companions of Ignatius, those who had made the Exercises accompanied by him, gathered together during the Lent of 1539 in Rome to deliberate with regard to the future of the group, they practiced discernment in community¹⁵. From the making of the Exercises, they had learnt the essential elements of a spiritual conversation: attentive listening to what the Spirit was telling them in prayer, intentional speaking in conversation with the one giving Exercises, and recognising the movements of Spirit (spiritual consolation and desolation)¹⁶. All the First Companions, in the practice of spiritual conversation, *participated* in the deliberations and together discerned what God was telling them. Spiritual conversation is also the method proposed for the synodal journey of the Church¹⁷.

2. The Role of Charisms: Contemplation to Attain Love

One of the earliest examples of synodality in the Old Testament is to be found in Nm 11: 16-30 (cf. Ex 18: 13ff; Dt 1:5ff). The Israelites are in the desert and are complaining because they are not getting meat to eat. Moses voices this concern with YHWH. YHWH asks Moses to gather seventy elders of Israel in the tent of meeting to speak with them and to endow them with the power of the Spirit. When they gather in the tent, the Spirit

¹⁴ Cf. Paul Rolphy Pinto, "Parables in the Spiritual Exercises: An Exercise in Storytelling", *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 86, no. 3 (2022), 238-239.

¹⁵ Cf. Josep Giménez Meliá, "La Sinodalidad, un Modo de Sentir con la Iglesia. La 'Experiencia Sinodal' de Ignacio de Loyola y sus Primeros Compañeros", *Manresa* 94, no. 373 (2022), 332; Joseph F. Conwell, *Impelling Spirit: Revisiting a Founding Experience: 1539, Ignatius of Loyola and his Companions. An Exploration into the Spirit and Aims of the Society of Jesus as Revealed in the Founders' Proposed Papal Letter Approving the Society* (Chicago (IL): Loyola Press, 1997), 282-284; Josep M. Rambla and Josep M. Lozano, eds., *Apostolic Discernment in Common*, Guides Eides 13 (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2022), 25.

¹⁶ Cf. Arturo Sosa, Letter to All Major Superiors on Discerning in Common the Universal Apostolic Preferences, 20 September 2018, Available at <https://www.sjweb.info/adusum/documents/docslstLCt2.cfm> [access 30.10.2022]

¹⁷ Cf. Synod of Bishops, Vademecum for the Synod on Synodality, Appendix B [8], available at <https://www.synod.va/en/news/the-vademecum-for-the-synod-on-synodality.html> [access 30.10.2022]; Piero Coda, *Chiesa Sinodale nell'oggi della Storia: La via del Discernimento Comunitario*, ed. Alessandro Clemenza (Roma: Città Nuova, 2022), 69.

comes down upon them and they prophesy. Just then a young man comes to Moses and reports that El'dad and Mē'dad, listed among the elders but who had remained in the camp, had also received the spirit and were prophesying. Joshua implores Moses to stop them. "But Moses replied, 'Are you jealous for my sake? I wish that all the Lord's people were prophets and that the Lord would put his Spirit on them!'" (v. 29).

A similar episode is narrated in the Gospel of Mk 9: 38-41. John, probably presuming that they had done the right thing, reports to Jesus how they had forbidden someone who was casting out demons in His name. To this Jesus responds, "Do not forbid him; for no one who does a mighty work in my name will be able soon after to speak evil of me. For he that is not against us is for us" (vv. 39-40).

From the two examples cited, it can be affirmed that God donates special gifts to whom God wishes. Rather than for personal benefit alone, they are given more for the benefit of others, i.e., for the common good, for the building up of the community of the Church. The source of the gift, whether it is given to one or to another, in one form or another, is one and the same, the Holy Spirit. The gifts descending from the Holy Spirit with the purpose of building up the Church are generally called charisms in the doctrine of St. Paul (cf. 1Cor 7: 7; 1Cor 12: 4-11; Rom 12: 6-8; LG [12])¹⁸.

By virtue of baptism "God furnishes the totality of the faithful with an instinct of faith - *sensus fidei* - which helps them to discern what is truly of God. The presence of the Spirit gives Christians a certain connaturality with divine realities, and a wisdom which enables them to grasp those realities intuitively" (SLMC [56]). While this is certain, Christians need to exercise this "connaturality", i.e., to learn to perceive and receive what is truly of God. It is here that the Ignatian doctrine, as outlined in the Contemplation to Attain Love (*SpEx* [230-237]), comes in handy.

The Contemplation consists in recalling to memory all the benefits received: "creation, redemption [habitual grace] and particular gifts [actual grace]"¹⁹. The remembrance leads the exercitant to recognise or acknowledge God's self-gift to him/her, how God dwells in him/her, and how God works for him/her. The exercitant is invited to seek *interior knowledge* of God's self-gift, in-dwelling, and working. S/he is to ponder these realities with deep affection. The acknowledgment leads to deep gratitude because the exercitant realises that s/he does not merit any of the above. Everything is a gift, i.e., is absolutely free. This realisation also fills the exercitant with joy and makes him/her humble. While the exercitant receives the gifts with overwhelming gratitude, s/he also becomes aware that they do not belong to him/her and that s/he cannot claim ownership of them. With heartfelt love, from the depths of the heart, there emerges this prayer:

¹⁸ Toni Witwer, *I Carismi nella Chiesa e la Grazia della Vocazione* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012), 78-79, 115.

¹⁹ Ignatius does not make an explicit mention of Thomistic categories of grace, yet he seems to make a distinction implicitly. Here, for instance, the first two benefits refer to sanctifying or habitual grace (cf. *SpEx* [320], the grace that always remains) and the last to *gratia gratis data* or actual grace. This last is a charism, properly speaking. Though St Thomas does not use the term charism, *gratia gratis data* corresponds to it. Cf. Witwer, *I Carismi nella Chiesa*, 85-86.

Take Lord and receive all my liberty, my memory, my understanding and my entire will, all that I have and possess. You gave it all to me; to you I return it. All is yours, dispose of it entirely according to your will. Give me only the love of you, together with your grace for that is enough for me (*SpEx* [234]).

Cultivating the sensitivity to “what is truly of God”, i.e., to the gifts of the Holy Spirit, involves these simple steps: remembering the benefits received, recognising-acknowledging them as gifts, rendering thanks, rejoicing, and giving in return. The grace that the exercitant seeks at the beginning of the contemplation is “...so that acknowledging this [good received] with gratitude, I may be able to love and serve his Divine Majesty in everything” (*SpEx* [233]). Thus, the final purpose is to love and serve the Divine Majesty in all things, i.e., to use the gifts for the common good or the edification of the Church. The process of building up the Church begins with acknowledging God’s gifts to oneself in order to place them at the service of others. The grace sought is to find God “in all things”, of which humans are part. One who learns to perceive, appreciate, and receive God’s gifts to oneself also realises that God acts in a similar way with others. Others too receive God’s gifts for the benefit of the community and for the edification of the Church. The exercitant, with a heightened sensitivity to perceive the action of God in creation, would come to this realisation with a certain spontaneity and ease. Just as s/he rejoices in one’s own gifts, s/he also learns to rejoice in the gifts of others because they too are at the service of the Church (cf. Phil 4: 4-9). Jealousy of the gifts of others and competitiveness, seen in the two Scripture passages considered above, may be the initial reactions of those who fail to acknowledge and appreciate God’s gratuitous gifts. The exercise of the Contemplation to Attain Love helps to cultivate the deep sensitivity allowing one to perceive and receive God’s gifts in oneself and others and to place them joyfully at the service of others for the building up of the Church.

The fourth point of the Contemplation is of special significance while one considers the charismatic gifts or the gifts of the Spirit. It states,

To see how all that is good and every gift descends from on high. Thus, my limited power descends from the supreme and infinite power above - and similarly with justice, goodness, pity, mercy, etc. - as rays descend from the sun and waters from a fountain (*SpEx* [237]).

Ignatius is “suspiciously silent”²⁰ about the Holy Spirit in the *Exercises*. In 1527, as a prelude to the inquisitorial process in Salamanca, the subprior of the Dominicans challenged him, “You are not learned men, [...] and you speak about virtues and vices; but no one can speak about these except in one of two ways: either through learning or through the Holy Spirit. If not through learning, then through the Holy Spirit” (*Autob* [65])²¹.

²⁰ “Apart from a few gospel citations in the Mysteries of the Life of Christ where the Spirit is expressly mentioned [*SpEx* 261-312], the Spirit is mentioned just once in the book [...] precisely in [...] [365]”. Victor Codina, *A Silent Presence: The Holy Spirit in the Ignatian Exercises*, trans. Eric Soutworth, Guides Eides 6 (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2016), 5.

²¹ *Autob* = *Autobiography*. Text in Parmananda Roque Divarkar, ed., *A Pilgrim’s Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola* (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1995).

The context of the question was the errors of Erasmus and the *Alumbrados*. Ignatius, on his guard, saw a trap in the question and chose to remain silent. This silence has been carried over to the text of the *Exercises*²². Yet, it would be naïve to conclude that the Holy Spirit is absent in the *Exercises*. Juan C. Chong, for example, has called the fourth point of the Contemplation to Attain love an Ignatian Pentecost²³. He argues that “all that is good and every gift descends from on high” is an allusion to the gifts of the Holy Spirit. In fact, the few gifts that Ignatius lists in [237] are gifts of the Holy Spirit.

The method proposed by Ignatius to come to the awareness leading one to perceive and receive God’s gifts includes both gifts as habitual graces and gifts as actual graces or charismatic gifts (*gratia gratis data*). Ignatius calls these latter “particular gifts” [234] and lists a few in [237]. When the Holy Spirit wishes to bestow charismatic gifts on the faithful, the risk is that, if they have not cultivated connaturality to the divine gifts, the gifts might go unnoticed. Thus, the spirituality of the Contemplation to Attain Love can be conducive to cultivating a synodal consciousness.

3. Rules for Thinking and Feeling within the Church²⁴

The *Spiritual Exercises* was composed at a time when the *Alumbrado* heresy was rife in Spain and Martin Luther was drifting apart from the Roman Church. Accusations against Ignatius, from those suspecting him of being an *alumbrado*, weren’t lacking. In fact, Ignatius’ teaching has some affinity with the core postulate of the *alumbrados*, as they claimed that they were directly and immediately inspired by the Holy Spirit (cf. *SpEx* [15])²⁵. While they bypassed the mediatory role of the Church and its sacraments, Ignatius firmly established his orthodoxy by placing the Rules for Thinking and Feeling within the Church at the end of the *Exercises*. Rules 1-13 were composed in Paris in the context of the Erasmian doctrine, while Rules 14-18 were composed in Rome in the context of Lutheran doctrine²⁶. A major concern of these rules is the conservation of the unity of the Church²⁷.

²² Cf. Codina, *A Silent Presence*, 10-11.

²³ Cf. Juan Chechon Chong, “La Contemplación para Alcanzar Amor [230-237], El Pentecostés Ignaciano”, *Manresa* 72 (2000): 233–303; Joseph Bracken, “The Contemplation to Attain Love as an Experience of Pentecost: Theological Implications”, *The Way* 52, no. 4 (2013): 71–82.

²⁴ M. Ivens translates the title as “Towards a true attitude of Mind within the Church”. cf. Ivens, *Understanding Spiritual Exercises*, 248.

²⁵ Cf. Codina, *A Silent Presence*, 10-11.

²⁶ Cf. Santiago G. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio: Historia y Análisis*, 2a ed. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal terrae, 2009), 918; Federico Lombardi, “**Le ‘Regole per avere l’autentico sentire nella Chiesa militante’**”, *Ignaziana* 25 (2018), 48 (available at www.ignaziana.org).

²⁷ Cf. Adolfo María Chércoles, *Reglas Para El Sentido Verdadero Que En La Iglesia Militante Debemos Tener: La Convivencia Como Reto* (Centro Loyola), available at <https://www.centroloyola.org/wp-content/uploads/2020/04/La-convivencia-como-reto.-Reglas-para-sentir-en-la-Iglesia-Adolfo-Chercoles-SJ.pdf>, 6, 13.

In this section I will not be reflecting on all the Rules, but I will consider those elements that contribute to a spirituality of synodality. For John Chrysostom ‘Church and Synod are synonymous’ and Church is a name standing for ‘walking together’²⁸.

He explains that the Church is actually the assembly convoked to give God thanks and glory like a choir, a harmonic reality which holds everything together (σύστημα), since, by their reciprocal and ordered relations, those who compose it converge in αγάπη and ὁμονοία (common mind) (SLMC [3]).

Was Ignatius familiar with the teaching of St. Chrysostom? The possibility cannot be ruled out, given the fact that Ignatius studied during seven years in Paris. Some synergy can be noticed between the thoughts of Chrysostom and those of Ignatius.

Listening

The first section of this article dealt with a dialogical-conversational method of making the Exercises. Listening and speaking are constitutive of this method. While intratrinitarian relationships serve as a model for conversation, the First Rule [353] outlines the quality of listening. The rule speaks of ‘obeying’ the mother Church. This obeying, going by the root sense of word in Latin, *ab-audire*, implies listening. And how should one listen? By “Laying aside all judgment of our own we should keep our mind disposed and ready”. A superficial reading of this statement might mean adopting an uncritical attitude. Yet Ignatius is only asking one to lay aside one’s own judgement and to listen with an open mind. Laying aside one’s own judgment provides the key to right listening. One usually tends to have a pre-judgment of the other which could be either positive or negative. When the pre-judgment is negative, one closes one’s mind and does not listen. When the pre-judgment is positive the opposite happens. One swallows everything the other is saying. Setting aside one’s own judgment is not the same as not having a judgment, but choosing to listen without prejudice either positive or negative. This setting aside or self-emptying is the indispensable humility required to listen truly. After listening to what is said, one may apply one’s critical judgment to evaluate the worth of what is said. In this way, one does not err in listening.

Misunderstandings and misconceptions often take place due to a lack of adequate listening. When one does not understand what has been said, the right thing to do is to ask for clarification (cf. *SpEx* [22]). What should one do when one does not agree with what the other is saying or does not perceive as coming from God what the other is saying, especially the other in authority? For Ignatius, the discovery of God’s will is a dialogical process. The dialogue should be carried forward through the art of representation, i.e., of presenting again. How one should re-present is outlined succinctly in an

²⁸ Pope Francis, Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops, available at https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [access 03.11.2022].

instruction Ignatius wrote to the members of Society on 1 December 1554. It has the title “The Method of Dealing with Superiors”²⁹. One should draw the attention of the superior to details that he might have ignored or overlooked and should propose the matter in subjunctive mode and not in an imperative mode. In this manner, the whole process of listening and speaking becomes a *participative* process³⁰.

Praising

Rules 2-9 begin with and Rules 11 and 18 contain the verb ‘to praise’. In the list of things to be praised there appear oral confessions, reception of the Blessed Sacrament, frequent attendance at Mass, hymns, psalms, long prayers, canonical hours, vows of religion, the relics of saints and their veneration, praying to saints, stations [of the cross], pilgrimages, indulgences, jubilees, crusade bulls, lighting of candles, fasts and abstinences, interior and exterior penances, church buildings and their decorations, veneration of what the images represent, precepts of the Church, decrees of those in authority, the traditions of elders, positive as well as scholastic theology, and servile fear of God.

The list is lengthy. What is the rationale behind this attitude of praising? In the list there appear things that Erasmus and the Protestants condemned and ridiculed. There appears a good many things that pertain to popular religiosity³¹. There appear charisms pertaining to religious orders. There appear canonical hours that were prayed in choir in the time of Ignatius. He sought for the Society exemption from praying them in choir, yet he praises that practice. Exclusion of something in one’s way of proceeding does not make it bad. The reasons of Ignatius for excluding any practice was apostolic. Basically, what Ignatius is praising is all that is good because all good descends from above (cf. Mk 9: 38-41; *SpEx* [237]). He promotes a positive attitude towards every good, both things and persons. A positive attitude does not imply the adoption of but recognition of all that is good in the Church. Recognising the good in others and praising it opens the way for dialogue and conversation, even when the other is an adversary. Beginning by perceiving and affirming the good in others is a way forward to creating communion. Beginning with a focus on the differences divides.

The oft-repeated ‘to praise’ is to be understood in line with the praise of God appearing in the Principle and Foundation (cf. *SpEx* [23]), i.e., as expressive of respect filled with gratuitous reverence. It is not mere flattery or an act of self-interest aimed at

²⁹ Text in William J. Young, ed., *Letters of St. Ignatius of Loyola* (Chicago (IL): Loyola University Press, 1959), 390-392.

³⁰ What I have described in these two paragraphs is the desired way of proceeding. Yet, as Philip Endean affirms, the question of authority in the Church is a more complex issue. Treating it here is outside a scope of this article. Cf. Philip Endean, “Ignatius and Church Authority”, *Way Supplement* 70 (1990), 76-90.

³¹ Cf. Víctor Codina, *Ignacio Ayer y Hoy*, Colección Jesuitas [Mensajero] (Bilbao: Mensajero, 2020), 186.

winning the favour of influential persons (cf. Rule 12, *SpEx* [364]). The best Biblical image of such praise is David's dance before the Ark of the Covenant. Setting aside his royal attire he danced naked, i.e., in complete freedom, divesting all ego (cf. 2Sam 6: 14-22)³². Only such disinterested praise opens the way to a genuine dialogue.

Beginning with praise is the Ignatian way of creating communion in the Church. Ignatius relates all the good he perceives to one source, God. Failure to acknowledge the gifts of others and to rejoice in the good they do for the edification of the Church gives rise to jealousy, competition, and rivalry and eventually to divisions in the Church and in society at large. Ignatius recognises the same Spirit at work "between Christ our Lord, the bridegroom, and the Church, his bride [...], who governs and directs us for the good of our souls" (Rule 13, *SpEx* [365]). Applying this principle, Ignatius would see no contradiction between hierarchical gifts (received through the laying on of hands) and charismatic gifts, for they descend from the same source (cf. [1, 8, 10])³³. The ministers of the Church have the responsibility of recognising the charismatic gifts of the baptised and of promoting them for the good of the Church (cf. *PO* [4,9])³⁴.

Hierarchical-Militant Church

For Ignatius, the Church is both mother and the bride of Christ. He also employs the adjectives hierarchical [352, 365] and militant [352]. Notice that he consistently uses the term 'hierarchical Church' and not 'hierarchy of the Church'³⁵. Hierarchy of the Church refers to the governing authority in the Church, such as is necessary in any organisation, whereas hierarchical Church includes everyone, all the people of God. Kolvenbach gives the following insightful explanation of the hierarchical Church: "The divine grace that is given to the world is *mediated* by each believer, of high and low

³² Cf. Peter-Hans Kolvenbach, "The Rules for Thinking, Judging, Feeling in the Post-Councilar Church", *Review of Ignatian Spirituality (CIS)* 35, no. 1 (2004), 23; Lombardi, "**Le 'Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante'**", 57.

³³ *IE* = Congregation for the Doctrine of the Faith, "Letter *Iuvenescit Ecclesia* to the Bishops of the Catholic Church Regarding the Relationship Between Hierarchical and Charismatic Gifts in the Life and the Mission of the Church (15 May 2016)", available at https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_en.html [access 05.11.2022], Piero Coda, *Chiesa Sinodale nell'oggi della Storia: La via del Discernimento Comunitario*, ed. Alessandro Clemenza (Roma: Città Nuova, 2022), 115, 118.

³⁴ Cf. *PO* = Vatican II, Decree on The Ministry and Life of Priests *Presbyterorum Ordinis*, 1965, available at https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html [access 05.11.2022]; Alegre Santamaría, "Claves para Convertirnos", 337, 344-345; Alessandro Clemenza, "Sinodalità e Discernimento Comunitario", in *La Sinodalità Nella Vita e nella Missione della Chiesa: Commento a più Voci al Documento della Commissione Teologica Internazionale*, ed. Piero Coda and Roberto Repole (Bologna: EDB-Edizioni Dehoniane, 2019), 109.

³⁵ On the preference of "hierarchical" over "hierarchy" see Lombardi, "**Le 'Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante'**", 53.

estate, according to his or her life and place [189]. Each person, as a member of the Church, exercises a responsibility in the work of salvation”³⁶. Pope Francis interprets the Ignatian expression ‘hierarchical Church’ as the ‘holy and faithful people of God’. To think and feel within the Church is to be in the midst of this people. It is an experience of the whole people of God, pastors and faithful together³⁷.

This hierarchical Church is also militant. The term Church Militant might evoke a militaristic image of the Church, owing to her history of participation in warfare, often causing much bloodshed and damage. Erasmus was employing the image of a *miles* (soldier) for a Christian in his work *Enchiridion Militis Christiani* (1501). The *miles* of Erasmus is one who engages in a spiritual combat, not a physical one, following the teaching of Apostle Paul in 2Tm 2:3 and Eph 6: 13. This interpretation was prevalent when Ignatius was composing the *Exercises*. According to Lombardi, the militant Church of the Rules is a Church that lives and walks in the world, engaged in the fight between good and evil³⁸. Though the journey of the Exercises is a personal journey, in the contemplation the Call of the Eternal King, Christ addresses “all and [to] each one in particular” (*SpEx* [95]). All are called, together, to participate in the mission of Christ of “conquering the whole world and every enemy”. The communitarian dimension of the mission reappears in the Election. Ignatius writes, “they [matters about which we want to make an election] should engage³⁹ the person in the service of God within our holy mother, the hierarchical Church” (*SpEx* [170]). One makes an election in order to serve God *within* the Church community. In more recent times the image of Church as a pilgrim people of God has gained currency. ‘Moving forward in the world’ is a factor common both in being a *miles* and in being a pilgrim. “The pilgrim Church is missionary by her very nature” (*AG* [2])⁴⁰. To be a member of the hierarchical Church implies being an active member of the body of the Church, participating in the life of the Church, walking together with the others in fulfilling the mission of the Church⁴¹.

Conclusion

The *Spiritual Exercises* does not give a full-fledged toolkit of a spirituality of synodality. Yet, taking a fresh look at it in the light of the Synod on Synodality one sees that the

³⁶ Kolvenbach, “The Rules for Thinking, Judging, Feeling”, 21.

³⁷ Cf. Elías Royón, “Cosa ha detto Papa Francesco ai Gesuiti?”, *Civiltà Cattolica* 3990 (2016), 513; Lombardi, “**Le ‘Regole per avere l’autentico sentire nella Chiesa militante’**”, 53-54.

³⁸ Cf. Lombardi, “**Le ‘Regole per avere l’autentico sentire nella Chiesa militante’**”, 46.

³⁹ The Spanish Autograph text has the word *militen*.

⁴⁰ *AG = Ad Gentes*. Vatican II decree on the Mission Activity of the Church, Available at https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html [access 03.11.2022].

⁴¹ Cf. Endean, “Ignatius and Church Authority”, 82. Here Endean interprets Ignatius’ image of the Church as that of a body permanently on mission.

experience of the Exercises prompts the practitioner to discover essential elements required in order to create a synodal consciousness, a deep awareness of being a living cell of the Church. The dialogical-conversational method employed in making the Exercises creates a consciousness of being a participative member of the Church. Learning to acknowledge one's own gifts and those of others creates the consciousness of being in communion with all the baptised and the awareness that the charisms are at the service of the common good. And, finally, answering the call of Christ the King to follow Him fosters the consciousness of being on mission and of ordering all one's decisions in service of the Church for the greater glory of God.

The Conversion of Jesuits Through the Dynamic of the Spiritual Exercises

IAIN RADVAN S.J.*

Introduction

I am a Jesuit of the Australian Province who joined the Society in 1984 (aged 23). At that time I was perhaps less psychologically mature than my peers, but I had a strong friendship with God the Father of Jesus. I first experienced the Spiritual Exercises in the novitiate (with several other Jesuit novices, and novices of a few other congregations, too; in all we were about 25). I completed a Thirty Day retreat again in the early 2000s as a Tertian in India. Both these experiences helped to mature my relationship with myself and with Jesus whom I hold as my beloved. In my early 50s I experienced a noticeable psychological and social maturation which coincided with my entering a course of study to become a spiritual director in the Ignatian tradition. The Arrupe formation course took me back to my earlier experiences of the Exercises, and revealed to me its dynamics so that I could help others receive its fruits. I then was appointed Director of a Retreat Centre where I practised my new skills, taking diocesan seminarians through the Thirty Day Retreat, under supervision, and in the company of the other givers. Most recently I practice now as a supervisor for students of the Arrupe program (which trains up Ignatian spiritual directors and givers) who are guiding their first Exercitants through the Spiritual Exercises. During my life of work and study in the Society I have also gained experience and qualifications as a teacher and counsellor through which I am acquainted with various theories of human development and I have observed the stages of this development in my school students and adult clients.

Since the time of Pedro Arrupe greater attention has been given to the dynamic of the Exercises, and its fruits, and concurrently, a growing recognition of some failure of expected transformation in Jesuits. The Thirty Sixth General congregation asked point blank, why don't the Exercises transform all Jesuits as expected? Responses by some Jesuits have been valid, based on experiential evidence, but I had not come across an

* IAIN RADVAN S.J., Ph.D., is a spiritual director at the Sevenhill Centre of Ignatian Spirituality in Australia, and also the EA for CLC in Australia; iaain.radvan@sjasl.org.au.

empirical study that involved direct engagement with Jesuits about their experience of the Exercises.

With this article I wish to share with those who give the Spiritual Exercises of St Ignatius what I discovered through my doctoral research about their transformative nature for Jesuits.¹ On the one hand, I researched the nature of religious/spiritual conversion mainly through the works of Kenneth Becker (Jungian psychology), William Meissner (depth-psychology), Bernard Lonergan (theologian and philosopher), as well as numerous other published scholars and givers. On the other hand, I analysed the dynamic of the Spiritual Exercises and presented a framework that described and explained how this dynamic might be working for Jesuits who experience the Spiritual Exercises in the noviciate.

Ignatius designed the Exercises to bring about a change of heart in the exercitant as a result of an experience of God's love which re-orientates his whole life around God's project for creation in the company of the Risen Jesus. This change or conversion can be identified as a change of a person's meaning system, that is, of their values, goals, identity and life purpose. I tested this heuristic framework with a survey of Jesuits, and interviews with eight of them, from all around the world. My findings indicate, first, that there is a gap between what scholars say about 'struggle and surrender' in the Exercises as a significant part of conversion and what the exercitants report of it. Secondly, of all the possible factors of influence on the outcome of the Exercises the most significant are the giver of the Exercises and life in the Jesuit community during the ongoing formation. Thirdly, while the exercitant is introduced to the Ignatian discernment of spirits in the Exercises, without a psychic conversion this skill remains undeveloped. This research also raises many other interesting related questions².

1. The Problem

It was under Pedro Arrupe, and with the renewal of the Second Vatican Council, that members of the Society of Jesus began to rediscover the spirit of Ignatius in the Exercises. Rather than preaching the Exercises to large groups of Jesuit novices and tertians, they began to return to the method by which the Spiritual Exercises used to be given, to a one-to-one model. It was in this context that a fresh evaluation of what effect the Exercises were expected to have on Jesuits began to emerge. While largely positive, at the same times concerns were expressed by Generals of the Society, by General Congregations and by some scholars and Jesuit givers of the Exercises about the lack of evident transformation.

¹ "The Transformative Nature of the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola for Jesuits", PhD dissertation, Sydney College of Divinity, 2022.

² I will be using the male pronoun to refer to the Exercitant since my subjects are Jesuits.

The most recent statement on the expectations of the Exercises, and the catalyst for this research and article, comes from Decree 1 of the 36th General Congregation, held in October 2016.

The question that confronts the Society today is why the Exercises do not change us as deeply as we would hope. What elements in our lives, works or lifestyles hinder our ability to let God's gracious mercy transform us? ... all the means that unite us directly with God should be more than ever prized and practised: the Spiritual Exercises, daily prayer, the Eucharist and the sacrament of reconciliation, spiritual direction and the Examen. We need to appropriate ever more fully the gift of the Exercises that we share with so many ... and the Constitutions that animate our society ... through the Exercises we acquire the style of Jesus, his feelings, his choices.³

Pedro Arrupe expressed concern for Jesuits who speak of total dedication but who do not show it by their deeds.

Too often we speak of living in Christ, discerning his spirit, of humility, of poverty, and even of prayer, without such words corresponding to an experience, the exigencies of which we wish to live to the very end: they remain empty words. They represent theories unknown to or perhaps in contradiction with our personal experience. Any spiritual renewal ... should be grounded in ...[a] profound unity of personality interiorly transformed or transfigured by the presence of an active grace that we are willing to recognise and express.⁴

Arrupe speaks of the Exercises as the key to the Society's vitality and its graced response to the needs of the world.

There is no solution of (sic) our problems, the problems of the Society as also of the world, save by conversion, repentance and fresh beginning, whereby we turn to the Lord in altogether new fervour and zeal – the conversion of others who will take up the same work. In this respect we must never forget the Exercises of St. Ignatius, the most effective means of conversion for a Jesuit, and an instrument which can be used with astonishing efficacy to help towards the conversion of others. Only there we are able to appropriate some measure of the courage and zeal, of the confidence and trust, which animated our Father in his immense desire to serve God and men. In a sense this is our priority of priorities, and the font of a spirit which must animate all other work.⁵

The next General of the Society, Peter-Hans Kolvenbach, expressed a similar concern in a letter he wrote to all the men of the Society on the topic of their spiritual life. There he referred to the common practice of daily Eucharist, the Exercises (annual and Thirty Days) and personal prayer.

³ *36th General Congregation of the Society of Jesus* (Anand, Gujarat: Gujarat Sahitya Prakash, 2017) Decree 1, #18.

⁴ Pedro Arrupe, *Challenges to Religious Life Today* (St Louis: Institute of Jesuit Sources, 1979), 43.

⁵ Pedro Arrupe, *Challenge to Religious Life Today, An Anthology of Letters and Addresses 1* (Anand, India: Gujarat Sahitya Prakash, 1979), 138. Message at an English Scholastic Conference, 1974.

There is, though, a shadow around the edges of this bright picture. A number of men ask themselves, in their letters to the Curia, about a contrast which they find between the recognition of the Exercises as a ‘privileged place’ (General Congregation 32, #209) of our experience of Christ, and a fairly frequent lack of apostolic availability.⁶

And succeeding him in the role of Superior-General, Adolfo Nicolás spoke to his fellow Jesuits on the same topic again in Nairobi (2012):

We have a large number of excellent Jesuits, convinced of their vocation to follow Christ, committed to the work assigned to them and very generous in their service, while remaining available for new missions. I encounter such Jesuits all the time and never cease to thank God for them. However, there is also a group of Jesuits, smaller than the previous group, but more than we would like or expect to have, who fulfill their obligations reasonably well (at times they are very competent professionally), but, for some reason, lack the freedom and generosity our Ignatian *magis* demands, and so cannot be counted upon for any initiative of renewal, any creative work at the frontiers, any emergency that needs persons who love the Gospel more than themselves. And finally, there is a small group of Jesuits with serious problems that have to do with grave ‘unfreedoms.’ That we have such brothers is a source of deep pain and concern.⁷

What has happened to these Jesuits who are reported to be underperforming? Were they not set on fire by the Spiritual Exercises? What events followed their experience of the Exercises that may have diminished its power for them?

Some Responses

In the July 2017 edition of *Jivan*, a networking periodical of the Society of Jesus in India, the editor had invited some responses to the question of General Congregation 36: ‘Why are the Spiritual Exercises not as effective in bringing about as deep a change in us today as we would hope?’⁸ Four responses were published expressing a range of ideas.

Vernon D’Cunha, novice master, suggested that the novices were not receiving enough preparation beforehand, that men come to the Society with “serious and deep-rooted emotional and psychological blocks” which would interfere with the dynamic of the Exercises, that the Exercises are not entered into voluntarily (they are a compulsory part of the program), that some Givers are not well trained enough, and finally, that there is in the world today “a greater stress on self-actualisation/realisation, and not on renunciation.”⁹

Jeyaraj Rasiah, former Provincial, suggests that it is the “inability to surrender oneself to the Lord at the service of one’s brethren”, the failure of priests after formation to keep seeing a spiritual director, a greater need to address “emotional needs and arrested

⁶ Peter-Hans Kolvenbach, ‘Jesuit Life in the Spirit’, 26 March 1989, <https://kolvenbach.jesuitgeneral.org/en/archive?view=archivo&id=16>.

⁷ Adolfo Nicolás, *Acta Romana*, vol. XXV (Nairobi, July 9-15), 526–45.

⁸ Vinayak Jadav, ‘Why the Exercises Do Not Change Us Deeply’, *Jivan*, July 2017, 10–14.

⁹ Vernon D’Cunha et al., ‘Why the Exercises Do Not Change Us Deeply’, *Jivan*, July 2017 at 10.

growth”, and the strong attachment Jesuits develop for their own ministry which precludes an openness to the discernment of spirits.¹⁰

Rex Pai, retreat director, identifies the loss of serious prayer practices among busy Jesuits and that Jesuits have a weak commitment to poverty (“where church leaders and religious congregations forget about being poor, the spirit is progressively weakened or even lost.”). He also points to a reluctance to “follow Jesus along his way of poverty, humiliations and humility...”¹¹

The fourth contributor was Francis Pudhicherry, professor of spirituality at Jnana-Deepa Vidyapeeth, a Pontifical seminary, names a lack of serious commitment to Ignatian prayer (citing Ignatius whose ‘apostolic involvement coincided with a life of deep devotion, almost continuous experience of the presence of God ...’), and he has a concern that some Jesuits substitute new methods of prayer for the Ignatian ones “without reflecting whether they finally lead to the end proposed by the Spiritual Exercises.”¹²

In summary, these Jesuits suggest that the failure to be transformed is not due to the Exercises themselves, but the preparation for them, the psychological woundedness of the Jesuit, an aversion to poverty, or a lack of continuing prayer in the Ignatian tradition.

From Europe, Janos Lukács endeavoured to respond to the question of G.C. 36 in a critical and expansive monograph of *Studies in the Spirituality of Jesuits*.¹³ With some of the above authors, Lukács does not identify the key to the problem in the Exercises themselves but rather in the life that follows the Exercises, during formation and the life of active ministry after ordination. This is when the Jesuit’s focus moves away from keeping God before his eyes and he fails to sustain the graces that came to him in the Exercises. Lukács begins by reporting some of the reactions of his fellow Jesuits to the statement from G.C. 36 on the Exercises:

Jesuits in my community and elsewhere had varied reactions. Some expressed their joy that GC 36 had highlighted a concern that they shared. Others related to me, their voices thick with emotion, how deeply the Exercises had transformed both them and other companions, and they distanced themselves from GC 36’s statement. Many were unimpressed with the statement because they considered it impossible to quantify how deeply exercitants are changed. Others said that Jesuits should be satisfied with how they are doing, because they are still faring better than many other religious congregations. More than one companion suggested that taking the statement seriously would stir an unwarranted sense of guilt that would not be fruitful for Jesuits and for their ministries.¹⁴

¹⁰ D’Cunha et al., 11–12.

¹¹ D’Cunha et al., 12.

¹² D’Cunha et al., 13–14.

¹³ Janos Lukács, ‘To Be Changed as Deeply as We Would Hope: Revisiting the Novitiate’, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 51, no. 3 (2019). Lukács has been Provincial of Hungary Province (2005 – 2010), novice director (2010 – 2016), and now director of the Manreza Spiritual Centre in Dobogoko (Hungary).

¹⁴ Lukács, ‘To Be Changed as Deeply’, 2.

Lukács suggests that the transformative power of the Exercises cannot be gauged without considering the changes in the exercitant in the months and years that follow. This is to be achieved in two ways. Firstly in the dimension of the Jesuit's relationship with God and secondly in his relationship with his fellow Jesuits.¹⁵ Lukács recognises the difficulties in assessing the change that may occur in a Jesuit during his formation, and during his entire life in the Society. While we can see that a Jesuit has gone through various spiritual exercises in the novitiate and tertianship, "examining what prevents God's gracious mercy from transforming us over the long run is much more difficult."¹⁶

From this small selection of sources we can begin to suggest some of the possible reasons for the Exercises not transforming a Jesuit as expected: not being well prepared for the Retreat; the exercitant's emotional disability and inability to surrender himself; the giver's lack of training; not having a spiritual director subsequent to the Exercises; failing in a regular practice of Ignatian prayer; over-attachment to ministry; a lack of experience of poverty or mortification; and a lack of attention to spiritual formation in the months and years that follow the Exercises. In my thesis I tested some of these suggested reasons for the failure of the Exercises to transform Jesuits as expected and from the findings I suggested those which seem to have the greater influence on the outcome of the Exercises.

2. The Nature of Conversion: Theories and Models

In the last century the topic of conversion, particularly but not exclusively of conversion to Christianity, has been widely written about in journals of psychology, sociology and theology. It is a remarkable phenomenon wherein persons discover a new sense of self, God and the world and change their behaviour. Hardened criminals are known who have become gentle disciples of Jesus. This event has proven to be very hard to define clearly and simply for all instances. Broadly in Christian circles there is a distinction made between moral, intellectual and religious conversion, and some scholars now include new dimension of conversion: socio-political and psychic. Most recently conversion of all kinds has been described as a change not of personality, but of a person's meaning system: his or her values, attitudes, goals and purpose. Conversion also is recognised to be a social event: it does not happen in a spiritual realm alone but with the influence of the person's desires to fit in with his or her peers, to find a beliefs supportive community.

2.1 .Types of Conversion

The term "conversion" has been gradually broadened to include a variety of changes, not only in religious practice and faith, but also in the non-religious environment.

¹⁵ Lukács, 'To Be Changed as Deeply', 5–6.

¹⁶ Lukács, 'To be Changed as Deeply', 7.

Today conversion is more widely seen as a significant (to the convert) change in worldview, and a correlative change in the convert's self-identity.¹⁷ It is usually, if not always, defined in terms of a "turning way from" or "towards" within a delimited period of time. However, many outcomes of conversion can also be achieved slowly as part of the person's normal maturation and response to life events.

Every researcher in the area of conversion has had to make clear what they mean by the term "conversion", and what its parameters are. A difficulty in this area of study is that different researchers have identified different levels and types of conversion, and different stages in conversion. Types of "religious conversion" refer to different experiences of change including changing from non-belief to belief, from an affiliation in one religious group to a new/different one, or moving into a deeper commitment within a religious group. Sometimes these are referred to as "primary" (a fundamental change of life's goal and destination) and "secondary" (the change in pathway to that sacred destination).¹⁸ More recent research has even proposed that when a person denies a place for God in their life, they are experiencing a conversion, expressed as a change of worldview.¹⁹

Sergio Rendina (1924 – 2003), a Jesuit scholar of the Spiritual Exercises, used the terms "first" and "second" conversion: with the first the convert seeks to live by God's law and tries to avoid sin but is still more ego-centred than open to God. The "second" conversion touches the person more deeply and affectively so that his deepest drives are oriented to God.²⁰ Benedict Groeshel uses similar terminology.²¹

Psychologists Annette Mahoney and Kenneth Pargament, exploring the phenomenological characteristics of conversion, distinguish between religious conversion (when a person changes denomination) and spiritual conversion in which the convert makes the sacred the ultimate source of significance, and which at the same time may involve shifts in relationships, habits, patterns of thought, emotional reactions, and, more generally, a new sense of guidance in the journey of life.²² This description addresses both

¹⁷ M. Darrol Bryant and Christopher Lamb, eds., *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies* (London: Bloomsbury Publishing, 1999), 15. <https://ebookcentral-proquest-com.divinity.idm.oclc.org/lib/undiv/detail.action?docID=436015>. These mention 'coming out' with regard to one's gender described as a type of conversion. Ralph Hood, Peter Hill, and Bernard Spilka, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, 5th ed. (NY: Guilford Press, 2018).

¹⁸ Kenneth Pargament, 'The Meaning of Spiritual Transformation' in (eds) Joan Koss-Chioino, Philip Hefner *Spiritual Transformation and Healing* (Oxford: Altamira Press, 2006), 20.

¹⁹ Heinz Streib and Ralph Hood, *Deconversion*, *Research in Contemporary Religion* 5 (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2009), 113–37, 139–140. See also Max Heirich, 'Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion', *American Journal of Sociology* 83, no. 3 (1977): 653–80 at 654.

²⁰ Sergio Rendina, 'Lo Scopo Degli Esercizi Spirituali Di S. Ignazio Di Loyola', in *Appunti Di Spiritualità*, vol. 43 (Convengo Nazionale, Centro Ignaziano di Spiritualità, 1995), 7–22.

²¹ Groeschel uses the terms first and second 'awakening' in *Spiritual Passages* (New York: Crossroad, 1984), 74.

²² Annette Mahoney and Kenneth I Pargament, 'Sacred Changes: Spiritual Conversion and Transformation', *Journal of Clinical Psychology* 60, no. 5 (2004): 481–92.

psychological (personal) and sociological (contextual) changes, both of which play a vital part in conversion.

Researchers struggle to hold together conversion as being either a process or an event, as the former tends to blur into the slower growth of normal human development, and the latter, which if disconnected from preceding conditions and ongoing unfolding, is without explanation or is purely “supernatural”. William James began the early trend of focusing study on the sudden event of conversion, simply because the accounts of such were both more interesting in their drama and most clearly identified as a change in relationship with God. In this tradition, Rambo described conversion as “a significant sudden transformation of a person’s loyalties, patterns of life, and focus of energy.”²³ Other studies rightly emphasise the preceding conditions for conversion which may start from a few days to a few years beforehand, even stretching back to childhood.

Conversion needs to be distinguished from development, though the distinction between these two is not hard and fast. Human development is a movement in a person from what is potential to actual, from ignorance to knowledge (of self, others and God), from what is partial to a wholeness, from a self-fulfilled self to a self-transcending self, and most particularly from a state of incomplete meaning towards a state of complete meaning. This process takes time and moves at a different pace for each person. It can involve struggle, frustration and even failure. “Normal” human development is a more or less foreseeable journey of growth, unremarkable as a person follows the path of generations of men and women before. Development involves change, but not all change is development. To qualify as development, change needs to involve increased complexity, new cognitive and emotional capacities that encompass and surpass previous stages, and to be permanent.²⁴

Conversion, on the other hand, marks a “stand out” change in a person’s life, be this psychological, social or cognitive. Spiritual (or religious) conversion commonly refers to a distinctive event in which a person re-orientes their life path towards what they believe to be a Sacred Other. A development in meaning and a conversion of meaning are movements that enable a person to make sense of their experiences and that orient the person to the world. Having meaning gives the person a sense of purpose and agency in their existence. Meaning is usually not acquired all at once, but increasingly grows as the person becomes more and more open to all that is. Sometimes an insight can open a new world of meaning all at once, at a time and place easily identified by the person, and is labelled a “conversion”.

Bernard Lonergan defined conversion both as a change in direction (for the better) of a person and as a transformation of the subject him/her self; he believed that usually this change occurs over a lifetime, but it may also be apparent in moments of intensity.

²³ Lewis Rambo, ‘Psychological Perspectives on Conversion’, *Pacific Theological Review*, 13, no 2, 1980: 22 – 36 at 22.

²⁴ Elizabeth Liebert, *Changing Life Patterns* (St Louis, MI: Chalice Press, 2000), 56.

He also recognised the social dimension of conversion, as a person begins to belong in a different way to a group, or move to a new group altogether.²⁵ In *Method in Theology* and other writings, he proposed that men and women can experience three kinds of conversion: intellectual, religious, and moral, and, less clearly developed, “affective” conversion.²⁶ Put briefly, intellectual conversion comes when a person discovers that reality is more than just what one can sense empirically. It is the adoption of a critical-realist stance; moral conversion consists of a movement from making decisions based on self-interest (“satisfactions”) to making choices according to objective values; and religious conversion is a conscious surrender to life, to love, to God, to a value or Being greater than the individual. Lonergan also asserts that this engagement with the world is not only a matter of intellect, but also of affectivity. Feelings shape the receptivity of the person to the world and to experiences – they may encourage him to be open to them, or they may cause him to avoid them.²⁷ “There are in consciousness feelings so deep and strong, especially when deliberately reinforced, that they channel attention, shape one’s horizon, direct one’s life.”²⁸

Later Robert Doran developed in greater detail what affective conversion was (he called it “psychic”) and how it related to the other three.²⁹ Psychic conversion occurs when a person discovers and attends habitually to his affective being manifested in sensations, symbols and dreams.³⁰ Other scholars have since proposed further conversions based on Lonergan’s intentional analysis (such as socio-political conversion proposed by Donald Gelpi.)³¹

²⁵ Bernard Lonergan, *Method in Theology* (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 52, 107, 130, 269.

²⁶ Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, 3rd ed. (NY: Philosophical Library, 1970). and *Method in Theology*.

²⁷ Lonergan, *Method in Theology*, 32–33. Kathleen Williams, ‘Lonergan and the Transforming Immanence of the Transcendent: Towards a Theology of Grace as the Dynamic State of Being-in-Love’ (PhD, Melbourne, Melbourne College of Divinity, 1998), 93,99.

²⁸ Lonergan, *Method in Theology*, 32.

²⁹ Robert Michael Doran sj (died 2019) was a Canadian theologian and Emmett Doerr Chair in Catholic Systematic Theology at Marquette University. Doran, *Subject and Psyche*, 2nd ed., Marquette Studies in Theology 3 (Milwaukee: Marquette University Press, 1994), https://lonerganresource.com/media/pdf/books/16/Doran,_Robert_M_-_Subject_and_Psyche.pdf. Doran, ‘Two Ways of Being Conscious: The Notion of Psychic Conversion’, in *Essays in Systematic Theology*, vol. 43, 2010, 42–63. https://lonerganresource.com/media/pdf/lectures/2011-12-10_Doran_-_Two_Ways_of_Being_Conscious.pdf.

³⁰ Robert M Doran, ‘What Does Bernard Lonergan Mean by “Conversion”?’ *Lecture Presented at the University of St. Michael’s College, University of Toronto*, 2011, 20. Doran identifies a function of our pre-conscious psyche that selects the images which are allowed to emerge into consciousness. Psychic conversion, then, is the reorientation of the censor from a repressive role to a facilitative one in the search by conscious intentionality for meaning, truth, and goodness. For Doran’s critique and development of Jung’s concepts of self, see Doran, ‘The Theologian’s Psyche: Notes towards a Reconstruction of Depth Psychology’ Lonergan Workshop, 1 (1978) 93-142.

³¹ Donald Gelpi, ‘Religious Conversion: A New Way of Being’, in *The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation* (Pennsylvania: Villanova University Press, 1987), 175–202.

While intellectual and moral conversion open one up to greater meaning within the created world, so that one changes one's attitude or behaviour, spiritual conversion, in response to the love of God, invites the person into the meaning-system of God, to be a being-in-love with God and with the world God created. The spiritually converted person allows God's meaning to shape and direct his or her own. God's meaning encapsulates who God is, why God created the world, what the purpose of existence is, how this purpose will be fulfilled, who the person is, and what role the person has to play in God's purpose. The person moves the centre of his concern from himself to God and to the world as a whole.³² The spiritually converted person begins to participate in the full realisation of the meaning and value of the universe.³³

In most research the term "religious" conversion refers to a change in institutional adherence, and "spiritual" conversion to a change within the person's beliefs, values and self-identity. In this article, apart from drawing on Lonergan's use of the term "religious", conversion through the Spiritual Exercises is "spiritual" rather than "religious". This is because the (Jesuit) convert remains situated strongly within a specific religious tradition (Catholic and Ignatian) and his interior or spiritual changes are in relation to this religious framework.

2.2. Doran *Psychic Conversion*

Emotions are affects associated with objects that are judged as desirable or undesirable, and hence contribute to the person's decision to act in response to those objects. To understand a person's response to God's call for friendship, a study of the cognitive elements alone is insufficient.³⁴ Some scholars speak of an "affective" conversion, but the occurrence of "conversion" needs to be distinguished from experiences of intense affectivity: the two are not necessarily the same though they do have similar characteristics. Both of these need again to be distinguished from Doran's "psychic conversion" though it shares much in common with them.

Robert Doran, a philosopher and theologian who has adopted the Jungian perspective on human nature, developed Jung's conception of the "psyche" in the light of the work of Bernard Lonergan's transcendental method.³⁵ The psyche, in his terms, is the affective dimension of a person that is the medium between data that comes from the unconscious (and from the environment) making its way to the conscious.³⁶

³² Lonergan, *Method in Theology*, 105. Williams, 'Lonergan and the Transforming Immanence of the Transcendent', 211–14.

³³ Williams, 'Lonergan and the Transforming Immanence of the Transcendent', 219.

³⁴ Luigi M Rulla, *Anthropology of the Christian Vocation*, vol. I (Rome: Gregorian University Press, 1986). 89.

³⁵ Doran, *Subject and Psyche*, 15–17. Doran, 'The Theologian's Psyche: Notes towards a Reconstruction of Depth Psychology', *Lonergan Workshop* 1 (1978): 93–142 at 123.

³⁶ Doran, *Subject and Psyche*, 223–24. Doran, 'The Theologian's Psyche', 115.

The psyche is the sensitive stream of consciousness. It is the experience itself of the movement of life. It is the stream of our sensations, memories, images, emotions, conations, conscious bodily movements, associations, and spontaneous responses to persons, things, and situations. It is always with us, so much so that even as we sleep it achieves the organization of energetic compositions and distributions that are our dreams of life towards God and God's kingdom.³⁷

The content of the psyche is accessible through images (in dreams, prayer or therapy).³⁸ Particularly through the culture a person grows up in, but also from personal (psychological) wounding life events, he will repress discomforting feelings (and images) that the psyche presents. Since the psyche is that part of the human person most sensitive to the movement of life, being out of touch with all the psyche has to offer is to become misdirected in the movement of life. It is much harder for a person to form a conception of the meaning or direction of life, and to make good decisions when he or she is out of touch with their feelings.³⁹

A psychic conversion is a permanent change of perspective such that the person is constantly and readily in touch with those inner movements.⁴⁰ In this state of sensitivity, the person is enabled to act more freely and energetically in response to the movements of life, living out his chosen values, operating authentically as the person he was created to be. "Psychic conversion allows access to one's own symbolic system, and through that system to one's affective habits, one's spontaneous apprehension of possible values, so it makes of the psyche a medium of the embodiment of intentionality in the constitution of the human person."⁴¹

Doran describes the manner in which a psychic conversion might occur which fits into the painful reality discovered in the First Week when the exercitant is aware of being trapped in his own sinfulness. There comes a point, Doran explains, when a person is completely trapped in a psychic paralysis, he is aware of this block, and he understands that because of the block itself, he is unable to become free of it. The only way out of this situation, says Doran, is by the power of redemptive love: what is required of us only is to accept and rest in the unconditional love of God.⁴² This love, when accepted, frees the psyche from its paralysis. Doran calls this a "healing" and a "conversion", the "replacement of a heart of stone with a heart of flesh".⁴³ I note again that healing is the immediate experience while conversion is the permanent result of that experience of healing. In an on-going way from this point, the psyche is allowed to present its sensations in the forms of feelings and images from which insights about the

³⁷ Robert M Doran, *Theology and the Dialectics of History* (University of Toronto Press, 1990), 219.

³⁸ Doran, *Theology*, 252.

³⁹ Doran, *Theology*, 218.

⁴⁰ Doran, 51. Lonergan, *Method in Theology*, 35. Doran distinguishes his psychic conversion from Lonergan's 'affective' conversion, and also defines it in Freudian terms of 'censor'. Doran, 59-60.

⁴¹ Doran, 'Two Ways of Being Conscious: The Notion of Psychic Conversion', 62.

⁴² Doran, *Theology*, 238-40.

⁴³ Doran, *Theology*, 246.

self, God and the world can emerge. The person is newly aware of his feelings, understands their meaning, decides responsibly how to respond to them, and grasps the values these feelings apprehend.⁴⁴ Doran points out that this same healing love works conversion in the other domains of human consciousness, too.⁴⁵

Doran sees the activity of discernment of spirits as a sensitivity and responsiveness to the affects and images presented by the psyche to the spirit or consciousness. It is the practical fruit of a psychic conversion:

Discernment of how one is faring in the search for direction in the movement of life is in large part a matter of attending to one's sensitive experience of that movement itself and so to the psychic dimension of one's orientation. The changes in sensitive experience effected by the praxis of inquiry and discovery provide, in fact, the best indication of one's cumulative advance in the discovery of the direction that is to be found, but that also can be missed or lost, in the movement of life.⁴⁶

2.3. Conversion – Change of Meaning-system

My thesis proposed that the conversion or transformation experienced through the Exercises is identified as a change in the Jesuit exercitant's meaning system; a re-orientation of his values, goals, self-identity and life purpose.⁴⁷

In his book, *The Evolving Self*, Robert Kegan argues that humans are essentially meaning-makers, offering a 'constructive-developmental' framework, in which "the evolution of the activity of meaning is taken as the fundamental motion in personality."⁴⁸ He argues that the fundamental activity of being human is to make meaning.

Thus there is no feeling, no experience, no thought, no perception, independent of a meaning-making context in which it becomes a feeling, an experience, a thought, a perception, because we are the meaning-making context... human being is the composing of meaning, including, of course, the occasional inability to compose meaning...⁴⁹

⁴⁴ Doran, *Subject and Psyche*, 102–3. Doran, 'The Theologian's Psyche: Notes towards a Reconstruction of Depth Psychology'.

⁴⁵ With moral conversion it transforms values; and with intellectual conversion it frees one from bias/blindness.

⁴⁶ Doran, *Theology and the Dialectics of History*, 215.

⁴⁷ I use the masculine pronoun with reference to the Exercitant here as my subjects are Jesuits.

⁴⁸ Robert Kegan, *The Evolving Self* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982), 15. Kegan is a licensed American developmental psychologist, author, and therapist. *The Evolving Self* attempted a theoretical integration of three different intellectual traditions in psychology. The first is the humanistic and existential-phenomenological tradition. The second is the neo-psychoanalytic tradition. The third is what Kegan calls the constructive-developmental tradition (which includes James Mark Baldwin, John Dewey, George Herbert Mead, Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, William G. Perry, and Jane Loevinger).

⁴⁹ Robert Kegan, *The Evolving Self* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982), 11.

Kegan sees this structuring of experience happening from birth and in all dimensions of a person's life.

Thus just as the object-grasping infant is doing something which, in another form, he will try to do all his life (grasp things), so the attention recruiting infant is doing something he will try to do all his life (recognise and be recognised) – and at bottom it is the same thing: the activity of meaning. Meaning is, in its origins, a physical activity (grasping, seeing), a social activity (it requires another), a survival activity (in doing it, we live). Meaning, understood in this way, is the primary human motion, irreducible.⁵⁰

To create meaning is to find one's place in relation to experience and phenomena; to determine what is of value to one. With meaning, a person can determine, as much as the environment and his or her own personality will allow, his or her choices and actions.⁵¹

Within the context of the perennial philosophical debate of the subject/object divide, Lonergan asserted that our human reality is constituted by meaning which is constructed by the human person in interaction with the milieu.⁵² Doran summarises Lonergan's argument:

Meaning as act then, consists not merely in experiencing but also in understanding and usually in judging and evaluating. The larger world mediated by meaning is thus constituted by human acts of understanding, affirming, or denying and evaluating. And it is this larger world, constituted by meaning, that is the real world in which we live out our lives. Moreover, not only is it a world known through our acts of meaning; it is also made and transformed by means of these same acts, and the transformation is not restricted to nature but extends to ourselves.⁵³

Men and women, then, make meaning by acts of cognition. This being the case, conversion may occur when new data (sensory or intellectual) is judged and evaluated by the person which is of such significance as to change the person's whole view of what the world is and his or her place in it, a "transformation of the subject and his world" (this could be a scientific conversion as much as a religious one).⁵⁴

Lonergan argued that meaning is constitutive of human life: "human reality, the very stuff of human living, is not merely meant but in large measure constituted through acts

⁵⁰ Kegan, *The Evolving Self*, 18–19. See also Gordon Preece in Zadok Paper (Autumn 2016, S212) on the philosophy of humans as meaning making beings.

⁵¹ See Victor Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Pocket books, 1984): "To be sure, man's search for meaning may arouse inner tension rather than inner equilibrium. However, precisely such tension is an indispensable prerequisite of mental health. There is nothing in the world, I venture to say, that would so effectively help one to survive even the worst conditions as the knowledge that there is a meaning in one's life. There is much wisdom in the words of Nietzsche: 'He who has a 'why' to live for can bear almost any 'how'" (162).

⁵² 'Dimensions of Meaning' in Frederick Crowe and Robert M Doran, eds., *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 4 (Toronto: Lonergan Research Institute, 1967), 232–45.

⁵³ Doran, *Subject and Psyche*... Page needs finding.

⁵⁴ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, 130.

of meaning.”⁵⁵ Meaning is not invented by an individual, it is mediated by the persons’ cultural and social milieu.⁵⁶ Each person is given a world of meaning which, as they grows, they may verify, reject or augment. For many people the meaning of their world includes the figure of some Sacred Other, whether to incorporate it or to reject it. In constructing an anthropology of the human person, it is necessary to assume some philosophy of the human person which involves an implicit acceptance or rejection of the existence and role of God in human development.⁵⁷ To take an agnostic position is to fudge the differences between the theistic and atheistic assumptions, and would fail to come to any convincing conclusions.

Other research on the nature of spiritual transformation or religious conversion, which likewise proposes that conversion is a change in the person’s “meaning system”, has been conducted by Paloutzian and Park and their associates.⁵⁸ Their more extensive studies and conclusions provided arguments for my own understanding of religious conversion through the Exercises that is characterised by the concept of meaning, and the drive of the human person towards total meaning.

Paloutzian reviewed multiple studies on religious conversion within the perspective of a change in meaning system. These studies covered such elements as attitudes, beliefs, values, goals, purpose, self-definition and ultimate concern. The findings of these studies fit into the meaning system model of change that he put forward as an overarching framework for the nature of spiritual transformation.

Paloutzian clarifies the term “conversion”, which he describes as

a more distinct process by which a person goes from believing, adhering to, and/or practicing one set of religious teachings or spiritual values to believing, adhering to, and/or practicing a different set. The transformative process in conversion may take variable amounts of time, ranging from a few moments to several years, but it is the distinctiveness of the change that is its central identifying element ...⁵⁹

⁵⁵ Bernard Lonergan, ‘Dimensions of Meaning’, in *Collected Works of Bernard Lonergan*, 2nd ed., vol. 4 (London: Darton, Longman and Todd, 1967), 232–45 at 232. See also ‘The analogy of meaning’ in *Collected Works of Bernard Lonergan*, 6, (Toronto: University of Toronto Press, 1990).

⁵⁶ Lonergan, 233–34. Robert Baird, ‘Meaning in Life: Discovered or Created?’, *Journal of Religion and Health* 24, no. 2 (Summer 1985): 119 – 123. Meaning is often provided by a story which has been composed by the experience and wisdom of a community. Jerome Bruner, ‘The Narrative Construction of Reality’, *Critical Inquiry* 18, no. 1 (Autumn 1991): 3, 20. Julene Denne and Norman Thompson, ‘The Experience of Transition to Meaning and Purpose in Life’, *Journal of Phenomenological Psychology* 22, no. 2 (1991): 109-110.

⁵⁷ Peter Bertocci, ‘Psychological Interpretations of Religious Experience’, in *Research on Religious Development* (New York: Hawthorn Books, 1971), 3–42. at 38. See Christian Brugger, ‘Psychology and Christian Anthropology’, *Edification* 3, no. 1 (2009): 5–18.

⁵⁸ Paloutzian and Park, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 2005; Raymond Paloutzian and Crystal Park, eds., *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 2nd ed. (New York: Guilford, 2015).

⁵⁹ Raymond Paloutzian and Crystal Park, ‘Religious Conversion and Spiritual Transformation’, in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 1st ed. (New York: Guilford, 2005), 331–47 at 331.

Paloutzian states that any claims that conversion consists of a change in personality is incorrect and unfounded. What his review of research shows is that what does change are mid-level personality functions, such as a person's values and goals, and global-level functions such as a person's self-identity, over-all life purpose and his/her life narrative. These aspects relate to meaning in life. A person's meaning system integrates cognitive, affective, motivational and behavioural elements. Because religion is about meaning, in religious transformation what undergoes transformation is a person's meaning system.⁶⁰ What is implied, though not spelt out by Paloutzian, is that such a significant change in a person's meaning system effects a change in the convert's self-identity with the result that he or she will speak of being "a new person", having a new orientation to life. Devenish, for example, found that his converts exhibited "a new vantage point, new values, a new identity, a new language, a new morality, a world inhabited by the converting -self, and a new mind which takes Christ as its lodestar and ground-zero."⁶¹

In the second edition of the *Handbook* (2015), Paloutzian, with Sebastian Murken, Heinz Streib, and Sussan Rößler-Namini, offers a further development of their ideas on religious conversion as a sub-set of spiritual transformation.

Religious conversion is ... one instance of a larger category of human change processes: the spiritual transformation of a meaning system. Spiritual transformation can be seen as an overall process of change, which can occur in gradations from smaller to larger amounts and in parts or as a whole, within a meaning system. When that change is large enough and is about certain categories of content, we call it a religious conversion.⁶²

With other psychological researchers, Paloutzian and Park see that a key dynamic to any conversion or transformation is some doubt, pressure or other motivation to change; in context of faith this can include discovering some discrepancy between what a faith offers intellectually or as a moral ideal and a life event that challenges it, or some loss of an emotional connection with the believing community that no longer offers safety or nurturance. When sufficient emotional and/or cognitive stress is placed on a person (intra-psychically) changes in their meaning system can take a variety of directions. Reports from some empirical studies on changes in a person's meaning system as a result of stress range from taking better care of one's self, feeling closer to God, or having the courage to try new things to a complete reorientation of life.⁶³

⁶⁰ Paloutzian, 'Religious Conversion and Spiritual Transformation', 334.

⁶¹ Stuart Devenish, 'The Mind of Christ? A Phenomenological Explication of Personal Transformation and Cosmic Revision in Christian Converts in Western Australia' (PhD, Perth, Australia, Edith Cowan University, 2001), <http://ro.ecu.edu.au/theses/423>, 336.

⁶² Raymond Paloutzian et al., 'Conversion, Deconversion and Spiritual Transformation', in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 2nd ed. (New York: Guilford, 2015), 399–421 at 401.

⁶³ Crystal Park, 'Religion and Meaning' in *Handbook* (2005) 295-314. See again Devenish, 'The Mind of Christ? A Phenomenological Explication of Personal Transformation and Cosmic Revision in Christian Converts in Western Australia', 225-7.

Paloutzian and Park also emphasised in more detail Rambo's presentation which laid out a comprehensive conceptual map of all the factors that have to be taken into account in order to have a complete understanding of the conversion process.⁶⁴

His model made it clear that the combined and interactive effects of a vast array of factors, personalistic and contextual, need to be accounted for. These include demographic, mental, emotional, group, circumstantial, sequential, temporal, social, environmental, cultural, and other factors, with subcategories of each one.⁶⁵

Relevant individual variables from which specific needs may arise include religious and biographical background, actual life situation/problems, and personality structure, whereas relevant religious group variables include teachings, rituals, hierarchy or social structure, and norms and rules.⁶⁶

Given that a person's meaning system as a whole exists as an interlocking set of elements which can be identified separately yet also interact dynamically with each other, and given that confrontations to the system can come through a number of channels, Paloutzian says that few spiritual transformations involve a total overhaul of the whole system of meaning, but most often are identified as some change in strength or type of one element or another.

In the conclusion of the 2005 essay, Paloutzian wrote:

Spiritual transformations, religious and otherwise, occur because people are confronted with discrepancies in life that require them to construct a new meaning system because the old one no longer works. Some changes in meaning system may be partial and may not result in objectively identifiable outcomes, since some changes in people are not expressed in overt behaviour. However, when spiritual transformations occur in their fullest form there will be measurable changes in self-perception and identity, life purpose, attitudes and values, goals, sensitivities, ultimate concerns and behaviour.⁶⁷

With Rambo, Paloutzian and Park highlight the complexity of conversion as a change in a person's meaning system, having many parts, and being influenced by many different factors, each with its own degree of "strength". While admitting it might be very difficult to make empirical studies of each of these factors and their interaction with other factors, they claim that one can study all the parts together as a whole 'meaning system'. In the conversion of the Spiritual Exercises, I subscribe to their theory that the exercitant's "meaning system" does change considerably.

Paloutzian and Park's model of conversion is largely based on a person changing from a non-religious position to a religious one, conversion can equally be a deepening of a person's adherence to a faith and its demands ("intensification") as exemplified by

⁶⁴ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993).

⁶⁵ Paloutzian et al., 'Conversion, Deconversion and Spiritual Transformation', 401.

⁶⁶ Paloutzian et al., 'Conversion', 402-3.

⁶⁷ Paloutzian, 'Religious Conversion and Spiritual Transformation', 334.

Devenish's converts. Paul Robb, a Jesuit and giver of the Exercises, for example, speaks of a "new heart" by which a person finds greater freedom, self-integration and self-acceptance.⁶⁸ Joan Wolski and Walter Conn (theologians) explain the normal movement of a person towards greater psychological and spiritual maturity through a series of conversions (within the same faith).⁶⁹

Paloutzian and Park stated that a key dynamic to any conversion or transformation is some doubt, pressure or other emotional motivation to change; in a context of faith which could include discovering some discrepancy between what a faith offers intellectually or as a moral ideal, and a life event that challenges it. Indeed, this is what we find with the process of the Spiritual Exercises. The Jesuit enters into it with Christian faith and commitment, but all the prayer exercises challenge him to deepen his understanding of what this faith means, to shift the direction of his values (from ego-centred to other-centred), to meet God in Jesus more tangibly as a living person and a model of human living, to discover who he (the exercitant) is in God's eyes (a trapped beloved or a loved sinner), and to live out his new worldview in loving action for the good of the world.

Lefrank, Jesuit giver, suggests to the giver that in the first days of the Exercises the exercitant "express himself plainly and simply on the meaning of life ... [write] the vision of a goal that has developed out of a man's life experience" (for instance, by means of a real or fictitious letter to a close friend).⁷⁰ He explains that the purpose of this exercise is to confront the exercitant with his failure to live up to his ideals, especially with regard to his relationship with God.⁷¹ In the Second Week, he says, the exercitant develops a new meaning for his life in which Christ is not a simply "my Saviour", but he is the Saviour of the world and he is invited to collaborate with his work.⁷²

It is interesting here to note the overlap of Veltri's sense of healing of meaning with Paloutzian and Park's conversion as a change in one's meaning system. The healing of meaning, Veltri says in the context of the Exercises, is about finding one's rightful place in the bigger story of God's intention for creation, discovered through one's encounter with Jesus in the Gospels.⁷³ Paloutzian does not use the term "healing" but the change he describes, in very general terms, is evaluated positively as towards a greater sense of purpose in life and having more consistent and comprehensive ideas about the meaning of life in relationship to what is perceived as Sacred. This is what I perceive Veltri is saying.

⁶⁸ Paul Robb, 'Conversion as a Human Experience', *Studies in the Spirituality of Jesuits* XIV, no. 3 (May 1982): 1-50 at 35.

⁶⁹ Walter Conn and Joann Wolski Conn, 'Christian Spiritual Growth and Developmental Psychology', in *The Way Supplement*, 69 (Southampton, UK: Hobbs, 1990), 3-14.

⁷⁰ Alex Lefrank, *Freedom for Service: How to Use the Individually Guided Spiritual Exercises*, Supplement to Progressio 3 (Rome: CLC, 1974) 21-22.

⁷¹ Lefrank, 21-2, 26.

⁷² Lefrank, 59-60.

⁷³ John Veltri, *Orientations I and II* (Guelph, Ontario: Guelph Centre of Spirituality, 1998). IIB, 518-526.

The invitation to these conversions can be inhibited or blocked by a disorder in the psyche. All the good will in the world is not enough to bring about a healing of the psyche; this is dependent on the presence of God's love. Being exposed to this love, and accepting it, is to be drawn into a new relationship with God, to see and understand God in a new, felt, way. With Lonergan's term of horizon, the Exercises are designed to take the exercitant out of his present worldview of meaning and move him into a new one. The Jesuit can hardly experience conversion in one domain without this being a catalyst for conversions in the other domains.

2.4. Conversion and Community - "Person-environment Fit"

I have already noted that a person's meaning-system is co-constructed within a complex of relationships. Some sociologists of religion have studied the phenomenon of conversion. Their models emphasise the role of the community around the person converting which provides push and pull factors – the convert is wanting to escape one (religious or spiritual) environment (e.g. family or local community) and is seeking a more nurturing and compatible one. Paloutzian, Murken, Streiss and Rossler-Namini point out that because the religious marketplace is so big, not only with different religions to join, but many sub-groups within them, those seeking new or deeper meaning in life have a wide range of options to choose from. Sociological models often note the factor of a personal connection through the person's social network as an influence on the person's choices.⁷⁴

Paloutzian, Park and associates, with their meaning-system model of conversion, have equally argued in favour of a sociological perspective with the "Person-Environment Fit" theory. This model explains conversion as an outcome of the search for "an optimal fit between the needs and wants of a person and whatever the environment, group, or ideology has to offer. The conclusion emphasizes the interaction between person and context, not the personality, mental states, emotions, or cognitions of the convert per se."⁷⁵

⁷⁴ Examples of the sociological study of conversion include: James A Beckford, 'Accounting for Conversion', *British Journal of Sociology*, 1978, 249–62; Gooren, 'Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis'; Heirich, 'Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion'; Kling, 'Conversion to Christianity'; John Lofland and Rodney Stark, 'Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective', *American Sociological Review* 30, no.6, (1965) 862–75; Michael J Stogre, 'Psycho-Social Theology of Conversion', *The Way: Supplement* 27 (1976), 88–99; Straus, 'Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment'; Paul Wink, 'Religious and Spiritual Development in Adulthood', in *Handbook of Research on Adult Learning and Development* (New York: Routledge, 2009), 436–59. James Wuthnow, 'Spirituality and Spiritual Practice'. In R. K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (Oxford: Blackwell, 2001). Shults and Sandage, *Transforming Spirituality*, 185–86. Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s* (Berkeley: University of California Press, 1998). Sarbin and Adler, 'Self-Reconstitution Processes: A Preliminary Report', 610–11.

⁷⁵ Paloutzian et al., 'Conversion, Deconversion and Spiritual Transformation', 400.

Neil Ormerod raises a relevant and valid point about the contemporary search for meaning in religious (consecrated) life by an individual.⁷⁶ Whereas once, he says, the person sought to find his or her best place in a larger given metaphysical order (of which the ‘church militant’ was but a part), today the search is for personal authenticity. “In this particular age the question we ask is not ‘how do I fit in? What is my place?’ but ‘how does this particular social ordering meet my needs for self-expression and growth?’ Society is now ordered to meet the needs of the individual.”⁷⁷ Because Jesuits have as their identity that they are companions of the Lord, and that their community exists to serve God’s purposes, the foundation of their meaning-system is not “personal authenticity”, but, as the Principle and Foundation has it, that they are created to praise, reverence and serve the Creator. Authenticity then comes as a consequence of living out this self-transcending identity.

In the company of committed Jesuits, and heeding the call to religious life, those seeking to try out life in the Society can feel an invitation to a new meaning-system or to a deeper appreciation of the one they have: no matter how they may try to ignore the call to what seems like great losses (of intimacy with a committed partner, of personal control over their life and future, of the freedom to have and possess what gives them comfort and pleasure) they cannot shake off a sense that their present life is somehow not altogether on the right track towards fullest life and deep happiness.

Within this field of research of conversion (transformation), I placed my own research on the nature of the transformation effected by the Spiritual Exercises on Jesuits.

3. My Research: the Proposed Framework

Having noted what scholars of psychology hypothesised about conversion and how they created models to account for its functioning, and what givers of the Exercises wrote about what happens through the Exercises, and from my own experiences as giver and supervisor, I developed a framework of conversion through the Exercises for Jesuits (this is not to be applied uncritically to other Religious and lay people experiencing the 30 Day retreat). This takes into account that the conversion experience has many interacting parts, and that the Exercises is one part of a larger dynamic system. I was assisted in understanding how such a system works through the work on “common factors” in psychotherapy.

⁷⁶ Dr Neil Ormerod is Executive Officer (Research Analytics), Office of the Dean, at the Sydney College of Divinity, and a Fellow of the Catholic Theological Association (Australia).

⁷⁷ Ormerod, ‘The Struggles of Religious Life in our Present Context’. originally ‘Scarred by Struggle; Transformed by Hope’ (Conference of Leaders of Religious Institutes, Australia, 2008). Dan P McAdams, ‘The Psychology of Life Stories’, *Review of General Psychology* 5, no. 2 (2001): 100–122 at 115. says “In modern life, constructing one’s own meaningful life story is a veritable cultural imperative.”

3.1. My Personal Involvement

While in scientific and quantitative research it has been considered best practice for the researcher to keep out of the way, so as not to “infect” the data and its implications, with the hermeneutical approach that I took, the researcher’s personal experiences and biases are understood to be an integral part of the data and the meaning that is produced. These should at least be declared, and may, in fact, be considered a positive contribution to understanding and interpreting the data.

My deep involvement with the Exercises has affected my approach and my expectations with regard to this research. My being a Jesuit, having undergone the Exercises, and my studies of the Exercises have given me an “insider’s” perspective through which I have been able to be aware of, and present, more nuanced details of my research. The danger of this personal connection with the material is having a bias about what “should” be the results of the Exercises. My understanding of conversion through the Exercises is based in part on the ideas of sociologists, philosophers and theologians, partly what has been written by Jesuit givers on conversion from within the Ignatian tradition, and partly on my own experiences in this field.

While attempting to be as objective as possible, there has been a personal challenge for me in this research which may have had a larger influence on the outcomes than desirable. I have needed to pose the question to myself: have I been transformed by the Exercises as deeply as expected by the Society? If I believe I have, does that not inform my own judgement as to what transformation through the Exercises is? And if, according to the criteria that emerge from my research, I judge that I have not been transformed, how does that inform my open and non-judgemental attitude toward my research participants?

3.2. Previous Empirical Research on the Spiritual Exercises

My approach was hermeneutical, which as Perrin and Schneiders explain, means that I did not approach the event of transformation through the Exercises through the lens of any one discipline, such as theology, but rather through the lenses of a number of disciplines all of which endeavour to describe and explain human experience from their own perspective.⁷⁸

There have been a limited number of empirical studies of conversion, and only two of these focus on the Spiritual Exercises of St Ignatius. Specifically related to the Spiritual Exercises, Howard Sacks conducted a study of 50 Jesuit novices and found that the experience of the Exercises had “a significant integrative effect on [their] self-systems.”⁷⁹

⁷⁸ David Perrin, ‘Hermeneutical Methodology in Christian Spirituality’, *Theoforum* 44 (2013): 317–37; Sandra Schneiders, ‘The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline’, *Christian Spirituality Bulletin* 6, no. 1 (1998): 38–57.

⁷⁹ Howard Sacks, ‘The Effect of Spiritual Exercises on the Integration of Self-System’, *Journal for the Scientific Study of Religion* 18, no. 1 (1979): 46–50.

Basing his experiment on Loevinger's concept of ego development (a progressive search for meaning and the integration of increasingly complex social expectations) Sacks found that the Thirty Day retreat did have a positive impact on the exercitant's self-system.

The Spiritual Exercises have an overall effect of raising the integrative capabilities of individuals, thereby increasing the individual's ability to assimilate various conflicting expectations within a more unified self-system, [but] the data do not permit the precise specification of the aspect (or aspects) of the experience primarily responsible for this change.⁸⁰

Sacks noted that a longer-term study is needed to assess the duration of this change given that soon after the Thirty Day retreat the Jesuit leaves the closely supportive environment of the novitiate.

Imoda's study of 42 novices undergoing the Exercises in the late 1980s (only some of whom were Jesuits) revealed that few were transformed as expected, that is, who grew into the ideal person they sought to be. Imoda had already been working with Luigi Rulla on a study of vocation of men to religious life.⁸¹ He used the framework of three dimensions to measure the way in which the Spiritual Exercises contribute to a change of personality. The first is the disposition to self-transcendence towards ideals that are theocentric. It is conscious and intentional. "This is the area in which freedom is largely exercised as commitment to the good, the call to meet the living God, or the more or less conscious refusal to respond openly and generously."⁸² The second dimension is also directed to self-transcendence but in this case to objects that are "natural or socio-philanthropic". For some this leads them to seek the good of the community (an "objective" good), for others it is limited to "the apparent or lesser good" (a "subjective" good). This disposition is directed by motives both conscious and unconscious. The third dimension is the least open to the transcendent. It is characterised by a need for the person to protect themselves, marked by a vulnerability that could be considered psychopathological.

These male religious were interviewed before and after their experience of the Spiritual Exercises and their degree of maturity was evaluated using existential criteria which revealed 162 variables in a person. These factors included interpersonal relationships and the commitment to duties in work and in spiritual life, and measured the awareness of the presence of difficulties in these areas. In terms of the three dimensions outlined above, Imoda found it possible to evaluate the greater or lesser maturity of each man (how they managed the tension between their ideal self and their real self, their tran-

⁸⁰ Sacks, 'The Effect of the Spiritual Exercises', 49.

⁸¹ Luigi Rulla, *Anthropology of the Christian Vocation*, vol. I (Rome: Gregorian University Press, 1986). Rulla (1922 – 2002) was Director of the Institute of Psychology at the Pontifical Gregorian University. He studied psychiatry at McGill University, Montreal.

⁸² Franco Imoda, *The Spiritual Exercises and Psychology*, Studies in Spirituality 1 (Nijmegen, Netherlands: Titus Brandsma Institute, 1991), 208. Imoda is a Jesuit priest who served as Rector of the Pontifical Gregorian University in Rome from 1998 to 2004. He obtained a doctorate in clinical psychology at the University of Chicago, and finished his training at the Illinois State Psychiatric Institute and the Psychosomatic and Psychiatric Institute of the Michael Reese Hospital at Chicago.

scended self and transcending self). Imoda was also looking for any modification in the expressed values of the person as a result of undergoing the Spiritual Exercises. In his summary, Imoda stated:

91% of immature subjects and 93% of all subjects do not improve in the 4 years of formation during which the Spiritual Exercises are made. This occurs when one evaluates maturity not only structurally but also existentially. It will be remembered that the existential criterion takes into consideration the capacity to live self-transcendent ideals, above all theocentric ideals, having internalized them.⁸³

Imoda's study was not focused on Jesuits, but it does demonstrate a study of the Exercises that tries to measure psychological change. It certainly seems to show that for non-Jesuit Exercitants without lengthy preparation beforehand and a program of consolidation of the graces received afterwards, the possible transformative effects of the Exercises are not sustained.

3.3. *The Spiritual Exercises as One Part of a Multidimensional System*

Psychological and sociological research into conversion tend to take a descriptive or phenomenological approach, while theological approaches tend to be more normative – evaluating the convert's claimed experience of conversion by its movement towards an ideal end, measured by its fruits, the changes in his or her values, behaviours and goals.⁸⁴ In my thesis with my own framework for conversion through the Exercises I attempted to hold both these approaches together to evaluate the validity of one against the other. This framework is based on the earlier studies of conversion, both theoretical and empirical, but it takes the Exercises as a unique process of conversion. The Spiritual Exercises are a tool or means to bring about a transformation of the meaning system of a person, under certain conditions.

Systems theory shows how the Spiritual Exercises is not an isolated Thirty Day process, but is connected to other contributing parts. A system (an assemblage of natural, artificial or conceptual objects united by some form of regular interaction or interdependence) is not composed of fragmented, independent parts, rather, each connecting part contributes to all the others, and creates a whole integrated, dynamism.⁸⁵ The Spiritual Exercises are one part of a larger transformative system. It is not one independent operant and cannot operate on its own to effect any change in the exercitant. Linked factors that influence its effectiveness include the attitude and capacity of the one entering the Exercises, the quality of accompaniment given by the one guiding the Exercises,

⁸³ Imoda, *The Spiritual Exercises and Psychology*, 217.

⁸⁴ See Donald Gelpi, 'Conversion: The Challenge of Contemporary Charismatic Piety', *Theological Studies* 43, no. 4 (1982): 606–28.

⁸⁵ Cristina Mele, Jacqueline Pels, and Francesco Polese, 'A Brief Review of Systems Theories and Their Managerial Applications', *Service Science* 2, no. 1–2 (2010): 126–35.

and the way of life taken up by the exercitant after the Exercises which may reinforce the changes brought about by the Exercises, or not. All of these contributing factors are identified in my framework.

3.4. Common Factors Research in Psychotherapy

If the transformation promised by the dynamic of the Spiritual Exercises worked for every Jesuit, the question ‘why don’t the Exercises transform a Jesuit as expected?’ would not have been raised. No one has claimed that the Exercises are an infallible means for converting and perfecting a man or woman as a creature of God. One might even claim that it is a marvel that any transformation can be achieved in a person’s life through the Exercises given the woundedness and sinfulness of human nature. The grace of God plays an essential part. But God’s grace usually works in tandem with a person’s psychological development and within a person’s limitations. When the Exercises do not produce the fruits we expect, some of the causes may lie in the exercitant’s state of being, others may lie outside, in the way that the Exercises are given or in the way of life that the person lives after receiving the Exercises.

Earlier I referred to some Jesuits who offered their suggestions as to why the Exercises are not as transformative as expected (from contributors to the journal *Jivan*), among which factors they mentioned psychological blocks in the exercitant, the giver not being well-trained, the exercitant’s inability to surrender himself in trust to the process and to God, the loss of Ignatian prayer practice and spiritual direction after the retreat, and a weak commitment to poverty. These factors have been identified by other experts in this field.⁸⁶

Studies of the success or failure of therapeutic interventions in the field of psychotherapy provide light on our study of the transformative nature of the Exercises. These studies were conducted to test how much of the success of the therapeutic intervention is due to the techniques the therapist applies, and how much to other ‘extraneous’ factors. “Common factors” identified include the client, the client’s expectations, and the relationship between therapist and client. The results of these studies indicate that these common factors have as much if not more influence on the outcome of therapy as the specific technique used by the therapist.⁸⁷ I believe the outcomes of the Spiritual Exercises rely on similar common factors extraneous to the dynamic of Ignatius’ exercises themselves.

⁸⁶ CIS, *The Ministry of the Exercises in the Society Today: Results of a Survey* (Rome: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1984); Joseph Tetlow, ed., ‘Giving Exercises Notes Three’, *Review of Ignatian Spirituality* XXXI, no. 2 (2000); CIS, *Exercises and General Congregation XXXII*, vol. 21 (Rome: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1976).

⁸⁷ Barry Duncan, Scott Miller, and Mark Hubble, eds., *The Heart and Soul of Change*, 2nd ed. (Washington, DC: American Psychological Association, 2010). Iain Radvan, ‘Therapeutic Alliance and the Enemy’, *Presence*, 23/2 (June 2017), 16 – 26.

In a study by Michelle Thomas she presents clients' perceptions of these common factors, and what percentages they assign to each of the four. In her conclusion, Thomas shows that the participants in her study (client and therapist in a working relationship) come up with a different percentage of 'amount' for each of the four factors (she did not apply a statistical analysis).

The rank order for therapists in the common factors are (1) therapeutic relationship, (2) client's hope and expectations, (3) client's extra-therapeutic factors, and (4) model/techniques of therapist ... The rank order for the clients in the common factors are (1) client's hope and expectations of therapy, (2) therapeutic relationship, (3) model/techniques of therapist, and (4) client's extra-therapeutic factors.⁸⁸

Among some of the limitations Thomas points to in her study, one she highlights is that clients' and therapists' perceptions of therapy does not necessarily indicate what is actually taking place in the change process.

Given the close parallels in the dynamic of psychotherapy and spiritual direction, I believe that the same common factors are relevant for the outcomes of the experience of the Spiritual Exercises. In my research, common factors research indicated that the disposition of the exercitant, the relationship between the giver and exercitant, the support networks of the exercitant (relationships with family, fellow novices and other Jesuits) and his personal resources (personality, life history, community) are significant constituents of the experience the exercitant will have of the Exercises.

The fourth factor, the technique or therapeutic model that is used, if we make it equivalent to the process that Ignatius builds into the Exercises, is more significant than the above studies rate the type of therapy used in psychotherapy. Ignatius' process is very specific: while a therapist may select one therapy rather than another for his or her client (e.g., Gestalt, CBT, depth psychology, existential, focusing, narrative, etc) there is less room for adaptation when giving the Thirty Day Annotation.⁸⁹

The common factors that play a role in obtaining the fruit of the Exercises may be found in the situation before the retreat, in the exercitant himself and in the giver, and following it, again in the exercitant but also in his community, in the on-going spiritual direction he receives, and in his practice of obedience, poverty and mortification. In each of these may be found some aspect of potential failure.

Such is the theory: in my research I obtained data from a survey given to Jesuits about their lived experience of the Spiritual Exercises, and from interviews conducted with eight Jesuits on the same. Though a small sample, it is enough to give an indication of the validity of my framework.

⁸⁸ Michelle Thomas, 'The Contributing Factors of the Change in a Therapeutic Process', *Contemporary Family Therapy* 28 (2006): 201–10 at 207.

⁸⁹ P. Endean, 'How far can you go?', *Review of Ignatian Spirituality* XXIX (1998) 35-49; D. Fleming, 'The Danger of Faddism and the Thirty Day Retreat', *The Best of the Review I* (1983) 311-5; D. Asselin, 'Notes on Adapting the Exercises of St Ignatius', *The Best of the Review I* (1983) 291-301.

3.5. A Framework of Conversion Through the Spiritual Exercises (a Heuristic Tool)

The Spiritual Exercises are a unique program for enabling the radical conversion or transformation of the man of (Christian) faith who seeks greater meaning and purpose in consecrated life in the Society. This conversion is multifaceted – moral, affective and spiritual. This transformation is a significant moment along his life journey of self-transcendence. For one Jesuit it may be an unremarkable part of his general development in life towards spiritual maturity; for another it may be a radical change of understanding and feeling in his relationship with God and the world. Previously his meaning-system would have included a relationship with God and a desire to serve God in others, but Ignatius has taken this humble self-offering and invited the aspirant into a larger meaning-system charged with the energy of God's love and grace. This meaning-system comes to him both in ideas about God and himself, and with affect since it challenges his self-identity and life project and exposes him to God's healing love. His whole orientation and worldview are re-ordered around God. This change of orientation does not turn him into a sinless saint but it does open him up to be more in tune with God's Spirit at work in him, to be more compassionate to others' weaknesses, to be more aware of his own woundedness, and to be constantly grateful for God's goodness towards him.

In summary, as reported by givers of the Exercises, the experience of conversion from the point of view of the exercitant involves a crisis of meaning. Even more intensively than in the novitiate itself, it takes the person literally out of their familiar world of relationships, entertainment, work and other preoccupations. With silence and solitude, Ignatius' program of meditations over a whole month removes the exercitant from his accustomed world of experience and meaning. He is drawn deeper into the experience of God's love for him, seen both in his whole life up to this point, and in the very present. He is challenged to confront his shortcomings as a person committed to relationship with God and with his fellow humans. He has a new felt experience of his utter helplessness in the grip of sin and of God's desire and power to free him from that bondage.

Through the four Weeks of the retreat the exercitant discovers the poverty of his image of God, of his values, of his desires and of his very self. These have been the constituents of his being to this moment; good as they have been, now he is invited to let them go so as to be empty enough to enter into a new horizon, a new meaning-system. In imaginative prayer, he accompanies Jesus into Jesus' own surrender of life. This surrender does not come easily. It involves a struggle for self-preservation. It is characterised by fear, anxiety, uncertainty and confusion.

If the exercitant has a strong ego, musters enough trust in God, and has a spiritual director who can help him through this crucible, he will move through the stage of struggle and with his surrender, achieve a resolution of the crisis. This resolution is multi-faceted and has been described in various ways: a falling in love with Jesus by which Jesus and Jesus' values and goals become the exercitant's own; a sense of deep peace as the exercitant finds what he has been looking for – an identity and purpose in life that brings great satisfaction; new energy and a drive outwards as the exercitant grasps the call of God to serve him alongside Jesus who opens people's eyes to the

reality of God's love found on earth; and a new sensitivity regarding his inner world of feelings which puts him habitually in touch with the movement of God's spirit. The exercitant has been drawn into the "horizon" of Christ: everything he perceives, evaluates and responds to is now, even if only dimly at this beginning stage, done through the eyes and heart of Christ. Having entered the meta-narrative of the story of salvation by joining his life story of Christ's, the exercitant lives more fully in a new world of meaning. This does not mean he will never struggle with meaninglessness that the events of the world will continue to throw at him – the absurdity of sin is not eliminated – but he may remain grounded in the certainty of meaning he found in Christ in the Exercises.

What I concluded from all the literature is that a transformed Jesuit is a man who is in touch with his affectivity, able to discern the inner movement of the spirits, is in love with Jesus and desirous of serving with him, who is available (through obedience) for mission and open to experiences of poverty. While trying to grow into this new life in all its ramifications in the Society, the candidate is required to have a disposition of openness and reflexivity, and his spiritual director needs to have qualities of empathy, some flexibility, some knowledge of psychodynamics, and of his own experience of transformation.

The experience of the Exercises may not be as intense or dramatic for all Jesuits as I have described it here; it may not involve the radical re-orientation of his meaning-system. For some Jesuits the Spiritual Exercises may be powerful in a different way, as a step along their psychological and spiritual development into their Christian identity. This development may be more subtle, more hidden, than may be easily observed, and yet still a significant experience of growth into human maturation. In such an instance, it may be that even the Jesuit himself is not aware of how significant this experience is. It may be like a seed that is planted and may take some years before its growth and fruits are apparent. Only years later may the Jesuit look back and see how the dynamic of the Exercises became a template that operated unseen in his subsequent life of prayer and service.

This is the framework of conversion through the Exercises for Jesuits that I perceived from the literature which provided data both evidence-based and theoretical. It is merely one way of trying to describe and understand what is happening in the Exercises.

For a man of the right disposition, through a process of struggle and surrender in the Exercises, the conversion he may experience is

- a) a new-felt-experience
- b) of the love of God for him (in Jesus) which
- c) brings about a radical change in his worldview ('horizon'),
- d) a re-ordering of his values, goals and his perception of his self-identity, and
- e) an increased appropriation of his role in the Christian story and community,
- f) resulting in greater humility, availability, obedience, detachment and altruism, and this conversion is subsequently sustained by various aspects of life in the Society.

For a man of the right disposition: not every man is suitable for life in the Society, nor even to undergo the full Spiritual Exercises. He needs to have not only faith in the salvation offered by God through Jesus who brings God's forgiveness of sin, but a generosity of spirit to entrust himself to his formators and to the process of the Exercises. He also needs to have psychological and social maturity to as to be able to continue to grow as an individual and as a member of a community.

through a process of struggle and surrender: all the studies reviewed indicate that a radical conversion cannot be achieved with some pain. Whether in terms of de-centering the ego, or of confronting one's shadow or woundedness, or of facing the Void, or of recognising the inadequacy of one's former/present world of meaning, of acknowledging his alienation (and that of all humanity) from God, the exercitant has to come to terms with his finitude: his created, human, sinful (damaging) relationship with God, self and others. He feels both his own helplessness, and at the same time the wonderful love of God for him. Resistance to the process can have its roots in the unconscious. Scholars of conversion and givers of the Exercises all give witness to the pain involved in authentic conversion.⁹⁰ Eventually the exercitant surrenders to the dual truth of his sin and God's love. He lets go of rationalisations, excuses and distractions. He dies to his former self, or to parts of himself, that are incompatible with the truth he finds in the Exercises.

the conversion he may experience in the Exercises is:

a) *a new-felt-experience:* Ignatius encourages the use of one's senses (inner and outer) and to be attuned to one's feelings ("sentir": knowing interiorly). The impulses of affectivity direct a person's responses and decisions. A new perception and understanding of what the Good News of the life, death and resurrection of Jesus means for the exercitant is accompanied by feelings of humility, wonder and gratitude. He is moved with a desire to stay in the company of Jesus. This felt-experience is 'new' even while it is not totally novel, as the exercitant is familiar with the teachings of the church, and has already a relationship with God, but it is experienced in a fresh way, perhaps more deeply. The exercitant may experience an integration of the parts of himself he may have deemed obstructions to his search for meaning and love since they have now fallen under the compassionate gaze of God. The exercise of "healing of memories" can help bring the love of Jesus for him into his past childhood hurts, and life-giving meaning to experiences and relationships that seemed to have had no meaning. He may also experience a psychic conversion in which he is grounded in the affective life of his inner self, through images, symbols and dreams.

b) *of the love of God for him (in Jesus):* the conversion of the Exercises centres on the (re)discovery that God has loved the exercitant even before he responded to that love,

⁹⁰ A particularly vivid account is provided by Jerome Miller in *The Way of Suffering: A Geography of Crisis*. Georgetown: Georgetown University Press, 1988.

and continues to love him even though his response is feeble or partial; and this love is so great that God in Jesus suffered and died for this exercitant personally – not just for all humanity as an indistinguishable mass. The exercitant learns (“knows interiorly”, with affect) that God has been ceaselessly at work in Creation since the beginning of time to bring about the fullness of life revealed in Jesus Christ, and that he, the exercitant, is invited to work with God for this goal. Being invited into companionship with God in Jesus can be experienced as a “falling in love”, a total self-surrender that informs and motivates all the exercitant’s subsequent values and actions. When he is in love with God he lives the total self-transcendence he was created with a capacity for. God is the ultimate fulfilment of all human questing for knowledge and love.

c) *which brings about a change in his worldview (“horizon”)*: there is for the convert a sense of break from the past and entry into a new reality: his basic personality is no different but he eschews that of his previous life (intellectual, social or moral) that no longer fits in with his new sense of identity and purpose. When he offered himself to the Society of Jesus, he is choosing (without knowing all its ramifications) a new way of life that is more than not discontinuous with his old – he begins a life of voluntary poverty, of radical obedience and of strict celibacy. Through the Exercises he begins to see the world and its history and its future from God’s point of view. God’s dream to bring all creation into God’s embrace is the vision by which the exercitant interprets all life’s events. This is not a totally unfamiliar world to him, but he has a decidedly stronger engagement with it. His old ways of praying, doing ritual, exercising charity towards others, already not completely satisfying, now are transformed. His former horizon is discontinuous with the new one.

d) *and a re-ordering of his values, goals and his perception of his self-identity*. This man discovers himself to be a beloved son of God, a brother to Jesus and to every other human on the planet. He no longer operates to protect his own interests or to secure his place in the world, but more and more to contribute to the Reign of God, to God’s project for the world (a change from seeking personal ‘satisfaction’ to ‘values’ that are good for others as well as himself). He values his friendship with Jesus above all else.

e) *and an increased appropriation of his role in the Christian story and community*: the exercitant accepts his role as a participant in the continuing action of God in the world to bring love to every human person, and he does this as a member of the Christian community (specifically Roman Catholic), subject to its wisdom, its ministries and its structures of authority. The exercitant hears and accepts from God a specific role in God’s plan for Creation by becoming a member of the Society of Jesus as a brother or priest. This role includes ministries of teaching, preaching, leading liturgies, administering the sacraments, giving pastoral care and contributing to research in various academic fields. As a Jesuit he commits himself to live vows of poverty, chastity and obedience. He is called to live with Christ poor in touch with the poor. His choice of work, where

he lives and whom he lives with are not a matter between him and God alone, but are determined in consultation with his superiors. In these ways the 'Person-Environment fit' is tested: his character, values and desires need to be compatible with those of his new found peers. He is prepared to walk with Christ through his own suffering and death (physical, social or spiritual), out of love for others and for their sake, trusting in the promise of God for resurrection. His life is guided not only by the structures and goals of the Society, but also by the discernment of spirits. He learns how to respond to those affective movements so as to keep in touch with the desire of God for him.

f) *resulting in greater humility, availability, obedience, detachment and altruism*: Previous to his conversion this man may well have been generous and altruistic, but these characteristics are now enhanced by a Christlike love that reaches out to more people and becomes the prime focus of his energy and time. This service is not directed by him, but usually by his local Province of the Society, to which he makes himself freely available. The values of service, humility, poverty and obedience (perhaps alien or repelling to him earlier in life) are now prized as personal virtues. He manifests peace, joy and gratitude that is the fruit of his confidence in God's love form which nothing can separate him. He lives a humility based on his knowledge that he is a sinner, but loved by God, recognising this status is no different to that of all men and women he lives and works with.

and this conversion is subsequently sustained by various aspects of life in the Society

The Jesuit's conversion is sustained in the Society especially by its Constitutions: life in community, prayer both personal and shared, having a spiritual director, going on an annual retreat. He grows into a union of heart and mind with his fellow Jesuits.⁹⁰ Life in community keeps him grounded in the day to day responsibilities and tensions, as well as joys, of living with others, and reminds him that his mission is not a solitary one but shared with fellow disciples. These peers can encourage him in his vowed life of prayer and ministry. A spiritual director trained in the Ignatian tradition helps the Jesuit to keep in touch with the movement of the spirits in him, and to be faithful in prayer when it seems fruitless. The brief periods of solitude and seclusion of the annual retreat may renew the joy of being in love with Jesus that the Jesuit experience in the Exercises; it can help him deal again with any inner tensions or losses that arise out of his life commitment.

4. Methodology and Method

Given that phenomenological research requires firsthand accounts of human experience, and that there is very little first-hand data on the experience of the Exercises (Thirty Days) as experienced by Jesuits (what accounts exist in printed form are few and usually only a small part of a larger auto-biographical work) I decided I needed to

⁹¹ General Congregation 31 (1966), Decree 19, #314.

obtain such data through both a survey and interviews conducted by myself. I would then analyse the data from these sources using a phenomenological qualitative method, Interpretative Phenomenological Analysis. My aim was to hear the story of the Jesuit who had experienced the Exercises (in a one-on-one mode with his giver) and to listen for data that related to changes in their self-identity, relationship with God/Jesus, values, attitudes, goals and purpose. I also sought information on their faith background, and their subsequent formation as a Jesuit to discover what other factors might have an effect on the transformation experience of the Exercises.

4.1. Interpretative Phenomenological Analysis (IPA)

The empirical part of my research was qualitative, and drew on similar works of phenomenological research. Arising out of the philosophy of phenomenology, IPA is one of several methods that have been developed for qualitative research into human experience. Jonathan Smith is the originator of this method.

The aim of IPA is to explore in detail how participants are making sense of their personal and social world, and the main currency for an IPA study is the meanings that particular experiences, events, or states hold for participants. The approach is phenomenological in that it involves detailed examination of the participant's lifeworld; it attempts to explore personal experience and is concerned with an individual's personal perception or account of an object or event.⁹²

Similarly, Churchill and Wetz tell us: "The phenomenological approach brings the researcher into direct personal contact with the psychological event being studied. Only when such personal access has been facilitated can the researcher begin to acquaint himself or herself with the essence of the event."⁹³

IPA involves hermeneutics and idiography. Hermeneutics is a method of interpretation and meaning based on an understanding of truth or reality being created by human thinking rather than being some external entity to be discovered.⁹⁴ Smith and Osborn have characterised IPA as involving a double hermeneutic in which the researcher makes sense of the participant making sense of his or her experience.⁹⁵ Researchers share with and draw on the interpretative practices of being a human. However, the sense-making

⁹² Jonathon Smith and Mike Osborn, 'Interpretative Phenomenological Analysis', in *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*, 2nd ed. (London: Sage, 2008), 53–80 at 53.

⁹³ Frederick Wertz, 'An Introduction to Phenomenological Research', in *Handbook of Humanistic Psychology*, 2nd ed. (ebook, Sage, 2015), no pages, https://www.academia.edu/3753087/_An_Introduction_to_Phenomenological_Research_in_Psychology_Historical_Conceptual_and_Methodological_Foundations_co_author_Frederick_J_Wertz_SAGE_Handbook_of_Humanistic_Psychology_Second_Revised_Edition_2015_Pre_Publication_Draft.

⁹⁴ Carla Willig, 'Phenomenological Methods', in *Introducing Qualitative Research in Psychology*, 2nd ed. (Berkshire, UK: Open University Press, 2008), 52–73 at 70.

⁹⁵ Jonathon Smith and Mike Osborn, 'Interpretative Phenomenological Analysis', 53.

of the researcher is always second order, dependent on the sense-making of the participant which is made available to him or her. Idiographic experience focuses on the individual more than on the experience of the general population (nomothetic). Spiers and Smith inform us that

IPA is idiographic in its concern with conducting a detailed analysis of each case and first attempting a global understanding of that individual's life experience. Only after carrying out the same detailed examination of each case separately does IPA then involve looking at the patterning of experience across cases. The aim of this analysis is to look for divergence as well as convergence in the corpus and for the individual accounts of experience to be retrievable in the group write-up. This idiographic lens is one of IPA's distinctive hallmarks, it being an unusual stance to adopt in human and social science inquiry.⁹⁶

IPA can both generate a theory of experience or test a given theory of an experience (inductive and deductive). "The 'semi-structured depth interview' normally involves the interviewer in a process of both model-building and model-testing, both theory-construction and theory-verification, within the same session or series of sessions."⁹⁷ It explores the nature of specific human phenomena by engagement with a small and homogenous sample of persons. Through survey or interview the IPA researcher obtains description of the phenomenon, identifies "units of meaning", and draws out a significant structure or meaning of the phenomenon which uses that meaning for that sample, and perhaps for similar groups of people but not for a whole population. The researcher moves dialectically or iteratively from part to whole, and then back again to individual parts from a sense of the whole, in an effort to discern and comprehend those relationships in which one finds the psychological significance that speaks to the researcher's questions in a relevant way. The turn from facts to meanings is a turning from naive description to a psychological reflection in which co-constituted meanings are brought to light.

Unlike quantitative researchers, as a phenomenological researcher I allowed for the inevitable influence of my ideas and experience on the research. Qualitative researchers can admit they have personally related experiences and they understand and show how this contributes to the interpretation and findings.⁹⁸ The advantage of personal involvement is that I could communicate with and understand my participants more easily than someone who is not familiar with the field.⁹⁹

My experience of the Spiritual Exercises in the Society of Jesus is as a receiver and a giver, a teacher and supervisor of Givers of the Exercises. This means I have experienced the dynamic and the effects of the Exercises from three different perspectives.

⁹⁶ Johanna Spiers and Jonathon Smith, 'Interpretative Phenomenological Analysis', Sage Research Methods, 2021, <http://dx.doi.org/9781529746945>. 3.

⁹⁷ Tom Wengraf, *Qualitative Research Interviewing* (Thousand Oaks, California: Sage, 2001) 4. John Johnson, 'In-Depth Interviewing', in *Handbook of Interview Research* (ebook, Sage, 2011), 13.

⁹⁸ Carla Willig, 'Phenomenological Methods', 52–73.

⁹⁹ Spiers and Smith, *Interpretative Phenomenological Analysis*, 16.

This has given me a great deal of background knowledge which I was aware could have brought bias into my interpretation of the data of my qualitative findings.¹⁰⁰ I was aware that I had to take care not to let my own experience of the Spiritual Exercises determine what I expected to find in the experience of other Jesuits. I needed to be open to the data that they provide me.¹⁰¹ In phenomenology this is known as *bracketing*.¹⁰²

4.2. The Survey

I issued a survey to English-speaking Jesuits who had experienced the Exercises between 1975 and 2010. It was around 1975 that Jesuit novices in most countries were receiving the Exercises one-to-one, in the manner first intended by Ignatius. My aim with this survey was to a) to find respondents who were willing to be interviewed, b) to identify factors that could influence the effectiveness of the Spiritual Exercises, and c) to obtain a preliminary sense of the fruits of the Spiritual Exercises for Jesuits.

I constructed my survey in the way described by Vera Toepoel.¹⁰³ With the survey I wanted to identify both what was happening in the Exercises and what external factors could influence the dynamic of the Exercises. I asked general questions that addressed some of the factors indicated as significant by authorities on the Exercises, such as the relationship between the spiritual director and the exercitant (Q. 32. ‘positive’, ‘awkward’, ‘unremarkable’, ‘can’t recall’), and the previous exposure of the exercitant to Ignatian spirituality, this type of which were closed questions; and open-ended questions such as ‘Apart from the Spiritual Exercises, the annual retreat, and seeing your director regularly, can you mention any other aspects of Jesuit life that have contributed to your formation as a Jesuit?’ (Q. 39)

I sent the link to this online survey (of 49 questions, some multiple choice, some short answer) to 29 Provincials who could have sent them onto the Jesuits of the Province, numbering up to 4,000. I was hoping to obtain at least 100 responses – I received 72. These responses would indicate to me whether some of the factors I considered in the theory of transformation were significant to the Exercitants or not. They also gave me the means to contact the Jesuits who expressed a willingness to be interviewed about their experience of the Exercises. These numbered about half of all the survey respond-

¹⁰⁰ Monty Williams reminds us that my interpretation of the Exercises themselves (what the transformation of an Exercitant means) depends on my own theology, in an email provided by him, July 7, 2007: *Subject: theological difficulties in giving the Exercises: gift 2 from Monty*.

¹⁰¹ See Denise Polit and Bernadette Hungler, *Nursing Research: Principles and Methods*, 6th ed. (Philadelphia: Lippincott, 1999), 247.

¹⁰² Polit and Hungler, *Nursing Research: Principles and Methods*, 246–47. See Barbro Giorgi and Amadeo Giorgi, ‘A Phenomenological Analysis of the Experience of Pivotal Moments in Therapy as Defined by Clients’, *Journal of Phenomenological Psychology* 42, no. 1 (2011): 61–106 at 70.

¹⁰³ Vera Toepoel, *Doing Surveys Online* (55 City Road, London, 2020), <https://doi.org/10.4135/9781473967243>.

ents. Each survey respondent is identified not by name, but by the date and time they did the online survey so as to protect their privacy.

The factors I had thought to measure included the Jesuit's age, his main area of ministry, what his relationship with Jesus was before the Exercises, his experience of community living and of poverty before the Exercises, his familiarity with the Exercises (in theory), brief descriptions of his experience of the Exercises, his relationship with his spiritual director, post-retreat experiences of spiritual direction, other experiences that have contributed to the graces he was given through the Exercises, and the Jesuit's own opinion on how the Spiritual Exercises may have contributed to his ongoing formation and growth as a Jesuit. I did not ask the Jesuit directly if he believed he had been transformed by the experience of the Exercises. Such a self-evaluation emerged in his survey answers.

The sample of the population of Jesuits was homogenous.¹⁰⁴ They were all male, English speaking, and tertiary educated. I recognise the limitations of the survey. I did not have a control group. Out of 4,000 Jesuits targeted who have received the Exercises, there is no way of finding and selecting any for whom someone could say "these have not changed me as expected". Those who responded to my survey presumably chose to do so because they found it a positive experience that contributed to their sense of identity as a Jesuit. Equally I can say that many who didn't respond also had a positive experience. What data these men provided on the Exercises may well indicate more what does work and is effective in bringing about change, than what is not. Having chosen to include most of the English-speaking (first language or equal first) Jesuits of the world, intending to get a universal picture, I was not able to get an equal number of Jesuits from the different countries. Some Provinces were better represented than others (i.e., the Philippines 14 Jesuits, others only one). Eleven countries were represented (including UK, USA, Philippines, and India). I deliberately excluded Australian Jesuits as participants as these are too well known to me (more like family) and perhaps would have found it hard to be as open as virtual strangers can feel able. It needs to be noted that this survey did not reach those who had a transformative experience of the Exercises and because of that, chose to leave the Society. Finally, the survey was issued as a link to a google form.

4.2.1. *Method of Analysis of the Survey Responses*

Within the general field of IPA, for the survey, I chose the method of Thematic Analysis (TA) to analyse and interpret the data of the open-ended questions.¹⁰⁵ TA is generally applied across several data sets, rather than for the in-depth exploration of

¹⁰⁴ Johanna Spiers and Jonathon Smith, 'Interpretative Phenomenological Analysis', 4. Willig, 'Phenomenological Methods', 52–73. Smith and Osborn, 'Interpretative Phenomenological Analysis', 56.

¹⁰⁵ Virginia Braun and Victoria Clarke, 'Thematic Analysis', in *APA Handbook of Research Methods in Psychology*, vol. 2 (American Psychological Association, 2012), 57–71.

one (as is more common with purely phenomenological analysis). It is not bound to any one philosophical or theoretical framework.¹⁰⁶ According to Braun and Clarke, “Thematic Analysis is a method for systematically identifying, organizing, and offering insight into patterns of meaning (themes) across a data set. Through focusing on meaning across a data set, TA allows the researcher to see and make sense of collective or shared meanings and experiences.”¹⁰⁷ There can be any number of meanings revealed in a given text, but the researcher is looking only for those that are relevant to his or her particular topic. Braun and Clarke’s thematic analysis proceeds in six stages.¹⁰⁸

TA allows for both inductive and deductive approaches to analysis, and a combination of both.¹⁰⁹ My approach was a combination of both, meaning that the codes and themes were derived both from the content of the data themselves, and from my theoretical framework (based on various theories of conversion, and from accounts of the Spiritual Exercises). While I was happy to see correlation between the theories and the experiences described by the respondents, I was particularly interested in emerging themes that had not been seen as significant in previous research.

Since the open-ended survey questions did not allow room for much rich description, I did not intend to analyse them phenomenologically, in great detail for each respondent. Rather, my search was for common themes, both across the variety of questions, and across the questions of the 72 respondents. Using Braun and Clarke’s model of TA, I read each respondent’s answers first, then I read all the responses to each question. From these I noted frequently occurring “meaning units” (“codes”) which I then assembled into themes. I then counted them to determine their frequency in each question. I enumerated these themes: community, apostolate/ministry, friendship, superiors/formators, study/reading, prayer/mass/Eucharist, God’s nature, God’s call, relationship (of love) with Jesus/God, sense of self-identity (sinner/broken/loved/accepted), remarks of affectivity (healing/joy/tears), mission to the poor, whole life, giving the Exercises/retreats/spiritual direction, transformation/strong change.

4.2.2. Survey responses¹¹⁰

I intended the first two questions of the survey to limit the homogeneity of the sample: did you enter the Society after 1975? And, was your experience of the Exercises given in

¹⁰⁶ Virginia Braun and Victoria Clarke, ‘Using Thematic Analysis in Psychology’, *Qualitative Research in Psychology* 3, no. 2 (January 2006): 77–101.

¹⁰⁷ Braun and Clarke, ‘Thematic Analysis’, 57.

¹⁰⁸ Richard Boyatzis, *Transforming Qualitative Information* (Thousand Oaks, California: Sage Publications Ltd, 1998), 150. Yardley also argues that a second coder is not necessarily or helpful in interpretative analysis of interviews: Lucy Yardley, ‘Demonstrating Validity in Qualitative Research’, in *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods* (Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2009), 235–50 at 249.

¹⁰⁹ Braun and Clarke, 58. Braun and Clarke, ‘Using TA in Psychology’, ResearchGate 12.

¹¹⁰ For all the Survey questions, see Appendix F.

a one-to-one mode? Despite my starting with these two questions, so that a ‘no’ answer should preclude them from the survey, 17% and 21% of respondents, respectively, continued to complete the whole survey. I can only guess, given the overall positive tone of the responses to the topic, that even though these men did not receive the Exercises one-to-one (which only became common world-wide after c. 1975), they had positive memories of the Exercises such that they wished to contribute to a thesis on its transformative nature. I decided to keep them in the analysis to provide some contrasts. As it turned out, there were not many significant differences in the responses given by this cohort to those that experienced the Exercises after 1975, in the one-to-one mode. The one exception was in regard to their relationship with the spiritual director – they didn’t have much of one because the custom was to see a director only every two to three days, for as little as 10 mins time. As one respondent wrote: “I am amazed that despite the lack of one-on-one direction in the Novitiate, the Exercises still had its effect on us” (11/14/2020 13:02:42).¹¹¹

Pre-conditions

Before entering the Society I would say that I had a strong prayer life and Christian community was very important to me (11/11/2020 9:07:16). Everything was at a surface level. Did not know nor made an effort to understand all those aspects of life (11/12/2020 15:55:45).

I asked the respondents about their **practice of faith** before they joined the Society (Q 7). I wondered if any faith practices before an experience of the Spiritual Exercises would make a strong base from which to have a stronger experience of transformation in the Exercises. The data provided did not give me evidence of this. When I correlated this question to questions 22 (‘informed?’), 25 (‘challenged?’) and 34 (‘re-enforced?’) I did not find enough differences in the responses of those who described an active faith to those who had had only a superficial faith to draw any significant conclusion. Both groups equally expressed positive changes in their relationship with Jesus. Three respondents noted their fear of a punishing God before the novitiate; two thirds remarked on how they encountered a different and loving God in the Exercises.

The experience of God as Love in a charismatic retreat before the SpEx was anchored in the all the weeks of the SpEx. (11/17/2020 14:43:56).

In seeking to know what experience of God or what self-discovery may have occurred before the Exercises, and revisited in the Exercises, I asked the question, ‘Are you aware now of any *spiritual discovery or growth in you that anticipated the Exercises* (that you had already experienced before you came across it again in the Exercises)? Yes/No’, and then ‘If you answered ‘yes’ to question 27 above, please describe this briefly.’ (Questions 27-8). The majority marked ‘yes’ and gave a great variety of experi-

¹¹¹ The date-and-time stamp is unique to each respondent. It identifies when they submitted their responses.

ences. These included knowing God's loving closeness and forgiveness, experiencing the gift of serving the poor and learning to appreciate the value of one's feelings. It seems that most of these respondents had had a positive experience of God or had learnt something of their relationship to others as disciples of Jesus that was repeated or re-enforce during the Exercises. On the other hand, a large number could not identify any related pre-Exercises experience (29/72), and of these, most expressed practical difficulties with prayer in the Retreat, or a difficulty with the novice master (Q 21). Does this correlation allow me to suggest that those who hadn't had a pre-Exercises experience of God's love take longer to settle into the process or program of prayer exercises which in turn might impede being open to receive the graces? However when I correlated this question (27-8) with question 26 ('The graces or fruits I recall is/are ...') we find that there is no significant difference in the range of responses: the graces or fruits named are similar across both categories.

I was interested to know if a degree of *familiarity with Ignatian spirituality*, before entering the Society, was a common factor among the respondents; I discovered that most of them had not had much exposure to it beforehand. With items about imaginative contemplation, the Examen, the Ignatian concept of 'desires', and discernment of spirits, on a scale of 1 – 4, where 1 is the least familiar, the majority weighting of responses was at the 1 and 2 end. It was, then, only in the 6 months before their experience of the Exercises, during the noviciate program, that most became acquainted with these Ignatian practices. I would have thought that those with some familiarity with Ignatian prayer prior to joining the Society would have had some advantage over those who did not, in experiencing the graces of the Exercises, but this survey indicates that it does not. It seems that the preparation for the retreat given through the noviciate program (usually 3 months) is enough to enable the men to experience the Exercises fully.

I had wondered if a prior experience of *community* might have contributed to the transformative nature of the Exercises (Q 5). Community is an environment that can challenge a person to see things from another point of view and make demands on him or her to attend to the needs of others. Was a man who had already been exposed to the challenges of living with more than parents and a couple of siblings better prepared to receive the graces of the Exercises as he lived in a Jesuit community then and subsequently? The survey responses showed that whether from small families or having lived in university hostels, the Jesuit equally received the graces of the Retreat, and valued the experience of community to keep the fruits of the Exercises alive (Q 34, 39).

I felt close to Jesus, like I got to know him better. I also felt enthusiastic to follow him (11/7/2020 3:07:10).

A significant experience in the Exercises for most Exercitants is meeting *Jesus as a living friend* through contemplative imagination. Did those who *already* called Jesus their friend before the Exercises have some advantage for experiencing transformation over those who did not? Q 4 showed that half the respondents called Jesus their friend before entering the Society. Of those who said they did not, in Q 20, twice as many as

the other category named their experience of discovering or deepening their relationship with Jesus, and to feeling the love of God. For those who had a pre-existing close relationship to Jesus, more significant was feeling confirmed in their vocation and experiencing some healing. It makes sense that of those who are meeting God in *Jesus* for the first time (in the Exercises), the discoveries made and subsequent changes of orientation wrought are more memorable than for those who are already familiar with God's loving presence. However, knowing Jesus as a friend before the Exercises does not seem to make any less the overall significance of the Exercises for those respondents.

Process of the Exercises

My spiritual director was significant in bringing Jesus Christ into my prayer. He was fervently listening to my experiences in prayer. My director instrumental in bringing me from desolation to consolation (11/15/2020 16:48:30).

The factor that almost all the respondents (82%) identified in their experience of the Exercises was a positive *relationship with his spiritual director*. Among their many comments that praised the spiritual director, the most frequent characterisation was that the giver "listened" (listener/listens x 59, patient x 13, understanding x 12, encouraging x 11, helpful x 9, man of prayer/prayerful x 8, kind x 6, loving x 6, empathic x 4). The literature on the professional relationship between a therapist and his or her client, which has been paralleled with the relationship between a spiritual direction and his or her directee, has highlighted the significance of this relationship for the success of the therapy (see "Common Factors" above). If the giver can create a space in which the exercitant can feel safe and gently encouraged, the exercitant is far more likely to open himself both to the directions of the giver for the Exercises and to the movements of the Spirit of God within himself. This openness is argued to be key to the success of the Exercises in bringing about the changes Ignatius intended. 59/72 labelled the relationship 'positive'. At the same time we can't ignore the data from those men (15) who did not have a strong relationship with their spiritual director (not one-to-one) many of whom (9) who still expressed some form of transformation in their relationship to God through the Exercises. A positive relationship with the giver contributes greatly to the transformation experience of the Exercises, but it is not absolutely essential.

Questions 17 asked if the Jesuit had found any *experience of nature* significant during the Spiritual Exercises. This is not a factor that other Jesuits or researchers have considered. I asked this question because I am aware from my own experience as a spiritual director that many people during the Exercises and on other retreats report a significant spiritual experience through nature. 87% of my respondents indicated that nature was a significant factor in their experience of the Exercises. This was a simple 'yes' or 'no' question from which I gained no further information.

Are the Exercises enhanced by extra-curricula activities such as *music, art or poetry*? All but 16 respondents made 'helpful use' of artwork (46%) and/or poetry (35%) and/or music (71%) and/or dreamwork (27%) in the retreat. Of those 16 who did not, the

majority had done the Exercises before 1975 (in which case, not seeing a director one to one, they would not have had guidance about such an individual taste/activity). There is little difference to be seen between the two categories in the long-term effects experienced (Q 23), in the graces received (Q 26), in significant contribution to identity (Q 44-5). Where respondents were invited to add further comments on their experience of the Exercises, is it significant that almost all those who did not use music, et al, did not have anything further to say (while in the music, et al, group half had nothing further to say)? Since music, art and poetry engage a person's affectivity, did these help the experience to be more alive or longer lasting? The participants indicated that those exercises engaging affectivity were helpful but more questions need to be asked to be sure of any such connection.

I do remember logging my movements in my journal but don't remember too much about rules for discernment of spirits in any particularly focussed way (11/9/2020 5:56:51).

One of the outcomes of the Spiritual Exercises that scholars have identified is that the exercitant learns to *discern the movement of spirits*, that is, the man learns to become more aware of his thoughts and feelings and trace their origin (from God, from the enemy of God and from his cultural environment). This in turn gives him greater freedom to choose what his deepest, God inspired, desire is. The responses to Q 24 on discernment of spirits indicated that the respondents didn't learn about discernment in great depth (half said they didn't learn about it, many others simply referred to an Ignatian rule they had learnt rather than what they experienced). Only a few referred to their experience of being aware of their feelings and thoughts and what was behind them.

I could not entirely trust my imagination. I kept wondering if I was doing things right (11/30/2020 7:06:31). Accepting God's love for me (11/16/2020 1:07:51).

One question that did not yield the responses I had hoped for was Q 21 'Can you recall *any particular difficulty* during the Exercises? Did you struggle with anything in particular?' In this question I had thought to get remarks on a sense of dying to self, of surrendering to God, or experiences in prayer with the Jesuit's (sinful/wounded) self. There were a few such remarks (a number on the difficulty with Ignatius' meditations on sin and hell; suffering with Christ in the Third Week; memories of past trauma; struggle with accepting God's love) but other remarks were about the novice master (intimidating), distractions and fatigue. Nineteen (37%) responses indicated they recalled no difficulties.

Changes Expected

Without the experience of the Spiritual Exercises I wouldn't have been able to build a strong foundation for my religious life. I would like to think that the SpEx is our DNA as a Jesuit. :) (11/24/2020 17:20:48). Fall in love with Jesus all over again. Healing of memories. Better self-knowledge. Plenty of consolations and reenergised to serve the Lord and

others. (10/16/2020 6:41:12). *Healing, reframing of memories in the light of God's love, among others* (11/16/2020 11:17:16). *Freedom from inordinate attachments; desire for priesthood became clear; loved and forgiven by God; deep memories of the Ignatian Contemplation; better understanding of self and dynamics of loving; better understanding of my family, history, and woundedness; healing* (11/16/2020 17:44:53) 1. I volunteer for difficult tasks in the Province when others are reluctant 2. take up new challenges 3. available for any work in the Province 4. practice poverty. (11/14/2020 1:07:45).

The responses to the key questions on the *experience of the Exercises itself* (Q 20: What positive experience(s) or impression(s) from your first experience of the Exercises can you still recall to mind easily today? Q 26: The grace(s) or fruit(s) I recall is/are ..., Q 29: What you like to add any further comments on your first experience of the Exercises? and Q 46: Please make a brief comment about [whether] the experience of the spiritual Exercises in the noviciate has contributed significantly to your identity as a Jesuit) I consider together. It is in these responses that I saw data most clearly related to my framework for conversion. Many responses touched on affectivity (“joy”, “healing”, “cathartic”, “tears” = a new felt-experience); the love of God (Jesus) for him (“friendship”, “loved”, “intimacy”); a significant change in their worldview (“new orientation”, “new direction”, “foundational”, “change”); a re-ordering of his values, goals and perception of self-identity (“confirmed” in vocation, being a “sinner” but “accepted/loved”). The part described as ‘resulting in a more active orientation to others’ emerged in Q 26 with expressions such as giving “service”, “spreading the values” and having a “mission to the poor” (7/61). This part of the conversion framework is also shown in the responses to Q 22/3. The ‘increased appropriation of his role in the Christian story and community’ was addressed with Questions 23, 26, 34, 35 and 46. Respondents expressed a strong identification with the mission of the Society, as companions of Jesus, available for any work given them, sometimes mentioning “the poor”. A few comments revealed some tension they had experienced with the institution of the Society and/or a superior.

The actual terms “struggle” (3) and “surrender” (3) were not used frequently (nor mentions of detachment (1), availability (2), freedom (9), humble/humility (3) and being obedient (1)), though these could be implied in other words used (e.g. “awareness of the sin in my life”), and in the import of the responses given.

In relation to the comments about ‘*grace received*’ (Q 27), what stands out is that the confirmation of vocation, of being the beloved of God, of experiencing healing, and of recognising one’s sinful nature, are expressed more often by the ‘did not know Jesus before’ group. For ‘Any further comment on the Exercises?’ (Q 29) 14 of the 36 who had not known Jesus as a friend before remarked again on the impact of the Exercises as noted above; the other group of respondents did not repeat themselves, but some mentioned being changed, or the *foundational nature* of the experience (5). In the whole survey almost the same number for each group declared that the Exercises had changed their lives in a significant way and/or were foundational for their Jesuit life and mission (14 and 11).

I believe that I was able to respond to the call/vocation because I was called, And this was somehow affirmed in the Call of the King, reflection of the 3 classes of men and the Suscipe. (11/15/2020 21:43:19)

Among the survey respondents many made reference to their strong *sense of call* to be a priest or brother, in the Society, before they joined, which they felt was confirmed during the retreat. (Questions 20, 26, 29).

Aftermath

My monthly recollections and annual retreat are the regular times that the fruits of SpEx are re-enforced. More than that meeting inspiring Jesuits, lay people, Spiritual reading, music and sometimes just out of the blue some thoughts move me to recall the graces and put them into action (11/17/2020 14:43:56).

What significant moments or events in the Jesuit's life after the Exercises re-enforced its fruit? I asked with Q 34. Out of the 72 respondents only 40 gave specific (and related) answers, more or less evenly distributed: these included giving retreats and spiritual direction, engaging in ministry to the poor, meeting everyday life challenges, and being on retreat. More specifically, individuals mentioned ordination day, taking vows, going camping, practicing discernment and dialogue with superiors. It seems that just about anything in the life of a Jesuit can re-enforce the fruit of the Exercises – given a mindfulness of the Exercises – being largely activities that are people- or service-oriented.

Q 35 asked, 'Can you identify and share briefly any *significant moments* in your (Jesuit) life since the Spiritual Exercises that you think have *challenged the fruit of the Exercises?*' by which I meant, was there anything that has undermined or diminished the effects of the Exercises. There were some specific moments of challenge to the fruit of the Exercises for many Jesuits, but also some more every day or on-going situations. 16 respondents named themselves as the main problem, either with situations that challenged their vows, or in their perceived weakness of character. There was a scattering of other challenges such as the death of a loved one or the (negative) institutional nature of the church. Since 28/72 respondents said "none" or left the question blank, I can only conclude that the greatest challenge to the ongoing fruitfulness of the Exercises lies in the Jesuit's degree of faithful response to God which would seem to be a lifelong struggle, perhaps supported by spiritual direction and community.

I had thought that *regular spiritual direction* would be a significant factor in the ongoing transformation of the Jesuit begun in the Spiritual Exercises (Q 37), especially for ongoing formation in the discernment of spirits. Indeed, the majority of respondents saw a spiritual director at least five times each year (once every two months). I did not ask if this director was a Jesuit or not. I have not determined how age and years in ministry effect the frequency of a Jesuit visiting a spiritual director: early in ministry a Jesuit may well work off the energy provided by his formation and his engagement in ministry and so not feel the need for further individual guidance at this time. 37% of respondents saw their director more than 9 times each year on average; 41% between 5 and 8 times;

the remainder less than 5 times a year. This latter group, while not seeing a spiritual director often, still remember and can express the fruits of the Exercises in them.

I am still living the exercises, especially apparent with each 8-day retreat, but also in daily life (11/12/2020 1:28:00).

A supposition I had before conducting this research was that the *annual eight days retreat* (which all Jesuits are expected to have) would be a significant factor in maintaining the transformation of the Spiritual Exercises; that the extended period of silence and prayer would deepen or renew their relationship with God and their identity, values and goals. Survey Q 36 indicated that over 90% of respondents found their annual retreat significant for their formation as a Jesuits. Given the context of the survey question, I take this to mean that the retreats amplify or extend to the experience of transformation given by the Exercises. I cannot say from these responses that they are significant for all Jesuits, only for these who found the Exercises transformative. I suggest that without the annual retreat the impression and graces of the Spiritual Exercises may be diminished or lost over time, and that this practice is important for the ongoing fruitfulness of the Exercises.

Community life has greatly affected my Jesuit life. Jesuit community life has nurtured my vocation in the Society of Jesus. I am privileged to have edifying rectors and superiors during formation years (11/15/2020 16:48:30).

With Q 39 I asked: ‘Apart from the Spiritual Exercises, the annual retreat, and seeing your spiritual director regularly, can you mention any other aspects of Jesuit life that have contributed to your formation as a Jesuit?’ The most numerous responses centred on relationships with other Jesuits, naming “community” (22), “friends” (in the Society) (11), “a Jesuit” (relationship) (12), and “companion(ship)” (not identified specifically as Jesuit) (5). In the literature community is often identified as significant for the ongoing formation of a Jesuit, and this response validates that factor. Other factors that were mentioned, and are not discussed much in the literature, include ministry (17), study (18) and (daily) prayer (13).

I have genuinely found the studies over the years helpful (11/7/2020 4:45:31).

With regard to ‘study’, Q 43 asked specifically whether any respondent had undertaken formal or informal study of the Exercises – most had (half of them under the category of ‘other’(non-academic) which I took to be an apprenticeship or mentor model [this was verified in the interviews]). Despite this, in Q 39, very few (6) mentioned study as an event that helped re-enforce their estimation of their experience of the Exercises. This raises the question for me, what was the nature of the training that seems not to engage the respondents affectively with their experience of the Exercises originally and since then?

Many experiences of living alongside and working with people that some label the poor and marginalised. Their faith and their commitment to get through all of life's challenges have strengthened my desire to stand beneath the Standard of the Risen Lord (11/7/2020 4:45:31).

One or two scholars who have written about the Exercises suggest that some *experience of poverty* is significant for their fruitfulness (e.g. Cabarrus and Rex Pai).¹¹² In the survey I asked if the respondents had had any experience of poverty either before the Exercises or since then (Q 40). 28 of the 72 (40%) indicated they had (with a brief description), and 42 indicated they had not (60%). Checking all the 'yeses' and all the 'nos' against some of the other questions I did not notice any significant distinction between them. The experience of poverty does not seem to make a difference in the transformative experience of the Exercises for these respondents. However, the factor of poverty was not entirely absent from the experience and outcome of the Exercises. In their responses to the question 'what are any experiences that have reinforced the fruit of the Exercises?' (Q 34) and 'what grace do you recall from the Exercises?' (Q 26), references to working with the poor or desiring to work with them were not infrequent (9 and 7 respectively). While the experience of poverty, so significant for Ignatius and in the Constitutions of the Society, might be thought to contribute significantly to the ongoing fruit of the Exercises, from the survey results it appears not to be so for all these Jesuits.

Ignatius emphasised the value of mortification in the spiritual life of a Jesuit (and any Christian). To deny oneself is to practice 'detachment' so as to be more available to respond to the call of God (through a superior). Do the Jesuits who practice *penance* (a small scale, voluntary act of mortification) perhaps show a greater likelihood of transformation through the Exercises? I did not define 'penance' in the survey. 70% indicated they did practise some acts of penance. None referred to it as a way of contributing to their formation as a Jesuit (Q 39). There were no consistent responses that indicated that practising penance contributes to the Jesuits' life of faith and ministry (correlating with Questions 22, 23, 34 and 35).

Tertianship and giving the Exercises and being a spiritual director myself have been as or more important [as receiving the Exercises] (11/9/2020 5:56:51).

Around two thirds of the respondents had *given the Exercises* to someone else (either 20th Annotation, 19th or both). Did giving the Exercises increase their appreciation for their own experience of the Exercises? Did it draw forth more of the fruit of the Exercises in their own lives than those who had not given the Exercises? It seems not: those who had not given the Exercises responded with similar expressions as those who had given them for the key questions of 'impressions' (Q20), 'graces' (Q26) and 'in-

¹¹² Carlos Cabarrus, 'Por que no nos cambian los Ejercicios Espirituales?', in *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. I, 2 vols (Bilbao - Santander: Sal Terrae, 1991), 277-84. D'Cunha et al., *Jivan*, 12.

formed prayer life' (Q 23), including the Exercises being 'transformational'. Nonetheless, one respondent stated, "Popular Spiritual Books that incorporate the dynamics of SpEx had influenced me initially... Now giving Spiritual Exercise transforms me" (11/14/2020 3:41:09). The survey shows that being a giver of the Exercises does not make one more aware of, or live out more, the fruits of the Exercises.

Another factor that one could consider has an influence on the ongoing nature of the transformation of the Exercises is that of the *ministry* the Jesuit works in after ordination. Perhaps working in the area of spirituality, or social services, might correlate with a Jesuit living out to a greater degree his experience of the Exercises? Most respondents indicated they had worked in one, two or three areas of ministry (42/71), the remainder had worked in 4 or more different areas. The ministries of education and spirituality were the most represented. One surprise for me was finding that many Jesuits who claim transformation through the Exercises continue to live them out even in the area of administration. Indeed, I ought not to be surprised: all ministry conducted in faith is fundamentally about inducing transformation whether a personal or social. What we find here is that the transformative experience of the Exercises can be sustained across many ministries.

Other interesting responses

A few remarks indicated that the respondents had found the Constitutions of the Society, and the ongoing formation directives in them, as important in their development as Jesuits, as the Exercises themselves.

I think the dominant vision of Jesuit spirituality in the 21st century is that our spirituality is limited to the Spiritual Exercises, which are important, but not identical to the vision/directives of the Constitutions. (11/7/2020 3:34:05)

It is foundational, but not the only element. I am a bit surprised there is no mention of the importance of the Constitutions in this questionnaire so far, since they govern how the Society is run and how our formation is directed. (11/7/2020 3:34:05)

The retreat seemed to me the same experience as the novitiate, itself, only more so. Evaluating it as a distinct contributor to my formation is like evaluating the serving of beef as a contributor to my nutrition when the beef is one part of a big dinner. So, I can't say more than it contributed significantly to my formation, the way the beef would to the nutrition of a big dinner. (11/11/2020 4:00:01)

As I have pointed out in earlier chapters, there are many Jesuits who recognise the transformative significance of Jesuit life and ministry that they experience after the Exercises. The Spiritual Exercises do not stand alone, but in this thesis, it is the main focus of inquiry.

4.2.3. Overall Findings

What emerged from the survey responses is a general portrait of a Jesuit claiming to be transformed, or at least affirming that the Spiritual Exercises is foundational to his identity and ministry as a Jesuit. Such a Jesuit is characterised by most of these items (no one Jesuit displayed all of them): before the noviciate he felt definitely called and this was confirmed in the retreat; he was not familiar with Ignatian spirituality before he entered the Society (Questions 8-15); his experience of the retreat giver (identified with novice master) was positive (questions 32 and 33); he may have or may not have had some experience of poverty or living with the poor (Q 6); he has arranged for regular spiritual direction since then (Q 37); he values his annual retreat (Q36); he is appreciative of Nature (Q 27); he finds life and inspiration in his Jesuit community (Q 39), and in his ministry (Q 39); he has experienced God's love in a strong way (healing/love/friendship with Jesus) (Qq 20 and 26); and he is a giver of the Exercises (66%: either 19th Annotation or 20th and also both [Q 44]).

These survey responses indicated to me that the respondents largely experienced the Spiritual Exercises as transformational along the lines of my concept of conversion through the Exercises, being a radical change of meaning-system. My framework seems to hold their experiences together, though some parts of it are not as strongly represented as others. Being "of the right disposition", as measured by external factors here, includes a wide range of experiences, and by no means necessarily Ignatian. The process of struggle and surrender was least represented if not altogether absent. While most of the respondents referred to an experience of God's love, only a smaller number of these expressed some strong "felt-experience" of this love. Some of them indicated their sense of belonging to the Society and its mission of service; within which they mentioned obedience and availability. The qualities of humility and detachment were not identified well by the questions of this survey. The discernment of spirits, which is meant to be one of the more important skills learnt during the Exercises so as to keep the man faithful to God subsequently, was shown up more in its absence than its presence. Overall, the respondents did indicate that the Exercises brought about a radical change in their meaning-system as almost all expressed a change in their worldview and self-identity.

The survey shows that of all the factors identified that could contribute to or enhance this transformation, only three carry a significant weight (the giver of the Exercises, the annual retreat and life in community). The presence or absence of the other factors did not seem to make a great difference. The influence of Nature and the arts was not sufficiently measured; these probably do not contribute significantly to the process of transformation through the Exercises since no comment was made on them (i.e. in Questions 20 and 29).

The survey responses shed some light on those factors identified in my framework that influence, in varying degrees, the experience of a radical change of meaning-system through the Spiritual Exercises.

4.3. Interviews

I conducted online interviews with eight Jesuits from around the world and analysed their stories using Thematic Analysis as I had for the survey responses. With the interview I was trying to do three things: one was to find out any significant moment for the Jesuits in the Weeks of the Exercises, and to give as much detail as possible about it; another was to find out what other life events (before or after the noviciate Exercises) there were that might have had an impact on the dynamic of the Exercises, and thirdly to uncover any overall changes in their relationship with God and with the Society as a result. I identified common Meaning Units between the survey and the interviews. I then applied the narrative of the Experience of transformation through the Exercises to my heuristic framework. I present the detailed narrative of one Jesuit as viewed through the framework, followed by summaries of the seven others.

4.3.1. Rationale and Methodology

My qualitative research approach to the interviews was the same as that for the survey. I was looking for a rich, thick description of the Jesuit's experience that would inform me of any change in the exercitant's meaning-system. Interpretative Phenomenological Analysis works better for interviews and other extended texts than it does for a survey with its short answers. I had no wish to impose my framework onto the Jesuits' experience, rather, I wished to "hear" what their own experience was and to see if there were any similarities. The emergence of a completely different model of the process of transformation through the Exercises was possible.

Types of Interview

Interviewing in qualitative research "is a kind of guided conversation in which the researcher carefully listens 'so as to hear the meaning' of what is being conveyed ... the purpose of interviewing is to make 'cultural inferences', thick descriptions of a given social world analysed for cultural patterns and themes."¹¹³ The kind of interview I conducted was "in-depth" and close in nature to a personal narrative or "life story" interview. In an "in-depth" interview, the participant not only gives his account of the phenomenon but is questioned for more details both of the event and of his responses, so as to achieve as "thick" a description as possible.¹¹⁴

Atkinson tells us that "The life story interview provides a practical and holistic methodological approach for the sensitive collection of personal narratives that reveal how a

¹¹³ Carol Warren, 'Qualitative Interviewing', in *Handbook of Interview Research* (ebook, Sage, 2011), 84, <https://dx.doi.org/10.4135/9781412973588>.

¹¹⁴ John Johnson and Timothy Rowlands, 'The Interpersonal Dynamics of In-Depth Interviewing', in *The Sage Handbook of Interview Research: The Complexity of the Craft*, 2nd ed. (Sage, 2012), 103-119. Pages need checking.

specific human life is constructed and reconstructed in representing that life as a story.”¹¹⁵ The life story interview allows the person to speak at length, and digress, so as to be free to speak of his or her life, and its impact and meaning for him or her, as much as he or she wants. She or he is in more control of how the event is told than would be the case in other kinds of interviews.¹¹⁶

I chose these types of interviews to inform my own approach so as to receive the phenomena of the Spiritual Exercises and their impact on the Jesuit as a story, a narrative with the protagonist’s sense of identity, purpose and direction showing through it. Since the phenomena under examination are in the nature of a conversion, I wanted to allow the converted person the freedom to tell the tale of his personal change of meaning-system. Such stories have the convention of showing how the person changed, in what way, and with what results.

At the same time, while allowing the story to unfold, I did intervene to draw out more detail, and to uncover data that would support my tentative conversion framework. Holstein & Gubrium tell us that the interviewer constitutes an integral part of the story that is told, “To “activate narrative production”, an active interviewer facilitates the interview interaction to “direct and harness the respondent’s constructive storytelling to the research task at hand.”¹¹⁷

The Sample

Through the interviews for my research, I selected eight participants. In phenomenological qualitative research one can explore a personal experience in depth with one participant, or with several. For my purpose, eight was sufficient to gain a sense of the nature of the transformation experienced by these Jesuits.

... enough interviews must be conducted so that the interviewer feels he or she has learned all there is to be learned from the interviews and has checked out those understandings by reinterviewing the most trusted and most knowledgeable informants.¹¹⁸

I did not intend to generalise my findings for the whole population of Jesuits. These eight I selected from the 72 survey respondents as they showed themselves to be the most articulate in the short answer questions and willing and able to show their emotive responses.¹¹⁹

Most phenomenological researchers prefer their subject to be naïve about what is being researched.¹²⁰ After the initial interviews I became aware that my interviewees

¹¹⁵ Robert Atkinson, ‘The Life Story Interview as a Mutually Equitable Relationship’, in *The Sage Handbook of Interview Research: The Complexity of the Craft*, 2nd ed. (Sage, 2012), 116.

¹¹⁶ see also Svend Brinkman and Steinar Kvale, *InterViews: Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*, 3rd ed. (Thousand Oaks, California: Sage, 2015), 180. and Riessman (2012).

¹¹⁷ James Holstein and Faber Gubrium. *The Active Interview*. (Thousand Oaks, CA: Sage, 1995), 39.

¹¹⁸ Johnson, ‘In-Depth Interviewing’, 108.

¹¹⁹ Adrian van Kaam, *Existential Foundations of Psychology* (Garden City, NY: Image, 1969) at 328.

¹²⁰ Amadeo Giorgi, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology* (Pittsburgh, PA: Duquesne,

were not naïve in this way. They knew the topic of the research (it was given them on their consent form); they had all already reflected on the meaning of the Exercises for them in the course of their formation as Jesuits; and all had given the Exercises to others and were interested in the effectiveness of Giving the Exercises that my thesis was addressing. I abandoned all pretence at naivety and instead, with the first question of my interview, invited them to ‘declare’ their perspective and their interest in this research. This allowed me to take into account, to some degree, their assumptions and biases. Some were interested in any research done to enhance the experience of the Exercises, others simply were willing to assist a fellow Jesuit as needed. Only one expressed a bias openly (regarding the relative weight of influence of the Exercises to the Constitutions) but this did not cause him to downplay his own formative experience of the Exercises. Overall, I don’t believe any agenda on the part of the participants skewed the data I was seeking in a significant way.

What I hear from the respondents was real for them, and I could only take their information as factual data. Phenomenology does not question if the experience exists in itself (verifiable by others); what is important is that the event is real (has an impact) for the person.¹²¹ I was more interested in their memories of, and to a lesser extent, on their interpretation of, the events in their lives than what may have actually happened back at that time. It is precisely who the Jesuit sees himself today as compared to before they experienced the Exercises that was my interest.

I put to the participants the same eight questions, though not always in the same order, depending on the flow of the conversation.

- *What prompted you to assist me with the survey and interviews?*
- *What drew you to the Society of Jesus? What were you looking for?*
- *Can you recall any (specific) moment(s) of significant impact or insight in your experience of Spiritual Exercises? What was the impact of the First Week on you?*
- *Are there other significant life events that had an impact on your life as a Jesuit?*
- *(I assume fruitful and happy Jesuit ...) What has helped you maintain your first consolations, continues to keep you in God’s life?*
- *When did you learn from experience of discernment, and what role has the practice of discernment of spirits taken in your life?*
- *Has studying/giving the Exercises added to your appreciation of what the Exercises did for you?*

2009), 99. Naivety is a position from which the participant will speak of their experiences without reference to any theory or explanation. The respondent is asked to speak about their experience simply as it was without being concerned as to what it means or what is significant about it for the researcher. The researcher seeks from the participant only the remembered sensations and immediate impressions of the event from at the time it occurred. This is meant to prevent the participant ‘contaminating’ the data with what she or he thinks the researcher wants to hear. “A general rule is that you will have contaminated your interview if you find that you have told your interviewee what your CRQ (Central Research Question) and your TQs (Theory Questions) are.” Wengraf, *Qualitative Research Interviewing*, 156.

- *In what way has the first experience of the Exercises subsequent shaped your relationship to God, and your sense of identity and purpose? (Seeds nascent that have grown, now developed)*
- *Any other comments?*

Because this type of interview was largely open ended, I refrained from asking about every factor in my framework. I reasoned that if something was significant for the participant in the Exercises, in a general discussion, it would come up. This meant that some of the factors were not spoken about (e.g., poverty or the giver or prayer). Finally, there were questions I omitted to ask that were generated by the survey responses, such as the significance of music, poetry and art. I could have followed these up in the interviews but didn't. These factors don't appear to have been very significant, but it still would have been interesting to discover more about their role in the experience of the Exercises.

Reflexivity

Because of my intention to verify (or disprove) a theoretical position in regard to the phenomenon of transformation, I was aware that in each interview I might only hear what I wanted to hear; and additionally, that my own life experience and cultural environment, not being that of my interviewee, could preclude me from really understanding the meaning he wished to convey.¹²² Johnson highlights the value of having some reciprocal relationship with the interviewee by which, with the interviewer sharing similar experiences or opinions, trust and co-operation is built.¹²³

I judged that missing what the participant wanted to convey would be unlikely since the participant and I share the same culture though our membership of the Society of Jesus. At the same time, such familiarity could have disabled my capacity to hear the unique content or meaning of the interviewer, as I possess some life hardened assumptions.¹²⁴ Being conscious of these, I tried to manage them (with phenomenological bracketing/*epoche*) in each interview as professionally as possible.

Being a trained spiritual direction and supervisor, I have learned the skill and art of active listening which is a vital part of these ministries.¹²⁵ The interventions I make as a spiritual director and in these interviews are aimed at helping the person formulate

¹²¹ Giorgi, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*, 9–10, 67–68.

¹²² Johnson, 'In-Depth Interviewing', 101.

¹²³ Johnson, 'In-Depth Interviewing', 104. Andrea Fontana and James Frey, 'The Interview', in *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 3rd ed. (London: Sage, 2005).

¹²⁴ Johnson, 'In-Depth Interviewing', 101–2.

¹²⁵ Some texts on active listening in spiritual direction include Culligan, K. *Spiritual Direction: Contemporary Readings*. (Locust Valley, NY : Living Flame Press, 1983) 105-110. Edwards, T. *Spiritual Director, Spiritual Companion* (N.Y.: Paulist, 2001) 106-114. Pickering, S. *Spiritual direction: a practical introduction*. (London: Canterbury, 2008). Guenther, M. *Holy Listening: The Art of Spiritual Direction*. (Cambridge, Mass: Cowley Publications, 1992 ebook) 22-39.

more meaning, to help them get in touch with the sensory nature of the experience and to show them that I am alongside them empathically.

4.3.2. Analysis

My analysis of the transcripts developed in three stages. After each interview, having obtained the transcription, I corrected the text (for errors in the transcription) and added remarks that noted how I was feeling at a particular moment, or why I intervened in a particular way, and how a particular response or story was interesting or relevant for my theory.

When I was drawing out the Meaning Units from the interview transcripts, I identified those that were the same as for the survey responses. These included such items as 'struggle', 'love of God', 'consolation', 'ministry', 'the giver', 'prayer', 'mortification' and 'Person-Environment fit'. These became the constituents of my framework. In my second reading of the transcripts, using Thematic Analysis, I identified these Meaning Units (underlining them) and marked them with a code that corresponded with parts of my framework. For example, 'pre-conditions (personal, vocational, first conversion/journey)' I labelled as 'A', 'surrender (values, image of God, old self, self-will)' as B3, 'giving Spiritual Exercises' as D7 and 'practice of discernment of spirits' as PDS, etc.

In the third stage of the analysis, for each interviewee, I clustered together those MUs that corresponded with one code and created a summary of the essence of his experiences in that area (of pre-conditions and surrender and giving the Exercises etc, and what meaning it held for him). Not all the data presented in the interview was relevant to my framework: I did select those MUs that best fitted my categories.¹²⁶ I then composed a summary of the whole range of data (stories) relating to the framework. Still, at this stage, I did not refer to or recall the meanings of surrender or change of worldview that I had set out in the earlier stages of my research – I bracketed these scholarly understandings and read the interview simply for what the Jesuit spoke of himself. Finally, I listened once more to the audio file of the interview to check that my summary and conclusion was consistent with the how the interview presented himself and his story in response to my interview questions. I did this for each of the eight Jesuits interviewed.

Having collated the relevant data (quotes) from each Jesuit into each part of the framework (and not all parts were addressed by the interviewee), I then composed a summary of what the quotes revealed for each part, and finally created an overall summary that presented the whole journey of transformation of that Jesuit in terms of the framework, in so far as the data provided for that.

¹²⁶ A similar method is applied by Devenish, 'An Applied Method for Undertaking Phenomenological Explication of Interview Transcripts'. though where he moves from the idiographic stage into a 'discovered' nomothetic stage in his analysis, I am largely comparing the idiographic data with my pre-conceived Framework.

4.3.3. Findings: Fr D

Here I present a single interview, that of Fr D whose responses fitted my framework more than the others'. Then I will give a summary report of the other seven cases with remarks about the way that that Jesuit exemplifies (or not) my proposed framework for conversion through the Exercises. The numbers in parenthesis refer to that section of the interview; the words in square brackets identify the relevant Meaning Unit in the framework.

Fr D, in his mid 40's, is from a poorer part of a country in South East Asia. He attended a Jesuit school as a student, and afterwards taught for three years. Now ordained, he did the Spiritual Exercises in the Society aged 23, but he has not yet done tertianship (the final program of formation which includes a second experience of the Exercises). He has worked in a foreign mission. He is now a school administrator.

In his journey of transformation begun with the Exercises, Fr D could identify clearly the change in his image of God from a judging and condemning God to a forgiving and loving God.

My idea of God was different than when I joined the Jesuits. I was also surprised because I said, what kind of God is they talking about? Why can he so be forgiving? And, uh, because before I joined the Jesuits, God was like, judge. There's always a judgment. There's always the big eyes following me. And then I cannot do this, I cannot do that or else I'll go to hell. (12)
 I always remember the fundament, that fundamental experience of being loved by God. (4)

This was paralleled in his experience of the noviciate as whole as he felt accepted by the other Jesuits despite being from a less well-regarded region of the country [love of God].

INT 5: So are you saying they were kind of two experiences of love? One from the, from your first experience in the noviciate, from your fellow Jesuits, and [louder] then from God in the Spiritual Exercises.

FR D 5: Yes, yes. In the Spiritual Exercises, especially during the First Week, uh, the experience. (5)

With his background of social and economic poverty Fr D suffered from some insecurities – he did not feel worthy to be a priest [pre-conditions and struggle].

With my background, I had so many insecurities. (4)

I was even worried whether the Jesuits will accept me and people might even make fun of me because I come from the village and here comes [me] joining. (4)

During the noviciate and through the Exercises his Novice Master showed him love (i.e. using Fr D's maternal language to help him express himself better) and taught him to understand that St Ignatius is not looking for 'holy people' to join the Society (4, 12, 13). The Novice master encouraged the novices to get in touch with and express their feelings, which Fr D was able to do.

We were really prepared, uh, uh, to enter into the Spiritual Exercises, uh, about how to interpret our dreams and, uh, all those, uh, listening to our feelings and our emotions. (6)

The director knew me in a way already. So it was easy for me to talk about what really, like, uh, I am, like, afraid or sad or sorry in my life. (13)

Feeling God's love in the Retreat he wanted to remain connected to the men who helped him experience this reality [P-E fit, new felt-experience, giver].

I was really surprised, so I said, okay, if they're just, if this, if God is like this and the Jesuits are telling me that, I better stay here, and this is what I'm looking for. [laughing] (12)

He was invited to let go of his poor self-image and his negative image of God [surrender].

Having received the experience of God's love so strongly, it has become the core of his identity and mission [identity, love of God].

I'm always reminded that, uh, those things were made possible because of God's, God's grace. Because before, when I uttered that in prayer, in sharing, uh, I want to become a Jesuit, in the vows. 'It's only your love and your grace is enough for me'; now with my experiences that is more real. And, uh, it's not just a lip, lip service or, like, a word. So it's getting more concrete. So the question is how much, I think ... it's ... the centre .. it's the core of ... [*words fail him*] (33)

One immediate fruit of the experience of the Exercises was to begin a journey of reconciliation with his father (that continued for some years after) (11). This came about as he identified himself with God's people saved in the Exodus – like the Hebrew people who had to leave their home (in Egypt) and cross the Red Sea, so too, as a child Fr D had to leave his home and cross the country (7, 9). Only in the Exercises did he realise how God was guiding him and caring for him through that time of trauma. The image of an Exodus person continues to influence how he regards God and himself [new worldview].

There's an identification of, uh, like the people of Israel and, uh, uh, the different, uh, uh, what characters in, in the salvation history, Moses, Abraham, all those things. So at some point I would say that I can relate, and I also have my own Exodus experience. (6)

In his story of life since the Exercises Fr D demonstrated some of the changes expected in spiritual transformation: he has grown obedient, available, humble and detached. He found the key occasions of this growth 'purifying' (painful) [changes, surrender].

I had to deal with a parochial school, a small school in the village. So I said, 'What is this? This is a joke'. I studied so hard because I wanted to have a big school and a big influence. And here comes God asking me, 'Go back to your roots in another place'. And then that was a purifying experience also, so that I said, 'No, no, no matter what a big school, a small school, the important [thing] here is the people that I'm called to serve.' No, so it was, it was a, again, a purifying experience. (28)

Fr D expected he would end up as a classroom teacher – this was part of what attracted him to the Society (2, 4) – but he had to come to terms with being directed to be a missionary priest (16). He spoke of failures in his efforts, and of other people's judging him poorly, but he found strength in identifying himself with Christ who suffered failure, but whom God did not abandon (Resurrection).

There are those times when I really complained and had difficulties, [laughs] but now looking back, those are very, I know very, very, uh, life-changing experiences. (16)

When I have difficulty in my mission, I said, when you are following Jesus, and Jesus didn't promise a bed of roses or whatever, and if he himself was considered a failure, uh, but the memory and the effect and the life that will be possible because of the sacrifice that, that what you are offering ... there is that hope of the resurrection (16)

Likewise, he is ready to change roles when asked, like Jesus who moved from town to town [new values/goals/identity, P-E fit, appropriation].

I'm still like, uh, letting go of the experience of [country] because I was, I became so attached and ready, but then I said, no, I have to move. [INT: oh (empathically)] Uh, Jesus himself also has to go to other towns. (19)

Fr D spoke about how he has changed his orientation from ego-satisfaction to serving the good of others (learning that working in a small parochial school is just as important to God as in a big city school) (25, 28) [orientation to others]. He has remained in touch with the graces of the Exercises since his first experience: they are a touchstone that he returns to when he is disillusioned or tired, reinvigorating his original positive response to Jesus' call. The Exercises have become for real for him over the years, more meaningful, and more practicable, as he works in ministry [aftermath].

More and more the experience of the Spiritual Exercises, more concrete in my, in my work and in my experience. And, uh, sometimes I said, 'Am I spiritualising, or am I trying to justify, or am I just trying to give meaning to my experience? Am I just fooling myself?', but even today I said, 'What else, what else will you use if that very important experience in the Spiritual Exercises, uh, that, uh, enable you to say yes and enable you to listen to the invitation?' And that invitation is not really you just insisting because if only you, without the grace and the love that the Lord is offering... I think it's difficult to, to sustain. (16)

Uh, I think the way I am today ... it is very much rooted really in that, uh, the Spiritual Exercises, because, uh, um, as I said earlier, my spirituality before my [entry? *unclear*], the image of God before was really different. Uh, uh, now, um, uh, in my end [? *unclear*], so I would say very big part of my, my, my, the way I am today ... it is very much rooted really in that, uh, the Spiritual Exercises. (31)

The prayer of Examen is significant for Fr D in keeping the transformation he was invited to in the Exercises alive from day to day.

So, uh, I, I find ways, you know, conversation, talking to people if they, if I have the chance. And I think that helped me because after the conversation, I reflect in my prayer, in my examen, and I said, 'What did I say? Oh my God, I have to live'. There's the invitation, invitation, challenge or push that a little bit. (22)

Other life events that do this include conversations with people (both Jesuit and non-Jesuit), both face to face and on social media (22). The meaning and power of the Exercises has become more evident to him both through his study of them, but more so in his giving them to others. This ministry takes him back to his roots and reconnects him to God's call which is especially important when he is feeling blocked. He recognis-

es more how God works through the Exercises to do surprising (unexpected – more than humanly possible) things for the Exercitants. Giving the Exercises gives Fr D consolation in the form of joy [study, giving the Exercises].

When I accompanied people, I draw, uh, the strength and the inspiration from, from that basic experience of being, uh, called, uh, even though, uh, there are a lot of, uh, roadblocks, a lot of, uh, limitations. (4)

before I would always wonder why these Jesuits are always referring to the Spiritual Exercises, the [unclear] and all that. Why are they always referring to that when they talk to me? And when it was my time, I said, Oh, I realize when you are in difficult situation, you have nowhere to, like, take your, what strength, but to go back to that, that, that experience. (16)

I would always love to give retreats because in the giving of Spiritual Exercises, I have more time to pray and I'm reminded of my roots and it's really life-giving. (17)

[his Exercitants move through the process of the Exercises] without me telling them and articulating of what Ignatius wanted and what I wanted to hear. So I said, 'Oh, really the Holy Spirit is working.' I prepare, but I have, I have to be ready to do whatever it will be revealed. And there's so much joy. And if the retreatants are in consolation, I am in double consolation [laughing]. (29)

Learning how to discern the spirits was something Fr D learnt academically early in the Society, but he did not fully understand it or put it into practice until he had responsibilities in ministry which required him to make serious decisions (25). Discernment involves attending to one's emotions and to all the data available in the context [discernment of spirits].

And, uh, for me, uh, in the end, uh, uh, to know God's will, is not a clear cut. Uh, we really have to listen to your emotions and you have to listen to what's happening around you and what are the things unfolding before you. And so I think later when I had to face difficult decisions that more and more, uh, the discernment, uh ..., was more concrete, was more real for me. And it helps you have all of this, uh, methodology and step-by-step procedure and all that. But it seems like at some point you just have that moment, uh, that you, you, you decide and you have you're enlightened, but it takes time. (25)

Fr D experienced rejection when he was sent into a mission area where he was not wanted – the locals wanted to run their own ministries (18, 22) [mortification].

Fr D spoke little or not at all about spiritual direction, annual retreat, poverty and community.

Framework

From the story Fr D told of his own journey through the Exercises and into Jesuit life, he has given data/information that corresponds in large part to the elements of transformation in my framework. From having a cultural belief in God who was fearful, and from his own poor self-image, Fr D emerged from the retreat with a positive relationship with God and a new confidence in himself. He had a significant experience of healing from a sense of abandonment by God when he was able to see his past through God's eyes. After the Exercises this transformation was sustained by his current work

with the Exercises which helps keep his sense of God's love real and effective for him. He learnt to appreciate the value of his feelings but it was only later, during ministry, that he developed a habitual attentiveness to his affectivity. His surrender to God in the Exercises was of his self-image; during his subsequent ministry he submitted to another surrender of his ego, when faced with some conflict. He has taken on a new identity, not just as a member of the Society but as a missionary. He shows evidence of having grown in humility and obedience. Initially, despite identifying with the teaching mission of the Society, it seemed that he would not be a good "fit" since he was not from the same geographical or socio-economic group as most of the other Jesuits which made him feel insecure, but he did find acceptance in the noviciate. His new orientation in life, with its sense of purpose, value and ultimate concern, reflects a radical change in his meaning-system. Fr D attributes this change to the Spiritual Exercises.

The SpEx became a foundational experience for me. Everything that followed was always rooted back to that experience. (survey Q 23)

What was not discussed in this interview was much information about the relevance to his transformation of his annual retreat, spiritual direction, poverty and community life.

4.3.4. Findings: Other Interviewees

In this section are the summaries of the other Jesuit interviewees' experience of the Exercises and life in the Society as each relates to my framework of conversion.

The interview with *Fr A* did not provide any evidence for the stages of transformation outlined in the framework (struggle, new-felt experience, surrender, the love of God), but the process of the Exercises did bring about a change in his worldview, his self-identity and values. His encounter with Jesus in the Exercises continues to be the source of his passion in his ministry with the poor. His friendship with Jesus continues to give him energy and passion. His appropriation of his role as a member of the Society is conflictual: he is dedicated to serving for the poor through the Society, but in this he is not always available to the directives of his superiors.

For *Fr B*, the invitation to be transformed began well before he joined the Jesuits, and continued as he was invited to build up one role and identity upon the last. What the Spiritual Exercises have given him is an understanding of what this transformative journey is about, as a companion of Jesus. The Annotations in particular are the tool *Fr B* uses daily, along with discernment, to keep him abiding in the friendship of God. When confronted with difficulties or conflicting demands, *Fr B* returns to his primary experiences of God's love for him. The struggle and surrender that is an integral part of transformation is not as dramatic or painful, it seems, for *Fr B* as for other Jesuits: it seems to have been part of his nature to be willing to be led by, and to use his talents for, his God. Poverty and mortification, that can play a part in the transformation of a Jesuit, may be seen in his allowing God to lead him out of his own country to immerse himself in a new culture. His journey into this mission country began with a prayer exercise from the Spiritual Exercises, though it occurred following them. From the interview I

gained the impression of a person very much in touch with God, willing to be led by God, gentle but not passive.

The Spiritual Exercises were transformative for *Fr C* in changing his perspective on himself and on God. He can identify specific moments of contemplation in which he encountered Jesus in a “sens-ible” way. He names this experience as “healing”. His time spent with the ecumenical Christian community before noviciate he sees as perhaps equally transformative. These events have enabled him to be present to others going through the Exercises, helping them encounter their loving Lord. The fruits of the Exercises are clearly seen in his freedoms: from the burden and depression following his brother’s death, and from his repression of his sexuality. His demeanour as we spoke was both humble and grateful.

Fr D: see above.

Fr E found the experience of the Spiritual Exercises transformative even though not all the elements identified in my framework are evident. He does not speak clearly of any encounter with Jesus, and yet his experience of freedom from his traumatic past can certainly be called an encounter with God’s love. He does not refer to any specific felt-experience of this love, yet it has been powerful enough to give him the lifelong desire to give other people a similar experience. Neither survey nor interview spell out the expected changes for *Fr E* (such as humility, detachment and availability), yet his passion and his orientation towards others can be seen in his story. He certainly speaks of a struggle in the Exercises, a surrender and the new worldview that emerged from his encounter with God in his past. His giver seems to have been particularly significant in this breakthrough. Giving Ignatian Spiritual Exercises, and the study he has had to enable him to do this well, have given *Fr E* greater appreciation of the Full Exercises and have kept his original experience of the Exercises “alive” in him, drawing him into prayer and helping him to stay in touch with God’s love for him. “The SE was just a gate opening for me a new horizon to experience how God has been at work in my life” (survey Q 46).

The most focused attention of *Fr F* is fixed on the smiling Jesus who reassures him that he is loved and all is ok in God. This powerful, new-felt experience came first to him in the course of the Spiritual Exercises and has shaped his identity and response to life’s demands ever since. He is humble about what his role is with those he serves; he is willing to submit his ministry desires to that of the Provincial. His repeated smiles and laughter show a peace and satisfaction with his life and work in the Society.

For *Fr G* the Spiritual Exercises were more of a waypoint along his journey of transformation, rather than a starting point, but it was in the Exercises that he first encountered Jesus as a real friend. He did not demonstrate a major struggle in the Exercises that is characteristic for some, but did indicate movements of affectivity. Experiences both before and following the Exercises constituted other building blocks of his identity and worldview expressed as a beloved child of God and brother of Jesus. Overall, while *Fr G*’s story of transformation touches on many of the points of the structure of my framework, it could be described as diffuse and extended rather than sudden and intensive.

Fr H said that the First Week “transformed” him. While not explicit about a new felt experience, it is clear he did experience the love of God in a powerful way. This changed

his negative self-image and empowered him to serve others with consolation. The Exercises remain alive for *Fr H* in his memory, and he refers back (inwardly) to his experiences of the retreat when engaged in ministry. Since the experience of the Exercises *Fr H* has felt Jesus “alive and in me”. He spoke openly of his successful struggle with obedience and availability. In the interview, *Fr H* came across as a humble, obedient, gentle, loving man, very much in love with God/Jesus.

In their interviews all of these men demonstrated a change in their meaning-system. For each, a different element of this change was more or less significant and each with greater or lesser intensity. Their perception and appreciation of God and of themselves had changed, and subsequently they found a new energy to serve others. Each could identify some aspect of life in the Society that helped sustain and further development this conversion.

5. Applying the Data to the Framework

The accounts of the Spiritual Exercises that these participants shared, in both survey and interviews, demonstrated the validity of my framework of conversion as a way of identifying the radical change in meaning-system they had experienced. I now draw together the data from the survey and the interviews and apply them together within my framework of transformation to test the model. Again my emphasis is on this conversion being a radical change of meaning-system.

5.1. For a Man of the Right Disposition...

Survey: What experiences or situations before the man enters the Society might contribute positively towards a change of meaning-system through the Exercises? There did not appear to be a significant difference between those who engaged in some practices of the (Catholic) faith before and those who did not. Many had had some experience of a loving God, and had learnt the value of affectivity before making the Spiritual Exercises, but this did not appear to give them any advantage over those who had not. While the majority of the respondents had had little to no exposure to Ignatian methods of prayer, this did not seem to disadvantage them compared to those fewer who were introduced to Ignatius prayer well before they received the Exercises. Likewise, whether the man had some experience of community life or not before joining the Society, his experience of community life in the noviciate was equally beneficial and appreciated. Those who did not know Jesus as a friend before the Exercises did encounter him in a striking way as a living loving person and this strengthened their commitment to him. For those who had known Jesus as a living friend before, the experience was slightly different, in which they experienced some healing through him, and/or a confirmation of a call to labour with Jesus that they had heard before. Members of both these two groups found and/or deepened their relationship to Jesus through the Exercises. Whether

they knew Jesus well before or not, the Exercises brought them into a new relationship with him (which in turn brought about changes in their worldview). Of all these pre-condition factors that I have looked at, none could be said to give the exercitant a greater likelihood of transformation through the Exercises than the others.

Interviews: all the respondents came from practicing Catholic families, though with varying degrees of personal commitment, so their meaning-system was constructed on Catholic beliefs. A few knew God only as judgemental and punitive. Five did not know Jesus as a friend before joining the Society. All had completed high school and the majority had attended university. Some had been exposed to the Jesuits and Ignatian spirituality at school or during young adulthood. There was a range of psychological maturity, from those who had had a sheltered life to those who had had responsibilities of professional work and had made major life decisions. Two had suffered serious trauma in their youth. Two had backgrounds of poverty.

We can see the wide variety in the kinds of men who entered the noviciate: differing cultures, education, levels of faith, life experiences and psychological maturity. All felt called to try this new life and were willing to give up what they already had. All were considered mature enough by the formators of their Province to be given a chance to prove themselves capable of the rigours of life in the Society. From their reported transformative experience of the Spiritual Exercises, it is evident that they did enter the Exercises with the right disposition.

This part of the framework puts before us the variety of life experiences and levels of faith and maturity of each exercitant. It has helped to show how the only stand-out necessary factor for the man seeking to join the Society to experience the transformation of the Exercises is that he has the desire to do God's will, has some maturity or the potential to grow in maturity, and he is generous and trusting of his mentors.

5.2. ... Through a Process of Struggle and Surrender in the Exercises...

Survey: The experience of struggle and surrender were rarely mentioned in the survey responses, even given Question 21: 'Can you recall having any particular difficulty during the Exercises? Did you struggle with anything in particular?' In the large range of difficulties enumerated by most of the respondents, a few related to particular meditations, painful memories of the past or a struggle to accept God's love, others to practical difficulties. I can only guess that such painful memories perhaps have been suppressed over time. While intense self-awareness and painful memories could well become a block and prevent the exercitant experiencing the full beneficial effects of the Exercises, it seems that they did not.

Interviews: This part of the framework is not highlighted strongly by most interviewees though it is present both in their experience of the Exercises and in their life and ministry subsequently. Some struggled to come to terms with a new image of God (more loving, less judgemental), some with their sense of self as unworthy or inadequate

for God, and some with what sin really is (i.e. not just a breaking of law, but an attitude of defiance or mistrust towards God). Surrender was about letting a new truth be real for them. Struggle and surrender were represented most strongly by three of the men. Two spoke of their experiences of “healing of memories”: trauma earlier in life had to be revisited with Jesus and re-cast, no longer as abandonment or punishment by God, but as an experience where God was hidden yet was present with love. This revisiting the past in prayer was painful but extremely rewarding. The third described his earlier change of spirituality from charismatic to contemplative as a “struggle”, an invitation from God that was a radical shift of expression of faith which took him some time to accept.

This part of the framework has drawn attention to a noticeable gap between what those giving the Exercises say needs to happen and can happen, and what these Exercitants report. For the scholars and Givers, struggle and surrender are the keypoints of radical change; for most of my participants this did not emerge as a singular memorable phase of the Exercises. Is what the scholars and givers report as the “peak” of struggle and surrender, actually experienced only by very few? Is a less intense experience just as valid for conversion? This is what this data seems to indicate. This apparent discrepancy needs more detailed study with Exercitants closer to the time of their retreat.

5.3. ... the Conversion He May Experience Is

(a) a new felt-experience

Survey: Only some respondents expressed an appreciation for their feelings in the Exercises, using such words as “joy”, “cathartic” and “tears”. A few mentioned specifically a “felt-knowledge” or a “deep felt experience” of God. The apparent lack of self-awareness did not seem to diminish the overall outcome of the Exercises. Most of the Exercitants had employed some practice of music, art, poetry or dreamwork and found this helpful. These activities engage a person’s affectivity, but the survey did not provide any further information to enable me to draw any further meaningful inferences.

Interviews: The felt-experience among these men was addressed in terms of an increase in freedom from doubts and fears; an increase in the capacity to express a range of his own feelings; being overwhelmed with feelings of joy, happiness and gratitude; and feeling vulnerable and powerless (i.e. in the Nativity and in the Third Week). For several Jesuits a lively, ‘sensible’ engagement with Jesus in contemplative imaginative prayer was where they had a felt-experience of God.

The framework emphasises the importance of affectivity in the process of transformation. The Exercises engaged the affectivity of these Exercitants, which they were able to express more in the interviews than in the survey. I have not measured the difference between their awareness of affectivity before the retreat and after it. Given the strong memories they had, and the energy I sensed in their responses, I would say that some emotional experiences in the Exercises were strong. There is also a strong indication that these Jesuits continue to be aware of their feelings in their relationship with God and others.

(b) of the love of God for him (in Jesus)

Survey: when asked what was the grace they received from the Exercises (Q 26), the positive responses included feeling God's love, guidance and accompaniment, peace, freedom, healing, feeling close to Jesus, confirmation of the call, greater awareness of personal sinfulness.

Interviews: Even though some interviewees did not speak of a particular moment or experience of the love of God for them during the retreat, they did speak of their subsequent relationship with God and others in such a way as to give a strong impression that these were founded on a conviction of the love of God for them uncovered during the Exercises. They spoke in terms of the love of God having become more real than theoretical, of Jesus living in the Jesuit, of how this love was received in an experience of inner healing, how it is felt with passion (as in the Song of Songs) and how it makes one Jesuit smile every time he speaks of his core retreat experience.

This part of the framework touches on the heart of the experience of the Exercises. No religious conversion can occur without an experience of the love of God. None of these Jesuits spoke of "falling in love" with God or "being in love" with God (when I put this to one of them, he didn't engage with that expression), nor of a moment of especial bliss with God during the retreat of a kind that frequently occurs between two people in love. And yet, my impression of most of the survey respondents and all the interviewees, is that they are "in love" with God and had felt, or continued to feel, that kind of love from God for them. Certainly, their expressed dedication to Jesus and to a life of service spoke clearly of God being their highest value and the focus of their emotional energy.

(c) which brings about a radical change in his worldview (horizon)

(d) a re-ordering of his values, goals and his perception of his self-identity

I place these two elements together as they are two sides of the same coin: (d) is the manifestation of (c). In the survey and interviews these were frequently elided.

Survey: Almost every respondent had something of a positive change or new beginning to report on their experience of the Exercises in their relationship with God and themselves, and on their worldview, values and goals. The responses show that the Spiritual Exercises are definitely transformational for the Jesuits who participated in the survey. Questions 20, 23, 26 and 29 focused on the experience of the month of the Spiritual Exercises itself. 30% (23/72) of the respondents stated clearly that the experience for them was "foundational" to their lives as a Jesuit or had "changed" their outlook on life significantly. Two respondents used the word "transformational" to describe their experience. Asked if they agreed that 'the experience of the Spiritual Exercises in the noviciate contributed significantly to your identity as a Jesuit', 43 of the 72 'agreed strongly', 24 'agreed', one 'disagreed', and 4 'didn't know'. 25/72 stated that the experience of the Exercises had changed their life in a significant way and a few said that the Exercises were still somehow alive and active in them today.

Interviews: These two elements of the framework were the most strongly represented in the responses. A sense of receiving a new identity, or being appreciative of who they already were, was strongly expressed (“a son of God” or “companion of Jesus” or accepting his own sexuality and bodiliness) which in turn led them to take on Jesus’ goals and values (to accompany and serve the poor, to have a hope-filled attitude towards suffering and failure).

This part of my Frameworks focuses on conversion as a change in the exercitant’s meaning-system most clearly. These Jesuits expressed a radical change in their self-image, values, goals, behaviours and purpose in life which are the constituent parts of a person’s meaning-system.

(e) And an increased appropriation of his role in the Christian story and community (Person-Environment fit)

Survey: most replies showed that these Jesuits identified with the mission of the Society and with being a companion of Jesus in the Society. They were willing to do the work given them (obedience), including among or for the poor. A few revealed some disagreement or tension with their superior(s) or some aspect of the institutional dimension of the Society. The life of chastity was not the subject of any question.

Interviews: Most of the interviewees demonstrated “an increased appropriation of his role in the Christian story and community” as a member of the Society in terms of willing obedience to God and to his superior (only one showed ambivalence about this). They all identified as a companion of Jesus, participating in his work of bringing love into the world through their ministry in the Society. Most expressed some acceptance of the significance of poverty both for themselves as companions of Jesus and as a focus of mission for the Society; some embraced it. Strongly represented is the “Person-environment fit”. Most of the Jesuits interviewed gave some indication that they were seeking, and did find in the Society a place of belonging with similar minded and hearted men. One indicated an ambivalence in his relationship with the Society. This “fit” would contribute to their pleasure in being a member of the Society. (Some Jesuits, I suggest, may not wish to leave but may not find their “fit” as comfortable as these.)

This part of the framework links the transformation a man may experience in the Exercises directly to his desire to live it out through the Society. Part of the new meaning-system that Jesuits adopt through the Spiritual Exercises includes the role and status of being a religious (priest or brother) which entails living in community and dedicating themselves to a program of ministry in the Catholic Church that may not be completely their own personal choice. These Jesuits have appropriated this new identity willingly if not completely without tension. To stay attuned to God’s will both for a large scale project and in daily life requires habitual attention and insight to one’s affective life: this aspect of appropriating a Christ-like role in the church was the least strongly evident.

(f) resulting in greater humility, availability, obedience, detachment, openness to poverty and altruism

Survey: These fruits of the Exercises were not directly addressed by the survey, nor mentioned in these specific terms. Many respondents did refer to their sense of being called to priesthood, which they believed was to be lived out in the Society of Jesus, and they were well aware that such a life is ideally given to the service to others, and directed by their superiors. In offering themselves to the Society they were showing a desire to be freely available. Some of them, in mentioning a new awareness of their sinfulness, revealed humility.

Interviews: These are not qualities that (humble) Jesuits were going to claim for themselves, but they were evident in the stories they told of their experience in the Society. Most of them demonstrated these virtues without hiding the cost involved to their own will and desires, expressing their greater desire to do God's will (who had called them into the Society to do God's work). All these Jesuits described their work which was clearly other oriented. I was looking for some indication of "increase" due to their experience of God in the Exercises. Since they were all fully committed workers, this cause was difficult to distinguish from others (i.e. being given more work by their superiors or living without partner or children which gave them more time to work for others).

This part of the framework draws attention to the behaviours and values of the men since their experience of the Exercises as evidence of a religious transformation. These Jesuits manifested humility, obedience, availability, an openness to poverty and a strong willingness to serve others which they attributed to their encounter with God in Jesus through the Exercises. The conversion effected by the Exercises did produce the hoped for qualities and behaviours in the Jesuit.

and this conversion is subsequently sustained by various aspects of life in the Society (community, regular prayer, discernment of spirits, annual retreat)

Survey: There was no one stand-out event or activity that seemed to support in an on-going way the transformation produced by the Exercises: for these respondents community life, annual retreats, spiritual direction, and ministry all helped. Studying the Exercises, or giving them, could be thought to enhance the changes induced by the Exercises for these Jesuits, but this was not found to be the case. Only a few seemed to learn and understand how the spirits moved in them.

Interviews: The importance of community life and the discernment of spirits were referred to by only half of the interviewees. Community life, without being idealised, was identified as a positive asset, giving companionship, supporting vowed life, providing for emotional needs, even being "delightful". It might have been thought that being available, detached and obedient would infer a strong practice of discernment of spirits, but I did not find this. I had expected all these Jesuits to speak of how they were personally, physically, attuned to the movement of the spirits within them, but only three men

spoke in this way. The experience of discerning, even if introduced in the Exercises, was not fully developed until later with the demands of ministry. The Examen prayer was mentioned a few times as the regular occasion when the men reflected back over the day that had been.

When I asked these participants about what helped keep the consolations of the Exercises alive for them, the annual retreat and any experience of poverty were not referred to much. What was named was being active in ministry, such as when preaching, and prayer (intentionally praying over the notes from the Spiritual Exercises again in the years following, or revisiting that experience when struggling with fidelity to the Lord).

I had thought that as these Jesuits accompanied others on a similar journey through the Exercises, it would have helped them understand and appreciate more their own experience of what happened for them in the Exercises. While some found that this ministry helped them to keep in touch with God in the present, it was not evident that it helped them to revisit their own experience with greater insight. Rather, they spoke more of how they wanted to be present to the exercitant so that that person would experience God's love as they had.

My framework identifies a variety of post-Exercises factors that could sustain the radical change in meaning-system, but none of them showed up as distinctly irreplaceable. Community life was identified by many of the respondents as important in which they lived with like-minded and like-hearted companions, sharing the same values, goals and sense of purpose.

5.4. Other Factors

There are two other factors in the process of transformation through the Exercises that are not named in the framework but are relevant and significant. The quality and role of the giver is widely recognised to be vital to the process of the transformation. The practice of mortification is considered by some to be significant.

5.4.1. The Giver

Scholars of the Exercises rate this factor in the experience of the Exercises very highly. As much as the method or exercises of Ignatius that the giver presents, it is his or her relationship with the exercitant that enables transformation to occur. While being faithful to the spirit of the process of the Exercises, the giver needs to be able to make adaptations to suit the individual exercitant, and always to show genuine respect and care. The giver who listens with love is highly influential.

Survey: Of all the factors identified as significant in some way for the process of the Exercises, the most clearly described is the giver whose loving attention helped the exercitant to "keep the course" and overcome obstacles (in self or in the program of prayer) so that the exercitant could receive the promised benefits of the Exercises. Most

of the respondents found their giver to be most helpful and encouraging, less for their knowledge of the Exercises or their instruction and more in their attentive and caring presence. And yet, even when the giver is not particularly helpful, a few of the Exercitants still found the Exercises transformative.

Interviews: The role of the giver in the experience of the Spiritual Exercises was significant for six of the eight who all mentioned him with specific positive memories. The qualities of the giver I picked up included being non-judgemental, sensitive, giving the time needed, affirming, and supportive of honesty and openness. Even more specifically, one used the exercitant's mother tongue, another was clear and explicit about how the Spirit would guide the exercitant, another encouraged him to be sensitive to his feelings.

While the method of giving the Exercises is largely determined by the text of St Ignatius, the conversion that can be effected is much less likely to occur without a good guide. The text is written for the giver, not for the exercitant. The majority of these respondents affirmed that their giver was significant in their experience of conversion.

5.4.2. *Mortification*

Ignatius valued this practice of self-denial and self-control highly. It is a way of training the will in obedience.

Survey: The practice of penance (mortification) before and after the Exercises was not revealed as significant.

Interviews: Some form of mortification was present in five of the eight, but in almost every one of these cases by way of subjecting their wills to that of the superior; another experience was through experiences of misunderstanding and criticism by other Jesuits. None made mention of any particular practice of penance (e.g. fasting).

Overall, despite all that St Ignatius wrote about the value mortification in the life of a Jesuit, its significance as a particular practice has declined in the Society. Nonetheless its inconspicuousness did not seem to diminish the experience of transformation through the Exercises (as far as these respondents show). On the other hand, this does not prove that a greater emphasis on mortification in the Exercises would not effect a stronger transformation.

6. Overall Findings and Conclusion

This framework has proved to be a useful tool by which to describe and analyse the conversion process of the Exercises as a radical change in meaning-system. It offers not only a phenomenological description of the process but also suggests its normativity. The heart of a change in meaning-system involves the exercitant moving out of one

worldview or horizon into another, re-orienting himself to a new identity with new behaviours, values, goals and purpose. The exercitant becomes Christ-centred and Christ-hearted. It is as much, if not more, of an affective change as a cognitive one and may involve some degree of psychological struggle and a surrender of the old self. Functioning as a system rather than as a stand-alone event, this transformation is effected by the kind of person who enters the Exercises, the quality of the guide who takes him through the Exercises, and the kinds of support the exercitant receives from the Society to sustain it afterwards.

This framework is a proposal and an experiment. Its validity needs to be tested in other similar contexts as it is constructed out of the data of relatively few, self-selected participants. In this thesis there is no representation from African or Afro-American Jesuits. It does not distinguish clearly between the different age groups of the respondents. It does not include non-English speaking Jesuits. It may not hold up against the experience of women in Ignatian religious congregations who experience the Exercises over 30 days. Its focus is on the experience of the first Thirty Day retreat and does not take into account other significant life experiences that may induce a religious conversion for a Jesuit. It is broad in scope such that it might be argued that it fits all sizes and is not precise enough to be helpful.

Despite these limitations, it is with such a framework that I believe we can approach an answer to the question put by the General Congregation, “why don’t the Exercises change a Jesuit as deeply as we would hope?” We can offer an answer to this question using the heuristic tool this thesis presents, which sets out the process of transformation for a Jesuit and addresses some extraneous factors. For a man of the right disposition, through a process of struggle and surrender in the Exercises, the conversion he may experience is *a*) a new-felt-experience *b*) of the love of God for him (in Jesus) which *c*) brings about a radical change in his worldview (horizon), *d*) a re-ordering of his values, goals and his perception of his self-identity, and *e*) an increased appropriation of his role in the Christian story and community, *f*) resulting in greater humility, availability, obedience, detachment, openness to poverty and altruism, and this conversion is subsequently sustained by various aspects of life in the Society of Jesus.

This framework indicates that the reasons for a failure of transformation might lie in the man’s own pre-dispositions, in his experience of the Exercises itself, in the giver he had, or in the life of the community he shared during formation. He may not have had a felt-experience of the love of God for him which fundamentally changed his meaning-system, or if he did, it was not subsequently sustained and developed by his formators and spiritual directors.

The Spiritual Exercises have been confirmed over the centuries as a process that results in a transformation or conversion of the exercitant. Even though it shares characteristics with other kinds of conversion, this type of conversion is not the same as other religious or spiritual conversions described by those converted into faith or into a new faith community. As a process it stands on its own. Much of our knowledge of the Exercises is anecdotal. Some scholars of the Exercises have spoken about the transfor-

mation it can and does produce but very few have drawn together detailed studies of the psychological and faith changes with the larger context of the person's life before and after experiencing the Exercises. My conceptual framework attempts to do this with the understanding that what is changed is the person's meaning-system. This framework is a lens by which we can methodologically evaluate the transformational nature of the Spiritual Exercises. With this framework I have confirmed that the transformation or conversion experienced by Jesuits is specifically a change of their worldview and concomitantly of their self-identity which is achieved through their personal discovery and experience of the relationship of love offered by God. This study also demonstrates that this transformation, while begun with the process provided by St Ignatius, and the loving companionship of the giver, is sustained (or diminished) largely by the nature of the Jesuit community the exercitant lives in afterwards.

Some Jesuits would not single out the Spiritual Exercises as the transformative event of their faith lives, and yet live out all the qualities of a man changed through a process of conversion. It may be that these men have changed slowly throughout their lives, from before they experienced the Exercises, achieving psychological and spiritual transformation as a process of development more than a radical change. Other Jesuits may point to an entirely different life event that brought about a radical change of horizon, perhaps like a car accident, a debilitating illness or a failure to keep a vow. The Spiritual Exercises are not the only way for a Jesuit to experience a religious or psychic conversion.

Finally, my findings are intended to contribute to an enhanced effectiveness of the Spiritual Exercises as an instrument of conversion or transformation for Jesuits and others. From the limited scope of English-speaking Jesuits and the Thirty Day retreat, its method could be applied to other experiences of the Spiritual Exercises by lay people, and in the Thirty Week alternative method of giving them.

7. Further Questions Raised

Besides the major findings, the data I uncovered with my analysis raised other questions to follow up:

To continue to live within the new horizon of faith requires that one remain in constant touch with movement of Spirits, to build on consolation or to escape from desolation. It seems to be taken for granted that the Spiritual Exercises are a significant course of training for Jesuits to learn how to discern the movement of spirits, but this research shows that this is not the case. Most of the participants learnt how to be more in touch with their feelings, and to stay in regular touch with them through the daily practice of Examen, but few gave evidence of a newly discovered relationship with his psyche which is that dimension of the self most sensitive to the flow of life that is the Spirit. Even those who took up a course of studies or apprenticeship on the Exercises did not demonstrate a particular sensitivity to the spirits.

I have noted the apparent lack of insight that these Jesuits had into their own psyche, into how God attempts to communicate with them through the movement of the Spirit. In my own formation this happened for me only when I was taken through an extended reflection on my own experience of the Exercises. Is this aspect of personal familiarity with the Exercises missing in formation programs, or in programs of study to give the Exercises? Could a difference be identified between Jesuits who experience such a reflective exercise and those who miss out?

The Spiritual Exercises are considered to be a means by which a man may discern the call of God for his life – to be single, married, a priest or religious. According to Ignatius and later scholars of the Exercises, the exercitant is meant to be drawn into a space of freedom and indifference in which he will be open to hearing God’s desire for him. Instead, these participants almost all expressed that they already had felt a strong call to be a Jesuit (priest) prior to the Spiritual Exercises, and the function of the Exercises was to give them confirmation of this call. This suggests a different way of leading the novices through the Election process.

And thirdly, I observed that while that these men exhibited a “religious conversion”, which Lonergan and others put in terms of being in love with God, they did not use those words. Is this a cultural inhibition or a theological one? Does this imply yet one more stage of conversion to experience?

There are many questions that this research raised that I was not able to address satisfactorily and which could be the bases for further study. Anecdotally, many people, religious or not, report on the value of contact with nature or of immersing themselves in art for their well-being, and for insight into themselves and their world. These media open up the right side of the brain to data that arises from the unconscious. How much does the role of nature, art, music and poetry play in stimulating affectivity and supporting a psychic conversion in the Exercises?

Almost all the research on conversion, whether in philosophy, psychotherapy, psychoanalysis or spiritual direction, emphasises some phase of struggle and surrender in which the person is challenged to let go of long held assumptions about God and himself before he can be receptive to a new worldview. Why was this purportedly vital part of religious conversion not highlighted by these participants? Was it too traumatic to be recalled? Has it been downplayed in importance measured next to the overall changes experienced by the exercitant? This needs closer examination, perhaps as soon as possible after the time of retreat itself.

I indicated that for Jesuit novices, their giver is their Master of Novices. The role of the former is to be a non-judgemental companion, that of the latter to make an evaluation of the suitability of the man for life in the Society. Surely these roles in part are conflicted. How significant is the dual relationship of the novice master as giver? How much does it influence the exercitant’s freedom to really hear what God seeks?

It would be interesting and valuable to research the relationship between a Jesuit in formation and the kind of spiritual director he has. The spiritual director can have a great deal of influence on how the Jesuit in formation grows in his new identity, how he

prays, how in touch he becomes with his feelings, how he advances his skills in the discernment of spirits. What is the expectation or custom for this in different countries? How much weight does that relationship, especially with a non-Ignatian director, have on the continuing transformation begun in the Exercises?

Lastly, when the Jesuit enters the Tertianship program and has a second (if not third) experience of the Exercises, he is expected to be more spiritually and psychologically mature than he was when he first entered the Society. How does the transformative experience of the Exercises in tertianship differ from that of the noviciate? Does the tertianship experience of transformation require a different framework to best describe and understand it?

At the start of this article I posed the question to myself: according to the framework I devise, have I been transformed by the Exercises as hoped for? I believe I have, but, as with each participant, in a way that is uniquely my own. The experience of the Thirty Day retreat did not change me noticeably in the noviciate, though I certainly avowed an intimate loving experience of God through them. I was blessed in my formators who must have seen my hidden potential, for my development as a Christ-centred person took many years, even following the Long Retreat of tertianship. I believe the experience of the Spiritual Exercises planted seeds that took a long time to germinate and grow. They flowered when I went through the three-year Arrupe program for forming givers of the Exercises. In that intimate “hot house” of spiritual nurturing, in a community of students and mentors who loved and challenged me, at a time when I was maturing through middle age, it seemed that the full fruits of the transformation of the Spiritual Exercises finally emerged. My life was the same and yet it took on new meaning and greater energy.

Some Jesuits can claim a transformation as a result of their first experience of the Spiritual Exercises; others (while living good Christian lives of service happily in the Society) may experience some radical change in meaning-system only years afterwards, as the result, perhaps, of some other particular transformative life event.

Conclusions and Recommendations

Having established significant factors for the transformation of a Jesuit through the Spiritual Exercises, and hence identified where failures to experience transformation as expected by the Society lie, I propose some recommendations for the practice of giving the Exercises that aim at diminishing the influence of these points of weakness.

A. To help achieve to a greater degree the transformative experience hoped for Jesuits through the Spiritual Exercises, based on the research of this thesis:

I suggest that only those Givers who are known to be in touch with their affectivity, and are proven able to assist their exercitants to grow in the same sensitivity, guide the young Jesuit through the Exercises.

I suggest that the superiors and formators of Jesuits in formation find spiritual directors for the Jesuits in formation who are known to understand and practice the discernment of spirits, so that they can continue to guide their directees in their own appropriation of this skill.

I suggest that during formation, Jesuits be given a more formal opportunity to explore and understand the dynamic of the Exercises for themselves so as to gain greater insight into their own experience of conversion. This course or workshop would be led by a trained teacher of the Exercises either in an intensive week, or once a day over a number of weeks.

B. To help achieve to a greater degree the transformative experience hoped for other priests, religious and lay persons through the Spiritual Exercises, based on the research of this thesis:

I suggest that research be undertaken, perhaps with a modified version of this heuristic framework, to examine what factors and dynamics influence the quality of transformation expected for diocesan seminarians who undertake the Exercises but whose spiritual formation is distinctly different to that of Jesuits.

I suggest that similar research be undertaken to examine what factors and dynamics influence the quality of transformation expected for people doing the 19th Annotation (over 35 weeks or so).

The Transformative Nature of the Spiritual Exercises

Thank you for sharing your time for this review of your first experience of the Spiritual Exercises as part of a doctoral research through the Sydney College of Divinity. You may skip any question you choose not to answer. It should take between 20 - 30 minutes. Your responses will be kept confidential. Completion and return of the questionnaire will indicate your willingness to participate in this study. Please submit your responses before DECEMBER 12, 2020.

Did you enter the Society after January 1975?

This questionnaire is only valid for those who entered the Society after 1975.

Yes

No

Was your first experience of the Spiritual Exercises given in a one-to-one mode?

This research only concerns those who first experienced the Exercises in a one-to-one relationship with the Giver.

Yes

No

Please identify what experiences of the Spiritual Exercises have you had (novitiate, tertianship, other) and the age you were at the time.

Prior to your first experience

Did you relate to Jesus as a friend before your first experience of the Spiritual Exercises (in your childhood/youth, or, equally, later in young adulthood)?

Yes

No

What experience did you have of living in community before you joined the novitiate of the Society? (e.g. size of family or sharing accommodation with other adults)

Had you any experience of material or social poverty (either personally, or as a companion of deprived persons for a time)? (Brief description)

Before your first experience of the Spiritual Exercises, how did you live out your faith (prayer, at work, with voluntary activities, in relationships)?

How familiar in practice were you with the Ignatian Examen?

	1	2	3	4	
none	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	very well

How familiar in practice were you with Ignatian Discernment of Spirits?

	1	2	3	4	
none	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	very well

How familiar in practice were you with Ignatian imaginative contemplation?

	1	2	3	4	
none	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	very well

How familiar in practice were you with the Ignatian concept of desires/graces?

	1	2	3	4	
none	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	very well

Did you have any kind of informal learning about the Exercises? (Workshop, lectures/talks, reading)

Yes

No

Did you have any academic learning about the Exercises?

	none	one week (intensive)	one semester	certificate	diploma	degree
Yes/No	<input type="radio"/>					

Did you have any kind of informal learning about the Discernment of Spirits? (Workshop, lectures/talks, reading)

Yes

No

Did you have any academic learning about the Discernment of Spirits?

	none	one week (intensive)	one semester	certificate	diploma	degree
Yes/No	<input type="radio"/>					
Row 2	<input type="radio"/>					

The experience of the Exercises in the Novitiate

During the retreat, were you able to make helpful use of such activities as

- music (listen, play or compose)
- poetry (read or compose)
- art (create)
- dreamwork

Did any experience of Nature play a significant role?

- Yes
- No

Did you keep a journal?

- Yes
- No

Do you still have that journal?

- Yes
- No

What positive experience(s) or impression(s) from your first experience of the Exercises can you still recall to mind easily today? (regarding the spiritual direction, relationship with God, consolations, etc)

Can you recall having any particular difficulty during the Exercises? Did you struggle with anything in particular?

Do you think that the experience of the Spiritual Exercises informed your prayer life, retreats and ministry during formation?

Yes

No

If you answered 'yes' to the previous question, please explain in what way.

What can you remember of your experience of the movement of the Spirits, and your understanding of the Rules for the Discernment of Spirits?

Can you identify any specific grace or fruit of the Exercises you were aware of at the time?

Yes

No

The grace(s) or fruit(s) I recall is/are ...

Are you aware now of any spiritual discovery or growth in you that anticipated the Exercises (that you had already experienced before you came across it again in the Exercises)?

Yes

No

If you answered 'yes' to the previous question, please describe this briefly.

Would you like to add any further comment on your first experience of the Exercises?

Spiritual direction

Was your spiritual director a Jesuit or not?

- Jesuit
- not a Jesuit

If a non-Jesuit, was your spiritual director male or female?

- Male
- Female

What was your relationship like with your director?

- positive
- unremarkable
- awkward
- can't recall
- Altro: _____

What qualities do you remember of him/her?

Post-Exercises

Can you identify and share briefly any significant moments in your (Jesuit) life since the Spiritual Exercises that you think have re-enforced the fruit of the Exercises?

Can you identify and share briefly any significant moments in your (Jesuit) life since the Spiritual Exercises that you think have challenged the fruit of the Exercises?

How significant, overall, have your experiences of your annual retreat been in regard to their contribution to your formation a Jesuit ?

	1	2	3	4	
uncertain	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	very significant

How often, on average, have you seen a spiritual director, annually, since the Novitiate?

- 0-4 times
- 5-8 times
- 9 times or more

Regarding all your spiritual directors, what have been his/her qualities most helpful to your formation as a Jesuit?

Apart from the Spiritual Exercises, the annual retreat, and seeing your director regularly, can you mention any other aspects of Jesuit life that have contributed to your formation as a Jesuit?

Since your first experience of the Spiritual Exercises, have you had any experience of material or social poverty (either personally or as a companion of deprived persons for a time)?

- Yes
- No

As part of your on-going spiritual development, have you included any practice of penance at any time?

- Yes
- No

Have you engaged in any study of the Exercises since the novitiate?

	one week (intensive)	one semester	certificate	diploma	degree	other
Yes	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
No	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Have you given the full Exercises to one or more persons?

- No
- 19th Annotation (in daily life)
- 20th Annotation (30 Days retreat)

Would you agree with this statement, that the experience of the Spiritual Exercises in the Novitiate has contributed significantly to your identity as a Jesuit?

- don't know
- disagree
- agree
- agree strongly

Please make a brief comment about your answer for the previous question.

The Province in which you first experienced the Spiritual Exercises was ...

What area(s) of ministry have you mostly been engaged in in your time in the Society? (tick any that apply)

Education (primary/secondary)

Parish

Social

Administration

Spirituality

Formation

Academic/Tertiary

Migrants

Altro: _____

Would you like to add any comment on this experience of reflecting on your experience of the Exercises through this survey?

Thank you for helping me with this research. If you would like to be informed about the results of this survey please contact the researcher (iain.radvan@sjasl.org.au). If you would like to assist the researcher further by participating in an interview (60-90 minutes online), please provide your email address and first name. (These details will not be shared by me with anyone. I will de-identify you in any responses I put in my thesis. I will share with you the transcript of our interview before including it in the thesis).

La contemplazione cristiana in Franz Jalics SJ (1927-2021)

ZUZANNA GLASEK*

Introduzione

Un giorno, per caso, durante un corso di esercizi spirituali, mi sono imbattuta nella proposta contemplativa di Franz Jalics. Colui che li guidava mi introdusse nella preghiera del cuore secondo alcune sue indicazioni e, finito il ritiro, mi lasciò un suo libro, gli *Esercizi di contemplazione*. Ne sono rimasta affascinata. Così, dato il mio interesse personale per lo studio del vissuto cristiano, ho deciso di approfondire quello di Jalics.

La ricerca bibliografica su di lui e sul suo metodo non ha prodotto molti risultati. Sembra che i teologi non si siano interessati tanto al suo approccio quanto coloro che vogliono attingere qualcosa di concreto e pratico. Inoltre, neanche Jalics, pur essendo teologo e professore universitario, si preoccupava molto dell'approfondimento teorico della sua proposta, dato che il suo interesse era focalizzato sull'esperienza personale e su quella altrui. Egli fu un mistagogo che, a partire dall'esperienza personale, testimoniava e introduceva nel mistero della presenza di Cristo Risorto nel mondo e in ogni uomo. Precisamente la sua perspicacia pedagogica ne fa un gran maestro per introdurre e accompagnare nel cammino contemplativo.

Con tale orientamento di fondo, lo scopo di questo articolo è sviluppare un'analisi della proposta contemplativa di Jalics. Così, nella prima parte, presento l'approccio del suo metodo di preghiera, per applicare, nella seconda parte, il metodo teologico-decisionale (MTD) al suo vissuto.

1. Fede e preghiera contemplativa

Jalics costruisce il suo metodo di preghiera del cuore sulla base della propria ricerca personale, sulla quale influiscono vari fattori. Egli ha, infatti, trascorso la sua vita in un contesto di grandi cambiamenti: la Seconda Guerra Mondiale, il dopoguerra negli anni Cinquanta, i cambiamenti postconciliari negli anni Sessanta, i movimenti sociali dell'America del Sud negli anni Settanta e, infine, il postmodernismo che dilaga in Occi-

* ZUZANNA GLASEK, licenziata in Spiritualità presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; s.glasek@gmail.com

dente negli anni Ottanta e nei successivi, fino al post-cristianesimo delle prime decadi del secolo XXI. All'interno di queste travagliate cause esterne, diverse esperienze personali l'hanno condotto lungo il cammino verso un accesso semplice a Dio, che si conosce frammentariamente grazie ad alcune sue pubblicazioni.

In questa prima parte si esamina il frutto del vissuto di fede di Jalics, intrinsecamente legato alla preghiera ed espresso nelle sue pubblicazioni. Fede e preghiera si sviluppano, maturano nel corso della vita, pervenendo al passaggio fondamentale, la fase contemplativa, che riguarda analogamente sia la vita quotidiana sia i momenti più densi della preghiera.

1.1. La centralità del vissuto personale nella trasmissione della fede e nella stesura dei libri

Senza dubbio l'esperienza personale di Jalics è il punto di partenza della sua riflessione sulla preghiera contemplativa. Ciò è messo in rilievo sia esplicitamente, nei frequenti racconti del proprio vissuto, giustificando una verità di fede fenomenologicamente, sia implicitamente, quando afferma: «La testimonianza personale gioca un ruolo molto importante. Senza testimonianza l'annuncio diventa scialbo, inefficace e astratto. Lascia l'impressione di una teoria lontana dalla vita»¹. Una prospettiva di fede vissuta, riflettuta, rivista sulla base di nuove esperienze che si susseguono è una caratteristica fondamentale dell'approccio di Jalics.

Nell'introduzione al *Cammino di contemplazione*, confessa: «le esperienze fatte mi hanno spinto a insegnarla alle persone che venivano da me; esperienze che, dopo aver guidato per molti anni dei corsi di Esercizi, desidero comunicare attraverso un libro» (EC 15). Egli è convinto che la fede «deve essere trasmessa. Questa fede viene vissuta nella comunità, per mezzo della parola del Vangelo, attraverso la Chiesa, i libri, l'esperienza, e le opere di carità [...] tutte queste sono necessarie nel cammino di fede»².

Inoltre, Jalics riconosce che anche le esperienze condivise dagli altri sono diventate una parte integrante del proprio vissuto. Il suo apprezzamento emerge nell'introduzione al suo libro *Come pregare oggi*: «Questo libro è frutto d'una esperienza di quasi un ventennio dedicato all'insegnamento sulla preghiera e allo studio di come il popolo cristiano pratici l'orazione. Si dà spesso il caso di inversione dei ruoli tra chi funge da maestro e chi viene per essere ammaestrato, ascoltando le esperienze personali di alcuni traspare come essi, anziché apprendere, dovrebbero piuttosto insegnare»³.

¹ F. JALICS, *Esercizi di contemplazione*, Ancora, Milano 2018, p. 15; in seguito, le citazioni e i riferimenti al libro si indicheranno, nel corpo del testo, con il numero della pagina preceduta dall'iniziale dello scritto: EC.

² F. JALICS, *Droga kontemplacji (Il Cammino di contemplazione)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, p. 48; la traduzione in italiano delle citazioni in lingua straniera nel corpo del testo è dell'autrice, a meno che non si indichi il contrario.

³ F. JALICS, *Come pregare oggi*, Edizioni Paoline, Roma 1983, p. 6.

L'importanza dell'ascolto nella condivisione della fede trova risonanza in un'insolita bibliografia che conclude il suo primo libro, scritto come manuale per i suoi studenti argentini negli anni Sessanta. Pur apprezzando il contributo della teologia, della filosofia e delle scienze umane, Jalics favorisce una «grande biblioteca della vita», perché «non c'è una biblioteca così aggiornata, tanto interessante e tanto religiosa, come la vita stessa»⁴.

La medesima convinzione accompagna la stesura del libro *Esercizi di contemplazione*, avendo egli appreso tanto da coloro che aveva accompagnato negli Esercizi. Infatti, la metà del testo è costituita da quasi duecento colloqui avuti con i partecipanti agli esercizi, scelti tra i duemila svolti da Jalics, registrati e poi sbobinati, in alcuni casi completati con qualche chiarimento da parte del maestro⁵. Per cui, senza alcuna forzatura e con piena coscienza e responsabilità del peso delle proprie parole, Jalics scrive che «questo libro è nato dall'esperienza» (EC 10).

La fonte dell'approccio esperienziale di Jalics nella riflessione e nella condivisione della fede sgorga dalla Sacra Scrittura. Nella sua lettura applica un metodo semplice e peculiare, in quanto si chiede come i personaggi neotestamentari siano arrivati all'esperienza di Dio. Conclude che, dopo la morte e risurrezione di Cristo, era stata proprio la testimonianza degli apostoli – e, successivamente, dei primi cristiani – a guidare gli altri nell'accostarsi alla persona di Gesù Cristo e nel riconoscere in lui il Figlio di Dio, il Salvatore⁶.

Tale approccio si inserisce in un nuovo paradigma spirituale della contemporaneità presentato da Rossano ZAS FRIZ DE COL, che lo differenzia dal precedente, sottolineando «l'importanza data all'interiorità e al coltivare e sviluppare la vita interiore»⁷. Una nuova spiritualità consiste nella «ricerca e comprensione di un viaggio interiore, invece la religione convenzionale rimane esterna al *self* e molto lontana dalla situazione storica»⁸. Coerentemente con questa prospettiva l'opera letteraria di Jalics ripropone all'uomo odierno l'incontro con Dio dentro la fede cristiana e cattolica in una modalità che risponde alle sue esigenze.

1.2. La coerenza interna dell'opera letteraria di Jalics

Il metodo che sceglie Jalics per la stesura dei suoi libri e della loro tematica si distingue per la sua coerenza interna. Per aiutare nella visione globale delle sue opere riporto un quadro generale con le principali informazioni:

⁴ F. JALICS, *El encuentro con Dios (L'incontro con Dio)*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1971, p. 225.

⁵ Cfr. JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 92.

⁶ Cfr. F. JALICS, *Towarzyszenie duchowe. Wspólne wzrastanie w wierze (Accompagnamento spirituale. Crescere insieme nella fede)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, p. 93-115.

⁷ R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'Ascetica e Mistica alla Vita cristiana. Novant'anni dopo», in *Vita Cristiana* 26 (1/2019), p. 14.

⁸ Cf. D. Tacey, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove-New York 2004, 205, citato in ZAS FRIZ DE COL, «Dall'Ascetica e Mistica alla Vita cristiana», p. 14-15.

	Luogo e data di pubblicazione	Il titolo della prima edizione del libro nella lingua originale	Tema centrale
I LIBRI			
1	Buenos Aires 1971 [L1]	<i>El encuentro con Dios</i> ⁹ (L'incontro con Dio)	Introduzione alla vita di fede e sottolineatura del suo carattere relazionale
2	Buenos Aires 1972 [L2]	<i>Cambios en la fe</i> ¹⁰	Cinque fasi della vita di fede
3	Buenos Aires 1973 [L3] München 1983	<i>Aprendiendo a orar. Introducción a los cuatro grados de la oración</i> ¹¹ Traduzione e revisione dell'autore in lingua tedesca: <i>Lernen wir beten</i> ¹²	Introduzione ai diversi tipi di preghiera
4	Buenos Aires 1978 [L4] Würzburg 1982	<i>Aprendiendo a compatir la fe</i> ¹³ (Impariamo a condividere la fede) Traduzione e revisione dell'autore in lingua tedesca: <i>Miteinander im Glauben wachsen. Anleitung zum geistlichen Begleitgespräch</i> (Crescere insieme nella fede)	Atteggiamenti di base nell'accompagnamento spirituale
5	Würzburg 1994 [L5]	<i>Kontemplative Exerziten: eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet</i> ¹⁴	L'introduzione alla contemplazione attiva

⁹ F. JALICS, *El encuentro con Dios*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1971.

¹⁰ F. JALICS, *Cambios en la fe*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1972; trad. it.: *Il cammino nella fede*, Edizioni Paoline, Roma 1982.

¹¹ F. JALICS, *Aprendiendo a orar. Introducción a los cuatro grados de la oración*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1973; trad. it.: *Come pregare oggi*, Edizioni Paoline, Roma 1982; trad. ung.: *Tanuljunk imádkozni*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1977, Korda, Kecskemét 1998, 2021.

¹² F. JALICS, *Lernen wir beten*, Pfeiffer Verlag, München 1983; tr. it.: *Impariamo a pregare. Una guida al dialogo con Dio*, Edizione Appunti di Viaggio, Roma 2000; *Uczmy się modlić*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002; trad. neerlandese: *Snippers van licht: stappen op de weg van het gebed in een hectische tijd*, Carmelitana, Gent 2003.

¹³ F. JALICS, *Aprendiendo a compatir la fe* (Impariamo a condividere la fede), Ediciones Paulinas, San Pablo 1978; *Miteinander im Glauben wachsen. Anleitung zum geistlichen Begleitgespräch*, Echter, Würzburg 1982; trad. pl.: *Towarzystwie duchowe. Wspólne wzrastanie w wierze*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.

¹⁴ *Kontemplative Exerziten: eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Echter, Würzburg 1994; trad. it.: *Esercizi di contemplazione*, Ancora, Milano 2018; trad. pl.: *Kontemplacja. Wprowadzenie do modlitwy uważności*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018; trad. in.: *Kontemplative Retreat: An Introduction to the Contemplative Way to Life and to the Jesus Prayer*, Xulon Press, [Longwood] 2013; *Called to Share in his life: Introduction to a Contemplative Way of Life and the Jesus Prayer*, St Pauls, Mumbai – Bandra 1999; trad. sp.: *Ejercicios de contemplación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2021; trad. fr.: *Ouverture à la contemplation : Introduction à l'attitude contemplative et à la prière de Jésus*, Bellarmin, Paris - Saint-Laurent (Québec - Canada) 2002; *La prière de la contemplation*, Fidélité, Namur 2007; trad. ungher.: *Szemlélődő lelki gyakorlat : bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába*, Korda Kiadó, Budapest 2014; trad. danese: *Kontemplative åndelige øvelser: en indføring i den kontemplative livsholdning og i Jesusbønnen*, Katolsk Forl, København 2012; trad. neerlandese: *Contemplatieve oefeningen: een inleiding in de contemplatieve levenshouding en in het Jezusgebed*, Carmelitana, Gent 1999; trad. aramaica: *'Abētu fitibini eshalehu: betşeloti melewetena madegi*, [casa editrice non

	Luogo e data di pubblicazione	Il titolo della prima edizione del libro nella lingua originale	Tema centrale
6	Würzburg 2010 [L6]	<i>Der kontemplative Weg</i> ¹⁵ (Il cammino contemplativo)	Il senso e il significato della contemplazione
7	Würzburg 2012 [L7]	<i>Die geistliche Begleitung im Evangelium</i> ¹⁶	Quattro tappe della vita di fede e di preghiera, e corrispondenti modelli di accompagnamento
8	Nagyvárad 2018 [L8]	<i>Isten jelenlétében élni</i> ¹⁷ (Vivere nella presenza di Dio)	Una raccolta dei suoi tre testi in cui sintetizza la sua vita e fornisce le ragioni del suo metodo di preghiera
GLI ARTICOLI			
A	Argentina 1969 [A1] Pubblicazione 2012	<i>La castidad religiosa en el mundo de hoy</i> ¹⁸ (La castità religiosa nel mondo di oggi)	L'aspetto umano e la maturazione nella castità nella vita consacrata
B	München 1998 [A2] Barcellona 2021	<i>Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien</i> ¹⁹ (La fase contemplativa degli Esercizi spirituali di san Ignazio) Traduzione e revisione dell'autore in lingua inglese: <i>The Contemplative Phase of the Ignatian Exercises</i> ²⁰	Continuità tra gli Esercizi Spirituali e gli Esercizi di contemplazione di Franz Jalics
C	München 2012 [A3]	<i>Der Grieser Weg zum Herzensgebet</i> ²¹ (Il cammino di Grieser, verso la preghiera del cuore)	Le radici e la descrizione del metodo contemplativo di Jalics

rintracciabile], 'Adisi' Ababā 2010; trad. sved.: *De andliga övningarna i kontemplativ form: en introduktion till den kontemplativa livshållningen och Jesusbönen*, Artos, Skellefteå 2009; trad. cinese.: *Mo guan qi dao*, Cai tuan fa ren sheng bao lu xiao nü hui fu she shang zhi wen hua shi ye, Tai Bei 2007.

¹⁵ F. JALICS, *Der kontemplative Weg* (= Ignatianische Impulse, 14), Echter, Würzburg 2006; ; trad. ung.: *A szemlélődés útja*, Korda, Kecskemét 2006; trad. pl.: *Droga kontemplacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015; *La Prière de contemplation*, Fidélité, Namur, 2008.

¹⁶ F. JALICS, *Die geistliche Begleitung im Evangelium*, Echter, Würzburg 2012; trad. it.: *Pregheira silenziosa e accompagnamento spirituale. Radici evangeliche*, Appunti di Viaggio, Roma 2017; tr. pl.: *W szkole Jezusa. Cztery etapy duchowego rozwoju*, Wydawnictwo WAM, Kraków, 2015; trad. sp.: *Jesús, maestro de meditación: el acompañamiento espiritual en el Evangelio*, PPC, Madrid 2014; *El acompañamiento espiritual en el Evangelio*, San Pablo, Buenos Aires 2014; trad. in.: *Spiritual Accompaniment in the Gospel*, Gujarat Sahitya Prakash, Andad 2014; trad. fr.: *Désir de Dieu, Vie chrétienne*, Paris 2020; trad. ungher.: *Lelkivezetés az Evangéliumban*, Harmattan, Budapest 2013.

¹⁷ F. JALICS, *Isten jelenlétében élni*, Posticum, Nagyvárad 2018 (fonti: *Magyar jezsuiták vallomási I*, F. SZABÓ (red.), JTMR, Budapest 1997, p.227-238; *Távlatok* (60/2003), p.284-301; *Vigilia* (3/2003), p. 262-232; trad. pl. *Życie w obecności Boga* (Vivere nella presenza di Dio), Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.

¹⁸ Il testo non è stato mai pubblicato direttamente da Jalics. Uno studente gesuita, Emmanuel Sicre, l'ha trovato in forma di dispensa nella biblioteca universitaria. Nel 2010, con il consenso di Jalics, l'ha trascritto e condiviso in internet; cfr.: https://www.academia.edu/16923414/La_castidad_religiosa_en_el_mundo_de_hoy_de_Jalics_sj; in seguito il testo è stato pubblicato su una rivista gesuitica; cfr.: F. JALICS, «*La castidad religiosa en el mundo de hoy*» (*La castità religiosa nel mondo di oggi*), in *Boletín de Espiritualidad*: (44/2012) 236, p. 13-23; (45/2012) 237, p. 5-19; (46/2012) 238, p. 5-18.

Seguendo l'ordine cronologico dei libri si può individuare un itinerario coerente e logico delle tematiche sviluppate, in modo che il libro precedente costituisca il fondamento del successivo e il successivo approfondisca il precedente.

Jalics condivide la sua esperienza in due prospettive: nella prima presenta la crescita in ciò che chiama la vita di fede, in quanto essa «ha il significato di fede, speranza e carità insieme»²²; si tratta dello sviluppo della vita cristiana; nella seconda riflette sulla preghiera, che, come una lente, focalizza in un atto specifico l'espressione concreta della vita cristiana. Il primo libro [L1] mostra il parallelismo tra la relazione con Dio e quella con gli uomini, e rileva come la fede si realizzi e si esprima praticamente nella carità verso il prossimo. Il secondo libro [L2] riflette sulle successive tappe della vita di fede, mentre il terzo [L3] presenta come la vita di fede si esprima e si approfondisca nella preghiera che attraversa diverse fasi.

Il quarto libro [L4] sviluppa una proposta di accompagnamento, sia nella vita di fede che di preghiera individuale e di gruppo. Nel libro successivo [L5] il contenuto si sposta da una sintesi globale del vissuto cristiano all'analisi di una singola tappa della preghiera, quella della contemplazione attiva che costituisce uno stadio intermedio tra la preghiera discorsiva/affettiva e la contemplazione infusa.

Il libro successivo [L6] approfondisce il significato della contemplazione stessa. La sua penultima pubblicazione [L7] presenta una visione d'insieme: Jalics coglie le tematiche sollevate precedentemente offrendone una sintesi. L'ultimo libro [L8], redatto dai suoi confratelli in occasione dell'anniversario del suo compleanno, raccoglie il racconto sulla sua vita, l'articolo sulle radici ignaziane della sua proposta contemplativa [A2] e un'intervista in cui presenta brevemente il suo metodo.

¹⁹ F. JALICS, «Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien» (*La fase contemplativa degli Esercizi Ignaziani*), in *Geist und Leben*, 71(1998), p. 12-25. 118-131; ristampa in: *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist*, A. SCHÖNFELD (ed.), Echter Verlag, Würzburg 2002, p. 344-359; ; trad. ung.: «A Szent Ignác-i Lelkigyakorlatok kontemplatív szakasza», in *Távlatok* 60 (2003), p. 284-301.

²⁰ F. JALICS, *Contemplative Phase of the Ignatian Exercises*, GJ Guides 15, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2021; trad. sp.: «**La fase contemplativa de los ejercicios ignacianos**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 16 (2013), p. 164-177; trad. pl. abbreviata: «Kontemplacyjna faza ignacjańskich Ćwiczeń duchowych», in: *Przyjąć miłość i we wszystkim miłować. Wokół Kontemplacji do uzyskania miłości św. Ignacego Loyoli*, W. KRÓLIKOWSKI (ed.), WAM, Kraków 2008, p. 199-218.

²¹ F. JALICS, «Der Grieser Weg zum Herzensgebet», in A. EBERT, C. LUPU (ed.), *Hesychia. Das Geheimnis des Herzensgebets*, Claudius Verlag, München 2012, p. 65-74; In seguito, le citazioni e i riferimenti all'articolo si indicheranno, nel corpo del testo, con il numero della pagina preceduta dall'iniziale dello scritto: GW. Trad. pl. abbreviata, «Droga do modlitwy serca» (*Il cammino verso la preghiera del cuore*), in *Medytacja. Style i Charaktery* (2014) 1, p. 34-38;

²² JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 20; nella tesi la fede viene compresa secondo il triplice significato fornitole da Jalics, che include fede, speranza e carità, e che consiste nella relazione con Dio e si esprime e approfondisce anche nelle relazioni interumane.

1.3. Il rapporto tra esperienza, fede e contemplazione

Dal momento che le esperienze di Jalics illustrano il cammino contemplativo della sua vita cristiana e non soltanto momenti forti di preghiera, è possibile parlare di un'iniziazione alla contemplazione a partire, appunto, dalla vita quotidiana e non solo dalle esperienze forti di preghiera? Per una risposta bisogna soffermarsi sul rapporto tra esperienza, fede e preghiera/contemplazione, e sul doppio significato dato da Jalics alla contemplazione.

La triade menzionata emerge chiaramente nelle pubblicazioni in cui Jalics dimostra lo sviluppo simultaneo della vita di fede e di preghiera [L3] [L7], e altrettanto nella modalità in cui nasce il libro *Esercizi di contemplazione*. Prima di evidenziare la propria esperienza di preghiera, l'autore rivolge l'attenzione anzitutto all'esperienza di fede come adesione alle verità rivelate e alla Verità, che viene identificata con Dio stesso, coinvolgendo non solo il livello cognitivo, ma anche quello affettivo²³. La fede costituisce il punto di partenza per la contemplazione, ma non vi si identifica: «Prima che l'uomo si trovi sul cammino della contemplazione, di solito ha dietro di sé un lungo cammino di fede. La fede implica la certezza dell'esistenza di ciò che non vediamo e non abbiamo fatto esperienza. La contemplazione invece non è legata alla certezza dell'esistenza di Dio, ma è un inizio del suo vedere»²⁴.

La fede è adesione a Dio che non si vede, ma in cui si crede, la contemplazione invece è un vedere intuitivo di Dio e costruisce un ponte che «trasporta l'uomo nello spazio tra la fede e la vita eterna»²⁵. La fede, che è una grazia, precede la contemplazione costituendone la radice e il fondamento soprannaturale²⁶. Fede e contemplazione sono in un reciproco rapporto di dipendenza. Lo sviluppo della vita di fede che trasforma il credente influisce sul suo modo di pregare, di relazionarsi con il prossimo e di percepire il mondo, mentre la contemplazione approfondisce e fa maturare la fede²⁷.

Jalics dà un doppio senso alla contemplazione: testimonianza di fede e allo stesso tempo iniziazione alla fede. Proprio perché è un percorso di fede egli fa ricorso al suo vissuto, riflettuto e rielaborato, quale sfondo di un metodo di preghiera: «Il maestro degli Esercizi [...] mostra una via che lui stesso ha percorso e vive [...] Mi è sembrato importante rendere trasparente quello che volevo dire a partire dalla mia esperienza di fede» (EC 15). In tal modo gli *Esercizi di contemplazione*, prima di essere un'introduzione alla preghiera contemplativa, sono una testimonianza personale di una vita di fede cristiana e dell'incontro con il Dio della rivelazione cristiana che agisce nella storia personale. Per questo motivo essi diventano un contributo per gli altri, perché offrono un'esperienza contemplativa: «la mia intenzione è di poter offrire a ogni cristiano [...]

²³ Cfr. JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 19-20.

²⁴ JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 9.

²⁵ JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 18.

²⁶ Cfr. JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 13-17.

²⁷ Cfr. JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 87-91.

un *libro pratico di Esercizi* che permetta di percorrere da soli questa via contemplativa verso il Centro, il Risorto e il Padre» (EC 10).

1.4. *L'introduzione alla contemplazione e il suo duplice significato*

Lontano dall'offrire una spiegazione terminologica, Jalics soltanto una volta ricorre al significato della contemplazione e lo fa riferendosi al *Lexikon für Theologie und Kirche*, precisando che si tratta di «un vedere intuitivo delle verità più sublimi e di Dio, nel suo significato religioso»²⁸ e rinvia al *Dictionnaire de Spiritualité*²⁹. In effetti, avendo in mente nei suoi libri un obiettivo pedagogico, non sorprende che fornisca una descrizione narrativa, agganciata alla vita concreta. Inoltre, negli *Esercizi di contemplazione*, egli ricorda, seguendo la tradizione, che la contemplazione corrisponde alla via unitiva, cioè all'ultima fase della vita spirituale, mentre le fasi precedenti sono pre-contemplative: la via purgativa e la via illuminativa³⁰. Jalics approfondisce il significato della contemplazione soltanto per illustrare lo scopo del cammino che propone, mettendo in rilievo la differenza tra l'una e l'altra fase e facilitarne il percorso. Egli commenta:

Quella pre-contemplativa è la prima delle due fasi in cui si divide la vita spirituale. Al suo interno il progresso spirituale si raggiunge attraverso il proprio impegno personale. Si deve riflettere, valutare, esaminare la coscienza, ed è necessario discernere, prendere decisioni e fare propositi [...]. Naturalmente tutto questo impegno è impensabile senza l'aiuto della grazia di Dio. Però rimane il fatto che siamo noi a impegnarci per il nostro progresso spirituale [...]. Dopo un certo periodo si arriva alla fase contemplativa che porta con sé un cambiamento del nostro atteggiamento. Invece di impegnarci per il nostro progresso spirituale, dobbiamo imparare a guardare unicamente verso Dio [...]. Tutto il resto viene da sé come conseguenza, viene donato. Non ci preoccupiamo più inutilmente per il decorso delle cose sulla terra, non perché incrociamo le braccia, ma perché la nostra attività è senza preoccupazioni (EC 181).

Il testo evidenzia il passaggio più importante che avviene nella vita di fede/preghiera: quello dalle forme pre-contemplative a quelle contemplative. La peculiarità del transito risiede nel fatto che il credente si trova al confine tra l'azione propria e l'azione di Dio in lui: dall'autocrazia alla teocrazia. Jalics descrive la fase transitoria come 'contemplazione attiva':

«Proprio perché il cambiamento è così radicale, esiste una zona di passaggio, una terra di nessuno, nella quale la trasformazione si sta ancora aprendo la strada, ma non è tanto avanzata, da essere al punto in cui Dio abbia preso chiaramente l'iniziativa. A questo stadio serve lo sforzo dell'uomo. Paradossalmente deve ora sforzarsi di non sforzarsi più: l'uomo si rivolge verso Dio e confida di ricevere tutto in dono da lui. Il segno di questa confidenza è dato dall'abbandono del faticoso lavoro volto a modificare il carattere e la psiche. Lo sforzo

²⁸ JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 17.

²⁹ JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 17.

³⁰ Cfr. JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 17-21; EC 11.

dell'uomo consiste nel volgersi esclusivamente verso Dio (...). Questa zona di transito viene chiamata anche *contemplazione attiva*, perché l'uomo è ancora attivo nel mettere in azione la propria attenzione. Con l'accrescimento della grazia, cessa anche l'attività dell'uomo» (EC 12).

Riassumendo, lo stadio pre-contemplativo e la contemplazione attiva hanno in comune l'attività del soggetto, tuttavia, la seconda è anche legata alla fase contemplativa per il fatto che l'uomo limita la sua attività allo sguardo rivolto verso Dio, indipendentemente dal fatto che gli sia già donata la grazia della contemplazione passiva³¹.

Jalics offre il fondamento cristologico della contemplazione mentre integra nella sua riflessione una famosa frase di Paolo Apostolo «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20) quando scrive «il cuore della contemplazione è che Dio riempie noi e le nostre attività, che non siamo più noi a vivere, ma Cristo a vivere in noi, che non siamo noi a “fare qualcosa” ma Cristo in noi» (EC 146). A partire da tale approccio il significato di contemplazione per Jalics varia in due sensi: presuppone l'agire di Cristo nell'uomo in tutti i momenti della vita e, simultaneamente, l'agire di Cristo è vissuto intensamente nella preghiera. Entrambi gli atteggiamenti sono caratterizzati da un'immediata percezione di Dio. Afferma Jalics al riguardo: «La contemplazione è uno stato in cui l'azione di Dio è molto intensa e avvertibile. Si riferisce alla terza fase della vita spirituale. Non è un modo di pregare, ma uno stato che è presente, o può esserlo, in ogni momento della vita [quotidiana], sia nella preghiera come al di fuori di essa. L'introduzione nella preghiera contemplativa comporta che con l'andare del tempo la contemplazione pervada tutta la vita» (EC 19).

Le caratteristiche della contemplazione, sia come vissuto continuo, sia come preghiera, sono analoghe ed entrambe si sviluppano simultaneamente. Sono collegate intimamente dall'unico anelito e dai comuni effetti: «Questo ardente desiderio di vedere Dio non rimane nascosto nell'uomo. Abbraccia e trasforma non solo la sua vita di preghiera, ma anche il suo rapporto con il mondo esterno»³². La preghiera e la vita, altresì, si influenzano vicendevolmente in modo che la modalità contemplativa di preghiera solleciti l'atteggiamento contemplativo e da esso scaturisca: «Chi è stato introdotto nella preghiera contemplativa è un contemplativo non solo quando prega, ma in tutte le sue occupazioni. Eccetto i casi in cui viene donata una grazia particolare, i momenti di preghiera, in silenzio, sono necessari per entrare nella contemplazione. Una volta che si comincia a conoscere la contemplazione, essa si estende lentamente a tutti gli ambiti della vita, penetrandola e trasformandola» (EC 366)³³.

Nel vissuto contemplativo continuato si attribuisce alla preghiera il primato essenziale, perché essa costituisce lo spazio in cui il credente offre gratuitamente tutto se stesso a Dio, senza aspettarsi niente, e Lo incontra direttamente, senza mediazioni di

³¹ Cfr. JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 78; EC 145-146.340-341

³² JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 20.

³³ Cfr. JALICS, *Il cammino della fede*, p. 121-123.

pensieri, ragionamenti, immagini o azioni. Allora «non si parla, non si medita, ma ci si pone in presenza di Dio e con uno sguardo interiore, uno sguardo quieto e amoroso, si comunica col Signore»³⁴.

1.5. Riassunto conclusivo

Jalics opta per la definizione tradizionale della preghiera contemplativa: essa è «visione di Dio piena di amore» (EC 146). Innanzitutto, l'attenzione è rivolta verso di Lui (cfr. EC 12), cercando di «distogliere lo sguardo dai testi, dai pensieri, dalle immagini e dai sentimenti, dalle proprie aspettative ed esigenze, cioè dal contenuto della propria preghiera per focalizzarsi direttamente sul volto di Dio, su Gesù Cristo, sul suo Nome oppure sulla persona del Padre»³⁵, dove «non ci sono più parole, né pensieri, né emozioni altalenanti» (EC 146). Jalics evidenzia la benevolenza e il favore di Dio nei confronti dell'uomo, a cui dona una grazia particolare attirandolo a sé, per cui la contemplazione è sempre «una risposta alla grazia di Dio [...] genera un forte desiderio di stare alla [sua] presenza»³⁶. Osserva precisando che, sebbene il desiderio cresca insieme allo sviluppo della preghiera contemplativa, essa è comprensibile solo per chi ne ha fatto esperienza³⁷.

Jalics tratta della contemplazione attiva quale via ordinaria alla contemplazione passiva, vero e proprio fine della vita di fede. Egli è ben consapevole del fatto che questa sia una delle più grandi sfide nella crescita nella vita cristiana, per la fatica che occorre per rompere gli schemi mentali e comportamentali preesistenti centrati sull'Io³⁸. Cogliendo l'importanza e la difficoltà di questo impegnativo e delicato momento, egli suggerisce un cammino concreto, nato dalla sua esperienza, come una proposta accanto a numerose altre, tutte ugualmente da apprezzare poiché conducono al Dio vero (EC 13)³⁹. Nel prossimo paragrafo si approfondisce l'intreccio esperienziale che intercorre tra il vissuto contemplativo di Jalics e la formulazione del suo metodo.

2. Applicazione del Metodo Teologico-Decisionale al vissuto del cammino contemplativo di Franz Jalics

In questa seconda parte della ricerca si applica il metodo teologico-decisionale (MTD) al cammino contemplativo di Jalics per mostrarne l'evoluzione, sia nelle diverse dimensioni della vita sia nello sviluppo delle distinte tappe della preghiera.

³⁴ JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 90.

³⁵ JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 77-78.

³⁶ JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 19-20.

³⁷ Cfr. JALICS, *Droga kontemplacji*, p. 19.

³⁸ Cfr. JALICS, *Preghiera silenziosa e accompagnamento spirituale*, p. 16.

³⁹ Cfr. F. JALICS, *Preghiera silenziosa e accompagnamento spirituale*, p. 153-154.

2.1. L'impostazione metodologica di Franz Jalics e il Metodo Teologico-Decisionale

Nell'opera letteraria di Jalics si trovano, come già accennato, non solo orientamenti per un cammino di fede e di preghiera, ma anche accenni al suo personale vissuto cristiano. Quando Jalics riflette sulla fede, sull'accompagnamento, sulla preghiera e in modo particolare sulla contemplazione, più volte ripete che la fonte principale della sua riflessione è l'esperienza di vita, il suo vissuto. Per cui, in questa parte della ricerca, si tratta di accedere ad alcuni episodi del suo vissuto personale di fede e di preghiera, poiché sono alla base del suo cammino contemplativo e della sua mistagogia. Sono episodi sparsi nei suoi scritti e occorre riordinarli cronologicamente.

Tre sono le fonti principali per rintracciare il suo itinerario: gli *Esercizi di contemplazione*, dove le sue esperienze fungono da esempio per individuare le tappe del suo metodo di preghiera; *Il cammino nella fede*, in cui analogicamente utilizza gli eventi della vita quale illustrazione di alcuni momenti critici nella vita di fede e di preghiera; e un conciso articolo *Der Grieser Weg zum Herzensgebet* in cui descrive sinteticamente com'è nata la sua proposta contemplativa.

Jalics utilizza l'esperienza propria e altrui come fonte principale della trasmissione della fede e i suoi libri non hanno tanto un carattere informativo, quanto piuttosto introduttivo alla vita di fede. A questo riguardo, il metodo teologico-decisionale (MTD)⁴⁰ fa particolare attenzione «all'incontro tra due "decisioni": quella divina che è una decisione salvifica, e quella dell'uomo, che è risposta alla salvezza offerta»⁴¹.

La decisione di Dio viene percepita nella vita di un credente come una mozione, coinvolgendo le sue dimensioni cognitive e affettive⁴². Attraverso le mozioni Dio guida pedagogicamente/ mistagogicamente il credente, accompagnandolo nello sviluppo e trasformazione della sua vita di fede e di preghiera, 'adattandosi' ai suoi tempi, alla sua realtà, alle sue condizioni e capacità per essere riconoscibile e 'sfidandolo' perché cresca e si trasformi verso la pienezza, divenendo sempre più conforme a Lui. L'uomo, invece, da parte sua, prendendo delle decisioni si autodetermina scegliendo o rifiutando la volontà salvifica di Dio che si manifesta nella sua mistagogia⁴³. Tale scelta «ha un carattere epifanico, poiché in essa la persona rivela la visione che ha di sé, degli altri e di tutta la realtà, e ha un carattere assiologico poiché le decisioni indicano i valori che si scelgono per dare un indirizzo alla propria vita»⁴⁴. In questa chiave di lettura vale la pena accennare al fatto che ogni decisione è inserita nella storia di un uomo concreto e quindi offre

⁴⁰ R. ZAS FRIZ DE COL (ed.), *Il vissuto di santa Teresa di Lisieux alla luce del metodo teologico-decisionale*, G&B Press, Roma 2021; ID., «Dall'Ascetica e Mistica alla Vita cristiana», p. 9-32; ID., *La presenza trasformante del mistero. Prospettive della teologia spirituale*, G&B Press, Roma 2015, p. 117-157; L. PEREIRA DE OLIVERA, «**Il metodo teologico-decisionale**», in *Mysterion* (www.mysterion.it) 12(2/2019), 222-241.

⁴¹ PEREIRA DE OLIVERA, «Il metodo teologico-decisionale», p. 227.

⁴² Cfr. ZAS FRIZ DE COL (ed.), *Il vissuto di santa Teresa di Lisieux*, p. 15-16.

⁴³ Cfr. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'Ascetica e Mistica alla Vita cristiana», p. 26.

⁴⁴ ZAS FRIZ DE COL (ed.), *Il vissuto di santa Teresa di Lisieux*, p. 15.

l'occasione per affermare la propria identità radicata nel passato, oppure provocare la rottura con essa producendo una profonda trasformazione.

Nel MTD si procede in tre momenti: si inizia con l'analisi delle decisioni più importanti, in due fasi, sincronicamente e diacronicamente; poi esse sono interpretate mistagogicamente, sempre in due fasi, in modo da comprendere meglio come Dio abbia orientato le decisioni identificate nella prima parte e come queste abbiano trasformato la vita del credente; si conclude con una 'sintesi contestuale', dove, nella prima fase, si evidenzia nel contesto odierno una delle sue caratteristiche più influenti in modo negativo sulla vita cristiana e, nella seconda fase, si sceglie uno degli aspetti più rilevanti della vita del credente analizzata nelle due parti precedenti in modo da illuminare con essa quella caratteristica negativa del presente.⁴⁵

2.2. Analisi decisionale

Nella prima fase dell'analisi decisionale, l'analisi sincronica, vengono considerate tutte le principali decisioni di Jalics scomponendole in sei momenti, identificabili durante la lettura del testo, anche se non necessariamente nell'ordine proposto:

1. l'*occasione*, ovvero, il contesto in cui si produce la mozione;
2. la *mozione* che direttamente o indirettamente proviene dal buono o dal cattivo spirito;
3. la *consapevolezza* cognitiva e affettiva della mozione: essa simultaneamente dà qualcosa su cui pensare e produce una reazione affettiva;
4. la *riflessione* sulla mozione, cioè sull'effetto cognitivo e affettivo che ha suscitato, la quale si conclude con un giudizio;
5. la *decisione*, che risponde alla mozione ricevuta;
6. le *conseguenze* nella vita del credente della decisione presa.

Una volta che le decisioni sono state analizzate individualmente nella prima fase sincronica, nella seconda fase dell'analisi diacronica esse sono considerate nella loro evoluzione cronologica in modo da stabilire la dinamica del loro sviluppo.

2.2.1. Analisi sincronica

Con la documentazione autobiografica disponibile, è stato possibile identificare dieci delle decisioni più importanti prese da Jalics, tra il 1944 e il 1984, anno della fondazione della casa di esercizi spirituali a Gries. Egli vi rimane fino alla partenza per Budapest nel 2017, dove morirà nel 2021. Petanto, l'analisi delle sue decisioni comprende un periodo di quarant'anni (1944-1984), escludendo il periodo dal 1984 al 2021.

⁴⁵ Per conoscere più profondamente i fondamenti e la struttura del MTD si può consultare R. ZAS FRIZ DE COL (ed.), *Il vissuto di Santa Teresa di Lisieux*.

[D1] La decisione di orientare la propria vita a partire dalla fede in Dio⁴⁶

Nel 1942 Jalics frequenta in Ungheria il collegio militare e a quindici anni comincia a interrogarsi sul senso della vita rigida e austera che conduce nella scuola. Questa *occasione* lo porta alla ricerca del senso della sua vita (cfr. EC 329-330). Le risposte dapprima convincenti, quali i buoni voti da ottenere, la soddisfazione della volontà dei genitori o il desiderio di formare una famiglia, lo lasciano insoddisfatto e alla fine lo deludono e vengono allontanate. La *mozione* raggiunge Jalics quando, dopo un certo periodo di ricerca interiore, sente che Dio è «l'ultimo fondamento e l'ultimo motivo della mia vita» (EC 330).

Egli *prende consapevolezza* della *mozione/insight* per la pace e il sollievo che gli produce affettivamente il pensiero che Dio sia il senso ultimo della vita. Poi *riflette, si interroga*, su quella consapevolezza ritornando alla domanda sul senso della vita nel periodo successivo e *decide* che la «soluzione era soddisfacente» anche per le *conseguenze*: si sente più motivato ad alzarsi al mattino nonostante rimanga sempre difficile. La decisione ha anche un carattere esistenziale, infatti Jalics confessa: «Questa decisione, o, meglio, questa conclusione alla quale arrivai, diventò un filo conduttore per gli anni della giovinezza» (EC 330).

[D2] La «decisione fondamentale»:
una scelta consapevole nella fede in Gesù Cristo e l'accostamento alla comunione⁴⁷

L'episodio precedente viene collegato da Jalics ad un altro, distante circa due anni, quando era ancora in corso la Seconda Guerra Mondiale. Verso la fine del 1944, egli è inviato in Germania, insieme al suo gruppo ungherese di cadetti. Gli ufficiali danno una formazione religiosa agli allievi, portandoli in Chiesa per le funzioni liturgiche. L'*occasione* è data dalla frequenza settimanale della messa domenicale: Jalics, che da anni faceva la comunione, l'avrebbe fatta volentieri, ma lo trova imbarazzante poiché nel gruppo dei cinquanta cadetti nessuno si comunica. La *mozione* si fa presente nella consapevolezza del desiderio di accostarsi alla Comunione e nel domandarsi le ragioni del suo desiderio: «mi resi subito conto che la Comunione dipendeva dalla mia fede in Gesù Cristo»⁴⁸. In seguito, gli si pongono «domande esistenziali» (EC 331) che lo tormentano e provocano momenti di grandi dubbi. La riflessione si svolge in tre passi: nel primo, Jalics si rende conto di dover vivere il tempo di incertezza in prima persona, senza alcun appoggio o suggerimento esterno: «avevo diciassette anni e dovevo prendere da solo le decisioni della mia vita» (EC 331); nel secondo e decisivo passo, scopre che la sua risposta dipende dalla sua fede nella persona di Gesù Cristo: «riflettevo sugli episodi della vita di Gesù e domandavo: "Ma come faccio a sapere se è tutto vero?"» (EC 331); nel terzo riconosce il ruolo determinante dei suoi genitori, mettendo in rilievo la loro testimonianza: «Capii che la vita di Gesù, così come ci è stata trasmessa, era per me una realtà importante. La

⁴⁶ JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 24-25; EC 329-330.

⁴⁷ Cfr.: JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 25-26.

⁴⁸ JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 26.

fede viva dei miei genitori e l'esempio di persone importanti nella mia vita erano decisivi. Certamente, la loro testimonianza non mi poteva dare una sicurezza assoluta, però era sufficiente per decidermi consapevolmente per Gesù Cristo» (EC 331).

Jalics sottolinea il valore affettivo e cognitivo del suo ragionamento: «mi pareva che valesse la pena credere in lui; ciò che avevo appreso della vita di Gesù, ciò che sentivo della stessa vita mi davano una base sufficiente per fare questa scelta»⁴⁹. Conclude allora il racconto dell'esperienza evidenziando la *scelta* compiuta nell'opzione della fede in Gesù Cristo e le *conseguenze teologiche* della sua decisione: l'accostamento ai sacramenti.

[D3] L'«esperienza fondamentale»:

la decisione di accogliere la presenza di Dio in una situazione limite⁵⁰

L'occasione dell'esperienza si produce nel 1945 durante i bombardamenti di Norimberga, quando il diciassettenne Jalics, ancora nell'esercito ungherese, viene coinvolto nei servizi di soccorso nella città bombardata. Il giorno in cui arrivano comincia un nuovo bombardamento e si mettono al riparo in una cantina, dove rimangono spaventati, ascoltando il rumore della strage che producono le bombe. Tutto ciò è accompagnato dalla sofferenza e da emozioni molto forti: «Avevo paura della morte, sentivo una rabbia grandissima perché non potevo né fuggire né difendermi. Ero infuriato perché non volevo morire» (GW 66). E racconta ancora:

Sentivamo le detonazioni delle bombe, mentre lì sotto tutto tremava. Avevamo l'impressione che non finisse più. In realtà non passarono più di dieci o al massimo quindici minuti. Quando questo inferno cominciò, fui assalito da una paura terribile. La morte era davanti ai miei occhi. Io ero giovane e non volevo morire. Mi sentivo così impotente che fui preso da una rabbia incontenibile, perché in quel luogo non potevo né difendermi, né fuggire, ero costretto a rimanere lì inerme e lasciare che la morte arrivasse. Era una lotta impari e disperata contro la morte (EC 134).

Nella narrazione degli *Esercizi di contemplazione* la *mozione* si presenta come consapevolezza immediata di una presenza che 'sa' riconoscere come presenza di Dio. In quella presentata in *Der Grieser Weg*, Jalics l'identifica nella sua immediatezza e ineffabilità: «Improvvisamente notai che in qualche modo Dio era presente lì. Sentivo sempre di più la sua presenza e nel percorso di cinque minuti, forse di meno, vissi la presenza di Dio con tale intensità, la quale non potrei mai descrivere» (GW 66). La *mozione*, cioè la consapevolezza della Presenza, lo fa *ragionare* sul senso della morte e *decide* di accettarla grazie alla certezza interiore della pace che produce. Dalla *mozione* emergono, allo stesso tempo, consapevolezza, riflessione e decisione. In effetti: «Mentre ero impossessato dalla paura e dalla rabbia, all'improvviso sentii scorrere dentro di me una grandissima pace. Ne ero certo: "Dio è presente qui. Che io muoia o no, non ha alcun significato. Quel che sarà, va bene. Attraverso la morte non può accadere nulla di veramente signifi-

⁴⁹ JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 26.

⁵⁰ Cfr. EC 133-135; GW 65-74.

ficativo”. Non si trattava di un ragionamento, ma di una conoscenza immediata dalla quale nasceva pace, tranquillità e sicurezza» (EC 134-135).

La *conseguenza* dell’esperienza è la profonda trasformazione interiore che gli dà nuovi criteri per le sue decisioni future e la ricerca di un cammino che l’avrebbe condotto alla contemplazione (cfr. EC 134-135).

[D4] L’esperienza della natura:

la decisione di ritornare alla natura in vista di rivivere l’esperienza della presenza di Dio⁵¹

Durante il periodo successivo alla guerra, verso la fine del 1945 e l’inizio del 1946, Jalics già congedato dall’esercito, è costretto a rimanere per un anno come profugo in Germania, nel convento di Polling e successivamente a Floss, nell’alto Palatino, aspettando la possibilità di rientrare in patria. L’*occasione* di questa esperienza è data dall’abbondanza di tempo libero che Jalics ha a disposizione e che trascorre passeggiando per lunghe ore in mezzo alla natura:

Ogni giorno andavo a camminare per tre, quattro, a volte cinque ore. La natura mi faceva molto bene e mi trasmetteva un senso di purificazione. In essa trovavo tanto silenzio e quando tornavo ero sempre riposato. Alzavo spesso gli occhi in cielo e pregavo in modo tutto spontaneo. Sui prati e nei boschi, nella luce delle stelle e nella forza del sole sentivo l’onnipresenza di Gesù Cristo, nel quale tutto è stato creato. Stavo volentieri nella natura, ma non mi accorgevo di quanto essa mi stesse cambiando interiormente. Trascorso quell’anno, quando in marzo mi fu possibile far ritorno in Ungheria, era cresciuto dentro di me un fondamento contemplativo che si manifestava in una particolare tranquillità e limpidezza interiore. Fu in questo periodo che si fece chiara un po’ alla volta la mia vocazione al sacerdozio (EC 29).

La percezione della *mozione* e la *presa di consapevolezza* sono simultanee: Jalics si sente purificato e riposato, sperimenta l’onnipresenza di Gesù Cristo, *si accorge* che in queste circostanze prega spontaneamente e *ragiona* sul fatto che tutto è creato nel Cristo Signore. Successivamente, compie una *scelta*, quella di tornare ogni giorno per un paio di ore in mezzo alla natura, dove coglie la presenza di Dio. Di conseguenza si rafforza in lui il fondamento contemplativo.

In quel periodo, grazie alla limpidezza che nasce dalla contemplazione si fa chiara la sua vocazione sacerdotale – figura del servizio di Dio che conosce sin dall’infanzia.

[D5] Un particolare raccoglimento interiore:

la decisione di integrare una posizione delle mani nella preghiera⁵²

L’*occasione* dell’esperienza si ha alla fine del 1958, tre settimane prima dell’ordinazione sacerdotale, mentre Jalics impara a celebrare la messa. Nei tempi preconciliari le rubriche del Messale erano ancora molto dettagliate, ed egli con precisione seguiva le indicazioni che riguardavano l’impostazione delle mani, tenendole «durante la recita

⁵¹ Cfr. EC 29-30.

⁵² Cfr. EC 106.

del canone, all'altezza delle spalle e a una spanna di distanza da quest'ultime, in modo che le mani fossero rivolte esattamente una verso l'altra» (EC 106). Condivide l'effetto che ha su di lui questa posizione:

Ero molto sorpreso della precisione di questa disposizione. Le prime volte che ho pregato il canone tenendo le mani nella maniera indicata, ho sentito un forte raccoglimento. Ho sperimentato come attraverso le mani si generasse un circolo d'energia che aveva l'effetto di mantenere vivo e desto il mio raccoglimento. Da allora ho imparato che l'energia interna, oltre a essere trasmessa, può essere anche raccolta. Allo stesso modo l'atto di congiungere le mani porta a un intenso raccoglimento (EC 106).

La *mozione* è percepita, simultaneamente, come un flusso di energia che circola tra le palme delle mani e come un forte raccoglimento, mantenendo vivi attenzione e interesse. Jalics *riflette* sulla peculiarità dell'energia percepita e *decide* di appropriarsene nel momento in cui ne diventa conscio. Come *conseguenza* il suo raccoglimento si mantiene desto e vivo durante la recita del canone.

[D6] La crisi della fede e la più grande scoperta di Jalics: la decisione di impegnarsi nelle relazioni con gli uomini⁵³

Dopo un breve periodo trascorso in Cile nel 1956, dal 1957 fino al 1976 Jalics vive ininterrottamente a Buenos Aires. L'esperienza avviene nel periodo dei cambiamenti conciliari, agli inizi degli anni Sessanta. Egli è colpito da una dolorosa e consistente crisi di fede, che mette in questione tutta la sua vita per cui, in quel momento, la visione ateistica gli sembra l'unica giusta e onesta. Questa crisi si protrae e si acuisce per tre anni, procurandogli una tensione insopportabile, dal momento che, in tale stato, ogni giorno compie i suoi doveri sacerdotali, confessando, predicando e accompagnando i giovani gesuiti nel loro cammino vocazionale. Insegna teologia dogmatica e fondamentale, spiega i contenuti della fede in Dio, di cui ne contesta interiormente l'esistenza. Nonostante la buona volontà e un'intensa ricerca, il tormento interiore e i dubbi continuano. In queste circostanze accade un episodio semplice in cui Jalics scopre la simultaneità della relazione tra Dio e il prossimo.

L'*occasione* si presenta nel contesto in cui Jalics prende il caffè dopo pranzo, insieme alla sua comunità. Quel giorno, un professore emerito, che solitamente sistema le tazzine di tutti alla fine, si lamenta con i compagni, fortemente dispiaciuto, perché rimane sempre lui da solo a rimettere in ordine. Jalics racconta la sua reazione nella quale si accorge di cosa è successo in fondo:

Ascoltai le sue imprecazioni e tornai al mio lavoro. Dopo pochi minuti, avevo già dimenticato l'incidente. Nel pomeriggio di quello stesso giorno, durante una pausa, andai a fare una piccola passeggiata. All'improvviso mi resi conto che quel confratello ci aveva messo davanti agli occhi un problema e io non mi ero lasciato toccare per niente dalla sua richiesta. Ero amareggiato dal mio comportamento. Mentre camminavo preso da questi pensieri, mi resi

⁵³ Cfr. EC 61-63.

conto di un'altra cosa spiacevole. Avevo di fronte la mia crisi di fede. Presi consapevolezza del parallelismo che esisteva tra questo fatto e la mia crisi. Avevo certamente ascoltato la protesta del mio confratello, ma non le avevo dato peso. Non mi ero preso a cuore la sua situazione. Mi domandai se nella mia relazione con Dio non stesse succedendo qualcosa di analogo. Non ero forse talmente irretito nelle mie attività e nei miei pensieri che non mi lasciavo più raggiungere da Dio e per questo motivo non credevo più in lui? Il parallelismo era molto incisivo e mi colpì profondamente (EC 62-63).

La *mozione* ha un duplice aspetto: prima Jalics *si rende conto* di ciò che è successo, nel momento in cui nota la sua indifferenza nei confronti del compagno e si sente amareggiato dal suo comportamento insensibile. Mentre *riflette, prende consapevolezza*, con dispiacere, di un'altra mozione: l'analogia tra la mancanza dell'ascolto del confratello e la negligenza dell'ascolto di Dio. Questa scoperta lo conduce a una *riflessione* ulteriore e scopre la modalità con cui affrontare la crisi: «Successivamente però, capii che ciò di cui mi ero reso conto mi apriva la porta per fare un po' di luce sul mio smarrimento. Pensai che, impegnandomi maggiormente nel rapporto con le altre persone, avrei potuto imprimere una svolta anche nella mia fede. Per un anno intero mi impegnai ad accostarmi alle persone in maniera più aperta e a far loro più spazio in me. Dopo un anno, la crisi era passata» (EC 63).

Jalics *decide* di migliorare le relazioni interpersonali con lo scopo di lasciarsi raggiungere anche da Dio: il *risultato* è una svolta nella sua vita di fede, superando la crisi.

[D7] La conversione al prossimo:
 la decisione di modificare l'atteggiamento nell'accompagnamento spirituale⁵⁴

Dopo otto anni di lavoro come guida spirituale, sempre in Argentina, Jalics fa un incontro molto significativo che cambia il suo modo di accompagnare le persone⁵⁵. L'*occasione* giunge nel giorno in cui gli viene chiesto un colloquio con una donna sconosciuta. Egli è esitante, perché sta per cominciare una lezione. Tuttavia, accetta, e finito il tempo di cui dispone, cerca di darle un consiglio, ma lei lo accusa di mancanza di comprensione e continua a parlare. Jalics l'ascolta «attentamente ma con una riluttanza interiore»⁵⁶, lui è in ritardo e lei parla a lungo, senza fargli dire neppure una parola. Jalics riferisce la fine della conversazione con la donna: «Padre – ha detto finalmente alzandosi dal posto – le sono particolarmente grata perché ha risolto il mio problema»⁵⁷. In quel momento sperimenta una *mozione* di cui si *accorge* subito: rimane 'sconcertato' e 'intorpidito' dalla gratitudine della donna che è rimasta soddisfatta, senza alcun intervento da parte sua. Aggiunge: «Neanche ho aperto la bocca e di questo ero abbastanza sicuro.

⁵⁴ Cfr. JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 21-24.

⁵⁵ È probabile che questo episodio accada nel 1970 oppure nel 1971, perché nel 1963 diventa l'accompagnatore dei giovani gesuiti in formazione e dalla difesa del dottorato nel 1968 continua il lavoro come professore presso l'Università del Salvador e l'Università Cattolica di Buenos Aires.

⁵⁶ JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 22.

⁵⁷ JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 22.

Perché devo ammettere che mi sono ritirato quando mi ha accusato di una mancanza di comprensione»⁵⁸. *Riflette*, cercando di capire cosa sia successo, da dove provenisse la riconoscenza della donna totalmente incomprensibile per lui. Colpito dall'effetto di questo episodio, Jalics *decide* di modificare il proprio comportamento offrendo più fiducia all'altro, perché sia capace di risolvere autonomamente i propri problemi. Arriva così alla *conclusione/conseguenza* che «Questa era una nuova conversione al prossimo – l'atteggiamento che è molto più cristiano»⁵⁹.

[D8] In mezzo ai poveri:

la decisione di vivere in una favela alla periferia di Buenos Aires⁶⁰

Negli anni Settanta Jalics si trasferisce in una zona povera per condividere la vita difficile della gente in precarie condizioni materiali nella periferia di Buenos Aires.

Nel 1974 mosso dal desiderio interiore di vivere il Vangelo e far conoscere le condizioni di terribile povertà, con il permesso dell'Arcivescovo Aramburu e dell'allora padre Jorge Mario Bergoglio, ho vissuto con un confratello in una "favela". Da lì abbiamo comunque proseguito nel nostro insegnamento all'Università (...) Noi due nella favela non avevamo contatti né con la giunta né con la guerriglia. A causa della mancanza di informazioni e per false informazioni fornite appositamente, la nostra posizione era stata fraintesa anche nella Chiesa⁶¹.

La *mozione* viene colta come 'desiderio interiore' di seguire il Vangelo nella condivisione della vita dei più poveri, a cui Jalics risponde nel 1974, quando *decide* di vivere con loro nella baraccopoli di Bajo Flores, raggiungendo il suo confratello Orlando Yorio. Non vengono riportati i particolari della consapevolezza e della riflessione, che si devono supporre come precedenti alla decisione, ma è chiaro che la conseguenza della decisione è il testimoniare Gesù in modo pacifico tra i più poveri.

[D9] L'esperienza del sequestro:

la decisione di accettare tutto pregando con il Nome di Gesù⁶²

Il 23 maggio del 1976 Jalics e Yorio sono sequestrati da forze paramilitari e imprigionati in condizioni disumane. Vengono accusati di collaborare con i guerriglieri comunisti, ma alla fine degli interrogatori e delle torture i rapitori si convincono della loro innocenza. Sono trasferiti in una stanza buia con la promessa che sarebbero stati liberati al più presto.

⁵⁸ JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 23.

⁵⁹ JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 23.

⁶⁰ Cfr. EC 173; F. JALICS, *Życie w obecności Boga (Vivere nella presenza di Dio)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, p. 35-38; <https://web.archive.org/web/20130506053422/http://www.jesuiten.org/aktuelles/details/article/erklarung-von-pater-franz-jalics-sj.html>; ultimo accesso 12.07.2021.

⁶¹ La traduzione del comunicato di Jalics presa dal: <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/padrefranzjalics>; ultimo accesso 12.07.2021.

⁶² EC 174-176.

L'occasione viene data, quando, invece di essere liberati, rimangono chiusi ancora a lungo «con le mani legate, con una pesante palla di cannone incatenata a un piede e con gli occhi bendati fino al giorno della [...] liberazione» (EC 174). Memore della promessa di rilascio, Jalics ogni sabato aspetta ansioso la liberazione, che però non avviene nei cinque mesi successivi.

Jalics condivide il processo interiore che subisce tra sabato e sabato:

Il sabato passò e noi non fummo rilasciati. Andai su tutte le furie. L'ingiustizia di essere tenuto prigioniero, nonostante la mia evidente innocenza, provocò in me un senso terribile di impotenza e una rabbia incontenibile. Il mio sdegno era soprattutto contro coloro che ci avevano denunciati ingiustamente. Dopo aver passato un giorno intero in preda alla rabbia di non poter fare nulla, fui assalito da una grande paura: «Che succederà?». Si fece sempre più vicino il pensiero d'essere ucciso: alla paura si aggiunse un tremore che saliva da dentro e che durò per un giorno e mezzo. Alla fine, fui preso dallo sconforto: «Tutto è perduto» [...] Il quarto giorno sprofondai in una tristezza indescrivibile. Solo il giorno seguente riuscii a piangere, per ore e ore. Trovato un po' di sollievo in quello sfogo, aspettai pieno di speranza il sabato seguente, che non era più così lontano. Quando, neanche quella volta fui liberato, cominciai daccapo in me la medesima sequenza: rabbia, paura, sconforto, tristezza e pianto. Nel giro di tre o quattro giorni passai di nuovo attraverso tutti questi sentimenti e, alla fine, si riaccese la speranza in vista del sabato successivo. Per la durata di tre mesi, questo processo interiore si ripeté allo stesso modo ogni settimana. In tutto quel periodo continuai a ripetere costantemente nelle mie meditazioni⁶³ il nome di Gesù. Nonostante il mio profondo sdegno e i sentimenti violenti che si agitavano in me, cercavo tenacemente di perdonare. Pregavo anche per gli autori del sequestro e per le persone che ne erano responsabili (EC 175-176).

La *mozione* è data dal fatto di non essere liberato e dall'impotenza che sente nella situazione di ingiustizia in cui si trova e che viene vissuta con sentimenti di 'rabbia, paura, sconforto e tristezza' di cui Jalics *si rende conto*. Riflette su ciò che vive e annota la regolarità del processo con cui si ripetono ordinatamente gli stessi sentimenti. Implicitamente *decide* ancora una volta di accettare i sentimenti sgradevoli e, insieme a una profonda disperazione, continua a pregare nella Presenza con il Nome di Gesù. Esplicitamente afferma la *volontà* di pregare per i colpevoli del suo sequestro e di perdonare tutti coloro che erano coinvolti. Quando arriva il momento della liberazione, sono gli stessi militari a notare delle *conseguenze* contrarie alle loro aspettative, trovando infatti i carcerati in una buona condizione. Jalics spiega: «Il mio confratello ed io non facevamo nient'altro in questi cinque mesi, se non meditare con il nome di Cristo. Le nostre guardie erano troppo stupite che non fossimo diventati pazzi, e che tutto sopportavamo in pace. Non avevano potuto indovinare il nostro segreto» (GW 71).

⁶³ Jalics utilizza i termini contemplazione e meditazione in modo intercambiabile, con la piccola differenza che quando parla della meditazione intende il tempo dedicato alla preghiera contemplativa. Seguendone la traccia, anche nell'articolo le denominazioni sono trattate come sinonimi.

[D10] L'esperienza del perdono:
 la decisione di rinunciare a possedere i documenti comprovanti la sua innocenza⁶⁴

L'ultima decisione da analizzare riguarda il perdono che Jalics offre ai suoi accusatori. Egli confessa che, nonostante preghi continuamente per i colpevoli del sequestro e cerchi di perdonarli, si rende conto di non essere capace di farlo fino in fondo. Liberato dal sequestro, parte per gli Stati Uniti e nel 1978 si trasferisce in Germania.

L'*occasione* di affrontare nuovamente la questione del perdono si presenta nel 1980. Mentre cammina nel bosco, si chiede «quali revisioni o cambiamenti fossero necessari in quel momento della mia vita. All'improvviso compresi che, per avendo ripetutamente perdonato i miei persecutori continuavo però a conservare nel cassetto i documenti contro di loro, forse perché coltivavo ancora il pensiero di poterli usare un giorno. Tornai a casa e li bruciai. Fu un passo importante» (EC 304).

La *mozione* si presenta come la *presa di consapevolezza* che il perdono non si è ancora compiuto completamente, nonostante il suo desiderio che si manifesta nel ripetuto atto di volontà di perdonare effettivamente. Jalics ci *riflette* traendo le conclusioni: fino a quando avesse conservato i documenti contro i suoi calunniatori, avrebbe potuto ancora utilizzarli in qualche modo contro di loro. Inoltre, si ricorda della persona di Gesù Cristo, mai riabilitato dai suoi contemporanei, e l'esempio di Giovanni della Croce, tenuto in prigione dai suoi stessi confratelli. Perciò *sceglie* di rinunciare alla riabilitazione e, di *conseguenza*, distruggere le carte.

2.2.2. Analisi diacronica

Quest'analisi permette di ordinare le esperienze significative del vissuto cristiano di Jalics secondo un filo conduttore. Seguendolo è possibile rintracciare le tappe della sua trasformazione interiore, che in questo caso si fa secondo lo schema proposto da Federico Ruiz⁶⁵.

La prima fase, l'iniziazione, non coincide con il battesimo, ma si riferisce al momento in cui il credente sceglie consciamente e responsabilmente l'opzione per la fede: «Si tratta dell'inizio di una ricerca consapevole del rapporto con Dio»⁶⁶. Nella seconda fase, la personalizzazione, si vive il processo dell'integrazione dei «contenuti oggettivi e soggettivi della vita cristiana nel processo di affermazione della personalità umana e nel complesso della sua esistenza individuale e sociale»⁶⁷. Nella terza fase, quella dell'interiorizzazione, il credente si appropria degli atteggiamenti teologici che si esprimono nel-

⁶⁴ EC 303-304.

⁶⁵ Cf. F. Ruiz, «L'uomo adulto in Cristo», in *Antropologia Cristiana*, B. Moriconi (ed.), Città Nuova, Roma 2001, p. 509-560; R. Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero*, p. 140-150. Le tappe sono: Iniziazione, personalizzazione, interiorizzazione, crisi e maturità, mentre l'ultima tappa, la glorificazione, a causa della narrazione che si ferma più di trent'anni prima della sua morte, è stata omessa.

⁶⁶ ZAS FRIZ DE COL (ed.), *Il vissuto di santa Teresa di Lisieux*, p. 19.

⁶⁷ RUIZ, «L'uomo adulto in Cristo», p. 538.

le scelte in favore della sequela di Cristo, anche nei momenti difficili. Nella quarta fase, la crisi, il credente ha forti dubbi sulla fede, si sente senza speranza e carità. Dio sembra assente, nonostante gli sforzi e la purezza d'intenzione del credente. Questa tappa può coincidere con le notti carmelitane⁶⁸, ma per Jalics sarebbe piuttosto il momento del passaggio dallo stadio pre-contemplativo allo stadio contemplativo della vita di fede. Dopo la crisi si avvia normalmente la fase della (sempre relativa) maturazione, cioè il vissuto più o meno pieno delle virtù teologali della fede, della carità e della speranza, nella consapevolezza che sono suscitate dallo Spirito e si sviluppano grazie all'opera redentrice di Cristo. L'ultima tappa proposta da Ruiz è quella delle *diminuzioni* e della *glorificazione*, in cui si rende propria la dimensione escatologica già nella vita presente.

A) Iniziazione

Jalics ritiene che sua madre abbia avuto un ruolo decisivo nella sua vita di preghiera poiché quando i figli erano ancora piccoli, la mamma pregava ogni sera personalmente con ogni figlio/figlia prima di farli andare a letto. In modo conscio, responsabile e personale Jalics si inizia alla vita cristiana con la decisione attraverso cui orienta la propria vita verso Dio nel 1942, quando ha quindici anni⁶⁹. Egli interpreta quel periodo come un 'processo di emancipazione emotiva' in quanto opta autonomamente per una «Scelta del senso cristiano della vita come opzione fondamentale»⁷⁰. Una scelta che diventa l'indicatore principale dell'inizio del suo vissuto relazionale con Dio.

B) Personalizzazione

Jalics compie la sua 'scelta fondamentale' dopo due anni dalla precedente, quando ha 17 anni. In questa egli riscopre il Dio cristiano che rivela il suo volto nel Figlio Incarnato, appropriandosi delle verità cristiane trasmesse nel messaggio evangelico e accostandosi ai sacramenti, nonostante le conseguenze che avrebbe potuto subire. Si tratta di un'«assimilazione personalizzante»⁷¹ del mistero di Cristo che emerge nella e dalla sua esperienza soggettiva. È il segno che differenzia la seconda decisione dalla prima, aprendo alla personalizzazione, caratterizzata dalle scelte quotidiane realizzate coerentemente con valori cristiani riconosciuti come propri. Infatti, la prima opzione non comportava conseguenze visibili, mentre la seconda esige un cambiamento esteriore dell'agire controcorrente: Jalics si accosta alla Comunione e si assume la responsabilità della scelta di Cristo anche davanti agli altri.

C) Interiorizzazione

La tappa dell'interiorizzazione comincia con 'l'esperienza fondamentale' in cui Jalics è introdotto nell'esperienza che lo trascende, in cui si dà una «riduzione delle attività

⁶⁸ Cf. Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero*, p. 142-149.

⁶⁹ JALICS, *Il cammino nella fede*, p. 24.

⁷⁰ Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero*, p. 143.

⁷¹ GARCIA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, p. 360.

periferiche dei sensi esterni, l'immaginativa, il discorso intellettuale e le corrispondenti attività affettive»⁷². L'episodio lascia un'impronta forte in Jalics, «una traccia permanente e decisiva» (*EC* 135), e lo introduce nel cammino contemplativo (cfr. *GW* 65). Le decisioni successive vengono definite e prese in riferimento a questo episodio. In seguito, infatti, Jalics sceglie di passare del tempo in mezzo alla natura, perché lì sperimenta qualcosa della presenza di Dio che ha vissuto nella cantina di Norimberga.

Egli ritorna in Ungheria nel 1946 e dopo la maturità nel 1947 entra nella Compagnia di Gesù. Grazie a sua madre aveva preso contatti con la Compagnia, poiché lei, come ex-alunna del liceo delle suore del Sacro Cuore a Budapest (una congregazione abbastanza legata alla Compagnia), conosceva alcuni gesuiti⁷³. Anche in quel periodo si fa sentire la sua indole fortemente contemplativa: le sue difficoltà nel noviziato e anche più tardi durante gli studi filosofici e teologici sono causate dal metodo fortemente discorsivo della preghiera, strutturata, intellettuale o immaginativa, quale metodo ufficiale della Compagnia all'epoca. Una cosa gli dà conforto. Il maestro dei novizi gli diceva che i gesuiti avanzati non avevano bisogno di passare di punto in punto nell'esame di coscienza, ma fissavano lo sguardo al Crocifisso e percepivano spontaneamente ciò che importava (cfr. *GW* 66-67). Durante i ritiri annuali nello scolasticato gli accade di scappare dai lunghi punti di meditazione presentati in assemblea da parte del predicatore del ritiro.

Nel 1950 gli ordini religiosi, gesuiti compresi, vengono soppressi in Ungheria e il Generale Janssens ordina che i giovani gesuiti lascino l'Ungheria per continuare la loro formazione all'estero. Jalics deve andare prima a Pullach, Germania, per gli studi di lingue nel 1950, poi a Lovagno, Belgio, per gli studi di filosofia nel 1951 e nel 1955 nel collegio di Mons, in Belgio, per la tappa del magistero, dove si sente molto solo e talvolta piange in segreto⁷⁴.

Nel periodo degli studi Jalics subisce fortemente l'influsso delle lettere paoline. Un gesuita gli suggerisce di studiare ogni giorno per un'ora le lettere di san Paolo, perché «anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così» (2Cor 5,16) come l'avevano conosciuto gli apostoli nei Vangeli prima della risurrezione. Invece, la nostra esperienza di Cristo sarebbe più vicina a quella di Paolo, in quanto Cristo-Mistero presente nei cristiani.

Nel 1956 parte per il Cile e l'anno successivo per l'Argentina, dove completa la sua formazione teologica, sempre come membro della provincia ungherese, ma vivendo nella sezione II, cioè di quelli dispersi in varie provincie della Compagnia. Imparando a celebrare l'Eucaristia scopre che le mani tenute all'altezza delle spalle, rivolte esattamente l'una verso l'altra, lo portano a un raccoglimento più profondo. In effetti, decide di fare propria questa posizione e impara a raccogliere l'energia che scorre tra le

⁷² RUIZ, «L'uomo adulto in Cristo», p. 541.

⁷³ Alcune informazioni, come queste riferite al periodo del suo ingresso e della formazione nella Compagnia prima di partire per l'America Latina, sono frutto di comunicazioni personali offerte da un gesuita ungherese che chiede l'anonimato.

⁷⁴ JALICS, *Życie w obecności Boga*, p. 24-27.

mani⁷⁵. Nel 1958 riceve l'ordinazione sacerdotale, alla quale assiste sua madre, anche lei già da alcuni anni residente negli Stati Uniti, a causa della dittatura comunista. Questa fase dell'interiorizzazione nello sviluppo di fede di Jalics soffre una svolta drammatica a causa di una forte crisi di fede.

D) Crisi

Dal 1957 al 1976, a Buenos Aires, Jalics ricopre l'incarico di docente di teologia dogmatica e fondamentale, oltre ad essere direttore spirituale dei giovani gesuiti⁷⁶. Durante questo periodo soffre per una prolungata crisi di fede, dubitando non solo della sua vocazione sacerdotale, ma anche di tutta la sua vita, fino al momento in cui decide di impegnarsi nelle relazioni con il prossimo. Dopo un anno di pratica di questo nuovo atteggiamento la crisi di fede è superata. Da allora Jalics comincia a scoprire e ad apprezzare sempre di più il parallelismo tra l'amore di Dio e quello del prossimo, giacché si sviluppano contemporaneamente.

Negli anni Settanta Jalics parte per l'India, dove è introdotto alla spiritualità di una corrente dell'Induismo, attingendo alcuni elementi per il suo metodo di preghiera, nonché certi elementi di yoga che proporrà ai partecipanti dei suoi ritiri, pur rimanendo ancorato alla persona di Cristo. Il soggiorno in India compare in modo abbastanza velato nei suoi scritti⁷⁷.

E) Maturità

La tappa della maturità si apre per Jalics con la decisione di condividere la vita dei più poveri in un quartiere periferico di Buenos Aires nel 1974. In effetti, con questa scelta egli sigilla la conversione al prossimo, conferma la stabilità delle decisioni precedenti e le approfondisce, in quanto viene coinvolta tutta la sua vita, e non più un suo singolo aspetto.

La maturità viene messa alla prova nel momento del sequestro il 23 maggio 1976, quando insieme ad Orlando Yorio viene catturato da truppe paramilitari e tenuto in carcere fino al 23 ottobre 1976, per cinque mesi. Nelle condizioni disumane del carcere, Jalics decide di affrontare i propri stati emozionali e la sofferenza senza respingerli, ritornando instancabilmente alla presenza di Cristo con la preghiera del cuore, cercando di perdonare gli oppressori.

Una volta tornato in libertà, parte per gli Stati Uniti dove si ferma fino al 1978. In quegli anni Jalics vive *extra domum*, cioè fuori dalla comunità con il permesso dei suoi superiori. Sempre in quel periodo, si chiarifica in lui il processo che ha vissuto in prigione: grazie alla lettura di un libro sul processo di morte, approfondisce la sua comprensione delle dinamiche psico-spirituali che agiscono nell'uomo mentre rimane in silenzio.

⁷⁵ L'importanza delle mani nel cercare il raccoglimento potrebbe essere scaturita anche dall'influsso del suo soggiorno in India, ma Jalics non ne parla esplicitamente.

⁷⁶ <https://www.indcatholicnews.com/news/41548>; ultimo accesso 14.07.2021.

⁷⁷ Comunicazione personale del gesuita ungherese.

La carità, precedentemente espressa a livello sociale, d'ora in poi si manifesterà a livello spirituale nella cura delle anime. L'ultimo ostacolo per una più completa dedizione a Dio è costituito ancora dalla mancata riconciliazione con i sequestratori.

Nel 1980, con la decisione di perdonare i suoi carnefici, rinuncia anche alla propria riabilitazione, bruciando i documenti che testimoniavano in suo favore, nonostante l'ingiusta accusa di collaborazionismo con la *guerrilla*. Così il lungo processo si conclude con il pieno perdono dei colpevoli, integrando l'esperienza nella propria storia.

Nel 1982 viene nominato dal P. Generale Kolvenbach Istruttore del Terzo anno (responsabile della formazione finale dei gesuiti) a Berlino, in Germania. Questo periodo è un tempo decisivo sia per lui, sia per i suoi superiori circa la sua appartenenza alla Compagnia. Quando termina questo incarico decide di impegnarsi pienamente nel dare esercizi spirituali. Nel 1984 Jalics trova una casa per gli esercizi, Haus Gries, dove per più di trent'anni si dedica ad introdurre i visitatori alla preghiera contemplativa, anche se viaggia spesso per offrire il suo metodo altrove.

F) Glorificazione

Su questa tappa non si può dire molto, per la mancanza di riferimenti autobiografici dopo il 1984. Comunque, la riduzione è sicuramente presente nell'ultimo decennio della sua vita: Jalics perde progressivamente la memoria e deve lasciare nel 2017 la casa da lui fondata, Gries. Trasferitosi in Ungheria, muore il 13 febbraio 2021.

2.3. Interpretazione mistagogica

Completata l'analisi decisionale, si prosegue con l'interpretazione mistagogica, anch'essa in due fasi. Nella prima si identifica il modo particolare in cui Dio agisce sul credente attraverso le mozioni, esplicitandosi in questo modo la speciale pedagogia che Dio ha sviluppato. Nella seconda fase, invece, si presenta la risposta dell'uomo a questa pedagogia divina, mostrando l'avvenuta trasformazione dovuta all'incontro con il Mistero di Dio manifestatosi attraverso le mozioni.

2.3.1. Interpretazione della pedagogia divina

Jalics è colpito dalla certezza della presenza di Dio di cui non può dubitare e si può affermare che la sua vita è la ricerca di quella Presenza, che egli trova nel Gesù Cristo del Vangelo, nel Risorto, nel Nome di Gesù, nell'altro.

A) Dio si manifesta come *un Dio presente*

Nella cantina di Norimberga, Dio si manifesta a Jalics per la prima volta, in prossimità della morte: «Ne ero certo: «Dio è presente qui. Che io muoia o no non ha alcun significato»» (EC 134) e prosegue nel racconto utilizzando altre espressioni simili: «La presenza di Dio era nel mio intimo una certezza indubitabile, anche se fuori di me non era cambiato nulla» (EC 135). Più avanti ammette: «Ho dovuto lottare contro la distru-

zione definitiva della mia vita terrena, ho dovuto conoscere la paura e la ribellione di fronte alla morte e ho dovuto misurarmi con il nulla prima che mi potesse essere donata una certa intuizione della presenza di Dio» (EC 138).

Il passaggio dal Gesù Nazareno al Cristo risorto e al Cristo in noi

Gesù di Nazaret accompagna il giovane Jalics quando egli si pone le domande esistenziali e scopre che la risposta è collegata intrinsecamente alla sua fede in Dio che si rivela nella persona del Figlio di Dio. La domanda sulla verità della Rivelazione neotestamentaria è basilare: «Gesù Cristo: “Chi è? È veramente Dio (...)”. “Come faccio a sapere se è vero tutto ciò che ho sentito su Gesù Cristo” mi domandavo. (...) Riflettevo sugli episodi della vita di Gesù e mi domandavo: “Ma come faccio a sapere se è tutto vero? (...) se la storia di Gesù non fosse vera”» (EC 331). Il Cristo evangelico ritorna nella sua vita quando affronta una forte sofferenza, mentre il suo sguardo rimane fissato su Gesù che percorre la via Crucis: «Guardando la via dolorosa di Gesù riuscivo a confessare la mia fatica, a sfogarmi piangendo e così anche scaricare il mio fardello» (EC 217).

Comunque, molto più accentuato nell'esperienza di Jalics è il mistero del Cristo risorto. Dopo l'esperienza fondamentale, confessa di vivere da quel momento in poi la nostalgia «dell'assoluto, del Cristo risorto» (EC 135), che introduce all'unione mistica con Dio, centro della predicazione degli Apostoli Giovanni e Paolo negli scritti neotestamentari (cfr. EC 334). Il Risorto si fa presente anche nel contatto con la natura: «Sui prati e nei boschi, nella luce delle stelle e nella forza del sole sentivo l'onnipresenza di Gesù Cristo, nel quale tutto è stato creato» (EC 30).

Vivere la presenza di Gesù Cristo terreno e vivere la presenza del Cristo Risorto sono per Jalics due paradigmi della preghiera. All'inizio del cammino i discepoli seguono Gesù di Nazaret, ma dopo la sua morte, risurrezione e ascensione, rimangono alla presenza del Risorto: «gli Apostoli devono accomiarsi definitivamente dalla figura umana di Gesù. Nonostante ciò, il Risorto rimane presente: ora sperimentano la sua presenza sempre e ovunque. In modo inspiegabile, Egli è presente (...) in modo più intenso» (EC 333). Jalics è convinto che ogni cristiano debba percorrere la stessa strada:

Il cristiano è chiamato a vivere un cambiamento simile della propria immagine di Gesù Cristo. Ciascuno di noi, necessariamente, impara a conoscere Gesù Cristo per mezzo di immagini, parabole e racconti (...) attraverso la testimonianza delle altre persone, attraverso le comunità a cui apparteniamo (...). Tutte queste cose sono tangibili e concrete. Ma tutte queste cose rimandano oltre se stesse, al Cristo risorto, che vive e opera sempre e dovunque. Lentamente scopriamo la presenza del regno di Dio in noi. Gesù Cristo non è uno che sta semplicemente di fronte a noi. Egli diventa sempre più colui che si lascia afferrare e che nello stesso tempo è presente in ogni luogo, che vive in mezzo a noi e che è più vicino a noi di noi stessi (EC 333-334).

Il cammino si completa nello scoprire la presenza di Cristo-Mistero in ogni uomo, come scrive san Paolo: «Cristo in voi, la speranza della gloria» (Col 1,27). Questo influsso paolino sul modo di concepire l'esperienza spirituale (in quanto esperienza cristiana) è decisivo per Jalics.

Dio presente nel Nome di Gesù Cristo

La decisione di entrare nella Compagnia di Gesù, pur non essendo inclusa nell'analisi decisionale, mostra il legame che Jalics riconosce tra il Nome e la Compagnia: «Ignazio ha dato a noi, Gesuiti, il nome di Gesù che era per lui molto importante» (EC 327).

In seguito alla lettura dei *Racconti di un pellegrino russo*, Jalics rimane colpito dall'effetto della preghiera del cuore, trovando un accesso semplice alla presenza di Dio: «Da allora pregavo con il Nome di Gesù ogni giorno un'ora, per quaranta anni» (GW 70). Nel periodo di carcerazione ritorna instancabilmente alla preghiera, alla presenza del nome di Gesù (cfr. GW 71): «In quei giorni, continuammo a pregare in quel modo così semplice, sempre, dalla sera alla mattina» (EC 174).

È stato il lungo e intenso contatto di Jalics con la Sacra Scrittura, a portarlo alla scoperta del Nome di Gesù (cfr. EC 332): «Dicendo il nome rivolgi lo sguardo a Gesù Cristo stesso. Vedrai come nome e persona sono una cosa sola» (EC 268).

Colui che segue la legge del vuoto vive la presenza di Dio

Oltre ai racconti autobiografici, l'espressione 'presenza di Dio' appare quando Jalics introduce gli altri nella preghiera. Lo stare alla presenza di Dio apparteneva all'uomo nel giardino dell'Eden, ma con il peccato originale si è persa la consapevolezza della sua vicinanza (cfr. EC 180.218-219). Per cui Jalics indica la strada del ritorno a questa presenza, che oggettivamente si compie nella vita sacramentale, ma che soggettivamente richiede l'impegno nel cammino per poterla riconoscere. Essa può essere percepita solo da coloro che si svuotano di tutto e accolgono la croce di Cristo (cfr. EC 136), accettando i limiti e la sofferenza della vita quaggiù (cfr. EC 140), divenendo «canali di grazia» (EC 224), e che di conseguenza diventano «Cristo sulla terra» (EC 224).

Il cammino dello svuotamento per vivere la presenza di Dio inizia semplicemente con il rimanere nel presente: «Dio si fa incontrare attraverso il presente. Per questo motivo nella spiritualità benedettina il fine della vita spirituale è descritto come un "camminare alla presenza di Dio". Allora, se ci accorgiamo di vivere in maniera preponderante nel passato o nel futuro, è bene che impariamo a stare nel presente: sarà proprio la permanente attenzione al presente a condurci alla presenza di Dio» (EC 36; cfr. EC 265).

In altre parole: «Ti voglio mostrare una strada stretta e in salita. Va' e vendi i tuoi pensieri, i tuoi ragionamenti e le tue riflessioni, le tue apprensioni per la salute psichica. Vendi preoccupazioni e progetti, decisioni e attività. Va e dona i tuoi desideri, le tue immagini e idee. Solo quando non ti appoggerai più sulle tue solite preghiere, quando non vi rimarrai più attaccato, e solo quando ti sentirai impotente, vieni e con la tua povertà e nudità rimani alla mia presenza» (EC 147).

L'orientamento verso Dio per rimanere nella sua presenza ha una incredibile forza trasformatrice: «la vera forza sanante viene dalla presenza di Dio, dall'unione col nostro centro, con la scintilla che è dentro di noi. Il contatto costante e generoso con lui ci sana dalle nostre miserie» (EC 263). Ancora: «Devo, invece, soltanto unirmi al mio centro, rivolgermi al presente, a Dio. Da lì proviene la riconciliazione» (EC 300). Con la stessa forza sanante Dio toglie i nostri peccati.

B) Analogia tra la relazione con Dio e quella con gli uomini

Jalics è convinto che «Probabilmente la più grande scoperta degli ultimi anni del mio servizio sacerdotale era questa, che la relazione con Dio e con gli altri sempre si sviluppa perfettamente parallelamente e permette di mettere alla prova la loro sincerità»⁷⁸. A questa scoperta arriva grazie alle mozioni che lo motivano a migliorare la relazione con Dio attraverso il coinvolgimento nelle relazioni umane, e viceversa.

L'analogia della relazione con Dio e con gli uomini fino alla loro identificazione

Dio fa scoprire a Jalics la corrispondenza diretta tra il rapporto con Lui e con il prossimo. L'analogia, che identifica la relazione Dio-uomini, viene sviluppata notevolmente nel primo libro, *El encuentro con Dios*, dove Jalics offre un punto di partenza per la riflessione portata avanti in tutte le altre sue pubblicazioni: non c'è un cammino verso Dio che non passi attraverso le relazioni umane. Infatti, nell'amore per il prossimo si verifica l'amore per Dio: «è perfettamente comprensibile e naturale che la nostra relazione con Dio passi per tutto ciò che è umano: Dio, creandoci, ci ha posti in questo mondo (...). Sparisce anche, però, l'illusione del *puro amor di Dio*»⁷⁹.

Nel paragrafo degli *Esercizi di contemplazione* intitolato «La triplice relazione» (EC 59-94) Jalics ricorre al Vangelo di Matteo (25,31-46) evidenziando come Gesù sia il primo a identificarsi con ogni bisognoso: «Dio si identifica con il nostro fratello a tal punto che, se non si è dato da mangiare a un affamato, non si è dato da mangiare a Dio»⁸⁰. In effetti: «Se vogliamo conoscere quale sia il nostro rapporto con Gesù Cristo, dobbiamo semplicemente guardare alle nostre relazioni con gli altri uomini. Ciascuno si rapporta con Dio come con gli altri uomini. Non raramente capita che la nostra relazione con Dio soffra di grandi illusioni» (EC 59); «L'equivalenza è matematica» (EC 63). La fede si deve vivere concretamente, perciò «l'identificazione fra la relazione con le altre persone e la relazione con Dio rappresenta l'unica *chance* per poter ancorare saldamente la fede alla vita» (EC 61).

Inoltre, in egual modo bisogna notare come l'equivalenza delle relazioni concerna anche il rapporto con se stessi: «[c]hi non ama se stesso, non può amare neppure Dio, che gli ha donato la vita. Se non amiamo noi stessi, da dove possiamo attingere l'amore per i nostri simili?» (EC 63). Poiché l'uomo ama sempre con lo stesso cuore, anche le relazioni d'amore sono ugualmente corrispondenti.

Dio che conduce all'ascolto dell'altro

Accertata la relazione diretta tra Dio, il prossimo e se stessi, bisogna riconoscere anche il parallelismo reciproco tra l'ascolto dell'altro e l'ascolto di Dio. L'imprevista reazione della donna al silenzio di Jalics durante l'intervista, riorienta la comprensione dell'ascolto di Jalics per renderlo più sensibile all'interlocutore stesso, e non tanto al suo

⁷⁸ Cfr. JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 9.

⁷⁹ JALICS, *Come pregare oggi*, p. 23-24.

⁸⁰ JALICS, *Come pregare oggi*, p. 19.

racconto: ascoltare significa «raccolgere il desiderio che anima l'altro (...) essere presso l'altro con tutti i nostri sensi e far sì che l'altro si senta pienamente capito e totalmente accettato» (EC 64).

L'ascolto accogliente e ricettivo corrisponde all'approccio contemplativo: «Chi nel suo contatto con Dio giunge all'atteggiamento contemplativo, costui anche nei confronti degli uomini sarà pieno di comprensione e aperto, emanerà pace e fede. Ma anche al rovescio: uomini che sono in grado di comprendere gli altri e che si comunicano facilmente, gradualmente entrano nella relazione contemplativa con Dio»⁸¹.

L'invito all'ascolto risuona negli *Esercizi di contemplazione*: «Impariamo a raccogliere, a lasciar stare, a far agire qualcosa su di noi. Quando l'abbiamo imparato, siamo in grado di ascoltare allo stesso modo sia Dio, sia le persone, perché la nostra relazione con entrambi è uguale» (EC 66). La poca efficacia dell'annuncio evangelico Jalics la scopre precisamente nella mancanza dell'ascolto dell'altro⁸².

C) Dio che guida Jalics attraverso il dolore e la sofferenza

Dio conduce Jalics anche attraverso il dolore e la sofferenza. Egli l'affronta in vari modi e in diverse esperienze. Per esempio, quando Jalics deve far fronte al peso della vita che supera le sue forze, Dio gli svela un modo per affrontare il dolore: «Di domenica, davanti alla croce di Cristo, libero da ogni mio dovere, potevo permettere a tutto il mio dolore di uscire e di scaricarsi. Non me l'aveva insegnato nessuno. Era stato un dono: intimamente, in modo spontaneo, avevo trovato una strada per soffrire ciò che la vita mi dava da soffrire» (cfr. EC 218). Il migliore atteggiamento per affrontare la sofferenza in modo contemplativo è semplicemente il disporsi a soffrire (cfr. EC 215-225).

Non si tratta di cercare la sofferenza, ma di accogliere umilmente ciò che la vita si mette davanti per poi ritornare alla presenza di Dio. Tale sofferenza, offerta e vissuta nell'amore, ha una forza liberatrice (EC 218-221). Un apprendistato che Jalics ha percorso per molti anni in virtù della sofferenza causatagli dai suoi sequestratori e dalla sua incapacità di perdonarli pienamente. Un cammino attraverso il quale Dio lo introduce in un graduale processo di riconciliazione che si intensifica progressivamente fino all'ultimo gesto di bruciare ogni traccia di riabilitazione personale.

2.3.2. Interpretazione della trasformazione interiore di Jalics

Jalics si lascia plasmare da Dio in varie circostanze della vita perché impara ad essere docile alle sue mozioni. Si possono focalizzare tre nuclei che orientano la sua trasformazione personale: l'episodio del bombardamento di Norimberga, la conversione al prosimo e l'esperienza del sequestro.

⁸¹ JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 13.

⁸² Cfr. JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 15-17.89.

A) Dalla ricerca del senso della vita alla ricerca della presenza di Dio

Jalics sceglie consapevolmente la fede nelle prime due decisioni analizzate. La prima comporta l'avvio della ricerca profonda del senso dell'esistenza mentre nella seconda se ne assume liberamente le conseguenze: non è una «risposta concettuale, bensì vitale»⁸³. Vent'anni dopo, negli *Esercizi di contemplazione*, queste esperienze sono rilette come decisive per la sua vita futura: «da allora in poi seppi qual era la mia via e la seguii» (EC 332). Entrambe le decisioni dimostrano che il giovane Jalics comincia a vivere la vita di fede in modo personale, consapevole e responsabile.

Nella terza decisione, quella presa durante i bombardamenti di Norimberga, Jalics confessa che «era avvenuto in me un grande cambiamento. In mezzo alle macerie, alle rovine e alla cenere, in mezzo all'apatia umana, alla depressione e al nervosismo io sentii gioia e voglia di fare del bene. Ero pronto a soccorrere i feriti con grande disponibilità. Questa esperienza mi ha segnato profondamente» (EC 135). Sperimenta una grande nostalgia dell'assoluto in concomitanza con una forte impressione della caducità della vita: «Mi sono reso conto del significato della croce. Da quel momento in poi ho capito che solo coloro che si svuotano completamente possono cogliere la presenza di Dio [...]. Più tardi compresi anche molti poveri in America latina che, pur non possedendo quasi niente, vivevano una profonda gioia interiore. In modo particolare diventò chiaro per me il significato dell'incontro di Gesù col giovane ricco» (EC 135-136).

Questa trasformazione si compie indipendentemente dal merito, dallo sforzo o dall'impegno di Jalics: egli riconosce che è la forza dell'incontro con il Mistero di Dio ad agire in lui. L'impatto che questa esperienza ha è tale che lui stesso la pone in relazione con quella di Ignazio al fiume Cardoner.

Dopo la mozione di Norimberga, Jalics riorienta la sua vita in una luce completamente nuova, in quanto comincia a cercare un accesso semplice a Dio. Sebbene tutte e tre le esperienze siano in un certo senso uguali, è vero anche che in qualche modo sono diverse. Jalics ne dà prova direttamente: «Per molti mesi ogni giorno ho passato molte ore a camminare nel cuore della natura. Fu lì che qualcosa della presenza di questo Dio, che sperimentai così tanto in questa notte di bombardamento, tornò a me. Questa [Presenza] non era la stessa, ma era una conferma crescente che potevo seguirla per tutta la mia vita» (GW 66). Egli non si accorge della trasformazione che subisce nel momento stesso delle esperienze, ma riconosce che in quel periodo si fortifica «il fondamento contemplativo» (EC 30).

B) La conversione al prossimo e l'analogia della relazione con Dio

Un approfondimento importante rispetto a quel «fondamento contemplativo» si produce quando Jalics comprende l'analogia esistenziale tra l'amore a Dio e l'amore al prossimo. Esce dalla sua acuta crisi di fede grazie all'attenzione che rivolge alle relazioni con

⁸³ R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, Milano 2012, p. 100.

gli altri: «Da allora sono fermamente convinto che lo scopo principale dell'insegnamento della religione e dell'educazione alla fede consista nel trasmettere questa unità essenziale fra la relazione con le persone e la relazione con Dio. Fino a quando essa non entra nella carne e nel sangue, la fede cristiana rimane una teoria inefficace» (EC 63).

Questa posizione è coerente con la gradualità della riflessione che permea gli anni in cui Jalics pubblica i suoi libri, di cui l'unità è stata comprovata già nel primo capitolo. Il collegamento dimostrato tra esperienza, fede, contemplazione e testimonianza è completato infatti con il parallelismo tra l'amore a Dio e quello al prossimo e a se stesso. L'episodio del colloquio con la donna sconosciuta lo dimostra. Jalics l'interpreta nell'ottica della conversione al prossimo, impegnandosi a migliorare le sue capacità di ascolto: «a parer mio, l'amore del prossimo risente soprattutto del fatto che non ci *ascoltiamo*» (EC 64). Comincia a rivolgersi con più rispetto alle persone che si sono affidate a lui favorendo la loro autonomia, riassumendo tutto questo come «un più profondo modo di comunicazione»⁸⁴.

La carità nei confronti del prossimo raggiunge un'espressione radicale nella condivisione della vita dei poveri in una *favela* di Buenos Aires. Eppure, dopo il sequestro, la carità vissuta da Jalics si svolge ad un altro livello, quello spirituale, in cui si impegna nell'aiutare a raggiungere la salvezza delle anime introducendo alla preghiera, piuttosto che a livello sociale tra i più poveri. Ecco la testimonianza di un compagno gesuita:

«Dopo il suo rilascio, il desiderio di cambiare il mondo si è spostato nella sua vita a un secondo piano. Amici di Jalics e il suo direttore spirituale erano spaventati e temevano, che si sarebbe alienato dal mondo. Lo accusarono di rovinare i grandi ideali. Ripetevano che ora, come martire di un sistema ingiusto, poteva diventare un attivista sociale molto credibile e fare molto per gli interessi degli emarginati. Jalics, tuttavia, aveva sperimentato ormai una dimensione diversa di questi problemi, e gli amici non erano capaci di farlo tornare indietro e, purtroppo, neanche capirlo. La semplice adesione al Nome di Gesù in un momento così drammatico della sua vita si è rivelato per Jalics un affascinante percorso verso le profondità. Quello che ha trovato gli ha permesso di sperimentare la libertà in relazione a sé stesso e alle sue azioni. La contemplazione, il silenzio, la tranquillità, hanno fatto nascere in lui una gioia profonda. Ma soprattutto l'hanno aiutato a sfondare il muro duro e doloroso della rabbia, della rabbia e dell'aggressività (...) La forza e la chiarezza per la vita hanno cominciato a scaturire non più dalla riflessione, dalla decisione o dall'azione, ma dall'interno segreto dell'anima (...) dove Dio è presente»⁸⁵.

C) Una comprensione approfondita della dinamica del processo contemplativo

La fede in Dio e l'amore nei confronti del prossimo, che Jalics cura diligentemente fino a quel momento, vengono posti a dura prova durante il sequestro del 1976, ma dimostrano la loro stabilità e verificano la trasformazione subita, portandola ad una più

⁸⁴ JALICS, *Towarzyszenie duchowe*, p. 23.

⁸⁵ J. POZNAŃSKI, «Modlitwa, która uczy służyć», *Życie Duchowe* (2/2010), p. 100.

purificazione ancora più profonda. Infatti, per tutto il tempo della prigionia egli continua a ripetere saldamente la preghiera con il Nome di Gesù, rinviogrendo la fede in Dio, e cercando di perdonare i suoi carnefici.

In effetti, dopo il sequestro si sviluppa in lui la convinzione della necessità di perdonare per poter proseguire in pace la sua strada contemplativa. Tutto comincia al momento del sequestro, quando Jalics legge la propria vicenda nella chiave della via crucis, «chiedendo a Dio che il [suo] calvario fosse per il suo bene» (EC 303), dimostrando la difficoltà di un tale atteggiamento: «Nonostante il mio profondo sdegno e i sentimenti violenti che si agitavano in me, cercavo tenacemente di perdonare» (EC 175). Le sue ferite sono ancora vive e il dolore perdura per le calunnie ricevute.

Sebbene all'inizio della sua liberazione Jalics cerchi di ottenere la riabilitazione, dopo due anni vi rinuncia e si trasferisce in Germania. Una piena riconciliazione arriva gradualmente, con il tempo, coinvolgendo sempre più dimensioni della sua identità: non solo la volontà, ma anche la sua affettività, infatti afferma: «La sofferenza in sé e per sé non è sempre il dolore più profondo. Molto più doloroso è non poter amare le persone che ci fanno soffrire» (EC 219).

L'episodio del sequestro e le sue conseguenze a lungo termine fanno emergere tutte le componenti principali della preghiera contemplativa: ripetere il Nome di Cristo secondo il ritmo del respiro, rimanere nel presente, valorizzare il silenzio, accettare la sofferenza senza reprimerla, amare il prossimo con l'intenzione di perdonare.

Con l'episodio del rapimento, la ricerca vitale di Jalics viene portata al culmine, nel senso che egli riceve in dono la 'possibilità' di verificare se il suo modo di stare alla presenza di Dio sia congiunto all'amore verso il prossimo, e se veramente possa costituire il punto di appoggio della vita. Ne ottiene la conferma. L'integrazione di questi elementi gli permette di introdurre gli altri alla pratica della contemplazione.

2.4. Sintesi contestuale

Nella sintesi contestuale si presenta, nella prima fase, un aspetto del contesto contemporaneo che offre una speciale difficoltà al vissuto cristiano, per illuminarlo, nella seconda fase, con il vissuto del credente analizzato e interpretato nelle due parti precedenti del metodo.

2.4.1. Il contesto attuale degli studi sulla mente e sulla coscienza nelle neuroscienze

Le neuroscienze hanno un carattere interdisciplinare, si sviluppano al confine dei risultati scientifici di fisiologia e medicina, biologia e biochimica, genetica e chimica, biofisica e informatica, psicologia e linguistica, e di tanti altri relativi al sistema nervoso, principalmente al sistema nervoso centrale (SNC). Ciò è stato possibile «in seguito allo sviluppo di una serie di tecniche volte a visualizzare il funzionamento della corteccia e

dei nuclei cerebrali»⁸⁶, in virtù di cui «si chiarì come il cervello rende possibile la cognizione e, più in generale, come funziona la mente in rapporto ad attività quali la memoria, l'apprendimento, l'emozione, i processi inconsci»⁸⁷.

Nonostante un impegno serio e il coinvolgimento dei numerosi studiosi della disciplina, il problema del rapporto mente–cervello non è ancora risolvibile. Pietro Calissano, raccogliendo i dati di varie indagini al riguardo, rinuncia a una spiegazione definitiva del problema, considerando «le attività mentali come proprietà emergenti [...] che pur essendo il frutto esclusivo dell'attività dei neuroni, non ne sono una semplice e diretta espressione funzionale»⁸⁸. Secondo questo autore, i risultati della ricerca sul funzionamento dei neuroni sono imprevedibili per quanto riguarda le funzioni mentali, perciò allo stato attuale della ricerca non si può affermare una interdipendenza diretta tra il funzionamento del cervello e i processi mentali.

Da parte sua, David Chalmers identifica il fondamento dell'*hard-problem* della ricerca sulla mente proprio nella questione ontologica della natura sulla coscienza, anche se il problema spesso non è preso in considerazione dai neuro-scienziati. L'autore mette in discussione il riduzionismo materialistico, cioè la convinzione che la mente sia solo una funzione del cervello. Si chiede come sia possibile che l'esperienza cosciente possa essere data dai processi fisici nel cervello e come mai l'esecuzione delle funzioni cognitive sia accompagnata dall'esperienza concomitante⁸⁹. Per rispondere, distingue una doppia consapevolezza dell'esperienza conscia: una fenomenica, l'Io come soggetto di esperienza; e una psicologica, la consapevolezza da parte dell'Io dei contenuti dell'esperienza.

In riferimento a Chalmers, Fabio Giommi rinuncia a un'opzione riduzionista, anche se è dominante nelle neuroscienze contemporanee⁹⁰. Apprezza il dibattito sulla mente sottolineando che la coscienza è tornata «a essere un tema legittimo della ricerca scientifica»⁹¹. Tuttavia, sostiene la necessità di un serio approccio filosofico alla questione, in quanto non si può fare a meno di sollevare il problema della natura della coscienza. Osserva che l'indagare la relazione mente–cervello e diversi aspetti della coscienza «implica ritrovarsi, *mentre si sta facendo scienza empirica*, a porre interrogativi sulla natura dell'Io, dell'identità personale, del libero arbitrio, sul ruolo causale della mente, sull'esi-

⁸⁶ A. OLIVERIO, «Neuroscienze cognitive», in *Enciclopedia Italiana. XXI secolo. VII appendice*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2° vol., Roma 2007; https://www.treccani.it/enciclopedia/neuroscienze-cognitive_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

⁸⁷ A. OLIVERIO, «Neuroscienze cognitive», in *Enciclopedia Italiana. XXI secolo. VII appendice*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2° vol., Roma 2007; https://www.treccani.it/enciclopedia/neuroscienze-cognitive_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

⁸⁸ P. CALISSANO, «Mente e cervello», in *Enciclopedia Italiana. XXI secolo. VII appendice*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2° vol., Roma 2007; https://www.treccani.it/enciclopedia/mente-e-cervello_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

⁸⁹ Cfr. D. CHALMERS, *The conscious mind: in Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 201-203.

⁹⁰ Cfr. F. GIOMMI, «Introduzione. Al di là del pensiero, attraverso il pensiero», in Z. V. SEGAL, J. M. WILLIAMS, J. D. TEASDALE, *Mindfulness*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 36-50.

⁹¹ GIOMMI, «Introduzione», p. 48.

stenza di livelli non materiali (materia nel senso usuale nel contesto delle teorie fisiche classiche) della realtà»⁹². Conclude, quindi, che «le domande scientifiche tornano spontaneamente e necessariamente ad avere valenza metafisica»⁹³. Tuttavia, a suo avviso la *mindfulness-based* offre la possibilità di indagare sul livello fenomenico della coscienza, inaccessibile alle neuroscienze.

In effetti, Giommi, d'accordo con un gruppo di psicologi cognitivisti, sostiene che sono gli studi sulla *mindfulness* a concepire «la possibilità di una nuova intera modalità di funzionamento della mente, il *being mode*, mai prima mappata così esplicitamente dalla cartografia concettuale della psicologia scientifica»⁹⁴. Il *being mode* si potrebbe identificare con il livello fenomenico dell'esperienza cosciente che sorregge la coscienza psicologica (Chalmers)⁹⁵.

Riferendosi sempre allo studio di Chalmers, Giommi ammette che l'esperienza della *mindfulness* conferisce «una forma di conoscenza che non è concettuale e non s'impara da libri [per cui] non è possibile una strada diversa dall'esperienza personale»⁹⁶. Si tratta di «un'esperienza non concettuale e non linguistica (...) sinonimo di "*insight meditation*" che significa un vedere in profondità, in modo penetrante»⁹⁷. Per questa ragione ritiene necessario riconoscere come nella coscienza umana si trovi l'ultimo 'mistero' sopravvissuto alla post-modernità grazie alla pratica della *mindfulness*: «il mistero della presenza alla propria personale esperienza»⁹⁸. Una tale nozione di 'mistero', compresa come esperienza di qualcosa e non come conoscenza di un concetto astratto, è familiare anche all'esperienza cristiana del Mistero santo, come si vedrà nel paragrafo seguente.

Per quanto riguarda la *mindfulness*, è stata introdotta nel mondo Occidentale contemporaneo negli anni Settanta da John Kabat-Zinn, un biologo molecolare che, praticando la meditazione buddista *Vipassana*, ne ha colto il beneficio e dopo averne estratto gli elementi spirituali, ha creato un protocollo per la riduzione dello stress basato sulla *mindfulness*: *Mindfulness Based Stress Reduction* (MBSR). Scevro dalla componente religiosa e standardizzato, è divenuto facilmente divulgabile. Kabat-Zinn, mantenendo interamente il rigore scientifico del metodo proposto, ha potuto inserirlo nell'ambiente ospedaliero e fondare nel 1979 la *Mindfulness Based Stress Reduction Clinic* presso l'Università del Massachusetts. Perciò non va confuso con semplici tecniche di rilassamento, compiti di *self-monitoring* o esercizi comportamentali, ma va integrato all'interno degli esistenti protocolli clinici come supporto ad essi⁹⁹.

⁹² GIOMMI, «Introduzione», p. 48.

⁹³ GIOMMI, «Introduzione», p. 48.

⁹⁴ GIOMMI, «Introduzione», p. 37.

⁹⁵ Cfr. CHALMERS, *The conscious mind*, p. 11-12.

⁹⁶ GIOMMI, «Introduzione», p. 14.

⁹⁷ GIOMMI, «Introduzione», p. 22.

⁹⁸ GIOMMI, «Introduzione», p. 47.

⁹⁹ GIOMMI, «Introduzione», p. 14-16.

La pratica della mindfulness, a prescindere dalla terapia cognitiva, «ha potenzialità terapeutiche ma deve essere applicata con cautela e cognizione di causa, soprattutto con pazienti sofferenti di disturbi psicologici»¹⁰⁰. I potenziali destinatari sono coloro che soffrono di diversi disagi e necessitano di ridurre lo stress in vari settori che lo generano (MBSR), oppure coloro che affrontano gli stati depressivi (Mindfulness-Based Cognitive Therapy: MBST).

2.4.2. *La mindfulness-based e la contemplazione di Jalics a confronto.*
Alcune concordanze e differenze rilevanti per il vissuto cristiano

L'apertura dell'uomo al mistero della presenza percepita nella dimensione a-categoriale e non concettuale, come proposta dalla *mindfulness-based*, è ribadita anche dall'antropologia cristiana, che utilizza volentieri il concetto del Mistero santo per descrivere la presenza di Dio e la sua inabitazione nella più radicale e profonda identità dell'uomo. Laddove nell'indagine sulla coscienza le neuroscienze trovano i loro confini e con un grande rispetto si fermano sia la psicologia sia la filosofia, l'esperienza cristiana del Mistero di Dio rimane aperta al di là dei concetti e delle immagini.

Nell'ambito della ricerca teologica, Rossano Zas Friz De Col associa la posizione di Chalmers all'esperienza religiosa considerando la doppia distinzione tra la dimensione categoriale e a-categoriale fornita da Rahner, cruciale per lo studio dell'esperienza cristiana: «Nell'esperienza della rivelazione cristiana la dimensione a-categoriale rende possibile quella categoriale, cioè l'esperienza della rivelazione del mistero cristiano della Presenza di Dio presuppone una costituzione antropologica adeguata a riceverla (...) che rende possibile la consapevolezza nel secondo momento»¹⁰¹.

Il teologo accenna inoltre all'idea di Chalmers, quando «distingue in ogni consapevolezza conscia una doppia consapevolezza, una fenomenica e l'altra psicologica. Mentre quest'ultima è la consapevolezza di sperimentare qualcosa, la fenomenica è la consapevolezza di essere "io" colui che sperimenta psicologicamente qualcosa»¹⁰² e sempre in sintonia con il filosofo sottolinea il carattere concettuale della coscienza psicologica e non-concettuale dell'altra. Zas Friz De Col conclude che la coscienza fenomenica corrisponde alla dimensione a-categoriale, mentre quella psicologica alla categoriale, entrambe esistenti all'interno di un'esperienza religiosa. Il livello base dell'esperienza cristiana è costituito dalla dimensione fenomenica/a-categoriale/non-concettuale/diretta, sulla quale si sovrappone l'altra, quella psicologica.

Queste considerazioni sono importanti per dare fondamento teologico, filosofico e antropologico alla proposta contemplativa di Jalics in un contesto socio-religioso in cui la religione perde terreno di fronte alla spiritualità. In effetti,

la religione tradizionale non 'tocca' più il cuore delle persone, si presenta distante e lontana dalla gente, irrispettosa della coscienza, perché presenta un Dio che sta agli antipodi dei

¹⁰⁰ GIOMMI, «Introduzione», p. 19.

¹⁰¹ ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante*, p. 120.

¹⁰² ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante*, p. 120.

valori della vitalità [...]. La spiritualità è orientata verso un incontro interiore, intimo e intenso con il mistero della vita che si fa presente attraverso la realtà e la quotidianità. Un'esperienza olistica che non cerca la perfezione dell'anima, ma l'autenticità personale nell'integrazione del corpo, della mente e dello spirito nel vissuto armonioso della sessualità e del rapporto con la natura¹⁰³.

La *mindfulness* è un segno di questi tempi desiderosi di spiritualità piuttosto che di religione e la proposta di Jalics viene incontro a tale desiderio. Precisamente, il metodo di Jalics si presenta come una proposta della tradizione cattolica in risposta a quel bisogno di 'meditazione/contemplazione'. Il tipo di preghiera a cui Jalics introduce è estrapolato da pensieri, da sentimenti, centrato piuttosto sulla semplice presenza dell'Io e di Dio, a cui si arriva non con discorsi intellettuali, ma con il contatto intenso con la natura e con se stessi, al livello della consapevolezza fenomenica, lo stesso in cui si esercita la *mindfulness*. Tuttavia, la prospettiva della fede e della Rivelazione nella contemplazione cristiana cambia radicalmente la natura e l'accesso al mistero/Mistero, come si è accennato all'inizio del presente paragrafo. A continuazione si presentano alcuni aspetti nei quali le proposte della *mindfulness* e degli esercizi contemplativi si incrociano e si differenziano.

- A) Il concetto di 'fare attenzione passiva', oggi ampiamente diffuso grazie allo sviluppo di protocolli psicologici basati sulla *mindfulness*, come si è accennato nel paragrafo precedente, appare fondamentale nel metodo di preghiera del cuore elaborato da Jalics. Prendere consapevolezza dalla percezione corporea e in seguito dalla presenza del Risorto, è la pratica fondamentale del cammino contemplativo. Precisamente è la pratica che lo accomuna maggiormente alla *mindfulness*, definita come «la consapevolezza che si raggiunge prestando volutamente attenzione, e in modo non giudicante, alla propria esperienza momento dopo momento»¹⁰⁴. Li distingue l'oggetto ultimo dell'attenzione, Dio, che differenzia il percorso psicologico da quello cristiano.
- B) Analogamente a quanto accade con i pazienti della *mindfulness-based*, Jalics sconsiglia la meditazione a coloro che subiscono squilibri psicologici a diversi livelli, o suggerisce almeno di confrontarsi con qualcuno prima di cominciare la meditazione, perché lo stare in silenzio fa emergere in superficie molte cose dell'inconscio che potrebbero essere insostenibili o addirittura dannose. Nella descrizione dei destinatari Jalics non esclude non cristiani e non credenti, precisa però che costoro potrebbero trovare qualche difficoltà a causa dei concetti cristiani (cfr. EC 22-23).
- C) Jalics, come Kabat-Zinn, individua tra i più importanti fattori costitutivi del suo metodo l'esperienza personale. Nel caso del fondatore della *mindfulness-based*, «[non] si tratta di insegnare una tecnica attraverso un'esposizione concettuale. Se quello che l'istruttore insegna non è in grado di attingersi dall'esperienza personale della

¹⁰³ R. ZAS FRIZ DE COL, «Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano», Ignaziana (www.ignaziana.org) 23(2017), p. 19.

¹⁰⁴ J. KABAT-ZINN, *Dovunque tu vada ci sei già. Una guida alla meditazione*, TEA, Milano 1997, p. 16.

mindfulness, i pazienti apprenderanno molto limitatamente»¹⁰⁵. Lo stesso vale per Jalics: si tratta dell'esperienza di una forma di preghiera semplice in cui l'attenzione dell'orante si rivolge alla ripetizione del Nome di Gesù, accompagnando con un respiro ritmato la ripetizione del Nome (cfr. *GW* 70). Il maestro della preghiera non è tale per uno studio particolare, bensì per la sua esperienza personale, più che applicare una tecnica «[egli] mostra una via che ha percorso e che vive. La testimonianza personale gioca un ruolo importante» (*EC* 15).

D) Entrambe le proposte sono accuratamente strutturate. I protocolli della *mindfulness-based* sono standardizzati e sistemati molto rigorosamente. Per esempio, accennano all'impegno tempistico (otto settimane con un esercizio personale giornaliero di quarantacinque minuti e una volta alla settimana un'intensa giornata di sei ore di meditazione guidata in gruppo) e al lavoro personale (pratica di diversi esercizi, dalla ricognizione corporea e percezione del respiro, all'attenzione rivolta alle immagini e ai suoni)¹⁰⁶. Tuttavia, si rinuncia a chiamare la *mindfulness* una tecnica, per evitare di suggerire effetti automatici ed immediati.

Per quanto riguarda Jalics, struttura la proposta del cammino contemplativo, indica con precisione le tappe del metodo, la loro tempistica, considera le difficoltà del cammino nei colloqui e offre una verifica finale che permette di passare alla tappa successiva. La dinamica è proposta in una doppia formula: intensa, costituita da esercizi contemplativi di dieci o trenta giorni, ciascuno dei quali scandito da quattro a sei ore di meditazione; o estesa, almeno venti settimane nella vita quotidiana con un'ora di preghiera al giorno (cfr. *EC* 24). Il percorso prevede il contatto con la natura, l'attenzione al corpo e al respiro, la percezione del centro delle mani e la ripetizione del nome di Gesù Cristo.

Inoltre, ambedue riguardano due momenti della pratica: *formali* nel tempo specifico dell'esercizio o della meditazione e *informali* realizzabili in ogni istante della semplice quotidianità¹⁰⁸.

E) Nella *mindfulness-based* gli esercizi di attenzione, rivolti a pensieri, sentimenti, sensazioni fisiche, sono al servizio del vivere consapevolmente l'immediatezza del presente – per non entrare nei cicli ruminativi-discorsivo-affettivi. Grazie a questo passaggio si entra nell'esperienza di una nuova dimensione dell'io¹⁰⁷.

Invece, nel cammino contemplativo di Jalics, l'orientamento di fondo viene dato dal fondamento cristologico paolino: «il cuore della contemplazione è che Dio riempie noi e le nostre attività, che non siamo più noi a vivere, ma Cristo a vivere in noi, che non siamo noi a 'fare' qualcosa ma Cristo in noi» (*EC* 146). Da qui il passaggio dall'impegno personale nella preghiera al lasciare che sia lo Spirito a pregare.

¹⁰⁵ GIOMMI, «Introduzione», p. 12-13.

¹⁰⁶ SEGAL, WILLIAMS, TEASDALE, *Mindfulness*, p. 98.

¹⁰⁷ SEGAL, WILLIAMS, TEASDALE, *Mindfulness*, p. 93-95

¹⁰⁸ GIOMMI, «Introduzione», p. 14.

F) Nella pratica della *mindfulness* e nella contemplazione secondo del metodo di Jalics gli atteggiamenti di base si assomigliano. Entrambe le proposte sono importanti solo nella misura in cui aiutino ad apprendere una nuova impostazione nel vivere la presenza, o la presenza di Dio. La *mindfulness*, secondo Kabat-Zinn, significa «fare attenzione in un modo particolare: intenzionalmente, nel momento presente e non giudicante»¹⁰⁹, e i suoi sinonimi sono: prendere consapevolezza, vivere momento per momento, essere qui ed ora¹¹⁰. Il vocabolario utilizzato per descrivere l'atteggiamento della *mindfulness* assomiglia a quello usato per l'approccio di Jalics, che spiega agli esercitanti: «Percepire, essere consapevole, esserci ed essere nel presente sono sinonimi» (EC 36); «Permetti ai tuoi sentimenti di venire alla luce, senza valutarli come buoni o cattivi. Lascia che ci sia ciò che c'è» (EC 164).

L'enfasi sulla consapevolezza di rivolgere l'attenzione agli elementi specifici è cruciale in entrambe le proposte. Sono accomunate anche dal passaggio dalla modalità del fare a quella dell'essere. Nella *mindfulness* si evita la modalità 'fare' in cui «la mente è costantemente attivata con la finalità di monitorare le discrepanze tra le rappresentazioni di stati - obiettivo (...) e come le cose sono, come si presentano o come ci si aspetta che saranno»¹¹¹.

Il cammino contemplativo consiste nell'esercizio di rimanere nel presente, con l'attenzione rivolta consapevolmente a ciò che succede, attraverso la percezione delle realtà corporee, successivamente di quelle psichiche e alla fine di quelle spirituali. Si tratta di guardare e ascoltare nel senso di raccogliere, di lasciar stare, con «attenzione desta e vivo interesse» (EC 312.; cfr. EC 38.66) per entrare a contatto *immediato* con Dio (cfr. EC 112).

G) Uno dei presupposti basilari della *mindfulness-based* è quello di non prefiggersi obiettivi, a differenza della maggior parte degli interventi clinici e psicoterapeutici. È fondamentale «l'enfasi sul non attaccamento ai risultati dell'intervento, sul non sforzarsi di ottenere alcun cambiamento dei propri stati mentali»¹¹². Si avverte come le aspettative di raggiungere qualcosa siano inversamente proporzionali al relativo soddisfacimento, per cui si incoraggiano i partecipanti a non sforzarsi troppo e ad accettare qualunque cosa accada, rimanendo nella percezione del presente.

Jalics segue la stessa linea: alla rinuncia di raggiungere obiettivi prefissati, anche buoni come la trasformazione personale o il miglioramento della stessa meditazione, corrisponde la gratuità della contemplazione: «di fronte a Dio non hai l'obbligo di

¹⁰⁹ J. KABAT-ZINN, *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation in everyday life*, Hachette Books, New York 1994, 4; Cit. in: SEGAL, WILLIAMS, TEASDALE, *Mindfulness*, p. 93.

¹¹⁰ SEGAL, WILLIAMS, TEASDALE, *Mindfulness*, p. 93-95.

¹¹¹ GIOMMI, «Introduzione», p. 21.

¹¹² GIOMMI, «Introduzione», p. 21.

cambiare te stesso o di ottenere determinati risultati, ma puoi stare davanti a lui gratuitamente» (EC 309); «quando non si aspetta nulla, si entra in un mondo nuovo» (EC 56). La gratuità è associata all'unico «sforzo», che consiste in un continuo impegno nel volgersi verso Dio.

H) Nonostante le differenze tra i metodi, essi suppongono una trasformazione, frutto non delle aspettative prefissate, bensì di una nuova esperienza della realtà. La *mindfulness* si inserisce nella *metacognitive insight*, in cui «eventi mentali sono esperiti nel momento stesso in cui sorgono»¹¹³, cioè si tratta di una conoscenza intellettuale in cui i pensieri non si identificano con il Sé o con la realtà¹¹⁴. L'impatto trasformativo dell'attenzione, diversamente dall'esplorazione e rielaborazione dei contenuti mentali, si verifica nella modifica della relazione con questi contenuti, e non con il cambiamento dei contenuti stessi: «Attraverso un "vedere" intuitivo, immediato e accettante, la forza coercitiva di certi contenuti cognitivo-affettivi viene progressivamente meno, si dissolve»¹¹⁵.

Allo stesso modo, Jalics riconosce la fonte della trasformazione in una nuova esperienza, quella dell'attenzione fiduciosa rivolta al Sé o a Dio. Nella prospettiva contemplativa dall'uomo credente venga tolto il peso dell'elaborazione della rappresentazione che ci si fa di Lui, dato che nella contemplazione la relazione non deve passare più attraverso immagini e pensieri. È l'aspetto di immediatezza in se stesso che dà un grande impatto trasformativo – non si raggiunge una modifica dell'immagine di Dio, ma si incontra Dio diversamente, facendone un'esperienza diretta, non concettuale.

I) Il *mindfulness-based* e gli esercizi contemplativi di Jalics si ancorano ad un unico presupposto filosofico: l'apertura dell'uomo al mistero/Mistero, sulla base di una struttura antropologica comune, quella del desiderio di incontrare l'essere/ l'Essere¹¹⁶.

2.4.3. Riassunto conclusivo della sintesi contestuale

La *mindfulness* e la contemplazione si distinguono per la natura e lo scopo. Il mistero di una presenza si ferma, nella *mindfulness*, sull'esperienza del Sé e il suo scopo è «divenire attenti e presenti a ciò che la propria mente sta vivendo»¹¹⁷. Invece la contemplazione trova le sue fondamenta nella Rivelazione cristiana di Dio e dell'uomo, che porta in sé l'immagine e la somiglianza con il suo Creatore, per cui lo può incontrare nell'Io. Quindi, nella preghiera, e questo è un paradosso, l'incontro con l'Io quale incontro con il Mistero di Dio è di natura relazionale: l'attenzione che si dà al corpo e alle attività men-

¹¹³ GIOMMI, «Introduzione», p. 24.

¹¹⁴ J. D. TEASDALE, *Metacognition, Mindfulness and the Modification of Mood Disorders*, in *Clinical Psychology and Psychotherapy*, vol. 6, 1999, 146-155; in: GIOMMI, «Introduzione», p. 24.

¹¹⁵ GIOMMI, «Introduzione», p. 38.

¹¹⁶ R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, Cinisello Balsamo 2012, p. 135-136.

¹¹⁷ GIOMMI, «Introduzione», p. 14.

tali è transitoria, transitoria e dovrebbe sensibilizzare il credente alla realtà spirituale, esercitarlo a fissare l'attenzione su un unico oggetto e per cogliere nell'Io Dio stesso.

Nella preghiera contemplativa, le esperienze del mistero dell'Io e del Mistero santo di Dio si incontrano. Gli esperti della *mindfulness-based*, consapevoli dei limiti del loro approccio, arrivano onestamente alla domanda ontologica sulla natura dell'essere e della coscienza, mentre Jalics, nell'esperienza della contemplazione del Dio personale, trova la risposta radicata nella Rivelazione.

Conclusione

Lo scopo della ricerca è presentare come il vissuto cristiano di Franz Jalics sia diventato per lui e, di conseguenza anche per altri, la fonte di un cammino contemplativo. Il punto focale attraverso cui si può sintetizzare la sua vita e la sua vocazione, ma anche le sue opere e il suo servizio, è questo: *essere alla presenza di Dio*.

Nel primo capitolo si è fatta palese la dinamica dello sviluppo del suo pensiero, centrata progressivamente sulla contemplazione. Jalics era convinto che la vita di fede si sviluppasse simultaneamente alla crescita nelle relazioni umane, in quanto entrambe costituivano lo spazio dell'incontro, con l'Altro e l'altro. Nell'edizione dei suoi libri la fonte principale, mai abbandonata, della sua riflessione era il vissuto cristiano. Analogamente, nel cammino contemplativo, una volta Jalics alla richiesta diretta di un'apologia del suo metodo, ha reagito nel modo seguente:

non vuole difendersi da nessuno, perché non ha alcun motivo di farlo. “Credo nell'esperienza e nel fatto che essa si autodifende” [dice Jalics]. Per Franz, la cosa più importante è questa: che le persone facciano esperienza. Assomiglia a un bambino quando vede che nella persona che accompagna nascono frutti degli Esercizi Spirituali. Non vuole altro che condurre le persone all'esperienza della Presenza. “Non sono interessato a considerazioni teoriche, polemiche, discussioni, analisi di punti di forza e di debolezza” dice in un modo rapido e deciso¹¹⁸.

Piuttosto che aprire polemiche o seguirle intorno alla sua proposta, egli invita all'esperienza, coerentemente con la natura relazionale di Dio che può essere conosciuto anzitutto nell'incontro personale e non attraverso la lettura di un libro.

L'importanza dell'esperienza personale di Jalics nello sviluppo del suo pensiero e nella scoperta di un cammino contemplativo viene rilevata nel secondo capitolo. Grazie al MTD, è possibile identificare e seguire la dinamica delle singole decisioni, permettendo di analizzarle sincronicamente e diacronicamente per interpretarle mistagogicamente in modo da individuare la particolare pedagogia che Dio ha applicato nel rapporto con Jalics, motivando la sua trasformazione interiore, per concludere mostrando come il desiderio post-cristiano di meditazione centrato nel *mindfulness*, un segno dei nostri

¹¹⁸ J. POZNAŃSKI «Dziesięć dni słuchania», MEDYTACJA. Style i Charaktery 1(2014), s. 91-93

tempi, abbia negli esercizi contemplativi di Jalics un aggiornamento che si inserisce nella tradizione della rivelazione cristiana.

Jalics, da diciottenne, è stato suggellato con una forte esperienza della Presenza di Dio, rimasta come punto di riferimento per tutta la sua vita. Da quel momento non lo ha mai abbandonato il desiderio di cercare il Cristo presente in lui e negli altri, esercitandosi nella preghiera del cuore e nell'amore per il prossimo. Segnato fortemente nella vita anche dalla sofferenza, dalla guerra, dal sequestro, dall'incomprensione, non è scappato via. Sapeva riconoscere nelle sofferenze di diverso tipo lo strumento della purificazione e la guida per una comprensione più approfondita del processo pasquale che attraversa l'uomo nel cammino contemplativo. Così ha potuto elaborare un metodo introduttivo alla contemplazione attiva, gli *Esercizi di contemplazione*, che dirigeva personalmente nella casa di esercizi da lui fondata a Gries.

Oggi si può appurare come il suo cammino abbia un'ampia diffusione, dato che il libro menzionato è stato tradotto in quattordici lingue. Un successo che si basa su una corretta diagnosi dello stato dell'uomo contemporaneo e sulla risposta che offre delle indicazioni concrete per i suoi bisogni spirituali. Secondo Jalics

La preghiera deve portare alla calma. In un mondo frenetico si diventa facilmente nervosi e si perde la calma interiore. Di conseguenza la forma di preghiera deve possedere una forza straordinaria per portare direttamente e velocemente a una grande calma. "Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi e io vi ristorerò", dice Gesù nel Vangelo (Mt 11,28). Se la preghiera non porta a questo ristoro, non si riesce a portarla nel tempo. Per essere perseveranti nella preghiera all'interno di questo mondo frenetico, la nostra forma di preghiera deve donarci ristoro e riposo. Se invece è stancante, non sarà possibile rimanere fedeli ai tempi di preghiera stabiliti (EC 395-396).

L'impostazione, in cui si sottolineano l'immediatezza dell'esperienza, la sua semplicità, la tranquillità alla quale conduce, l'attenzione data al presente, assomiglia all'orientamento della *mindfulness-based* sviluppata negli ultimi anni dagli psicologi cognitivisti quale risposta allo stress, rimedio alla depressione, oppure come strumento che conduce alla quiete. Per entrambi i metodi sono caratteristici l'idea dell'assenza dei pensieri, dei ricordi o dei sentimenti, il silenzio interiore e l'attenzione alla presenza, all'essere e al corpo, l'esperienza dell'Io, del *being mode* come la chiama Chalmers. Tuttavia, la differenza che li distingue è il riferimento di fondo a Dio nel 'Nome di Gesù Cristo' e la sua pratica in chiave relazionale.

Infine, la proposta contemplativa di Jalics non è una novità assoluta, si inserisce infatti nella lunga tradizione cristiana della preghiera del cuore. È familiare alla spiritualità del Cristianesimo Orientale: «Quando si è alla presenza di qualcuno, non si pensa a lui, egli è là. La vera preghiera non è pensare a Dio, è essere con Lui, lasciarlo Essere, lasciarlo respirare nel nostro spirito»¹¹⁹. Un simile dinamismo della preghiera contem-

¹¹⁹ M. TENACE, «Il silenzio nella vita monastica», in *Atti del convegno, Silenzio, polifonia di Dio* (PUG, Roma-Civita di Bagnoreggio, 7-9 marzo 2019), Roma 2020, p. 132.

plativa è conosciuto anche in Occidente. Oltre alla continuazione del Terzo modo di pregare degli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola, che verosimilmente «assimila il deposito spirituale ascetico dei padri del deserto, gli elementi degli insegnamenti di Evagrio Pontico, di Origene e degli altri»¹²⁰, Jalics con la sua proposta si inserisce nella linea di un ignoto autore della *Nube della non conoscenza*, che dimostra come la preghiera contemplativa poggi su due movimenti dell'anima: quello negativo che insiste nel rinnegamento, nell'abbandono di ogni speculazione razionale e meditazione discorsiva, ogni immaginazione e coinvolgimento affettivo, e l'altro positivo, che si fonda nel fare attenzione alla grazia che opera nell'anima¹²¹. La proposta di Jalics non offre una novità a livello di contenuto o di metodo, nè la sua originalità si fonda sulla teologia della preghiera, ma proprio nella capacità di offrire un manuale di preghiera comprensibile per l'uomo odierno, un uomo del XXI secolo che anche oggi porta nel cuore la nostalgia del mistero/Mistero.

¹²⁰ J. POZNAŃSKI, «Duchowe ćwiczenia Ignacego Loyoli e Franza Jalicsa SJ», *Studia Bobolanum* 27, (2016)1, p.234, nota 124 (205-238); cfr. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*; Ediciones Mensajero-Editorial Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009.

¹²¹ Cfr. *La nube della non conoscenza*, P. BOITANI (ed.), Adelphi, Milano 1998.

La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitud

Ana Carratalá Marco

Respondiendo a una invitación

Hay invitaciones que por inesperadas y desafiantes, no dejan opción para el no, por muy abrumadoras que inicialmente parezcan. Tratar de responder a la invitación de contemplar nuestra vida de pareja y familia, encontrando en su historia y en su futuro la presencia de Dios Padre y la compañía de Jesús, supone un reto desconcertante y a la vez ilusionante, que no podemos hacer sino desde el agradecimiento por *tanto bien recibido*.

Las aportaciones que recojo en estas páginas son fruto de la reflexión dialogada y compartida con Paco, mi marido, compañero y amigo, con el que he vivido bajo techos diferentes o bajo el mismo techo casi las tres cuartas partes de mi vida. Pero también incorporan gran parte de lo vivido y reflexionado con muchos compañeros de este apasionante viaje: nuestros hijos, nuestros amigos, la familia, miembros de las distintas comunidades a las que hemos pertenecido, compañeros de trabajo y un largo etcétera que no hace más que aumentar nuestra profunda gratitud.

121

Introducción

Como cualquier ser humano, en cada uno de nosotros existe un anhelo de plenitud, un proyecto de felicidad, previo a esa construcción compartida que hemos decidido hacer como pareja y como familia. Nuestra familia, y me atrevería a decir que como todas las familias, comenzó a gestarse en el seno de la de nuestros progenitores y fue conformándose gracias a encuentros y experiencias compartidas que han ido definiendo nuestra manera de entender y situarnos en este mundo. A lo largo de este tiempo hemos tenido que ir tomando decisiones, abriendo puertas que inevitablemente cerraban otras, dando pasos inciertos y sin retorno. Hemos cometido errores, no cabe duda, pero desde esta mirada retrospectiva me siento en

Ana Carratalá Marco

paz con lo vivido y diría que no me arrepiento de las decisiones tomadas (sí del daño que consciente o inconscientemente haya podido provocar).

Siempre he tenido la profunda convicción de que el éxito de las decisiones no puedo atribuirlo a mis análisis y razonamientos. He creído que el

*Nuestra familia
comenzó a gestarse en
el seno de la de
nuestros progenitores y
fue conformándose
gracias a encuentros
y experiencias
compartidas.*

Padre, a través del discernimiento o incluso de formas que no llego a comprender, ha sido el que ha guiado mis pasos para no errar en las opciones que ahora me hacen sentir coherente y feliz por haberlas tomado. Las conversaciones con Paco en torno a la apacible taza de café de las mañanas del domingo, las reflexiones sobre textos de eruditos con el grupo de catequistas y la escucha de los que me rodean, me han llevado a pensar que ni siquiera utilizar un impecable discernimiento ignaciano nos asegura que podamos llegar a la mejor elección, que a veces ofrece un abanico de posibilidades y en ocasiones no

muestra ninguna opción plausible. Ignacio no solo nos ha ayudado a elegir lo “bueno”, sino que también nos ha ayudado a hacer “bueno” lo elegido. Y esto nada tiene que ver con la autocomplacencia ni con el optimismo burgués, sino con descubrir la voluntad de Dios en las distintas circunstancias que la vida nos plantea, aunque no sea lo que emocionalmente o racionalmente hubiéramos elegido. “Las buenas decisiones significan un sí incondicional a los aspectos tanto positivos como negativos que conlleva cualquier opción”.¹ Pues lo que realmente aporta plenitud no es solo la decisión concreta tomada, sino vivirla como un regalo que se te ofrece para construir Reino con las opciones de las que dispones y sentirte feliz con ello.

Por tanto, al contemplar nuestra vida para descubrir la presencia de Dios en ella, la profunda gratitud que brota en nosotros no es por haber conseguido una vida ni modélica ni buena según los cánones al uso, ni tampoco por no haber equivocado nuestras decisiones, sino porque hemos tenido la gran ventura de vivir cada paso de nuestro camino como una posibilidad de plenitud, no solo en el éxito y en la alegría, sino también en el fracaso, en el dolor infringido o recibido o en el error.

Dios no es perfección sino plenitud y nos da la posibilidad de transformar nuestras vidas rutinarias, anodinas o erradas, en vidas con sentido, sintiéndonos partícipes del proyecto que Jesús nos mostró y que generación tras generación, hemos creído posible a pesar de los desmanes históricos o

122

¹ J. MARTIN, S.J., *Más en las obras que en las palabras. Una guía Ignaciana para (casi) todo*, Sal Terrae, Santander 2013,332.

La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitud

personales cometidos: la construcción de su Reino de amor, justicia y paz. Como afirma Joan Chittister, “el verdadero milagro, pienso, consiste en que Dios nos proporciona todo lo que necesitamos en la vida para alcanzar la plenitud viviendo correctamente las vidas que tenemos, por muy miserables que sean”².

La familia: un proyecto de amor o amor hecho proyecto

Es difícil definir cuándo surge el anhelo de una vida compartida con otra persona, que quiere desbordarse generando vida a su alrededor. Desde que me alcanzan los recuerdos, me veo jugando a papás y mamás, arrastrando cochecitos, preparando biberones o fantaseando con príncipes azules en el mundo casi perfecto de nuestros sueños, fruto en gran parte de los estándares sociales que se ofrecía a los niños y niñas de los años 60, tratando de mantenerlos ajenos al contexto sociopolítico que hacía añicos estas ensueños.

Pero afortunadamente esas circunstancias no impedían ir explorando, entre juegos y experiencias, otros deseos profundos de realización. No todo eran cocinitas, príncipes y princesas; también jugábamos a maestros, médicos, aventureros, artistas y hasta a toreros, aunque esto ahora no hubiera sido políticamente correcto.

Todo ello permitió, en un tiempo en el que a las niñas ya se nos preguntaba qué íbamos a ser de mayores y en el que se confiaba en un futuro que tenía que ser mejor que lo que teníamos, ir identificando nuestros deseos más profundos, nuestros sueños y anhelos que, de una u otra forma, han ido marcando nuestros pasos.

Toda mi formación hasta llegar a la universidad, la hice en colegios religiosos. Primero las Hijas de la Caridad, después las Siervas de San José y por último, ya en COU, con los Jesuitas. Con sus luces y sus sombras, tengo que agradecer haber recibido en todo este tiempo, a través del carisma de cada una de estas órdenes religiosas, la conciencia de que nuestras vidas tienen un sentido, que están llamadas a la plenitud y que debemos tomar conciencia de cuál debe ser nuestro lugar y nuestra contribución en este mundo.

Aún estaba en primaria cuando me sentí claramente llamada a ayudar a los demás a través de la medicina, una disciplina que cada vez me atraía más tanto desde lo humano como desde lo científico. Mantuve claro mi objetivo hasta que en COU mi experiencia con los jesuitas me abrió otros

² J. CHITTISTER, *En busca de la Fe*, Sal Terrae, Santander 2000, 44.

Ana Carratalá Marco

horizontes, que sin embargo no quebrantaron mi voluntad de iniciar esta carrera.

No puedo decir que en el contexto familiar y educativo de mi infancia se nos alentara mucho a soñar ni a emprender grandes empresas, quizá por ser una realidad bastante alejada de las cunas de las “grandes personalidades” de nuestro momento. Pero de una manera sencilla sí me transmitieron que Dios tenía un sueño para cada uno de nosotros y que, como dice el proverbio africano, “donde hay un sueño, hay un camino”. Quizá tuve la suerte de recibir el aliento, la aceptación y el cariño para intentarlo. Esto me ayudó a explorar mis potencialidades, a tomar conciencia de mis limitaciones y a creer que era capaz de emprender proyectos que, aunque no siempre me han llevado al lugar previsto, me han permitido alcanzar resultados valiosos en mi vida y a disfrutar agradecidamente de lo que he ido encontrando a cada paso.

El deseo y la pasión movilizan, aunque necesiten de la razón y la prudencia para interpretar si la dirección que nos proponen es coherente con nuestro proyecto de felicidad. Como dice Paco, me apasiono con la vida, con las cosas que emprendo o me gustaría emprender, con las experiencias que busco o recibo. Y es que la vida me parece apasionante, incluso cuando no todo sale como tú quieres. También es cierto que esto mismo me ha llevado a cometer un buen número de errores.

San Ignacio nos invita a pedir a Dios por “lo que quiero y deseo”. Poner abiertamente nuestros deseos ante Dios nos ayuda a distinguir los deseos arbitrarios y caprichosos de los que entran en coherencia con nuestra esencia y realizan nuestro proyecto de vida con sentido³.

El encuentro con el otro no escapa a esta dinámica. La relación con los demás no nos deja indiferentes, sino que despierta gran cantidad de emociones en nosotros que nos puede llevar desde el rechazo a pretender entrelazar toda nuestra existencia con el otro y construir así un proyecto compartido de felicidad. Claro que cuando se nos acerca o nos acercamos a alguien cuya presencia acelera nuestra frecuencia cardiaca, no tenemos todos estos análisis en la cabeza. Quizá solo buscamos pasar más tiempo con él o ella, tener un contacto más íntimo o disfrutar de la mutua compañía.

Mi encuentro con Paco se produjo en un momento en el que ambos estábamos definiendo nuestros sueños y el camino que queríamos seguir. Cada uno habíamos ido concretando nuestro sueño personal y profesional con bastante precisión: él con la agronomía y yo con la medicina. Los grupos

³ MARTIN, S.J., *op. cit.*, 337-340.

La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitud

de vida cristiana en los que participamos en el colegio de los jesuitas nos ayudaron bastante a ello. Cuando todo parecía claro, ambos sentimos el deseo, o la llamada a través del deseo, de estar juntos, de entrelazar ambos proyectos. Una aventura un poco difícil ya que la aspiración profesional de cada uno, nuestras carreras, iban a hacer que estuviéramos separados 7 años, en un momento sin Skype, ni móvil, ni Whatsapp, en el que las llamadas desde la cabina y las largas cartas de los domingos por la tarde eran nuestros apoyos para compartir, y a menudo también para definir, nuestras vidas en las ausencias hasta el encuentro en vacaciones.

Nuestra relación de pareja iba creciendo a la vez que crecía nuestro amor y el proyecto de cómo queríamos vivirlo. El seguir en grupos cristianos de espiritualidad ignaciana nos proporcionó ocasiones de reflexionar, juntos y por separado, sobre todo aquello que hacíamos o queríamos hacer. El ambiente universitario, en el que la razón frecuentemente se imponía como el lugar en el que podíamos encontrar alguna seguridad que nos ayudara a afrontar el futuro, rara vez nos permitía dejar cabos sueltos sin tratar de tenerlo todo bien atado. ¿Ingenuidad o soberbia? Quizá una mezcla de ambas cosas en los años de juventud en los que nos creemos capaces de cualquier cosa.

Más pronto que tarde, afortunadamente, te das cuenta de que no somos tan dueños de nuestro destino. Experiencias duras y gozosas, encuentros inesperados y el descubrimiento de que el mundo real sobrepasa infinitamente los círculos en los que has crecido y te has sentido seguro, te demuestran que las cosas no son tan claras. La muerte de un padre en un momento no esperable, el contacto directo con personas con nombre y apellidos que pertenecían al anónimo grupo de los marginados a los que sabíamos que Jesús prefería, la responsabilidad de autogestionarse y la obligación hacia otros que dependen de ti, entre otras experiencias, agitan profundamente los pilares de tu existencia. Pero también inesperadas vivencias gozosas, como sentirte feliz trabajando con y por otras personas, compartir la vida en profundidad con los amigos o descubrir la grandeza de personas que nunca hubieran despertado nuestro interés, provocan un viraje en tu vida.

Algo que aprendimos desde jóvenes fue a encontrar momentos de paz en los que reflexionar sobre el sentido de los acontecimientos y cómo reorientar nuestras vidas, teniendo en cuenta la mirada de Jesús. Yo llegaba a esos momentos, bien en ejercicios o convivencias, con la pretensión más o

Compartir la vida en profundidad con los amigos o descubrir la grandeza de personas que nunca hubieran despertado nuestro interés, provocan un viraje en tu vida.

Ana Carratalá Marco

menos explícita de encontrar un orden que diera sentido a lo que yo ya había decidido hacer y he de confesar que no estaba muy dispuesta a perder el control de mi vida y de mi futuro y dejarme llevar confiadamente por las manos de Dios. Recuerdo la sorpresa que sentí cuando en una de aquellas primeras experiencias oí la propuesta de la indiferencia ignaciana. Casi me indigné cuando escuché por primera vez de nuestro querido Pepo Olmos que quizá ser médico o casarme con Paco no era el absoluto que yo creía que era. Entonces no entendí nada y aunque me queda mucho para vivir la libertad de la indiferencia ignaciana, he de reconocer que las decisiones que me han hecho más feliz en mi vida han sido aquellas que he tomado tratando de seguir esa orientación de San Ignacio, tan cercana al “hágase en mi según tu palabra” (Lc 1, 38), que en lugar de sometimiento te abre a la libertad.⁴

Quizá porque pasó bastante tiempo desde que nos conocimos hasta que pudimos celebrar nuestro compromiso mutuo con el matrimonio, tuvimos la suerte de hacer un sosegado proceso de discernimiento y tomar libre y conscientemente la decisión de casarnos. También tuvimos suerte de no estar solos en todo este proceso. Los grupos de vida cristiana, las Comunidades Cristianas Populares, los amigos, la familia y otra gente muy querida nos ayudaron a interpretar nuestros anhelos y a orientarlos hacia el camino de la felicidad compartida. Ahora, dos proyectos se encontraban y se hacían uno, un camino que seguiría encontrando obstáculos, encrucijadas, recovecos y desviaciones, pero que era apasionante recorrer juntos sabiéndonos acompañados en cada paso.

126

Proyecto común-proyecto de familia

La decisión de casarnos, de convertir nuestro compromiso en sacramento, nos llevó a plasmar nuestras ilusiones en un proyecto que compartimos con los grupos cristianos a los que cada uno de nosotros pertenecíamos en ese momento. Recuerdo como un dato de lucidez sobre nuestra propia vida la paradójica respuesta que ambos grupos nos ofrecieron. El grupo de Paco, formado por universitarios inspirados por la espiritualidad ignaciana en un centro de pastoral jesuítica de Valencia, nos evidenció que había muchos aspectos que concretar y vimos, con ellos, que efectivamente había lagunas que no sabíamos o no queríamos definir, o como ellos decían, en las que no nos mojábamos. Unos días más tarde, presentamos el mismo proyecto a la comunidad de base de las Comunidades Cristianas

⁴ T. FORCADES, *Por amor a la justicia*, Ediciones HOAC 2015, 51.

La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitud

Populares en la que yo participaba y a la que Paco se incorporó cuando regresó a Alicante. Quedaron altamente sorprendidos del nivel de detalle con el que habíamos definido lo que queríamos que fuera nuestra vida en común, instándonos a que nos dejáramos sorprender por lo que Dios tuviera preparado para nosotros. A pesar de la aparente contradicción de uno y otro contraste, ambos han sido y son verdades en nuestra vida. No sabría decir si es defecto o virtud, pero necesitamos en nuestra vida definir metas y trazar caminos para tratar de alcanzarlas, para no sentirnos perdidos. Pero una y otra vez podemos comprobar cómo el trazado se tuerce y podemos llegar a lugares a menudo más satisfactorios que los que habíamos previsto, agradeciendo el haber confiado y haberlos dejado llevar.

Como para tantos padres y madres, hemos recibido a nuestros hijos como el mayor regalo que se nos podía ofrecer, llenándonos de gratitud y felicidad.

Entre todo lo previsto en nuestro proyecto, entre todas las empresas que íbamos a acometer y como cariñosamente nos hicieron ver nuestros amigos de las comunidades populares, no aparecía el deseo de tener hijos y formar una familia. Quizá por ser los primeros de los amigos más cercanos que nos casábamos y no estar acostumbrados a rodearnos de niños, a pesar de que siempre habíamos querido tener hijos.

127

Sin embargo, no pasó mucho tiempo hasta que de forma natural surgió en nosotros un deseo intenso de concebir hijos, aunque tardaron algunos años en llegar como una evidencia más de que nuestros planes iban por un lado y la vida por otro. Primero Carlos y a los dos años Ana aportaron a la vez felicidad y un bendito caos a nuestras vidas. No es difícil entender cuantas veces en esta época nuestra tranquilizadora planificación se iba una y otra vez a pique y en ello, y no solo en el cariño y ternura que despiertan los niños, también encontramos la huella de Dios.

Al poco tiempo volvió a prender en nosotros el deseo de seguir ampliando la familia. Tuvimos tiempo de discernir, de revisar nuestra vidas y nuestro compromiso con nuestro trabajo, parte fundamental de nuestro proyecto. Un razonamiento sistemático inclinaba la balanza hacia los aspectos en contra, pero dejarnos llevar por el deseo aparentemente irracional de querer gestar otra vida, trajo a Carmen a nuestra familia, un nuevo regalo y para nosotros una demostración más de que en el deseo podemos encontrar la llamada de Dios.

Como para tantos padres y madres, hemos recibido a nuestros hijos como el mayor regalo que se nos podía ofrecer, llenándonos de gratitud y felicidad. A pesar de las inquietudes de cada etapa, de las ocupaciones y

Ana Carratalá Marco

preocupaciones, nos permiten disfrutar intensamente de la vida, descubriéndolos a ellos día a día, etapa a etapa y volviendo a descubrir el mundo desde sus ojos. Como dice Nolan, esta es una de las razones por las que Jesús eligió a los niños como modelo de humildad y confianza, pero también para aprender de su sentido del asombro y de la alegría.⁵

A lo largo de estos 25 años la familia ha supuesto para todos nosotros una experiencia de comunión, en el sentido más amplio del término. Es algo más que compartir un lugar en el espacio y en el tiempo. Es una experiencia que se construye desde la cotidianidad del día a día, que vence las rutinas creando espacios de encuentro que van dotando de sentido nuestras vidas, que nos ayudan a comprenderlas, a quererlas y a acompañarlas. Estos momentos que hacen especial lo cotidiano van conformando vivencias que siendo físicamente temporales nos trasladan a significados eternos y nos hablan de esa otra realidad a la que nosotros llamamos Dios. Leonardo Boff⁶ nos hace ver que lo cotidiano está lleno de sacramentos “como señales que contienen, exhiben, rememoran, visualizan y comunican otra realidad diversa de ellas, pero presente en ellas”. En nuestra vida de familia, de una manera natural o a veces de forma más preparada, hemos tratado de cuidar estos momentos portadores de significados que van más allá de lo perceptible y que han sido momentos que nos han comunicado Vida: las cenas en la cocina en las que nos reuníamos toda la familia y hablábamos del colegio, de los abuelos, de los amigos, del trabajo, de moda o de agujeros negros, de política o de ...; las mañanitas de los días de cumpleaños que nos recordaban año a año el milagro de la vida; las noches de verano en la terraza gestando proyectos, volcando preocupaciones o simplemente contemplando las estrellas y las luces de la ciudad; los momentos especiales en el sofá, cuando en torno a unas velas encendidas rememoramos o anticipamos celebraciones especiales de nuestras vidas como la Navidad, comuniones, confirmaciones, aniversarios o las partidas a lugares más o menos lejanos donde cada uno debía buscar su horizonte; los paseos por la playa que nos inspiraban a compartir reflexiones; los viajes en el coche familiar en los que los kilómetros se llenaban de juegos, interesantes conversaciones y de alguna que otra pelea por ver quien se ponía en la ventanilla o elegía la música.

Muchos de esos momentos pasaron y las actuales circunstancias no los hacen repetibles. Sin embargo permanecen en todos nosotros, forman

128

⁵ A. NOLAN, *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*. Sal Terrae, Santander, 2011, 163.

⁶ L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander, 1983, 21-22.

La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitud

parte de nuestra historia que es la que nos hace vivir nuestro presente, una historia construida desde el cariño y desde el encuentro con el otro, que trata de reconocer a cada uno como es y ayudarlo a ser lo que puede llegar a ser, tratando de hacerlo desde la humildad, para que los afectos no nos cieguen y nos hagan perder lucidez sobre nosotros mismos y nuestras vidas. Esta realidad familiar se construye no solo con cariño, sino también con comunicación, con confianza, haciéndonos partícipes de la vida del otro, compartiendo momentos dulces y momentos de conflicto, y sobre todo disfrutando del regalo de la vida compartida y de la que cada uno ha decidido emprender. Los proyectos de unos y otros, sus pasiones o sus actividades son igualmente un regalo compartido, ya que abrirse a la vida de cada uno, abre nuevos horizontes a los demás experimentando el valor de la diversidad, no solo en talentos sino también en los retos que las dificultades nos ponen delante como una oportunidad. Me plenifica sentir como propios los proyectos de Paco, Carlos, Ana o Carmen, pero siento también que mi trabajo con las personas con discapacidad intelectual, que es una buena parte de mi vida y del sentido de la misma, forma parte de nuestra vida familiar y la enriquece y, a pesar de las tensiones de conciliación vividas en otros momentos, me siento profundamente apoyada y acompañada por ellos.

129

No es fácil abrir las puertas, ayudar a vislumbrar horizontes que a cada uno le merezca la pena perseguir y hasta empujar la salida vaciando poco a poco el nido. Pero tratamos de aprender a querer en libertad, a desprendernos de nuestros apegos tal como Jesús nos enseñó⁷, con un amor que nos fortalezca y nos identifique pero que a la vez nos proyecte libremente más allá de los límites de la propia pareja, de la propia familia. La familia no puede ser una jaula de oro, en la que el confort nos acomode y nos ausente de la realidad del mundo, sino un espacio de encuentro y crecimiento que nos haga descubrir y nos impulse a la misión que cada uno va descubriendo.

No entendemos la familia como un espacio cerrado y bien delimitado que proteja a sus miembros y excluya a los ajenos. La entendemos como escuela de amor y solidaridad y María y José son un buen ejemplo para ello. Atribuimos a las últimas décadas los cambios más profundos en la estructura familiar que a muchos alarma por lo que pueda conllevar de pérdida de los valores que se atribuían al modelo de familia tradicional. Sin embargo, Jesús que creció en una familia modelo de amor, fue el primero

⁷ NOLAN, *op. cit.*, 172.

Ana Carratalá Marco

en romper con los parámetros tradicionales de la estructura familiar (Lc 8, 21)⁸. Así, los límites de la familia se difuminan y se permeabilizan y esto, más que una pérdida de valores, puede transformarse en esperanza para muchas personas excluidas que pueden encontrar su espacio familiar aunque no haya vínculo de sangre. Se trata de una invitación a abrir los límites, no solo para permitir la salida de quienes tienen que volar, sino la entrada de aquellos con los que podemos compartir y enriquecer mutuamente nuestras vidas. La familia, por tanto, está compuesta por quienes nos consideramos como familia.

25 (y más) años después: algunas claves desde la experiencia

La celebración del sacramento del matrimonio supuso para nosotros un fortalecimiento de nuestro vínculo que no obstante debíamos ir alimentando día a día. El diálogo, la confianza plena en el otro, la sinceridad aunque nos doliera, el profundizar la realidad y trascender la cotidianidad y el buscar momentos especiales han sido claves para hacer de estos más de 25 años de casados un camino que no perdiera novedad y seguir viviéndolo como la opción de vida más atractiva y coherente con nuestra vocación. Con el tiempo vamos aprendiendo a afinar estas dinámicas que hacen de la convivencia un espacio apetecible y de libertad. Pero también vamos aprendiendo a identificar aquellas cosas que fundamentan esa convivencia.

Cuando nos casamos, elegimos un cuento de Tony de Mello⁹ para ilustrar nuestras tarjetas de invitación, aquel que habla de una pareja que preguntaba al maestro qué debían hacer para que su amor perdurara. La respuesta del maestro fue “amad los dos juntos otras cosas”.

A lo largo de nuestra vida de pareja hemos tenido ocasión, con mayor o menor conciencia, de hacer realidad este cuento. Amar juntos a nuestros hijos y las cosas que ellos aman ha fortalecido nuestra unión y ha hecho crecer más el amor entre nosotros y la necesidad de desbordarlo.

Pero la enseñanza del maestro nos ha llevado como pareja y como familia a mirar más allá de los muros de nuestro hogar.

Hemos aprendido a amar el proyecto del otro, aquel que empezó a realizarse antes de conocernos y que ha seguido desarrollándose fortalecido por el impulso y el apoyo del otro. El proyecto de cada uno es a la vez de los dos, pero sabiendo lo importante que es mantener un respeto profundo por el otro y por su propia concepción del propósito de su vida. Dentro de estos

⁸ J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC 2008, 290-291.

⁹ A. DE MELLO, S.J., *¿Quién puede hacer que amanezca?*, Sal Terrae, Santander 1986, 125.

La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitud

proyectos, lo profesional adquiere un peso importante como la forma personal de contribuir a la construcción de un mundo más justo y más humano. Pero los espacios de realización personal no se agotan en los trabajos sino que incluyen compromisos sociales, familiares, relacionales o aficiones. La vida de cada uno se ha enriquecido con el respeto a la del otro.

Pero el cuento de Tony de Mello también se ha cumplido realizando juntos proyectos, actividades o aficiones que nos han sacado de nosotros mismos y que, aunque a veces pudieran incomodarnos, han enriquecido enormemente nuestras vidas.

Si algo bueno hemos conseguido en este camino ha sido porque hemos tenido la fortuna de contar con una familia y amigos que, además de ofrecernos su afecto, han sido referentes y apoyo para construir nuestras vidas.

“Lo que contribuye a una buena amistad contribuye también a una buena relación con Dios”¹⁰. Recojo del libro de James Martin, *Más en las obras que en las palabras*, esta frase que puede definir bien lo que supone para nosotros el acompañamiento de nuestros amigos. Ellos forman una parte muy importante de nuestros afectos y por tanto de lo que nos hace felices. Nos gusta pasar tiempo juntos, hablar, compartir momentos importantes, reír, disfrutar de la vida,... todo ello sintiéndonos queridos y sabiendo que, aunque pase mucho tiempo sin vernos, podemos contar unos con los otros. Esta forma de vivir la amistad nos acerca a Dios ayudándonos a entender cómo puede ser la relación con Él. Pero también nos ayuda a encontrar momentos en los que, desde la espiritualidad ignaciana, tomar conciencia de dónde están nuestras vidas, agradecer todo lo que éstas nos ofrecen, identificar y dolernos de nuestros fallos y, sabiéndonos perdonados, trazar nuevos futuros con esperanza. Este acompañamiento, que supone abrir el corazón y escuchar a los demás para interpretar la propia vida, se ha hecho especialmente valioso en momentos claves de nuestra trayectoria como pareja y como familia, en los que nos hemos tomado tiempo para reformular los proyectos matrimoniales desde la fe. Destaco y agradezco en este sentido los encuentros que llamamos REM que iniciamos con otras parejas con motivo de la celebración de los 25 años de matrimonio y que seguimos cultivando como un apoyo fundamental en nuestras vidas.

La espiritualidad ignaciana nos ayuda a tomar conciencia de dónde están nuestras vidas, agradecer todo lo que éstas nos ofrecen e identificar y dolernos de nuestros fallos, sabiéndonos perdonados.

¹⁰ MARTIN, *op. cit.*, 117.

Ana Carratalá Marco

Y la Fe es la última clave que quiero destacar como sustancial en nuestro proyecto de pareja y de familia, ya que ha estado presente desde su origen. No solo ha sido una referencia en nuestra toma de decisiones sino que nos ha ayudado a vivir la vida desde una dimensión que todo lo transforma. Sentirse querido incondicionalmente por Dios, tanto en los momentos felices como en los de desolación, nos ayuda a entender nuestro compromiso de amor. Y a la vez, nos hace ver a Dios en el otro, entender su amor a través del amor del otro. Esta Fe que recibimos de otros, se ha ido alimentando a través de personas y comunidades, de la oración, de la experiencia compartida, de las lecturas y las reflexiones. La recibimos como un regalo y como tal tratamos de transmitirlo. Es una semilla que al plantarla, bien en la familia, en los jóvenes de la catequesis o en otros espacios, no sabes qué es lo que brotará. No nos corresponde a nosotros predecir los frutos. Solo cabe confiar en que Dios sabrá hacerlos crecer de la mejor manera.

Nosotros vemos nuestro sueño más que cumplido cuando al hacer llegar estás páginas a nuestros hijos, uno de ellos nos contesta:

“Cuando leo que vuestra idea de Dios os ha permitido vivir la vida como la contáis, me alegro de estar comulgado y confirmado, ya que, salvando las posibles distancias metafísicas que nos separen, el Cristianismo que he mamado de vosotros es un claro referente en mi modelo ético y moral”.

El tiempo pasa y la vida cambia. Y seguimos tratando de orientarla de la mejor manera pero sabemos que solo llegará a su plenitud si estamos atentos para decir libremente sí a lo que Dios nos tiene preparado, desde el deseo, desde la esperanza y desde la fe. Como dice Joan Chittister, “el Dios en el que un día decidimos creer es el que determina el resto de la vida para nosotros”¹¹. Confiamos en que así sea.

132

¹¹ CHITTISTER, *op. cit.*, 31.

S
tudi e commenti | FAMIGLIA

La famiglia cambiata

Complessità delle relazioni familiari

Lisa Sowle Cahill

L'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* esprime la *leadership* di papa Francesco nell'introdurre nella visione cattolica della vita della famiglia non solo una celebrazione dell'amore, dell'intimità e della gioia, ma anche una nuova valutazione pastorale e teologica delle famiglie in situazioni difficili. Questo riflette la generosità di spirito e la compassione che papa Francesco spesso esprime come «misericordia», il «vero volto dell'amore».¹ In modo ugualmente significativo, *Amoris laetitia* rappresenta un nuovo approccio nella teologia morale cattolica, offrendo un inquadramento per discernere e valutare responsabilità e situazioni reali della famiglia.

Io apprezzo l'equilibrio in materia di genere rappresentato da questa raccolta di saggi e dal convegno che li ha prodotti.² Apprezzo anche la diversità delle situazioni di vita rappresentate dai relatori e la diversità delle specializzazioni teologiche. Sono donna, figlia, sorella, moglie e madre. Io e mio marito ci siamo sposati nel 1972 e abbiamo cinque figli adulti. Sono bianca, docente universitaria, nordamericana e specializzata in teologia morale. Mi interessa specialmente dell'uguaglianza di genere e della diversità delle culture e delle prospettive esistenti nella Chiesa cattolica a livello universale. Menzionare semplice-

¹ L. BORDONI, «Pope Francis: "Mercy is the true face of love"», in *Vatican News* 14.7.2019, <https://bit.ly/3zniS47>. Questo articolo riporta la riflessione dell'*Angelus* domenicale di papa Francesco (14.7.2019).

² Convegno internazionale di teologia morale «Pratiche pastorali, esperienza di vita e teologia morale: *Amoris laetitia* tra nuove opportunità e nuovi cammini», 11-14.5.2022, sponsorizzato dalla Pontificia università gregoriana e dal Pontificio istituto teologico Giovanni Paolo II su matrimonio e famiglia e organizzato da Miguel Yañez si e don Maurizio Chiodi.

 Lisa Sowle Cahill, Hélène Bricout,
Alain Thomasset

Nell'ambito dell'Anno «Famiglia *Amoris laetitia*», lanciato nel 2021 da papa Francesco e conclusosi a Roma il 26 giugno 2022 con il X Incontro mondiale delle famiglie, dall'11 al 14 maggio si è svolto a Roma un Convegno internazionale di teologia morale su «Pratiche pastorali, esperienza di vita e teologia morale: *Amoris laetitia* tra nuove opportunità e nuovi cammini», organizzato su impulso del Dicastero per i laici, la famiglia e la vita dalla Pontificia università gregoriana e dal Pontificio istituto teologico Giovanni Paolo II per le scienze del matrimonio e della famiglia.

Rimandando per una lettura complessiva all'articolo su *Regno-att.* 12,2022,362, proponiamo qui in versione integrale tre relazioni sugli sviluppi nella morale familiare maturati nella riflessione teologica e nei Sinodi 2014 e 2015 sulla famiglia e avallati dall'esortazione pastorale postsinodale *Amoris laetitia*.

– «**Complessità delle relazioni familiari. Realtà sociali, dilemmi pastorali, comprensione morale**», di Lisa Sowle Cahill (Boston College, Boston);

– «**I sacramenti, per nutrire la vita coniugale e familiare**», di Hélène Bricout (Institut catholique, Parigi);

– «**Coscienza, norme e discernimento**», di Alain Thomasset si (Centre Sèvres, Parigi).

Gli Atti completi sono in corso di pubblicazione.

Stampa da file in nostro possesso. Nostra traduzione rispettivamente dall'inglese e dal francese.

S tudi e commenti

mente questi fatti è già di per sé evocare le complessità della vita familiare e della riflessione teologica sulle famiglie. Partirò da alcuni dilemmi reali che devono affrontare le famiglie a livello mondiale, quindi passerò alle loro implicazioni per la teologia morale.

Le mie riflessioni ruoteranno attorno a tre tesi: 1) le realtà complesse delle relazioni familiari pongono per le famiglie, i pastori, i consulenti e i teologi morali delle sfide che troppo spesso scompaiono dietro un'immagine idealizzata della «famiglia cattolica»; 2) un processo decisionale moralmente buono sui dilemmi familiari richiede un discernimento accurato e sensibile di ciò che significa concretamente vivere una vita cristiana giusta e basata sull'amore. Il discernimento, anche riguardo alla verità morale «oggettiva», può restare a un livello aprioristico o astratto; esso richiede la visione di coloro che sono realmente coinvolti nella situazione; 3) il punto di partenza indispensabile del discernimento cristiano e cattolico in materia di moralità familiare è la «Chiesa dei poveri», non le aule universitarie.

1. Le situazioni reali complesse della famiglia

Consentitemi di cominciare con una nota personale. Come potete immaginare, poche persone attraversano cinque decenni di vita coniugale e genitoriale senza errori, dispiaceri o rammarichi. Analogamente, cinque figli non diventano adulti senza le loro sfide, lotte, sconfitte e gratificazioni. Ma la persistenza di un matrimonio, dei legami genitori-figli e dei vincoli familiari testimonia le opportunità di amore, crescita e formazione cristiana che il matrimonio e la famiglia possono offrire. Se guardo alla mia famiglia dalla generazione dei nonni fino a ora e allargo lo sguardo agli zii, alle zie e ai cugini, posso vedere persone sposate devote e figli prosperi e realizzati – sia cosiddetti «biologici» sia adottati – di etnia bianca, asiatica o mista, nel caso della mia famiglia. Posso vedere *anche* divorziati, gay, partner omosessuali, uomini e donne non sposati che convivono, figli nati da genitori non sposati, uomini che sono stati infedeli alle loro mogli, disoccupazione e discriminazione razziale, membri della famiglia che combattono con la malattia mentale o la tossicodipendenza, e vittime e perpetratori di violenza domestica. Tutti questi appartengono alla mia famiglia, alla mia famiglia allargata, nel corso di tre o più generazioni.

Una cosa che la mia famiglia e altre mostrano chiaramente è la limitatezza delle concezioni «occidentali» moderne della famiglia nucleare che si

suppone fondata sul matrimonio, di concezioni che immaginano il matrimonio come costituito primariamente dal cosiddetto «atto coniugale» piuttosto che dal partenariato domestico comprensivo della coppia,³ secondo l'esperienza della maggior parte delle persone sposate. In realtà la famiglia è fondata antropologicamente, storicamente e transculturalmente su genitori e figli. Prima che vi fosse una qualsiasi istituzione del matrimonio c'erano donne che partorivano, donne i cui figli avevano padri, che fossero ben compresi o meno i contributi biologici dei genitori alla riproduzione. Ognuno appartiene a una famiglia in virtù del semplice fatto di essere il figlio di genitori (per adozione o per nascita), e occupa un posto nella rete intergenerazionale che l'esistenza della persona rappresenta, unisce e continua (si pensi all'«albero genealogico»).

L'eredità teologica cattolica romana tende a confondere e fondere la famiglia con il matrimonio; e inoltre a definire il matrimonio cattolico normativo o accettabile come unione sacramentalmente valida, monogama, permanente, procreativa di un uomo e una donna. Di conseguenza la teologia cattolica parla delle famiglie o come buone e rispettabili oppure come devianti e «irregolari», sulla base dello *status* coniugale e degli atti sessuali della coppia che è a capo della famiglia. Tuttavia un *matrimonio* irregolare non equivale a una *famiglia* irregolare; né una famiglia autentica richiede un matrimonio sacramentale.

Ciò che costituisce in modo più essenziale e specifico la *famiglia* non è la coppia sposata, bensì la relazione genitore-figlio, che si allarga a monte e a valle, sotto forma di antenati e discendenti. In sociologia «la famiglia... è un'unità sociale creata da sangue, matrimonio o adozione e può essere descritta come nucleare (genitori e figli) o allargata (comprendente altri parenti)».⁴ Le famiglie possono includere o meno il matrimonio, ma ciò che esse comprendono sempre sono relazioni intergenerazionali genitore-figlio estese in reti di parentela. Papa Francesco lo riconosce in *Amoris laetitia*, includendo nella sua visione delle famiglie la grande diversità di situazioni che descrive nel c. 2.

Reimmaginare le famiglie

Le famiglie assolvono funzioni sia interpersonali sia sociali, che variano da società a società. Esse includono tipicamente il mantenimento delle relazioni

³ M. MULLARKEY, «Killing sex to save it», in *First Things blog* 15.12.2014; <https://bit.ly/3IVJfRD>; consultato il 21.7.2022.

⁴ C.B. NAM, «The concept of the family: demographic and genealogical approaches», in *Sociation Today* 2(2004) 2, autunno 2004; <https://bit.ly/3zlPZVG>; consultato il 21.7.2022.

S
 tudi e commenti

affettive e sessuali, la collaborazione domestica e/o economica; e, cosa più importante, la creazione, il mantenimento e la socializzazione della generazione successiva. Il matrimonio è legato alla famiglia come un modo di unire due reti parentali per assolvere queste funzioni intergenerazionali, specialmente la riproduzione; e per istituzionalizzare le alleanze riproduttive.

Benché il matrimonio non sia la stessa cosa della famiglia (o essenziale a essa), l'inquadramento cattolico della moralità coniugale può offrire un'utile analogia per l'etica della famiglia. I criteri normativi della teologia morale cattolica per il matrimonio sacramentale sono la fedeltà monogamica e la sessualità unitiva e procreativa. In termini paralleli si può affermare che una famiglia «sacramentale» ingloba valori simili in relazioni e pratiche intergenerazionali che si estendono per decenni. In questa prospettiva i criteri teologico-morali della famiglia «ideale» includerebbero «amore e unione» come reciprocità, dono di sé e fedeltà fra i membri della famiglia e «procreazione» come creazione ed educazione della generazione successiva, nonché cura reciproca nell'età anziana per la generazione procreativa precedente.

Infine una caratteristica distintamente cristiana della *famiglia* sacramentale – in linea con la visione di Gesù – è quella di ascoltare e praticare la parola di Dio riguardo all'amore del prossimo, specialmente dei più piccoli e dei più vulnerabili, che facciano parte o meno della propria rete parentale. Poche famiglie a dire molto vivono ogni aspetto di questo ideale, ma possono essere comunque famiglie fedeli e piene di grazia – il vero punto dei due Sinodi sulla famiglia e di *Amoris laetitia*.

Come ci ricorda papa Francesco, le famiglie «tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti» (*Amoris laetitia*, n. 37; *EV* 32/266). Secondo l'ultimo capitolo di *Amoris laetitia*, «la presenza del Signore abita nella famiglia reale e concreta, con tutte le sue sofferenze, lotte, gioie e i suoi propositi quotidiani» (*ivi*, n. 315; *EV* 32/544). Ma la complessità e le difficoltà delle famiglie presentano ovvi paradossi per molti di coloro che cercano di aderire all'insegnamento del «magistero» su «la» famiglia e il matrimonio, compresi pastori e consulenti e – cosa ancor più importante – per le famiglie stesse. Molti cattolici *non* vedono la grazia e le possibilità sperimentate nelle loro relazioni riflesse nell'insegnamento della Chiesa cattolica, che li considera «irregolari» e fuori dai limiti. Né tutte le famiglie e i loro membri trovano nell'insegnamento o nei ministri cattolici la compassione, la «misericordia» e l'incoraggiamento di cui hanno bisogno per sopravvivere come famiglia

ed educare i figli quando le relazioni sono dolorose e richiedono costosi sacrifici. Né l'insegnamento del magistero (il quale fino ad *Amoris laetitia* ha inflessibilmente idealizzato sia la famiglia sia il matrimonio) è utile per discernere quando le relazioni sono ingiuste e distruttive.

Sorgono dilemmi anche per i pastori e i consulenti pastorali, che continuano a trovare saggezza nei valori tradizionali ma si trovano davanti a membri della Chiesa resistenti; o trovano, al contrario, che l'ortodossia morale sia una barriera per la compassione pastorale e la guarigione; o lottano in modo insoddisfacente fra varie interpretazioni di coscienza, gradualità, *epikeia* e principio teologico contro principio pastorale che sembra evitare la questione della vera adeguatezza dell'insegnamento cattolico corrente alle realtà della famiglia.

Nel 2014, a ridosso della prima convocazione del Sinodo sulla famiglia, Julie Clague, dell'Università di Glasgow, pubblicò sull'*Heythrop Journal* uno studio intitolato «Catholics, families and the Synod of bishops: views from the pews» (Cattolici, famiglie e Sinodo dei vescovi. Visioni dai banchi della Chiesa).⁵ L'autrice attingeva a dati emersi da studi fatti da ricercatori in Stati Uniti, Spagna, Gran Bretagna e Irlanda. Il sondaggio spagnolo riportava dati di 12 paesi in Europa, Americhe, Africa e Asia (solo Filippine). E mostrava l'esistenza di uno «straordinario scollegamento fra gli insegnamenti basilari della Chiesa sui temi fondamentali della famiglia e le responsabilità pastorali e i punti di vista abitualmente tenuti da molti del miliardo e più di cattolici del mondo».⁶

Nei 12 paesi i due terzi dei cattolici si opponevano al matrimonio omosessuale (in realtà molti paesi a maggioranza cristiana criminalizzano la condotta omosessuale),⁷ tuttavia la maggioranza dei cattolici, tranne nei paesi africani, discordava dall'insegnamento della Chiesa su contraccezione, aborto e comunione per i divorziati risposati. Clague concludeva affermando che «la mancata ricezione dell'insegnamento della Chiesa costituisce una crisi che richiede di agire». I cattolici a livello mondiale comunque concordano sul fatto che le famiglie sono afflitte da molteplici ingiustizie: abusi e violenza domestica, traffico di esseri umani, dipendenze, disoccupazione, guerra

⁵ J. CLAGUE, «Catholics, families and the Synod of bishops: views from the pews», in *Heythrop Journal* 55(2014) 6, 985-1008.

⁶ *Ivi*, 9; citando UNIVISION COMMUNICATIONS, *Global survey of Roman Catholics* (2014).

⁷ Cf. HUMAN RIGHTS WATCH, «Outlawed», in <https://bit.ly/3v3xNgW>.

S
tudi e commenti

e violenza, migrazione forzata e impatto sproporzionato della malattia sui poveri.⁸ Ma questi non sono i temi ai quali il magistero e la teologia morale cattolica hanno prestato l'attenzione più ampia e dettagliata sotto la rubrica «moralità familiare». Al contrario, hanno esaminato minuziosamente e cercato di controllare i rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, la contraccezione e il divorzio.

Per tutte queste ragioni papa Francesco ha avviato un processo nel quale la Chiesa cattolica romana universale è stata invitata a riconsiderare e re-immaginare le famiglie. Ha indetto un Sinodo sulla famiglia in due fasi a un anno l'una dall'altra e ha inviato in preparazione un questionario sulle visioni dei laici a tutte le diocesi cattoliche (alcune delle quali lo hanno ignorato). Gli organizzatori del Sinodo hanno facilitato la deliberazione e la formazione del consenso mediante documenti preparatori, rapporti intermedi e rapporti finali per entrambe le sessioni del Sinodo (2014 e 2015). In *Amoris laetitia*, l'esortazione apostolica che ne è seguita, papa Francesco spiega chiaramente che, nonostante il valore dell'insegnamento centralizzato, le norme e le pratiche normative della vita della famiglia devono avere senso ed essere radicate in contesti molto diversi. Perciò «in ogni paese o regione si possono cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali» (n. 3; *EV 32/232*). Egli afferma anche il rispetto per la saggezza degli individui e delle famiglie, che «possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi» (n. 37; *EV 32/266*).

Per mantenere la sua propria visione «in ordine a tenere i piedi per terra» (n. 6; *EV 32/235*), papa Francesco nel c. 2, un capitolo molto potente, considera onestamente la situazione umana. Ricorda ai lettori che le famiglie possono essere «schiacciate» (cf. n. 43) non solo dalla rottura del matrimonio ma anche dalle esclusioni esistenziali, come la grande povertà, la violenza della società, la mancanza di occupazione e di cure sanitarie, la mancanza di alloggio e le difficoltà di prendersi adeguatamente cura dei figli e degli anziani (nn. 44-49). A queste ingiustizie vorrei aggiungere la realtà, a livello mondiale, della subordinazione delle donne e delle ragazze agli uomini e ai ragazzi nelle relazioni e nelle priorità della famiglia. Ma nonostante i molteplici ostacoli le famiglie possono ancora sopravvivere e fiorire come ambienti di amore e cura, come case affidabili dove ai membri della famiglia vengono assicurati porte aperte, sostegno e accoglienza.

⁸ *Ivi*, 20.

 2. Decisioni morali responsabili
nelle famiglie

Anche nelle famiglie più amorevoli e leali non si possono sempre evitare conflitti, difficoltà e scelte limitate. Nei casi in cui i bisogni, i valori e le responsabilità spingono in direzioni diverse, la conformità a una norma morale generale «non basta a discernere e assicurare la piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano» (*Amoris laetitia*, n. 304; *EV 32/533*). Come ammoniva la *Relatio* del Sinodo 2015, «sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle varie situazioni» (*Amoris laetitia*, n. 79; *EV 32/308*).

Per rispettare e comprendere il carattere situazionale e complesso di un accurato giudizio morale, papa Francesco, nel c. 8 di *Amoris laetitia*, introduce un'epistemologia morale distinta, che risale all'etica della «legge naturale» di Tommaso d'Aquino.⁹ L'etica della legge naturale è fondamentalmente l'idea secondo cui gli esseri umani condividono ovunque alcuni bisogni basilari e cercano beni fondamentali che sono essenziali per il pieno sviluppo umano. Mediante i loro attributi della ragione e della libera volontà donati da Dio, gli esseri umani adulti normali sono in grado di riconoscere questi beni e realizzarli per loro stessi e per gli altri (cosa ampiamente vera anche per i bambini e per le persone con disabilità intellettuali o psicologiche). In tutte le culture, le persone sono in grado di vedere quale privazione di beni danneggi o violi gli esseri umani, e come di conseguenza debba essere eliminata o corretta. Infatti la vera essenza della moralità è «fare il bene ed evitare il male».¹⁰ Secondo Tommaso d'Aquino, «la luce della ragione naturale, con la quale noi discerniamo ciò che è bene e ciò che è male, che è la funzione della legge naturale, altro non è che l'impronta in noi della Luce divina» e «la partecipazione razionale della creatura alla legge eterna».¹¹

Gli esseri umani conoscono i beni fondamentali perché hanno un'inclinazione naturale a cercarli. Noi riconosciamo dalle nostre esperienze fatte con diverse persone e culture che alcuni beni sono non solo apprezzati universalmente, ma essenziali per un'esistenza umana sicura e felice e per il benessere delle società umane. Tommaso porta tre esempi: il primo gli esseri umani lo condividono con altri esseri, ed è di conservare la propria esistenza o vita o quella della propria comunità (autoconservazione);

⁹ TOMMASO, *Summa theologiae* I-II, q. 91 a. 2.

¹⁰ *Ivi*, I-II, q. 94, a. 2.

¹¹ *Ivi*, I-II, q. 91, a. 2.

S tudi e commenti

il secondo gli esseri umani lo hanno in comune con altri animali, ed è il fatto di procreare ed educare la prole; il terzo fa parte della natura sociale dell'umanità, ed è il fatto di vivere in forma cooperativa nella società politica.¹² Tutti questi elementi appartengono alla vita familiare, ma il secondo nel modo più specifico.

Il messaggio di *Amoris laetitia* è che i principi generali, come la bontà e l'obbligo morale di formare famiglie e allevare la generazione successiva, devono essere applicati in molte culture e contesti individuali, alcuni più vantaggiosi di altri e alcuni chiaramente ostruzionistici o nocivi. Questo richiede applicazioni adattate e persino innovazioni creative nella configurazione della visione morale che il principio contiene e trasmette. Tommaso concorda su questo: in termini di «principi generali», la verità morale («rettezza pratica») è «la stessa per tutti e conosciuta da tutti». Ma più la ragione morale entra nei dettagli e nelle contingenze della pratica, più varierà e più potrà essere difficile conoscere¹³ ciò che costituisce la «rettezza» (cf. n. 304). La ragione morale tratta della verità in azione. Essa riguarda sempre scelte pratiche o «rettezza pratica» nelle situazioni della vita reale, nelle quali è garantita una certa misura di imprevedibilità. Esiste raramente un'unica soluzione che può adattarsi esattamente a ogni caso specifico, eliminando la necessità di un qualsiasi altro problematico discernimento morale. Papa Francesco si basa su questa concezione fondamentale di Tommaso: ogni ragione morale è ragione pratica, come è confermato nella vita familiare (n. 300).

Il papa cita la conclusione di Tommaso tratta dal suo commentario dell'*Etica* di Aristotele. Riferendosi alla conoscenza generale della norma e «alla conoscenza particolare del discernimento pratico», «Tommaso arriva a dire che “se non vi è che una sola delle due conoscenze, è preferibile che questa sia la conoscenza della realtà particolare, che si avvicina maggiormente all'agire”» (n. 305, nota 348; *EV* 32/533). In altri termini, per la moralità la conoscenza delle norme è meno importante della conoscenza delle realtà della propria situazione. Di conseguenza papa Francesco mette in guardia dall'applicare le norme morali «come se fossero pietre che si lanciano contro la vita delle persone» (n. 305; *EV* 32/534). In realtà la verità morale oggettiva riguardo a persone e relazioni specifiche può essere conosciuta *solo* impegnandosi con le persone nel contesto.

¹² *Ivi*, I-II, q. 94, a. 2.

¹³ *Ivi*, I-II, q. 94, a. 4.

Un approccio contestuale

È quindi evidente che l'approccio di *Amoris laetitia* al discernimento morale è contestuale. Inoltre, ciò che si richiede oggettivamente in una situazione può variare con il contesto, pur senza mettere in discussione le norme universali valide (n. 304).¹⁴ Dobbiamo quindi ricordare che individui e gruppi familiari, nelle relazioni e contesti specifici delle loro vite, sono intrecciati e dipendenti da una molteplicità di pratiche, comunità, strutture e istituzioni sociali che danno forma alla loro visione e capacità d'azione, nonché alle opportunità che sono disponibili o meno. Le circostanze, anche quando sono imperfette o «infrante», hanno un'influenza determinante su ciò che è concretamente giusto o sbagliato, addirittura al punto che ciò che è «giusto» non è l'ideale, ma piuttosto il meglio possibile, stanti le realtà che incidono sulle scelte dei decisori. Un soggetto, una coppia, una famiglia o una comunità, pur conoscendo bene la norma, «si può trovare in condizioni concrete che non gli/le permettono di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa» (n. 301; *EV* 32/530). In altri termini, fare diversamente sarebbe *oggettivamente peccaminoso* in quella situazione particolare.

Allora la scelta «non ideale» diventa la migliore possibile e quindi quella più oggettivamente giusta, anche se deturpata da inadeguatezza, aspetti di fallimento e rammarico. Anche in questo caso papa Francesco attinge a Tommaso: «Già san Tommaso d'Aquino riconosceva che qualcuno può avere la grazia e la carità, ma senza poter esercitare bene qualcuna delle virtù, in modo che anche possedendo tutte le virtù morali infuse, non manifesta con chiarezza l'esistenza di qualcuna di esse, perché l'agire esterno di questa virtù trova difficoltà: “Si dice che alcuni santi non hanno certe virtù, date le difficoltà che provano negli atti di esse, (...) sebbene essi abbiano l'abito di tutte le virtù”» (n. 301; *EV* 32/530).¹⁵

Questi avvertimenti riguardo a limiti di conoscenza, opzioni, giudizio e azione si applicano non solo alle famiglie e ai loro membri, ma anche a insegnanti, pastori e consulenti che aspirano a offrire una guida. Ognuno opera all'interno di una cultura e di una costellazione di opzioni pratiche che aiutano a inqua-

¹⁴ Qui Francesco attinge a TOMMASO, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 4.

¹⁵ TOMMASO, *Summa theologiae* I-II, q. 65, a. 3 ad 3; cf. ad 2. Tommaso stesso attribuisce queste difficoltà a vizi precedentemente formati che non sono stati ancora superati, impedendo gli atti appropriati alle virtù morali (della grazia) infuse. Papa Francesco non dice esattamente la stessa cosa. Egli immagina che la difficoltà potrebbe essere attribuita a circostanze che sono fuori dal controllo dell'agente o a cui è impossibile rimediare completamente.

S tudi e commenti

drare alcuni esiti di discernimento come più fattibili, attraenti e accettabili rispetto ad altri. Di qui l'importanza del discernimento come processo inclusivo, dialogico e che impara dai propri errori.

Discernimento e sostegno comunitario

È importante che sul tema controverso della partecipazione all'eucaristia da parte delle coppie cattoliche civilmente risposate, *Amoris laetitia* sostenga un modello di discernimento comunitario, nel quale la coppia viene accompagnata da un presbitero mediante un'accurata considerazione delle sue responsabilità coniugali e familiari. Né il presbitero né la coppia né un membro della coppia decide da solo. Lo stesso dovrebbe valere per le famiglie che discernono le responsabilità e possibilità in situazioni che possono essere angosciosamente complicate e difficili. La modalità comunitaria del discernimento cristiano aiuta a correggere una prospettiva limitata e pregiudizi, e conferisce sicurezza a situazioni nelle quali nessuna applicazione facile o chiara di una norma generale può fornire una soluzione chiara e definitiva.¹⁶

¹⁶ Qui occorre una parola sulle norme morali assolute e il male intrinseco. È innegabile che l'approccio di *Amoris laetitia* destabilizza un metodo teologico-morale «tradizionale», nel quale l'essenza della moralità è la proibizione di «atti intrinsecamente cattivi»; questi atti possono essere definiti in termini di azioni fisiche chiaramente delimitate indipendentemente dalle circostanze; e norme assolute e senza eccezione possono essere basate sull'immoralità intrinseca e universale di tali atti. Perciò ogni violazione di tali norme è «peccato mortale». Che questo non sia l'approccio di papa Francesco risulta evidente dal fatto che egli vede la «grazia santificante» nella vita di persone che praticano l'atto del rapporto sessuale anche se non sono sposate sacramentalmente fra loro (divorziati risposati o «partner che vivono semplicemente insieme») (nn. 294, 297).

Questo significa che non esistono norme assolute e qualcosa come l'«atto intrinsecamente cattivo»? No. Primo, norme generali possono essere assolute, per esempio «Non uccidere». Normalmente queste norme offrono una categoria generale di comportamento vietato senza specificare se un tipo di atto fisico specifico ricade in esso. L'assassinio comporta l'atto fisico dell'omicidio, ma non ogni omicidio è un assassinio (per esempio in caso di autodifesa). La norma contro la categoria generale è assoluta. Ma se gli atti all'interno della categoria equivalgono a un «male intrinseco» può essere determinato solo alla luce delle circostanze attorno a un atto (di omicidio) e la determinazione può essere controversa (uccidere in guerra; porre termine a una gravidanza se il feto non è in grado di sopravvivere o la vita della donna è in pericolo). Secondo, norme assolute possono essere formulate contro atti specifici se accompagnate da circostanze specifiche (l'omicidio per impadronirsi della proprietà giustamente appartenente a un altro è intrinsecamente cattivo; l'uccisione di civili disarmati durante la guerra è intrinsecamente cattiva; il genocidio è intrinsecamente cattivo, l'uccisione di donne semplicemente per il fatto di essere donne [femminicidio] è intrinsecamente cattivo).

Il sostegno comunitario e le prospettive multidimensionali riguardo a una situazione problematica sono poi valide risorse per un buon processo decisionale. Questo riguarda specialmente il sostegno da parte della comunità cristiana, che non dovrebbe essere equiparato alla promulgazione di norme, ordini ed esclusioni religiosamente autoritative. «In qualunque circostanza, davanti a quanti hanno difficoltà a vivere pienamente la legge divina, deve risuonare l'invito a percorrere la *via caritatis*. La carità fraterna è la prima legge dei cristiani (cf. Gv 15,12; Gal 5,14)» (n. 306; cf. anche n. 311; *EV* 32/535). Gesù e il Vangelo si aspettano che i maestri e pastori della Chiesa entrino «in contatto con l'esistenza concreta degli altri» e conoscano «la forza della tenerezza» (n. 308; *EV* 32/537). Anche quando si accompagnano persone in situazioni matrimoniali e familiari che non sono conformi alle norme cattoliche, il ruolo della Chiesa è quello di promuovere la consapevolezza dei punti in cui la grazia di Dio è operante nella loro vita e di approfondire la loro relazione con Dio, «sempre possibile con la forza dello Spirito Santo» (n. 297; *EV* 32/526).

In uno dei suoi scambi notoriamente spontanei con i giornalisti nel volo di ritorno dalla Georgia, il papa compendia la sua risposta alle persone transgender in un'osservazione ampiamente applicabile: «La vita è la vita, e le cose si devono prendere come vengono... Dobbiamo essere attenti a non dire: "È tutto lo stesso, facciamo festa". No, questo no. Ma ogni caso accoglierlo, accompagnarlo, studiarlo, discernere e integrarlo. Questo è quello che farebbe Gesù oggi».¹⁷ Con questo commento e altri gesti, papa Francesco assume una posizione di umiltà e si colloca dalla parte della Chiesa che impara, non solo della Chiesa che insegna. E lo fa nello stile di *Amoris laetitia*, dove parla in prima persona e conferma (od omette di confermare!) di concordare con visioni espresse da altri vescovi al Sinodo.¹⁸ Non si sente libero di cancellare queste

¹⁷ I. SAN MARTIN, «Pope says walk with trans persons, but fight gender theory» (citando l'intervista con i giornalisti nel viaggio aereo di ritorno dalla Georgia, 1.10.2016), in *Crux*, 2.10.2016, <https://bit.ly/31Y9fMq>; consultato il 22.7.2022. In italiano su www.vatican.va: <https://bit.ly/31RD1Cp>. Cf. l'affermazione molto simile in *Amoris laetitia*, n. 312.

¹⁸ Per esempio in *Amoris laetitia* n. 251 il papa sembra prendere le distanze dall'idea che «non esiste fondamento alcuno per assimilare o stabilire analogie, neppure remote tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia», affermando semplicemente che «i padri sinodali hanno osservato» che è così. Al contrario, nel n. 297, noi abbiamo l'adesione personale di papa Francesco all'idea che c'è «grazia nelle vite» di cattolici divorziati e risposati civilmente: «I padri sinodali hanno raggiunto un consenso generale, che sostengo». Questo è davvero uno slittamento notevole nello stile dell'insegnamento pontificio.

S tudi e commenti

ultime «in forma magisteriale»; e neppure crede necessariamente che la presentazione di un fronte episcopale unito sia essenziale per l'autenticità ecclesiale. Piuttosto non teme occasionalmente di assumere il ruolo di un maestro-allievo fra gli altri nelle materie discusse che riguardano la Chiesa universale.

«Che cosa farebbe Gesù oggi?». Questo è il criterio essenziale del Vangelo, del discepolato, di tutte le relazioni umane e delle responsabilità nella vita familiare. È il criterio basilare della verità morale nelle decisioni familiari non solo riguardo alla posizione inclusiva e «misericordiosa» dei maestri della Chiesa, ma anche riguardo alla forma delle stesse relazioni familiari.

La vita e l'insegnamento di Gesù sono stati un ministero del regno di Dio, una comunità inclusiva nella quale gli emarginati sono inclusi e le norme che la definiscono sono l'amore di Dio e del prossimo. Gesù è morto in croce per redimere l'umanità sofferente; egli non ha ordinato ai «più piccoli tra questi» (comprese le donne e le minoranze di sesso e genere) di accettare l'ingiustizia nel nome della croce. Gesù (Maria Maddalena in Gv 20,11-18) e in seguito Paolo (Rm 16,1-16) hanno elevato i ruoli delle donne e indicato come segni del discepolato la fedeltà invece dello stato coniugale o genitoriale (Gesù in Mc 3,20-35 e Lc 11,27-28; 8,20-21; 1Cor 7,32-35). Nel Nuovo Testamento nel suo complesso la moralità sessuale, coniugale e familiare è subordinata al comandamento dell'amore, come illustrano la parabola del buon samaritano (in Lc 10) e quella del giudizio finale (in Mt 25).¹⁹

3. La «Chiesa dei poveri» e le famiglie

Poco dopo la sua elezione a papa, Francesco annunciò ai giornalisti che «avrebbe desiderato una Chiesa povera e per i poveri».²⁰ L'opzione per i poveri

¹⁹ Per esempio il divorzio è vietato, almeno in parte, perché al tempo di Gesù era una prerogativa non paritaria in materia di genere che favoriva il controllo dei mariti sulle mogli (Mt 5,31-32; 10,5-9). Gesù salva la donna dall'essere lapidata per adulterio chiedendo agli accusatori maschi se sono in posizione morale per giudicare (Gv 8,1-11). Esistono certamente beni e valori «naturali» da proteggere nella morale familiare, ma la dimensione morale specificamente cristiana è l'amore, la compassione e il servizio inclusivi. Idealmente, «sotto l'impulso dello Spirito, il nucleo familiare non solo accoglie la vita, generandola nel proprio seno, ma si apre, esce da sé per riversare il proprio bene sugli altri, per prendersene cura e cercare la loro felicità» (*Amoris laetitia*, n. 324; EV32/553).

²⁰ J.J. McELWEE, «Pope Francis: "I would love a Church that is poor"», in *National Catholic Reporter* 13.3.2013. Sulla storia e teologia più ampia che c'è dietro l'idealizzazione della «Chiesa dei poveri» da parte di papa Francesco e della sua

è il centro del Vangelo e della missione della Chiesa.²¹ L'opzione per i poveri accorda la priorità alle persone più bisognose. «Povertà» e «bisogno» riguardano non solo o addirittura non primariamente la povertà di risorse materiali, ma più basilamente le ingiuste disuguaglianze sociali e le dolorose forme di esclusione sociale. La svolta relativamente recente della teologia cattolica e della dottrina sociale cattolica verso l'opzione per i poveri è uno sviluppo successivo al concilio Vaticano II, che rappresenta una riforma della teologia morale e della posizione sociale della Chiesa alla luce dei valori evangelici e della ripresa nel cattolicesimo di uno stile di vita evangelico.

Prima del XX secolo, e specialmente del XIX, nella teologia morale («neoscolastica») l'insegnamento della Chiesa sulla famiglia e la moralità familiare non erano fondate in modo chiaramente basilare sulla rivelazione o sulla Scrittura, ma sulla legge naturale e sull'autorità del vecchio insegnamento della legge naturale, con una ridotta scelta di testi biblici per avvalorare le conclusioni. Secondo la tradizione cattolica i beni, valori o scopi naturali del sesso, del matrimonio e della famiglia sono la procreazione di figli e la permanenza dei matrimoni uomo-donna come una garanzia di unità della famiglia e una struttura per crescere figli. Ma questa tradizione non è stata immutabile. Infatti si potrebbe affermare che molti cambiamenti nella moralità coniugale e familiare, nonché nella teologia sacramentale del matrimonio, possono essere considerati ispirati in definitiva dai valori evangelici dell'amore del prossimo e della cura speciale per i più vulnerabili («Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me», Mt 25,40).

Importanti innovazioni cattoliche in epoca medievale sono state la richiesta del consenso personale degli sposi e la graduale eliminazione del divorzio, che era tradizionalmente (e ingiustamente) una prerogativa maschile e poteva essere esercitata dagli anziani della famiglia sulla coppia per ragioni politiche ed economiche. In tempi moderni, con norme della società civile più favorevoli al valore delle relazioni interpersonali e della parità di genere, sono intervenuti nuovi cambiamenti. Nel 1930 l'enciclica *Casti connubii* celebrava l'amore come una dimensione del matrimonio, pur mantenendo la procreazione come il suo

relazione con la «teologia del popolo» argentina, che aveva originariamente un significato sociale-politico, cf. J.C. SCANNONE SJ, «Pope Francis and the theology of the people», in *Theological studies* 77(2016) 1, 118-35. Una versione precedente è «Papa Francesco e la teologia del popolo», in *La Civiltà cattolica* 165(2014) I/3930, 15.3.2014, 571-90.

²¹ PAPA FRANCESCO, Udienza generale, 19.8.2020.

S tudi e commenti

scopo primario, nonché la subordinazione delle mogli ai mariti. Ma nel 1968 l'enciclica *Humanae vitae* ha eliminato il vocabolario della subordinazione riguardo a uomini e donne e ha definito «indispensabili» sia la procreazione sia l'amore. Nel 1983 l'esortazione apostolica *Familiaris consortio* ha mantenuto l'idea che la maternità è il ruolo che definisce le donne, ma ha proclamato comunque, forse paradossalmente, l'uguaglianza dei sessi nella società, nella famiglia e nel lavoro. L'esortazione apostolica ha elevato il valore interpersonale della vita familiare come una sfera di mutuo amore e sostegno e come una «Chiesa domestica» che porta i valori sociali cristiani nel mondo.

Riavvicinamento al Vangelo

È vero, questi cambiamenti sono avvenuti in parte a causa del cambiamento delle aspettative culturali sull'uguaglianza di genere e sulla realizzazione personale nella famiglia nucleare, specialmente nei paesi del Nord Atlantico. Ma, cosa più importante, essi avvicinano maggiormente il matrimonio cattolico e la famiglia cattolica al Vangelo. Equivalgono a una critica interna del precedente insegnamento sulla famiglia cattolica. Essi sono stati operati precisamente per valorizzare e sostenere l'amore reciproco nel matrimonio e nella famiglia, affermando al tempo stesso la piena dignità e il diritto delle donne e introducendo l'amore e la giustizia nel mondo più ampio per il bene comune. Questo processo di sviluppo dovrebbe continuare, e lo fa effettivamente nell'*Amoris laetitia*.

In diversi punti l'*Amoris laetitia* ricorda alle stesse famiglie di essere attente, aperte e generose con i poveri. A sua volta però tutta la Chiesa – la cui missione è definita dall'opzione per i poveri – deve praticare la cura e l'ospitalità nei confronti delle famiglie e dei loro membri che soffrono o mancano di risorse. Il c. 2 dell'*Amoris laetitia* afferma molto chiaramente che le famiglie nelle cosiddette situazioni «irregolari» – pur potendo essere generose anch'esse verso gli emarginati e i poveri – possono ancora patire denigrazione ed esclusione, persino da parte della rete più ampia delle famiglie e dei membri della Chiesa. Papa Francesco, al contrario, afferma che queste famiglie rimangono membri preziosi della «comunità ecclesiale» (n. 297; *EV* 32/526). Purtroppo «molti non percepiscono che il messaggio della Chiesa sul matrimonio e la famiglia sia stato un chiaro riflesso della predicazione e degli atteggiamenti di Gesù, il quale nel contempo proponeva un ideale esigente e non perdeva mai la vicinanza compassionevole...» (n. 38; *EV* 32/267).

La Chiesa dei poveri è il contesto essenziale per discernere il matrimonio e l'etica della famiglia. Occorre testare il discernimento morale oggettivo alla

luce delle esperienze di quelli che «stanno al fronte». Come sottolinea Tommaso, la ragione pratica scopre la verità solo nelle realtà pratiche alle quali deve far fronte l'azione concreta. È superfluo dire che le realtà che le famiglie devono affrontare non sono le stesse in tutto il pianeta e in ogni cultura.²² Nondimeno le domande che devono guidare il discernimento morale cristiano sono queste: che cosa contribuisce al benessere umano e alle relazioni giuste, tenendo conto delle circostanze? Che cosa comporta il ministero del regno di Dio di Gesù fra i «poveri» e con i «poveri», stanti queste circostanze?

Questa focalizzazione sull'espressione realistica e pratica dei valori umani e cristiani spiega il processo di consultazione che ha condotto ai Sinodi sulla famiglia e l'ampia preoccupazione di *Amoris laetitia* per le diverse situazioni, lotte ed esperienze di grazia nelle famiglie ordinarie. In modo parallelo (e seguendo il discernimento consultivo collaborativo di *Amoris laetitia*), il Sinodo sull'Amazzonia e l'esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia* si rivolgono ai popoli indigeni e alla saggezza locale, considerandola fonte di istruzione per tutta la Chiesa.²³

Querida Amazonia sottolinea fortemente che l'opzione preferenziale per i poveri deve rispettare «gli emarginati e gli esclusi... come i principali interlocutori». Altrimenti, «il risultato sarà, come sempre, “un progetto di pochi indirizzato a pochi”».²⁴ Lo stesso vale per le famiglie e le coppie sposate. I poveri sono detti «poveri» a causa delle esclusioni sistemiche di cui sono vittime, basate sul potere; non sono poveri rispetto alla saggezza da condividere nella Chiesa, comunitariamente alla quale già appartengono.

Inoltre, pur collocando i poveri al centro, la Chiesa dei poveri non *si limita* a loro. Essa comprende tutti coloro che sono solidali con una Chiesa e una società giusta e compassionevole. Questo fa del discernimento morale uno sforzo comunitario, che corregge

²² https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html.

L'anno precedente alla convocazione del Sinodo sulla famiglia, il teologo keniano Laurenti Magesa notava che le Chiese africane devono affrontare il problema della «convivenza, delle famiglie con un solo genitore, della poligamia, e della dote o ricchezza della sposa», e che questi non sono affatto problemi nuovi, ma problemi che risalgono alle pratiche tradizionali. Inoltre il tipo di processo consultivo democratico rappresentato dal questionario in preparazione del Sinodo sembra estraneo alla maggioranza dei vescovi africani («The Synod on the family and Africa», in *Catholic theological ethics in the world Church*, 3.6.2013; <https://bit.ly/3b4MJEO>).

²³ FRANCESCO, esort. ap. post-sinodale *Querida Amazonia*, 2.2.2020, nn. 26, 27; *Regno-doc.* 5,2020,133s.

²⁴ *Ivi*, n. 27; *Regno-doc.* 5,2020,134.

S tudi e commenti

distorsioni di prospettiva che possono sorgere da un qualsiasi punto di vantaggio particolare. Il criterio ultimo per *tutta* la Chiesa è il comandamento evangelico dell'amore di Dio e del prossimo e della cura dei più vulnerabili. Sia le cosiddette situazioni familiari «irregolari» sia quelle che seguono la norma devono essere giudicate sulla stessa base: sono manipolative, coercitive, violente, patriarcali, abusive, narcisistiche o egoiste? Queste relazioni non portano i frutti dello Spirito (riferimento a Mt 7,15-20, «dai loro frutti li riconoscerete»). Ma le famiglie che sono fedeli al Vangelo si prendono cura le une delle altre e, come esorta papa Francesco, si aprono dalla cerchia della famiglia al bene comune, in solidarietà con le famiglie emarginate o stigmatizzate.

Un ruolo critico nei confronti delle culture

Infine è importante ripetere che la Chiesa universale esiste in una varietà di culture sociali ed ecclesiali a livello mondiale. Queste culture hanno differenti valori familiari e differenti aspettative da parte dei cattolici, sia laici sia chierici. I valori familiari come sono esposti in *Amoris laetitia* dovrebbero applicare una lente critica e uno spirito riformistico nei confronti delle definizioni culturali della famiglia, di gerarchie familiari particolarmente oppressive, dell'accettabilità della violenza domestica, del «doppio standard» per il comportamento sessuale maschile e femminile, dell'espulsione o della violenza verso membri che violano le norme comportamentali imposte culturalmente in materia di sesso e genere. Tutte queste cose sono manifestazioni di peccato.

Vorrei sottolineare nuovamente il peccato pervasivo dell'ingiustizia di genere, che infetta le famiglie in tutto il pianeta. Naturalmente l'uguaglianza di donne e uomini fa parte dell'insegnamento cattolico, per esempio nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*: «Della donna è da rilevare, anzitutto, l'uguale dignità e responsabilità rispetto all'uomo» (n. 22; *EV* 7/1595). Ma, come nota Francesco nella lettera enciclica *Fratelli tutti*, si tratta di un insegnamento che non è stato ancora tradotto in pratica: «L'organizzazione delle società in tutto il mondo è ancora lontana dal rispecchiare con chiarezza che le donne hanno esattamente la stessa dignità e identici diritti degli uomini. A parole si affermano certe cose, ma le decisioni e la realtà gridano un altro messaggio. È un fatto che «doppiamente povere sono le donne che soffrono situazioni di esclusione, maltrattamento e violenza, perché spesso hanno minori possibilità di difendere i loro diritti»» (n. 23; *Regno-doc.* 17,2020,526).

Un'enorme sfida per l'«inculturazione» dell'*Amoris laetitia* nel cattolicesimo a livello mondiale è quella

di portare le diverse culture ecclesiali della famiglia in linea con i valori della famiglia del Vangelo. Sotto alcuni aspetti anche l'insegnamento cattolico tradizionale deve essere portato in una conformità simile. Il Sinodo della famiglia in due parti è stato un *processo* disegnato per realizzare questi obiettivi, attingendo sia alla tradizione cattolica sia alle Chiese locali. Questo processo ha consentito a Chiese culturalmente diverse e alle loro famiglie, incluse le coppie sposate, di discernere che cosa significano amore del prossimo, opzione per i poveri e giustizia nelle loro situazioni specifiche e di ricondurre questo processo di discernimento dentro a tutta la Chiesa. Questo movimento di insegnamento-apprendimento dialogico, con la sua riconduzione del processo decisionale sulla famiglia alla comunità locale, rappresenta una svolta significativa nella cultura ecclesiale, un cambiamento che è ancora lungi dall'essere completato.

Superare la frattura tra la dottrina e la realtà

Vi è chi teme che una maggiore autodeterminazione morale ed ecclesiale delle famiglie possa condurre a una frattura fra le famiglie ordinarie e i loro pastori e maestri, nonché a una mancanza di rispetto per norme che si ritiene definiscano l'identità cattolica. Io credo, al contrario, che una Chiesa «umile e realista» (*Amoris laetitia*, n. 36; *EV* 32/265) possa superare la frattura *esistente* fra un insegnamento e dei maestri che appaiono irrilevanti o persino oppressivi e l'uditorio al quale intendono rivolgersi: le famiglie e le loro realtà. Le famiglie cattoliche sono alla ricerca di una casa ecclesiale e di un sostegno morale, non di un'autonomia totale. Esse non cercano di abbandonare i valori cattolici, ma hanno bisogno di flessibilità pratica, mentre scoprono ciò che realisticamente significano questi valori. Concordo con papa Francesco che le famiglie devono essere ricettive degli sforzi «umili e realisti» della Chiesa di «offrire spazi di accompagnamento e di assistenza su questioni connesse alla crescita dell'amore, al superamento dei conflitti e all'educazione dei figli» (n. 38; *EV* 32/267).

Al convegno di maggio 2022, al quale questo contributo è stato presentato, la dott.ssa Stephanie Höllinger (Università Johannes Gutenberg di Mainz) ha presentato un eccellente contributo, ben accolto, che risponde a questa questione.²⁵ Uno dei suoi punti principali (in una mia sintesi e parafrasi) è che l'insegnamento tradizionale della Chiesa su matrimonio e famiglia non solo è troppo idealistico, ma anche trop-

²⁵ S. HÖLLINGER (<https://catholicethics.com/ethicists/stephanie-hollinger/>), «Beyond "excessive idealization" (AL 36): towards integrating complexity into pastoral practice and magisterial teaching». Per dettagli sul convegno cf. nota 2.

S tudi e commenti

po rigido e dottrinario. L'espressione «ideali realistici», d'altra parte, non è un ossimoro. Essa si riferisce piuttosto a un processo dinamico di dialogo mediante il quale gli ideali sono individuati in modo collaborativo e realizzati «in forma proattiva» nelle «complessità della realtà». Perciò, secondo la dott.ssa Höllinger, ciò che si richiede a livello ecclesiale è il dialogo su ciò che l'«ideale» è veramente, piuttosto che più divieti basati su ideali preformulati in termini di assoluti astratti. Per portare avanti un tale dialogo, la Chiesa deve veramente diventare più «umile e realistica».

Conclusione

In conclusione, permettetemi di sintetizzare i tre punti che ho cercato di sviluppare.

1. Le realtà della famiglia sono complicate! Spesso le persone fanno fronte nel modo migliore possibile a situazioni di cui sono responsabili solo in parte, e per le quali non esiste alcuna soluzione buona. Viceversa altre persone trovano amore e gioia e una scuola di compassione cristiana nelle situazioni familiari che non concordano pienamente con le norme che sono state stabilite dalla Chiesa.

2. In che modo le famiglie scoprono la strada migliore per avanzare? La verità morale pratica può essere conosciuta solo dall'interno delle situazioni pratiche. Ideali, norme e regole sono importanti, ma devono essere continuamente messe alla prova con le situazioni reali della famiglia. I criteri ultimi delle relazioni familiari sono la giustizia e l'amore, che papa Francesco esprime spesso con il termine «misericordia».

3. La Chiesa dei poveri, una Chiesa inclusiva con i poveri al centro, è la Chiesa di Mt 25 e del buon samaritano. I cristiani e le famiglie cristiane vengono riconosciuti dai frutti evangelici: amore, pazienza, incoraggiamento di tutti coloro che richiedono accettazione, cura e speranza.

Per tutte le famiglie i termini egoismo, rancore, miopia, conflitto di valori e responsabilità impossibili sono termini fin troppo familiari. Essere in una famiglia può essere scoraggiante; può essere doloroso; può comportare speranze non realizzate, rimorso, rabbia, dolore e tristezza. Ma attraverso tutto questo possono sopravvivere amore, perdono, fedeltà, compassione e generosità. Queste virtù non dipendono dal fatto che a capo di una famiglia unita vi sia una coppia mai divorziata, mai infedele, formata da partner eterosessuali con figli nati solo nel matrimonio e a intervalli prefissati unicamente sulla base dei metodi «naturali». Esse dipendono dalla perseveranza nelle avversità,

dalla capacità di immaginare un futuro migliore, dal rinnovamento della buona volontà, dal sostegno della comunità e da un'ampia dose di grazia immeritata. Perciò la Chiesa benedica le famiglie, offrendo consolazione nelle loro sofferenze, gioia nelle loro gioie e i bagliori della grazia che illuminano per loro il cammino del Vangelo.

LISA SOWLE CAHILL

I sacramenti per nutrire la vita matrimoniale e familiare

Hélène Bricout

Introduzione

Quattro osservazioni aprono questo contributo sui sacramenti al servizio della vita matrimoniale: 1) la vita umana è sempre più lunga; 2) la post-modernità, caratterizzata da immediatezza, da relazioni superficiali e dispersione, ma anche dall'evoluzione delle carriere professionali, dei luoghi di vita, degli impegni multipli, non favorisce l'impegno sulla scala di un'intera vita adulta; 3) raramente l'eucaristia è stata così tanto considerata come centro necessario della vita cristiana; 4) oggi è sugli aspetti sacramentali che sembra concentrarsi l'opposizione all'*Amoris laetitia*.

Tuttavia la stabilità coniugale e familiare rimane all'orizzonte del desiderio dei nostri contemporanei e del messaggio della Chiesa. E se la vita umana diventa sempre più lunga, lo è di conseguenza anche quella cristiana. Ora, la vita cristiana è una vita di conversione permanente, di approfondimento della fede, di apprendimento della *sequela Christi*, nutrita dalla parola di Dio e dai sacramenti, dalla preghiera e dalla vita fraterna. Queste risorse sono sempre disponibili: si può sempre leggere o ascoltare la parola di Dio, vivere dei sacramenti ricevuti, approfondire la propria fede, pregare da soli e in comunità, cercare di vivere secondo un'etica cristiana nella Chiesa e nel mondo. Nella vita di un cristiano queste risorse stanno assieme e costituiscono le sfaccettature dell'iniziazione dei catecumeni adulti alla vita cristiana.

Almeno in teoria. Esistono infatti situazioni generalmente definite «irregolari», che rendono più

S tudi e commenti

difficile l'accesso ad almeno una di queste risorse: i sacramenti. E quindi indeboliscono l'insieme, perché sappiamo che la privazione dei sacramenti spesso indebolisce la fede, il legame ecclesiale e la preghiera comune. I battezzati divorziati e risposati sono tra questi. Molti attori pastorali – almeno in Francia – potrebbero testimoniare che una situazione irregolare provoca di fatto un'esclusione sociale ed ecclesiale, allontana le persone interessate dalla Chiesa e dalla pratica religiosa e aggrava la solitudine e la sofferenza.¹

La liturgia, tuttavia, è aperta a tutti. Accoglie tutti incondizionatamente, senza far pagare l'ingresso, senza controllare l'identità. Crede che un percorso di crescita sia sempre possibile. Nega l'idea che ci siano situazioni al di fuori della portata della grazia di Dio, quando le persone in queste situazioni cercano sinceramente di seguire Cristo nelle condizioni difficili della loro vita. La liturgia potrebbe essere vista come una bussola per quelle situazioni che a volte si pensa non abbiano altra via d'uscita che la morte (dell'ex coniuge, della seconda relazione o della persona stessa). Vorrei riflettere su questo in tre fasi: in primo luogo mostrando che la vita cristiana è una vita sacramentale in cui i sacramenti sono interconnessi; in secondo luogo discutendo il ruolo del sacramento del matrimonio in questo insieme; e in terzo luogo ricordando alcuni dei principi della teologia sacramentale che sono alla base del cambiamento di disciplina previsto dall'*Amoris laetitia* e dalla legislazione successiva.

Non tutti questi principi possono essere desunti dalla teologia sacramentale scolastica. In effetti il c. 8 dell'*Amoris laetitia* affronta questioni e situazioni in gran parte nuove: la comunione di persone in situazione irregolare non può essere posta negli stessi termini di quando la comunione veniva data raramente. Inoltre la teologia scolastico-tridentina dei sacramenti patisce dei limiti che la teologia più recente ha cercato di superare, ad esempio insistendo esplicitamente sull'economia sacramentale, sull'ecclesialità, sulla pneumatologia o sulla celebrazione liturgica dei sacramenti. Il punto di riferimento è quindi «l'atto celebrativo stesso, presupponendo o assumendo il principio primario della teologia sacramentale, secondo cui nulla si può dire della grazia offerta da Dio nei sacramenti se non a partire dal modo stesso in cui la Chiesa li celebra».²

¹ Questo succede già a persone che divorziano, il che dimostra che ciò che è comunemente problematico è il divorzio, non il risposarsi.

² L.-M. CHAUVET, «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles», in *La Maison Dieu* 174(1988), 75-95, qui 75.

La liturgia e la teologia dei sacramenti non saranno quindi separate. I sacramenti non saranno intesi come concetti o astrazioni, ma come vengono effettivamente celebrati e come costituiscono esperienze spirituali: nella liturgia la parola di Dio viene alle persone attraverso una proclamazione nell'assemblea, dando loro una buona notizia e una chiamata a continuare la trasformazione della loro vita; la preghiera comunitaria della Chiesa nutre e forma la loro preghiera più personale;³ la presenza della comunità assicura loro l'accompagnamento fraterno di una Chiesa locale, offrendo loro la possibilità di essere più pienamente integrati in essa e di trovare aiuto se necessario; per quanto riguarda l'eucaristia, basti ricordare che l'eucologia della messa presuppone che i partecipanti siano anche offerenti e comunicanti.⁴

1. La vita cristiana come vita sacramentale

La vita cristiana può essere definita come una vita alimentata, sostenuta dai sacramenti i quali, più che momenti puntuali, possono essere intesi come processi che interagiscono per sostenere una vita cristiana che è essa stessa in continuo movimento. Nella prospettiva cattolica, che si avvicina a quella ortodossa su questo punto, la vita cristiana è una vita attraversata dai sacramenti che attualizzano il mistero della Pasqua nella vita dei credenti.

I sacramenti dell'iniziazione

I tre sacramenti fondamentali, quelli dell'iniziazione cristiana, con i loro percorsi equipaggiano i cristiani per tutta la loro vita. Il battesimo e la confermazione vengono ricevuti una volta per tutte, immergendo il credente nella morte e nella risurrezione di Cristo, rendendolo partecipe della vita di Dio, membro vivo del corpo di Cristo. L'eucaristia completa i primi due, portando alla sua pienezza il multiforme dono di Dio: la grazia, lo Spirito Santo, la salvezza, la vita eterna,

³ Ad esempio la preghiera di apertura della X domenica del tempo ordinario: «O Dio, sorgente di ogni bene, ispiraci propositi giusti e santi e donaci il tuo aiuto, perché possiamo attuarli nella nostra vita. Per il nostro Signore Gesù Cristo...».

⁴ Ad esempio, nella preghiera delle offerte della II domenica di Quaresima: «Questa offerta, Padre misericordioso, ci ottenga il perdono dei nostri peccati e ci santifichi nel corpo e nello spirito, perché possiamo celebrare degnamente le feste pasquali»: senza dilungarci, diciamo semplicemente che l'offerta è proprio quella dei fedeli che offrono il pane e il vino; ed è ricevendoli nella comunione che vengono santificati nel corpo e nello spirito. Su questo tema cf. H. BRICOUT, «La vie sacramentelle, un lieu de maturation chrétienne», in *Revue d'éthique et de théologie morale* n. 294, (2017) 2, 31-47.

S tudi e commenti

la condizione filiale, il sacerdozio battesimale sono tutti donati abbondantemente, incondizionatamente e senza ritorno, nei sacramenti dell'iniziazione. E tuttavia, una volta ricevuto, questo dono rimane da mettere in pratica incessantemente, ed è proprio a questo scopo che i sacramenti vengono ancora ricevuti dopo il battesimo: essi immergono i fedeli nella salvezza ricevuta, alimentano e approfondiscono il loro cammino spirituale, li rafforzano nei momenti di prova e sono segni della tenerezza di Dio, soprattutto per coloro che soffrono.⁵

I sacramenti della riconciliazione e la dinamica battesimale

Poiché i sacramenti non operano «magicamente» e i battezzati sono soggetti alle condizioni del mondo terreno, sono vulnerabili alla debolezza e alle tentazioni; possono trovarsi seriamente esclusi dalla comunità a causa delle loro colpe, o semplicemente ostacolati nel loro rapporto con Dio o con gli altri dalle loro mancanze o dai loro vizi. Come ci ricordano sia il concilio di Trento sia la Preghiera eucaristica, il sacramento dell'eucaristia riconcilia le persone con Dio; nel caso di colpe gravi interviene il sacramento della riconciliazione. Attraverso questi sacramenti viene rinnovata l'alleanza battesimale e ripristinata la sua dinamica.

Il sacramento del matrimonio

Se il sacramento della riconciliazione si colloca, come si vede, nella scia del battesimo, per restaurarlo o ravvivarlo, anche il sacramento del matrimonio si colloca nella scia del battesimo, ma in modo diverso: riorienta il battesimo in una nuova prospettiva. La migliore illustrazione di ciò è il Rito del matrimonio italiano, pubblicato nel 2004. Che io sappia è l'unico Rito che propone di iniziare la celebrazione con un'esplicita «memoria del battesimo». Il cammino della vita matrimoniale, pur essendo un prolungamento del battesimo, è nuovo in quanto sarà vissuto in coppia; la santità assume una nuova forma, è vissuta secondo le modalità coniugali, con le sue specifiche missioni: la costruzione permanente della coppia, l'accoglienza e l'accompagnamento della vita, la partecipazione alla costruzione di un mondo più giusto e fraterno.⁶

⁵ È il caso di citare i sacramenti per i malati (riconciliazione, unzione degli infermi, eucaristia), un altro bell'esempio della complementarietà tra i sacramenti come segni dati per vivere la propria vita cristiana nelle condizioni difficili della malattia o della vecchiaia, o addirittura, nel caso del viatico, per vivere la morte.

⁶ In questo modo, le missioni espresse nelle intercessioni della benedizione nuziale pronunciata sugli sposi possono essere sintetizzate.

In questo «nuovo cammino» i coniugi troveranno, tra le altre risorse, i sacramenti del perdono e dell'eucaristia per sostenere la loro vocazione e missione. Così battesimo, cresima, matrimonio, eucaristia e riconciliazione sono strettamente legati nella vita dei coniugi cristiani, o almeno di quelli praticanti, che non sono la maggioranza;⁷ si chiamano a vicenda, lavorano insieme per la conversione permanente dei soggetti: i doni definitivi di salvezza dati nel battesimo, nella cresima e nel matrimonio sono attualizzati nell'eucaristia, e se necessario nella riconciliazione. Rinnovano regolarmente la memoria sacramentale battesimale e coniugale⁸ e la salvezza che hanno portato una volta per tutte.

2. Il ruolo del sacramento del matrimonio

Nell'intera vita di una coppia cristiana sposata sacramentalmente, il sacramento del matrimonio, come quello del battesimo ma in modo diverso, ha un valore fondante, anche se è stato celebrato dopo diversi anni di convivenza, o addirittura dopo aver accolto uno o più figli. Infatti la celebrazione del sacramento del matrimonio è un punto di riferimento a cui sarà sempre possibile tornare, perché offre diverse risorse per la vita matrimoniale.

La vita coniugale sotto il segno della promessa e del tempo

La liturgia sa bene che il sacramento non può essere concepito come un atto unico di perfetta unione tra gli sposi. Sa che i coniugi stessi sono imperfetti, che dovranno affrontare eventi imprevisti, che il loro amore si confronterà con i loro limiti e le loro debolezze, che essi evolveranno in modi imprevedibili nel corso dei lunghi anni che seguiranno, a volte allontanandosi l'uno dall'altro. Sa che le cadute sono sempre possibili; sa quanto l'amore sia vulnerabile e come debba essere nutrito e curato per durare; e conosce la fragilità delle parole umane di fronte alla realtà degli eventi e ai rischi della vita.⁹ Il matrimonio si basa

⁷ La difficoltà creata da questa situazione è stata particolarmente rilevata da A. BOZZOLO, «Fede dei nubendi e forma del consenso. Due questioni aperte nella teologia del matrimonio», in *Teologia* 40(2015), 211-248; Id., «Le linee pastorali di *Amoris laetitia* e i compiti della teologia del matrimonio», in *Teologia* 43(2018), 48-67; Id., «Mariage et foi», in *La Maison Dieu* 309(2022), di prossima pubblicazione.

⁸ La quarta benedizione nuziale, nel *Rito del matrimonio* francese, n. 118, chiede che «vengano spesso a rinnovare la loro alleanza facendo la comunione insieme nel corpo risorto di Gesù Cristo».

⁹ Lo stesso vale per l'impegno nella professione religiosa o nel ministero ordinato.

S tudi e commenti

su una promessa che, anche se sincera e ponderata, è fallibile. Ecco perché la celebrazione del matrimonio è piena di intercessioni a favore degli sposi, dalla preghiera di apertura alla benedizione finale.¹⁰ La Chiesa domanda instancabilmente di crescere nell'amore, di essere forti nelle prove, di avere le virtù necessarie, e può ispirare la preghiera degli sposi.

Il matrimonio, una vocazione

Poiché il matrimonio è ancorato alla vocazione battesimale, e nella celebrazione è presente un invio in missione,¹¹ esso appare come una vocazione che, in quanto tale, deve essere oggetto di discernimento, come ricorda papa Francesco al n. 72 dell'*Amoris laetitia*: «Il matrimonio è una vocazione, in quanto è una risposta alla specifica chiamata a vivere l'amore coniugale come segno imperfetto dell'amore tra Cristo e la Chiesa. Pertanto la decisione di sposarsi e di formare una famiglia dev'essere frutto di un discernimento vocazionale» (EV32/301).

La preparazione al matrimonio può essere un'opportunità per questo discernimento. Si possono fare alcuni esempi.

Nel dialogo iniziale con i futuri sposi, il ministro chiede: «Vi state impegnando l'uno con l'altro. È per tutta la vita?». È opportuno che i fidanzati abbiano riflettuto prima su questa questione, rendendosi conto del lungo periodo di tempo che comporta, del peso dei rischi e degli anni, e che si chiedano quali mezzi utilizzare affinché questo periodo di tempo diventi un alleato dell'amore reciproco, e non un pericolo. In questo modo potranno diagnosticare il più lucidamente possibile le rispettive qualità e difetti e chiedersi se questi rendono ragionevole l'idea di una lunga vita insieme.

La domanda «Siete pronti ad accogliere i figli che Dio vi dona e ad educarli secondo il Vangelo di Cristo e la fede della Chiesa?» dovrebbe permettere di interrogarsi sul «Vangelo di Cristo e la fede del-

la Chiesa», e quindi sul rapporto dei fidanzati con la fede: in che misura fa parte del loro progetto matrimoniale e li ispira? La domanda può anche portare a uno scambio sui valori e sulle risorse educative della fede,¹² sul modo in cui ciascuno dei fidanzati prevede la formazione cristiana dei propri figli e su come la prepara. In sostanza questa domanda dovrebbe permettere agli sposi, durante la loro preparazione, di verificare se sono pronti a considerare che l'impegno matrimoniale è anche di natura spirituale, e che implica la loro responsabilità di trasmettere la fede e di accompagnarne la crescita nei figli, il che presuppone che lo facciano prima di tutto per sé stessi.

Riflettendo in anticipo sull'opportunità, durante la celebrazione del matrimonio, di rispondere alla domanda: «Siete pronti ad assumere la vostra missione di cristiani nel mondo e nella Chiesa?», i futuri sposi potranno interrogarsi sull'impatto della loro fede sulle loro scelte di vita e sui loro impegni nella società e nella Chiesa. Potranno sviluppare la consapevolezza di una missione specifica, che è stata loro affidata, per «partecipare alla costruzione di un mondo più giusto e fraterno», in nome della loro vocazione battesimale assunta come coppia; potranno anche chiedersi quali cause li mobilitano (la salvaguardia del creato, l'accoglienza dei rifugiati, le disuguaglianze sociali, l'educazione di tutti...), e i mezzi per rispondervi.

Il matrimonio, percorso dinamico assunto dal Rito

La vocazione non si ferma alla scelta del coniuge e al progetto di vita della coppia prima dell'impegno. Infatti il Rito presenta il matrimonio come una storia, una costruzione, un viaggio dinamico piuttosto che una situazione statica. La liturgia della Parola offre la risorsa di una Parola ricca e variegata destinata ad accompagnare tutta la vita matrimoniale, che non si limita agli sposi, né al giorno del matrimonio. Le parole di impegno dei coniugi parlano di felicità, prove, salute e malattia, integrando nella promessa il realismo di una vita matrimoniale imprevedibile. Spesso scelti dagli stessi sposi, i testi biblici hanno accompagnato la loro riflessione, diventando i loro «compagni di viaggio» fino al grande giorno; se necessario, i fidanzati avranno potuto scoprire che non solo questi testi, ma anche altri della Scrittura (quelli del lezionario che non hanno scelto, quelli che ascoltano in occasione di un'altra celebrazione) possono accompagnare la loro riflessione nel tempo e nelle diverse circostanze (nascita, lutto, difficoltà economiche o professionali, vacanze...).

¹⁰ Ad esempio la seconda preghiera di apertura: «Signore nostro Dio, poiché hai creato l'uomo e la donna come una cosa sola, unisci nell'amore indiviso N./e N. che ora si sposano: dona loro di amarsi senza alcun egoismo, per essere testimoni del tuo amore» (Rito, n. 57, *Ordo celebrandi matrimonium*, n. 224); prima preghiera dopo la comunione: «Coloro che hai unito in matrimonio (saziati dallo stesso pane e dallo stesso calice), fa' di loro un solo cuore in un solo amore» (Rito, n. 121, *Ordo*, n. 245); la prima formula della benedizione finale: «Dio vostro Padre vi mantenga veramente uniti nel reciproco amore, affinché la pace di Cristo abiti in voi e rimanga sempre nella vostra casa...» (Rito, n. 126, *Ordo*, n. 77).

¹¹ L'invio in missione è espresso in particolare nella benedizione nuziale, come vedremo più avanti, ma anche nella benedizione finale.

¹² Si può fare riferimento al c. 7 di *Amoris laetitia*.

S
 tudi e commenti

In secondo luogo gli sposi si impegnano alla reciproca fedeltà «nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia»;¹³ il Rito ha una visione realistica della vita coniugale ed evoca le sue gioie così come le sue contingenze sfortunate. Questi aspetti dovrebbero essere discussi durante la preparazione del matrimonio con i fidanzati, che dovrebbero essere aiutati a individuare le risorse e i modi per affrontarli.

Le benedizioni nuziali evocano la dinamica coniugale sotto la forma di una missione affidata agli sposi: costruire la comunità coniugale; accogliere e accompagnare la vita – cosa che avviene in modo diverso in ogni fase della vita dei figli e della coppia – e fare la propria parte nella costruzione di una società umana più fraterna. Anche in questo caso il dialogo pastorale può aiutare a individuare le sfide, i supporti e i punti di attenzione per il discernimento e la realizzazione della missione umana ed ecclesiale della coppia. Questa missione evolverà con il tempo; è in ogni fase della loro vita che gli sposi dovranno riscoprire la fisionomia della loro vocazione e missione. Spesso incentrata sui figli quando sono piccoli, può ampliarsi o assumere altre forme quando questi lasciano la casa familiare. Questo è ciò che viene sviluppato nel c. 5 dell'*Amoris laetitia* «fecondità della coppia».

La dimensione pneumatologica del matrimonio

Ogni sacramento è opera della Trinità.¹⁴ Se il ruolo del Padre e quello del Figlio erano abbastanza ben percepiti nella teologia classica così come nella cultura, la recente teologia sacramentale ha reso più esplicito il ruolo dello Spirito, alla luce della patristica e della teologia orientale.¹⁵ Tutto ciò che è stato detto sopra sulla vocazione e la missione della coppia e sulla loro crescita nel tempo si basa sul dono dello Spirito, che la liturgia esprime con l'imposizione delle mani sulla coppia e l'invocazione epicletica, come nel rito dell'ordinazione. Menzionando la tradizione orientale al n. 75, l'*Amoris laetitia* lascia intendere un'insoddisfazione per un atteggiamento occidentale troppo giuridico e astratto.

¹³ Tra gli altri, *Rito*, n. 78, *Ordo*, n. 62.

¹⁴ *Catechismo della Chiesa cattolica*, Parte II, Sezione I «L'economia sacramentale», art. 1 «La liturgia – Opera della santissima Trinità», nn. 1077-1112.

¹⁵ Ad esempio A.-M. TRIACCA, *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2011; E. CARR (a cura di), *Liturgia opus trinitatis: epistemologia liturgica. Atti del VI Congresso internazionale di liturgia, Roma, Pontificio istituto liturgico, 31 ottobre-3 novembre 2001*, «Studia anselmiana» 133, «Analecta liturgica» 24, Pontificio ateneo Sant'Anselmo, Roma 2002.

Nella teologia cattolica è perfettamente possibile riconoscere che la vocazione al matrimonio che una coppia arriva a discernere è un frutto dello Spirito; che l'amore reciproco – che viene da Dio – è un dono, che in cambio richiede la collaborazione con lo Spirito per attuare la missione affidata alla coppia; che il sacramento del matrimonio è un dono specifico che risponde a una circostanza precisa, come ogni sacramento. In questo caso, è una scelta di vita che vuole essere definitiva, e richiede in vista del reciproco dono totale una grazia propria, che è l'oggetto del dono dello Spirito. Il dono dello Spirito porta alla sua pienezza sacramentale lo scambio dei consensi degli sposi, relativizzando il loro ministero esclusivo e integrando nel processo sacramentale il ministero di colui che invoca lo Spirito e conferisce la benedizione nuziale a nome della Chiesa, e il ministero della comunità riunita.

Lo Spirito, ricevuto in pienezza per la missione coniugale nel giorno dell'impegno, si dispiega poi nella vita quotidiana perché il matrimonio, come il battesimo, è un «sacramento permanente». Per questo motivo richiede l'attenzione e la collaborazione dei coniugi in diverse forme: dialogo, preghiera, sacramenti, approfondimento della fede, meditazione della Scrittura, riflessione sulle domande del presente, sulle priorità della coppia...

Per riassumere, in una vita cristiana, che è una vita sacramentale, i sacramenti dell'iniziazione e poi il sacramento del matrimonio fondano la vocazione e la missione di coloro che si sono impegnati in un'«intima comunità di vita e d'amore» (*Gaudium et spes*, n. 48; *EV* I/1471). Il dono dello Spirito aiuta gli sposi nella loro vocazione a diventare sempre più segni dell'amore di Dio, anche se sono per natura imperfetti. Questo dono, a sua volta, richiede la loro collaborazione attiva nell'attuazione del dono ricevuto. L'eucaristia e la riconciliazione, e se necessario il sacramento per gli infermi, li aiuteranno a vivere e a compiere la loro missione nelle diverse circostanze della loro vita.

Tuttavia a volte questo progetto fallisce irrimediabilmente, causando una profonda sofferenza. Uno dei due non è riuscito a perseverare, o è evoluto in una direzione incompatibile con il progetto matrimoniale; la coppia non è riuscita a superare un evento drammatico che ha indebolito il legame; i due si sono progressivamente allontanati; un incidente o un fattore psicologico distorsivo,¹⁶ ad esempio l'alcol o la violenza, hanno reso impossibile la vita coniugale. Dopo la rottura, con il passare del tempo, l'uno o

¹⁶ Si pensi al controllo di un coniuge sull'altro, al ricatto, alla violenza. I meccanismi sono oggi più noti, così come la loro responsabilità nel deteriorare la relazione coniugale, fino a renderla pericolosa per il coniuge che ne è vittima.

S tudi e commenti

l'altro può aver trovato in un altro legame la stabilità e l'equilibrio che non ha potuto sperimentare nel primo. Che ne è allora della vita sacramentale, la cui importanza, come già detto, è riconosciuta dalla tradizione cattolica?

3. Come riarticolare la vita sacramentale e la vita cristiana in situazioni complesse?

Tra i divorziati risposati battezzati, alcuni hanno lasciato la Chiesa, feriti dai giudizi spregiativi o dal rifiuto dei sacramenti, di cui queste persone esprimono talvolta un reale bisogno spirituale. Altri continuano a partecipare alla liturgia comunitaria o a gruppi in cui si sentono fraternamente accolti senza giudizio. Ma sono ancora pochi i luoghi in cui i bisogni e il cammino specifico di queste persone danno luogo a una pastorale idonea.

Un cambio di prospettiva che si fa attendere

Proprio come le altre, se non di più, le famiglie «ricomposte» hanno bisogno di sperimentare la misericordia di Dio attraverso l'accoglienza della Chiesa. Più di altri, senza dubbio, i loro membri sono sensibili al modo in cui vengono visti: hanno bisogno di sentirsi riconosciuti «come fratelli e sorelle», come «membra vive della Chiesa», in cui «lo Spirito Santo riversa (...) doni e carismi per il bene di tutti» (*Amoris laetitia*, n. 299; *EV* 32/528). Hanno sperimentato il loro limite, hanno vissuto delle prove, hanno anche bisogno della stima e del riconoscimento degli altri.

È sorprendente quanto la visione precedente ad *Amoris laetitia* rimanga solida nella mentalità delle persone. È ancora comune sentire che i divorziati risposati battezzati non hanno diritto ai sacramenti, che «non possono» ricevere la comunione o addirittura che sono scomunicati. Vale la pena di notare che quest'ultima qualificazione è profondamente radicata tra i cristiani, anche se per mezzo secolo il magistero ha moltiplicato le dichiarazioni per cercare di chiarire che non sono scomunicati e che sono membri della Chiesa.¹⁷ Nel linguaggio comune, essere esclusi dalla

comunione equivale a «essere scomunicati».¹⁸ Ovviamente l'espressione rafforza il peso della colpa addossata ai divorziati risposati battezzati. Invece di curare le ferite, le mantiene aperte; almeno questo è l'effetto che molti avvertono.

Tuttavia l'*Amoris laetitia* è chiara: la reintegrazione sacramentale è possibile, e questa affermazione è stata elevata al livello di «magistero autentico» della Chiesa dal rescritto del 5 giugno 2017. D'ora in poi la legge della Chiesa è il discernimento in vista della reintegrazione ecclesiale, che nel caso assumerà anche la forma sacramentale. Il discernimento permette di chiarire il passato, di riconoscere le responsabilità personali nella rottura coniugale, di pacificare il più possibile la relazione, di assicurare che sia attuato quello che è giustamente dovuto al coniuge, di cercare quali progressi possono ancora essere fatti, di rileggere la nuova esperienza coniugale, di identificare i bisogni spirituali... che possono includere, ma non necessariamente, l'accesso ai sacramenti.

Conservare la vita battesimale

Una persona battezzata, sposata sacramentalmente, divorziata e poi risposata è ancora battezzata, con la stessa necessità degli altri battezzati di mantenere e sviluppare la vita battesimale. La vita matrimoniale non può più continuare, ma spesso i rapporti rimangono per necessità con il primo coniuge, e a volte ci vuole una forza particolare e grandi virtù per viverli serenamente. Se la vita cristiana è una vita nutrita dalla parola di Dio e dai sacramenti, questo vale anche per i divorziati e risposati battezzati. La vita delle famiglie in cui almeno uno dei genitori è in una seconda unione assomiglia per molti aspetti a quella delle famiglie cosiddette «normali»: è la vita delle famiglie con figli, ferite, una ricerca di senso, un bisogno di essere perdonati e di perdonare... Per chi è rimasto legato alla Chiesa ci sono anche le convinzioni cristiane, la ricerca di una comprensione più profonda del Vangelo, le pratiche etiche, lo sforzo di un'educazione cristiana, la condivisione con altre famiglie, anch'esse ferite e in ricerca.

I fondamenti teologici morali dell'accesso ai sacramenti per i divorziati risposati sono ben noti; mi li-

¹⁷ Alcuni testi magisteriali: «Esorto caldamente i pastori e l'intera comunità dei fedeli affinché aiutino i divorziati procurando con sollecita carità che non si considerino separati dalla Chiesa, potendo e anzi dovendo, in quanto battezzati, partecipare alla sua vita» (GIOVANNI PAOLO II, esort. ap. *Familiaris consortio* sui compiti della famiglia cristiana, 22.11.1981, n. 84; *EV* 7/1798); «I divorziati risposati tuttavia, nonostante la loro situazione, continuano ad appartenere alla Chiesa, che li segue con particolare attenzione, nel desiderio che coltivino, per quanto possibile, uno stile cristiano di vita attraverso la partecipazione alla santa messa, pur senza ricevere la

comunione, l'ascolto della parola di Dio, l'adorazione eucaristica, la preghiera, la partecipazione alla vita comunitaria, il dialogo confidente con un sacerdote o un maestro di vita spirituale, la dedizione alla carità vissuta, le opere di penitenza, l'impegno educativo verso i figli» (BENEDETTO XVI, esort. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis* sull'eucaristia fonte e culmine della vita e della missione nella Chiesa, 22.2.2007, n. 29; *EV* 24/136).

¹⁸ L'etimologia, l'origine e la storia della scomunica non contraddicono del tutto questa percezione.

S tudi e commenti

mito ai fondamenti di teologia sacramentale, presenti nell'*Amoris laetitia* ma meno espliciti di quelli morali.

Dobbiamo tornare al significato dei sacramenti: il sacramento della riconciliazione è elencato nel *Catechismo della Chiesa cattolica* tra i cosiddetti sacramenti «di guarigione». La prova del divorzio è in molte situazioni una ferita che destabilizza profondamente, soprattutto la persona che la subisce. Ci vuole tempo per superarlo e per ricostruirsi, psicologicamente e spesso anche spiritualmente. L'esperienza pastorale dimostra che per molti la riconciliazione è un vero e proprio percorso di guarigione, in linea con la lunga storia di questo sacramento.¹⁹ Una comunità cristiana è una comunità di peccatori perdonati; la sua missione è testimoniare ciò che è e il perdono di cui gode, offrendo conforto e coraggio a chi ne ha bisogno attraverso i mezzi umani e spirituali a sua disposizione.

Per quanto riguarda il sacramento dell'eucaristia, occorre recuperare il suo significato di «viatico», di cibo per il cammino, secondo la prospettiva richiamata da papa Francesco, sulla scia di papa Pio X: «L'eucaristia non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli»;²⁰ non è un premio per le virtù già attive. Tra le sue finalità ci sono la comunione e l'unità di tutti in un solo corpo, che non può essere raggiunta finché alcune persone sono definitivamente escluse dal sacramento.

Perché la liturgia è ospitale. Tutti possono prendere posto nell'assemblea. Chi è a messa è venuto perché si sente «invitato alla cena del Signore», «al banchetto di nozze dell'Agnello», come si dice prima di *fare la comunione*. È attraverso la celebrazione della liturgia e dei sacramenti che la Chiesa si integra nel modo più evidente nel corpo di Cristo – di cui, va detto ancora una volta, i divorziati e risposati battezzati sono membra *vive* –.²¹ È importante, quindi, fare in modo

che coloro che desiderano tornare a partecipare pienamente possano farlo, in accordo con la prospettiva dell'*Amoris laetitia*, sulla base dei principi di teologia sia morale sia sacramentale.

La teologia sacramentale in questione

C'è chi rifiuta l'accesso ai sacramenti ai divorziati e risposati battezzati in nome dei principi sacramentali: propongo qui alcune risposte in merito, da approfondire.

– *Il primo argomento riguarda l'«indegnità»* dei divorziati risposati battezzati, la loro frequente inclusione nella categoria dei peccatori che «ostinatamente perseverano in peccato grave e manifesto»²² e l'idea che i sacramenti siano «meritati». Eppure dobbiamo ammettere che agli occhi di Dio siamo sempre tutti debitori insolventi, preceduti dalla misericordia «immeritata, incondizionata e gratuita» (*Amoris laetitia*, n. 296; *EV* 32/525), di cui tutti abbiamo beneficiato ricevendo il battesimo. La liturgia eucaristica ce lo ricorda costantemente, dalla preparazione penitenziale all'inizio, alla risposta di ogni fedele: «Signore, non sono degno di partecipare alla tua mensa, ma di' soltanto una parola e io sarò salvato». La dignità non è una categoria rilevante per l'accesso ai sacramenti, nemmeno all'eucaristia. Infatti se fossimo degni, se li meritassimo, non ne avremmo più bisogno.²³ Sono

Questo passaggio fa ben comprendere come la *res* del sacramento eucaristico sia l'unità dei fedeli nella comunione ecclesiale. L'eucaristia si mostra così alla radice della Chiesa come mistero di comunione; *EV* 24/119.

²² *Codice di diritto canonico*, can. 915. L'applicazione di questa espressione ai fedeli divorziati risposati è sviluppata in una dichiarazione del Pontificio consiglio per i testi legislativi del 24 giugno 2000; *EV* 19/964ss.

²³ Pio X, *decr. Sacra tridentina synodus* (1905) sulla comunione frequente: «essendo il pane il nutrimento quotidiano del corpo ed essendo stata la manna l'alimento quotidiano degli ebrei nel deserto, così l'anima cristiana poteva nutrirsi ogni giorno del pane celeste e riceverne conforto. Inoltre, quando ci ordina di chiedere nell'orazione del Signore "il nostro pane quotidiano", bisogna riferire la frase, come insegnano quasi tutti i padri della Chiesa, non tanto al pane materiale, alimento del corpo, quanto al pane eucaristico che deve essere ricevuto ogni giorno. Ora, Gesù Cristo e la Chiesa desiderano che tutti i fedeli s'accostino ogni giorno al banchetto sacro, soprattutto affinché i fedeli, stando uniti a Dio per mezzo di questo sacramento, ricevano da esso la forza di reprimere le loro passioni, di purificarsi delle colpe leggere in cui incorrono quotidianamente, e di evitare le colpe gravi, alle quali è esposta la fragilità umana: il fine principale di questo sacramento non è dunque di rendere onore e venerazione al Signore, né di essere premio o paga per le virtù di coloro che si comunicano (Agostino, *Sermo* 57, *In Matth.*, *De orat. dom.* V, 7). Perciò il santo Concilio di Trento chiama l'eucaristia "l'antidoto che ci libera dalle colpe quotidiane e che ci preserva dai peccati mortali" (Sessione XIII, c. II). Il papa aggiunge che la categoria della «dignità» è stata introdotta dai giansenisti.

¹⁹ Questo punto è sviluppato in H. BRICOUT, «La réconciliation pour les baptisés divorciés remariés, un chemin de guérison», in *La Maison Dieu* (2020) 301, 11-39. È durante questo periodo di solitudine e ricostruzione che spesso le persone sperimentano il sacramento della riconciliazione e anche l'eucaristia (cf. *Familiaris consortio*, n. 83; *EV* 7/1795). Diventa quindi incomprensibile riattivare la «colpa del divorzio» in occasione di un nuovo matrimonio, perché ciò suggerisce che il sacramento della riconciliazione e della misericordia abbia un'efficacia relativa e temporanea, o che la colpa non sia la rottura dell'impegno matrimoniale e il divorzio, ma il nuovo amore pubblico, che sarebbe imperdonabile.

²⁰ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 305, nota 351, che cita *Evangelii gaudium*, n. 47; *EV* 32/534.

²¹ In questo senso cf. BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 15: «È significativo che la seconda preghiera eucaristica, invocando il Paraclito, formuli in questo modo la preghiera per l'unità della Chiesa: "Per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo".

S tudi e commenti

i sacramenti che rendono degni i cristiani di buona volontà che vogliono seguire maggiormente Cristo; questo è esattamente il significato dei sacramenti. La questione, quindi, non è se le persone sono degne di ricevere un sacramento, ma se ne hanno bisogno per il loro cammino di verità, guarigione, crescita umana e spirituale.²⁴

– *L'accusa di adulterio*: questa qualifica, che si trova ancora nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, è profondamente offensiva e irrispettosa della situazione dei divorziati risposati battezzati, perché il significato comune di questo termine presuppone l'esistenza contemporanea di due relazioni, una delle quali è legittima e l'altra no. Qui invece è stato riconosciuto civilmente un divorzio che ha ufficialmente posto fine alla comunità di vita – essenzialmente la conclusione del matrimonio –, che effettivamente non esiste concretamente più agli occhi della società e delle persone interessate. E il termine adulterio presuppone che il secondo coniuge, civilmente riconosciuto, sia considerato un amante (o un'amante), cosa che non è.²⁵ Per quanto riguarda la possibilità di accesso ai sacramenti per i divorziati battezzati che si sono risposati a condizione di «vivere come fratelli e sorelle», essa si scontra con diversi ostacoli:

* la continenza perpetua è tradizionalmente considerata un dono e/o una vocazione, a cui nessuno può essere costretto e per la quale ci si impegna con un voto in una solenne celebrazione pubblica;

* il discorso magisteriale recente riconosce l'importanza delle relazioni intime nella costruzione continua della comunità coniugale, come ci ricorda papa Francesco;²⁶

* il matrimonio si definisce come una «comunità di vita e d'amore» segnata dalla volontà di durare (consenso), comunità che esiste anche in una seconda unione, anche in assenza di rapporti coniugali; è quindi difficile ammettere che una vita coniugale e familiare priva di rapporti intimi non pregiudichi la fedeltà alla prima unione;

²⁴ Ricordiamo ancora una volta l'esortazione del Curato d'Ars ai suoi parrocchiani a fare regolarmente la comunione: «Sì, lo so, non siete degni... ma ne avete bisogno». L'indegnità non è considerata una ragione sufficiente per non ricevere la comunione.

²⁵ Si tratta di un consenso naturalmente sufficiente (per il riconoscimento sociale ed essenziale del matrimonio), ma canonicamente inefficace, cioè non riconoscibile dal diritto della Chiesa come matrimonio sacramentale: si veda la riflessione del canonista L. DANTO, «Doctrines canoniques et exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*. Réflexion sur le consentement matrimonial et l'institution canonique des *sanaio in radice*, accompagner les familles en situation irrégulière», in *Revue d'éthique et de théologie morale* n. 294, 2017, 49-62.

²⁶ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 298, nota 329; EV 32/527.

* il valore del matrimonio si trova concentrato nella sola attività sessuale, mentre la vita coniugale comprende tutti i progetti, i sentimenti e le interrelazioni dei coniugi.²⁷

– *La non contraddizione tra i sacramenti*: lo stato e la condizione di vita dei divorziati risposati, si ritiene talvolta, «contraddicono oggettivamente quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'eucaristia» (*Familiaris consortio*, n. 84; EV 7/1799). L'eucaristia, infatti, rende presente l'unione di Cristo e della Chiesa, rendendo Cristo presente in maniera sostanziale nella sua Chiesa. Ma il matrimonio è solo un segno – per di più *imperfetto* – dell'unione di Cristo e della Chiesa. Il matrimonio è in un rapporto analogico, non equivalente, con l'eucaristia, altrimenti si dovrebbe dire che un matrimonio fallito mina l'unione tra Cristo e la Chiesa, cosa che non avviene. Questo non sminuisce la gravità del fallimento matrimoniale e del suo impatto umano, ecclesiale e spirituale, ma vieta di considerare il risposarsi come una contraddizione che giustificerebbe l'esclusione dal sacramento.

– *L'indissolubilità del matrimonio*: l'indissolubilità del matrimonio non deve essere pensata come «una sorta di ipostasi metafisica accanto o al di sopra dell'amore personale dei coniugi», secondo l'espressione del card. Kasper.²⁸ Ricordiamo quanto la liturgia ricordi la fragilità della promessa: l'indissolubilità è un compito oltre che un dono, un lavoro permanente, come ben sanno le coppie. Non è data per acquisita con il consenso; dovrà fare i conti con la realtà dell'evoluzione delle persone e con l'imprevedibilità degli eventi e dei processi. È soggetta alla fragilità e alla debolezza umana. Si costruisce nel tempo, con lo sforzo umano e la grazia, e la sua realtà concreta non può essere garantita in anticipo. Una volta distrutta la vita coniugale, se si può supporre che la grazia sacramentale persista, essa non può più svolgersi allo stesso modo, proprio come nel caso di un sacerdote che ha lasciato il ministero. La teologia deve ancora riflettere su come affrontare la rottura di un rapporto coniugale sacramentale: la realtà deve portarci a riconoscere che non è il risposarsi che mina l'impegno del matrimonio, ma il divorzio. Dobbiamo anche consi-

²⁷ Questo discorso contribuisce senza dubbio a dare l'impressione di una focalizzazione o di un accanimento del controllo ecclesiastico sulla vita sessuale dei fedeli. Inoltre si basa sul presupposto che il matrimonio consista in un «diritto al corpo» del coniuge, una prospettiva resa obsoleta dalla teologia del matrimonio della *Gaudium et spes*, che l'ha sostituita con la «comunione di tutta la vita» (n. 50; EV 1/1480).

²⁸ W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, 28. L'*Amoris laetitia* al n. 62 riprende l'immagine del «giogo»; EV 32/291.

S tudi e commenti

derare meglio se e come gli altri sacramenti possono sostenere la vita cristiana in questo caso.

– *Anche la paura del contagio e il riflesso del cordone sanitario giocano una parte:* l'idea che ammettere ai sacramenti significhi considerare il divorziare e il risposarsi come un bene, o indurre in errore sul valore del matrimonio, si ritrova anche nella *Familiaris consortio*, n. 84. Questa affermazione ha tre conseguenze: in primo luogo sottovaluta il buon senso dei fedeli, che di solito sanno distinguere tra un bene e un male minore. Come ci ha ricordato l'*Amoris laetitia* al n. 246, il divorzio è un male; su questo sono tutti d'accordo. Di solito è una decisione che non si prende per il gusto di farlo. In secondo luogo, questa rappresentazione accentua il valore «punitivo» e quindi esemplare del rifiuto del sacramento, e la colpevolizzazione di chi ne viene privato, anche quando la prima unione è stata breve mentre la seconda si è consolidata per un lungo periodo di tempo, e ha persino prodotto innegabili frutti spirituali. Questa rappresentazione della negazione dell'accesso ai sacramenti si basa su un modello giudiziario, la cui pertinenza in materia sacramentale può essere messa in discussione. Infine essa porta a considerare il divorzio seguito da un nuovo matrimonio come un peccato imperdonabile, il che pone un problema di teologia della salvezza.

– *Ancora, s'invoca la ferita inferta alla Chiesa dai divorziati risposati battezzati* contravvenendo all'unità coniugale che rappresenta l'unità della Chiesa, e lo scandalo per i fedeli. Tuttavia le relazioni preliminari ai due sinodi sulla famiglia hanno evidenziato in più punti lo scandalo che la negazione dei sacramenti ai divorziati risposati costituiva, agli occhi di molti fedeli, anche non direttamente interessati.²⁹ In Francia, Germania, Svizzera, Belgio e senza dubbio anche in altri paesi, lo *shock* prodotto dalle indagini sulle violenze sessuali ha reso ancora più insopportabile quella che ormai appare come un'ingiustizia intollerabile: i battezzati divorziati e risposati, che hanno vissuto o subito un profondo trauma a causa di un divorzio, e che poi sono stati in grado di ricostruirsi personalmente e vivere finalmente una relazione stabile e fruttuosa a cui aspiravano, sono definitivamente esclusi dai sacramenti a causa della loro situazione, mentre ai chierici, colpevoli di un grave delitto o reato oltre che di aver infranto il voto di castità, non è stato impedito di riceverli, né di celebrarli. Il divario tra il rifiuto dei sacramenti per alcuni e l'indulgenza per altri è diven-

²⁹ Si veda il libro di I. BERTEN, *Les divorcés remariés peuvent-ils communier? Enjeux ecclésiaux des débats autour du synode de la famille et d'Amoris laetitia*, Lessius, Namur 2017. La stessa incomprendimento è stata espressa in diverse relazioni diocesane del Sinodo sulla sinodalità.

tato incomprensibile e il discorso della Chiesa su «due pesi e due misure» inaccettabile.

– *Infine, c'è la visione ideale di una Chiesa composta solo da persone «in regola»*, che non è mai esistita nella storia della Chiesa. Le famiglie possono avere un'esperienza da condividere: di solito i genitori non cacciano uno dei loro figli dalla mensa familiare perché è omosessuale o divorziato e risposato. A maggior ragione la Chiesa non dovrebbe farlo. La questione fondamentale posta dall'*Amoris laetitia* è quella dell'atteggiamento pastorale più adatto a condurre i fedeli, che sperimentano difficoltà nella loro vita umana e cristiana, lungo i sentieri di una maggiore fedeltà al Vangelo, e a permettere alla Chiesa di svolgere la sua missione di «casa paterna».³⁰

Conclusion

Sebbene l'*Amoris laetitia* non abbia sviluppato esplicitamente i presupposti della teologia sacramentale nel contesto del c. 8, essi tuttavia non sono assenti: si trovano in particolare nei cc. 3 e 9. Se il risposarsi dopo il divorzio non corrisponde alla proposta del matrimonio cristiano (ma chi è che sogna di essere «divorziato e risposato?»),³¹ non cancella il battesimo e la vocazione battesimale alla santità. Le persone interessate (alcune delle quali, va ricordato, vivono la loro prima e unica unione, ma con un coniuge divorziato) sono integrate in questa rete di mezzi di salvezza (compresi i sacramenti) proposti dalla Chiesa, che si completano e si presuppongono a vicenda. Esse contribuiscono alla progressiva integrazione di ogni persona nella vita della Chiesa e nella *sequela Christi*. Il discernimento promosso dall'esortazione si unisce e sostiene la logica della vita sacramentale, che l'adagio *sacramenta propter homines* a suo modo richiama: i sacramenti sono fatti per rispondere alle esigenze spirituali di esseri segnati dalla finitudine della condizione umana. Questo vale ovviamente per tutti, anche se le strade che portano a questo sono molteplici.

HELENE BRICOUT

³⁰ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 310, che cita *Evangelii gaudium*, n. 47; *EV* 32/539.

³¹ Bisognerebbe interrogarsi seriamente su quale sia l'«ideale» cristiano del matrimonio. C'è il grande rischio di proiettare su di esso una rappresentazione immaginaria e astratta, distaccata dalla vita reale. Questo è denunciato nell'esortazione (nn. 36, 135), ma l'espressione nondimeno rimane (*Amoris laetitia*, n. 34, 39, 119, 230, 292, 298...). Che cosa significa e come ci aiuta a superare le difficoltà che ogni vita coniugale e familiare incontra?

S
tudi e commenti

Coscienza, norme e discernimento

Alain Thomasset

La pubblicazione dell'esortazione *Amoris laetitia* ha suscitato reazioni differenti fra i teologi e i pastori, specialmente per quanto riguarda il ruolo della coscienza, la funzione delle norme e la questione del discernimento. Sono infatti punti che costituiscono ambiti privilegiati di un possibile approfondimento e di un rinnovamento nell'approccio sia teologico sia pastorale all'agire morale dei cristiani. Ciò non riguarda soltanto la sfera della vita familiare, ma va a toccare tutto l'insieme della visione morale cattolica.

La tesi che vorrei qui sostenere è che dalla prospettiva di questa esortazione (e di altri documenti del magistero di papa Francesco) è possibile notare un riequilibrarsi della teologia morale e della pratica pastorale nel senso di una maggiore considerazione da attribuire alla coscienza personale dei fedeli e al discernimento morale, nel momento in cui bisogna decidere come tenere conto degli appelli delle norme morali di portata universale nelle specifiche situazioni in cui i soggetti si trovano.

Dopo l'insistenza in particolare da parte della *Veritatis splendor* sull'importanza delle norme universali e l'ambizione di definire in maniera assoluta che certi atti sono «intrinsecamente cattivi», l'*Amoris laetitia* pone l'accento sulla complessità dell'agire umano nelle singole situazioni storiche e sulla necessità di un'ermeneutica contestuale, in cui riveste un ruolo eminente il discernimento responsabile e misericordioso, al tempo stesso personale e pastorale. Pur se esistono differenze di approccio fra gli insegnamenti di Giovanni Paolo II e di Francesco, in parte dovute al contesto della loro enunciazione, in realtà occorre pensarli insieme in maniera complementare, di modo che la tradizione della Chiesa possa avanzare per riequilibri successivi.

Come ricorda il card. Schönborn, così come leggiamo il Vaticano I alla luce del Vaticano II, occorre leggere la *Veritatis splendor* alla luce dell'*Amoris laetitia*. Fra quanti criticano l'*Amoris laetitia* vi è chi teme che questa esortazione neghi il carattere normativo e universale dell'insegnamento della Chiesa. Non è affatto così. Alcuni commentatori della *Veritatis splendor* hanno pensato che il richiamo alle norme assolute fosse sufficiente ad alimentare la vita morale e il giudizio della situazione. Non è più così. L'esame congiunto degli insegnamenti magisteriali dei diversi papi evi-

ta tanto una lettura rigorista della *Veritatis splendor* quanto una lettura lassista dell'*Amoris laetitia*.

In questa esposizione, necessariamente breve, riprenderò tre punti importanti: la considerazione delle norme assolute e degli atti intrinsecamente cattivi, la corretta funzione delle norme e del discernimento, il ruolo della coscienza.

Le norme assolute e gli atti intrinsecamente cattivi

Per quanto riguarda la questione delle norme morali dette assolute, nel libro di cui sono coautore con Jean-Miguel Garrigues abbiamo diffusamente dato risposta ai *dubia* dei quattro cardinali che chiamavano in causa l'ortodossia dell'*Amoris laetitia* in relazione agli insegnamenti di papa Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* e nella *Veritatis splendor*.¹ Senza ritornare nel dettaglio su tale argomentazione, mi limiterò a riprendere l'essenziale in riferimento alla comprensione di queste norme, comprensione che tale critica permette utilmente di chiarire. La questione principale verte sull'interpretazione delle norme morali obbligatorie che «proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi» (*Veritatis splendor*, n. 115; *EV* 13/2818; cf. n. 80). Queste appaiono contraddire la necessità di valutare la singolarità di condizioni matrimoniali dette «irregolari», per un discernimento dell'eventuale accesso ai sacramenti di divorziati risposati (cf. *Amoris laetitia*, c. 8). Tale contraddizione è solo apparente, e unicamente dovuta a una lettura riduttiva della *Veritatis splendor*, che precisamente l'*Amoris laetitia* permette di evitare. Il cuore del dibattito verte sulla definizione dell'oggetto morale, e di conseguenza sulla qualificazione degli atti detti intrinsecamente cattivi e il loro utilizzo nel discernimento in situazione.²

¹ A. THOMASSET si, J.-M. GARRIGUES op, *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, prefazione del card. Schönborn, Cerf, Paris 2017. Traduzione italiana lievemente modificata: *Discernimento... verso una fede matura. Amoris laetitia insegna un nuovo stile pastorale* (con J.-M. GARRIGUES op), prefazione del card. C. Schönborn, LEV, Città del Vaticano 2019. L'espressione «morale morbida» nel titolo francese rinvia a una citazione di Charles Péguy, in cui egli spiega che, contrariamente al diffuso pregiudizio, una morale morbida è più esigente di una morale rigida, poiché si accompagna a un esercizio continuo del discernimento in funzione delle possibilità e delle esigenze del momento. Per i *dubia* cf. *Regno-doc.* 21, 2016, 686.

² Nel prosieguo riprendo in parte il mio articolo «Ne rester enfermé dans le seul "permis et défendu". Réponse à Mr Verwersch», in *Nova & vetera* 96(2021) 4, 379-392.

S
tudi e commenti

La *Veritatis splendor* definisce l'oggetto morale nel modo seguente: «Per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è *il fine prossimo di una scelta deliberata*, che determina l'atto del volere della persona che agisce» (*Veritatis splendor*, n. 78, corsivo mio; *EV* 13/2729). Tutta la questione verte sulla definizione dell'oggetto, che non è riducibile alla descrizione materiale dell'atto. È chiaro che esistono degli atti intrinsecamente cattivi a motivo del loro fine prossimo (ad esempio un omicidio, un furto, un adulterio), tuttavia ciò presuppone che l'oggetto di questi atti sia stato accuratamente determinato in modo da comprenderne la finalità scelta dal soggetto (l'atto interiore della sua volontà).³

San Tommaso, con diversi esempi, insiste sulla finalità prossima, insita nell'azione stessa (inclusa la sua dimensione soggettiva o esteriore in quanto frutto della volontà) e che ne determina l'oggetto. Questa va distinta dalla finalità ulteriore o remota, che si potrebbe dire seconda o strategica, il «fare questo in vista di quello», che può arrivare fino a una circostanza accidentale, non determinante la natura dell'atto ma che ne può modificare la gravità.⁴ È proprio ciò che dice la *Veritatis splendor*, quando afferma che gli atti intrinsecamente cattivi lo sono «per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle *ulteriori intenzioni* di chi agisce e dalle circostanze» (*Veritatis splendor*, n. 80; *EV* 13/2733). Vi sono dunque delle *intenzioni* (scelte della volontà insite nell'atto stesso) che cambiano la natura dell'oggetto: è il caso della differenza fra uccidere volontariamente una vita innocente (che è un omicidio) e uccidere una vita per difendere la propria (che è un omicidio involontario di legittima difesa), come

di quella fra sottrarre una proprietà altrui in vista di un proprio arricchimento (che è definito come furto) e sottrarre la proprietà altrui (del cibo) per bisogno di sopravvivere (che pertanto non è un furto).⁵

D'altronde, come ricorda Jean-Miguel Garrigues, «esistono *circostanze* che cambiano l'oggetto stesso di un atto che materialmente resta il medesimo». E precisa: «[le circostanze] considerate dall'enciclica [*Veritatis splendor*] sono solo accidentali, in riferimento all'oggetto scelto come fine morale dell'atto. Ma sono ugualmente circostanze che aggiungono un elemento determinante, il quale modifica l'oggetto stesso dell'atto; gli conferiscono così la sua specifica principale». L'intenzione (la scelta deliberata) e certe circostanze possono dunque determinare e cambiare l'oggetto dell'atto, anche se esso appare materialmente identico. È per questo che è sempre necessario un discernimento. La coscienza e la valutazione della situazione nel contesto non possono mai essere escluse.

Come illustra uno studio recente, l'espressione «atti intrinsecamente cattivi» presenta dunque una grave ambiguità, poiché pare eliminare in modo previo qualunque considerazione dell'intenzione e delle circostanze. D'altronde la storia della tradizione ecclesiale presenta una grande variabilità nella definizione e nell'utilizzo di questa espressione, apparsa nel XIV secolo e sconosciuta ad Agostino, Tommaso o Duns Scoto, al punto che gli autori dello studio s'interrogano sulla pertinenza di conservarla come tale.⁷

Il richiamo da parte della Chiesa all'esistenza di atti che sono inammissibili è essenziale alla vita morale e alla formazione della coscienza dei credenti, tuttavia si pone la questione della definizione precisa di tali atti cattivi⁸ e del modo in cui queste definizioni, necessariamente generali, si applicano alla realtà concreta degli atti in situazione. È per questo che

³ «La *specificazione oggettiva* di atti intrinsecamente cattivi non squalifica ma richiama in modo complementare la considerazione e il discernimento morale dell'*esercizio da parte del soggetto e dunque l'imputabilità* delle sue azioni in quanto atti liberi»: GARRIGUES, *Une morale souple*, 142-143 (corsivo dell'autore). Garrigues insiste al riguardo sul fatto che Tommaso, che aveva per primo concepito l'oggetto morale come semplice trasferimento alla volontà dell'oggetto conosciuto con l'intelligenza, in seguito ne ha meglio sviluppato l'originalità propria come oggetto *voluto*. Vi è un coinvolgimento reciproco fra l'intelligenza che comanda la specificazione dell'atto da parte del suo oggetto e la volontà che ne comanda l'esercizio. Si veda GARRIGUES, *Une morale souple*, 129 e il suo saggio *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité*, Cerf, Paris 2011, 153-157.

⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Veritatis splendor* su alcune questioni fondamentali della dottrina morale della Chiesa, 6.8.1993, n. 81; e tra gli altri TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 7, a. 4; q. 8, a. 2; q. 18, a. 10 (sulle circostanze e l'oggetto del volere).

⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 66, a. 7 (sul furto) e q. 64, a. 7 (sulla legittima difesa), o anche I-II, q. 18, a. 10: «Una circostanza può rendere un atto morale specificamente buono o cattivo».

⁶ GARRIGUES, *Une morale souple*, 122, che cita J.-L. BRUGUES, *Dictionnaire de morale catholique*, 78-79.

⁷ Cf. N. POLGAR, J. SELLING (a cura di), *The concept of intrinsic evil and Catholic theological ethics*, Lexington Books - Fortress Academic, Lanham - Boulder - New York - London 2019.

⁸ Quale insieme necessario e significativo di circostanze, intenzioni, interazioni può determinare con sufficiente precisione dei tipi generali di azioni riconoscibili nella maggior parte dei casi? Va sottolineato che nessuna scuola teologica presenta criteri per la scelta delle circostanze pertinenti alla definizione di un atto. Si veda al riguardo l'articolo assai illuminante di K. MELCHIN, «Revisionists, deontologists, and the structure of moral understanding», in *Theological studies* 51(1990), 389-416. Per questo motivo è sempre necessario un esame caso per caso.

S tudi e commenti

è richiesta una sapienza pratica per trattare simili concetti, quella che san Tommaso chiamava la *virtù di prudenza*. È la virtù indispensabile per valutare la situazione, applicare con accuratezza i principi morali e discernere il bene da compiere.⁹ È proprio ciò che afferma l'*Amoris laetitia* quando il papa precisa: «È meschino soffermarsi a considerare solo se l'agire di una persona risponda o meno a una legge o a una norma generale, perché questo non basta a discernere e ad assicurare una piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano» (n. 304; *EV* 32/533). Questo mi conduce al secondo punto, che riguarda l'apporto dell'*Amoris laetitia* a una migliore comprensione della funzione delle norme.

Le norme e il discernimento morale

Se non si tratta di evitare di dare una definizione degli atti cattivi, riferimenti essenziali per la vita morale, tuttavia è necessario collocare attentamente queste norme e il loro indispensabile corollario, il discernimento in coscienza. A questo proposito l'*Amoris laetitia* ricusa un'interpretazione tuziorista (nella teologia morale cattolica, dottrina secondo la quale, quando la norma può avere interpretazioni diverse, bisogna seguire ciò che prescrive la legge, anche se l'opinione opposta è probabile; *ndr*) della *Veritatis splendor*.

Jean-Miguel Garrigues, ben informato sulle circostanze della produzione dell'enciclica, precisa in effetti che «una particolare scuola teologica, che ha certamente contribuito affinché questa enciclica venisse promulgata – ma senza dubbio non così come in definitiva è stata promulgata – se ne è subito arrogata l'unica interpretazione autorizzata e le ha conferito una vastità di applicazione esorbitante rispetto all'insieme della dottrina morale tradizionale. Per essa, a seguito della *Veritatis splendor*, la coscienza deve solo applicare in maniera univoca i principi universali della morale ai casi particolari, per così dire *more geometrico*. Questa contemplazione chiara e nitida dei precetti della legge naturale in un cielo di idee platoniche, che ha dominato la scuola razionalista del diritto naturale nel XVIII secolo, non proviene da san Tommaso d'Aquino, per il quale la legge naturale è in modo primordiale una "legge non scritta", e oggi l'opinione comune teolo-

gica più assodata non la fa sua.¹⁰ Inoltre in questa applicazione univoca delle norme universali ai casi particolari si riconosce un formalismo etico alla maniera razionalista di uno Spinoza, ben lontano dalla morale delle virtù e della loro acquisizione progressiva sviluppata in maniera realista da san Tommaso. Il lessico scolastico di tale scuola non deve illudere: è troppo formalista e univoco per accordarsi al realismo tomista. La scuola stessa non è d'ispirazione tomista, ma dipende piuttosto da un rigido rigorismo tendente a una morale del tutto o nulla».¹¹

Questa spiegazione di tipo storico è utile anche per ricollocare l'enciclica di papa Giovanni Paolo II, e la sua tanto necessaria insistenza sull'universalità delle norme, nel contesto del pericolo che presentavano il relativismo morale e le condizioni culturali soggettiviste. Una tale prospettiva permette di situare anche l'*Amoris laetitia* in un altro contesto e secondo un altro punto di vista. L'esortazione post-sinodale di papa Francesco non ignora le tendenze individualiste della società e i suoi pericoli (si veda il c. 2), ma coglie il rischio che un'interpretazione troppo ristretta della morale familiare e il solo richiamo alle norme allontanino tanti cristiani dalla vita della Chiesa.¹² Questo atteggiamento pastorale non vuole solamente prendere in considerazione la realtà delle coppie del tempo presente con le loro difficoltà (cosa che deve fare ogni pastore), ma è anche un modo di intendere la dottrina della Chiesa da cui non può essere separato: il Vangelo di Cristo è buona notizia in quanto annuncia il regno di Dio (con le sue esigenze, comprese quelle morali), ma è anche e soprattutto misericordia.¹³ Dottrina e pastorale sono inscindibili.

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 4 e 5; IIa-IIae, q. 57, a. 2 e COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale; Regno-doc.* 17, 2009, 525.

¹¹ GARRIGUES, *Une morale souple*, 149-150.

¹² Cf. specialmente *Amoris laetitia*, n. 36: «Al tempo stesso dobbiamo essere umili e realisti, per riconoscere che a volte il nostro modo di presentare le convinzioni cristiane e il modo di trattare le persone hanno aiutato a provocare ciò di cui oggi ci lamentiamo (...) abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificialmente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario»; *EV* 32/265.

¹³ «La sfida della conversione pastorale è vedere come fra la dottrina e la pastorale non vi è dissociazione, poiché se la dottrina è davvero l'insegnamento di Cristo, essa è l'insegnamento del Buon maestro, del Buon pastore che nella sua misericordia cerca l'incontro che sconvolgerà una vita e a poco a poco darà frutti nuovi»: card. C. SCHÖNBORN, *Le regard du bon*

⁹ Cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1806 e TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 47, a. 2.

S
tudi e commenti

Non riprenderò qui gli approfondimenti che ho avuto occasione di sviluppare in altri ambiti,¹⁴ ma sottolineo semplicemente alcuni aspetti del chiarimento che *Amoris laetitia* porta alla teologia morale e alla comprensione della funzione della coscienza e delle norme. Se i commentatori dell'*Amoris laetitia* hanno concluso che occorre uscire da una morale del solo «permesso e proibito», non è stato per sminuire il ruolo della legge. Sarebbe un malinteso. La legge di Dio è santa e buona, ed è valida per tutti. Papa Francesco non rinuncia a nulla di ciò che il Vangelo esige,¹⁵ ma invita a tenere presente che la misericordia pastorale, riflesso della misericordia divina, non è un semplice completamento dell'attenzione dottrinale, ma qualcosa che le è intimamente legato: è il «centro della rivelazione»,¹⁶ «il cuore pulsante del Vangelo» (*Amoris laetitia*, n. 309; *EV* 32/538) e «l'architrave che sorregge la vita della Chiesa» (*Amoris laetitia*, n. 310; *EV* 32/539).

Occorre d'altronde sottolineare che la legge morale di cui si parla è per il cristiano, come afferma Tommaso d'Aquino, la legge interiore che spinge a fare il bene per mezzo della grazia dello Spirito Santo effuso nei cuori.¹⁷ La teologia morale è chiamata ad alimentarsi sempre più dell'ispirazione dalla Scrittura, dunque guardiamo al Vangelo: è così che papa Francesco ci invita ad adottare lo sguardo e gli atteggiamenti di Cristo, lui che «ha guardato alle donne e agli uomini che ha incontrato con amore e tenerezza, accompagnando i loro passi con verità, pazienza e misericordia, nell'annunciare le esigenze del regno di Dio» (*Amoris laetitia*, n. 60; *EV* 32/289).

Pasteur. Entretien avec Antonio Spadaro, Parole et Silence/La Civiltà Cattolica, 2015, 89-90; cf. «Matrimonio e conversione pastorale. intervista al card. Christoph Schönborn», in *La Civiltà cattolica* 166(2015) 3966, 494ss.

¹⁴ Mi permetto di rinviare il lettore ai miei scritti su *Amoris laetitia*, che si estendono a un ambito insieme pastorale e dottrinale: cf. A. THOMASSET, «Les conversions d'*Amoris laetitia*», in *Études* (2017) 4237, aprile 2017, 65-77; «Mettre en œuvre *Amoris laetitia*», in *Études* (2021) 4281, aprile 2021, 77-88; A. THOMASSET, O. DE MAURTORT, *Familles, belles et fragiles! La mise en œuvre d'*Amoris laetitia* dans l'Église*, con prefazione di mons. B. FEILLET, Éditions jésuites, Paris 2020.

¹⁵ «Per evitare qualsiasi interpretazione deviata, ricordo che in nessun modo la Chiesa deve rinunciare a proporre l'ideale pieno del matrimonio, il progetto di Dio in tutta la sua grandezza»; *Amoris laetitia*, n. 307; *EV* 32/536.

¹⁶ FRANCESCO, bolla *Misericordiae vultus* d'indizione del Giubileo straordinario della misericordia, 11.5.2015, n. 25; *EV* 31/484.

¹⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 106-108. È la nuova legge della quale, seguendo san Paolo, Tommaso dice che è la legge dello Spirito, una legge di libertà (cf. 2Cor 3,17).

Nell'*Amoris laetitia* papa Francesco ci ricorda che la norma va sempre pensata in connessione al discernimento della coscienza. Se nella *Veritatis splendor* papa Giovanni Paolo II aveva insistito sull'universalità delle norme, l'oggettività della legge morale e il suo rapporto con la verità, papa Francesco nell'esortazione sulla gioia dell'amore mette in esergo il fatto che praticare queste norme esige di prendere in considerazione la singolarità delle persone, la loro situazione e la loro storia. È un richiamo alla grande tradizione della teologia cattolica del discernimento pratico che ha sempre accompagnato l'enunciato e l'esame degli imperativi morali, e che era stata un poco dimenticata.¹⁸

Tanti elementi vengono a confortare questo richiamo. Si tratta innanzitutto di applicare la «legge della gradualità» già presentata da papa Giovanni Paolo II (cf. *Familiaris consortio*, nn. 9 e 34): mentre si mira al bene desiderabile, si tiene in considerazione il fatto che la sua realizzazione richiede un apprendimento progressivo che dipende dalle situazioni e dalla possibilità di ognuno (cf. *Amoris laetitia*, nn. 293-295). Tutti noi siamo in cammino verso la santità (cf. *Amoris laetitia*, n. 325). Un altro elemento, ripreso ugualmente da *Familiaris consortio* n. 84, consiste nell'esercitare un discernimento fra situazioni diverse che fanno appello a soluzioni pastorali differenziate (cf. *Amoris laetitia*, nn. 296-300). Tali sono anche le circostanze attenuanti (cf. *Amoris laetitia*, nn. 31-303),¹⁹ che permettono di cogliere differenti gradi di responsabilità in relazione a un male oggettivamente constatato e che autorizzano il papa a dire che gli «effetti di una norma non necessariamente devono essere sempre gli stessi» (*Amoris laetitia*, n. 300; *EV* 32/529).

In questi casi si tratta dunque di distinguere una situazione oggettivamente constatata secondo la norma, e una responsabilità (o un'«imputabilità») della persona in relazione a tale male oggettivo. Il che fa dire al papa, in una dichiarazione di grande portata insieme dottrinale e pastorale: «A causa dei

¹⁸ Riguardo alla recezione dell'*Amoris laetitia*, papa Francesco nella sua lettera ai vescovi argentini ricorda i quattro atteggiamenti pastorali necessari: accogliere, accompagnare, discernere, integrare, precisando: «Di questi quattro indirizzi pastorali il meno coltivato e praticato è il discernimento; considero urgente la formazione nel discernimento, personale e comunitario, nei nostri seminari e nei presbiteri»; papa FRANCESCO, «Lettera ai vescovi della Regione pastorale di Buenos Aires», 5.9.2016, in *Acta Apostolicae Sedis* 108(2016) 10, 1071-1074, insieme a un rescritto pontificio che la dichiara magistero autentico; *Regno-doc.* 21,2016,677.

¹⁹ Cf. anche *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 1735, 2352, citato in *Amoris laetitia* n. 302.

S tudi e commenti

condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa» (*Amoris laetitia*, n. 305; *EV* 32/534).²⁰ L'esame nel foro esterno non basta.²¹

Il ruolo della coscienza

Quanto precede conduce all'ultimo elemento etico essenziale da prendere in esame: la corretta funzione della norma ecclesiale e della coscienza dei fedeli (cf. *Amoris laetitia*, nn. 304-306). Seguendo Tommaso d'Aquino, il papa ricorda che la legge, per quanto essenziale e buona, non basta da sola a determinare la colpevolezza di una persona in una data situazione. Innanzitutto perché nel campo pratico delle azioni la ragione morale che discerne il bene da compiere non funziona per deduzione sillogistica di applicazione che discende dal principio generale al caso particolare, ma per considerazione congiunta delle norme, della storia, dell'esperienza e delle circostanze. E in secondo luogo per il fatto che la legge non è in grado di prendere in considerazione tutte le singole situazioni.²²

Anche la moralità di un'azione può essere giudicata «in ultima analisi», come dice il Concilio, solo dalla coscienza illuminata della persona stessa (cf. *Gaudium et spes*, n. 50; *Amoris laetitia*, n. 222). La conseguenza pratica di questo richiamo è dunque quella di dare nuovo valore alla funzione della coscienza e alla fiducia riposta nell'opera della grazia in ciascuno, perché risponda alla chiamata personale che Dio gli rivolge.²³ Come dice papa Francesco, ci-

tando la Commissione teologica internazionale: «La legge naturale non può dunque essere presentata come un insieme già costituito di regole che si impongono *a priori* al soggetto morale, ma è una fonte di ispirazione oggettiva per il suo processo, eminentemente personale, di presa di decisione» (*Amoris laetitia*, n. 305; *EV* 32/534).

I critici dell'*Amoris laetitia* temono che questa insistenza sulla coscienza porti a una concezione individualista e soggettivista della vita morale, svincolata dalla verità oggettiva. Il discernimento della coscienza cristiana non è tuttavia un esercizio solipsistico, come molti sembrano credere. In tale discernimento la coscienza non determina i criteri del bene e del male da sola e in maniera autonoma, ma si tratta di un esercizio ecclesiale che esige anche un accompagnamento. Il discernimento è inabitato da una tensione che è costitutiva della coscienza stessa: giudizio personale e «centro sacro della persona» che deve decidere «in ultima analisi», la coscienza è anche il luogo «dove si fa sentire la voce di Dio», voce interiore della legge d'umanità che ciascuno deve seguire e luogo dell'apertura a una verità che ci oltrepassa, e che sempre va scoperta insieme agli altri.

L'insistenza unilaterale su una di queste due dimensioni arriva a distruggere l'equilibrio che le compone e conduce inevitabilmente a una perversione del giudizio. Non voler considerare se non il proprio giudizio di coscienza in una libertà sovrana porterebbe al lassismo, che finisce con l'aggiustare le norme in funzione del proprio interesse personale. Al contrario, non giudicare mai l'applicazione e l'opportunità di una norma per paura di disobbedire alla legge conduce al legalismo e a una decisione che non tiene conto dell'unicità della persona e della singolarità delle circostanze che solo la coscienza può valutare. La tradizione cattolica ha dunque sempre stabilito questo doppio imperativo: occorre obbedire alla propria coscienza, ma allo stesso tempo bisogna formare la propria coscienza, poiché questa «non è un giudice infallibile: essa può ingannarsi».²⁴

Alcuni si chiedono «quale altro cammino, se non quello dell'obbedienza alla legge, potrebbe dunque seguire l'uomo in risposta al dono di Dio e alla sua proposta di alleanza».²⁵ In realtà è a una doppia ob-

delle persone dev'essere meglio coinvolta nella prassi della Chiesa in alcune situazioni che non realizzano oggettivamente la nostra concezione del matrimonio» (*Amoris laetitia*, n. 303; *EV* 32/532).

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 62; *EV* 13/2689. Sulla coscienza eretonea cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 16, art. 6, e *Gaudium et spes*, n. 16; *EV* 1/1369.

²⁵ D. VERMERSCH, «Faut-il sortir du permis et défendu?», in *Nova & vetera* 95(2020) 4, 381-399, qui 399.

²⁰ Sull'importanza di questo testo come dichiarazione dottrinale cf. B. VALUET, «*Amoris laetitia*: le chapitre VIII est-il une révolution?», in *Revue thomiste* 116(2016) 4, 585-618.

²¹ Nel medesimo senso cf. V.M. FERNANDEZ, «El capítulo VIII de *Amoris laetitia*: lo que queda después de la tormenta», in *Medellín* (rivista del centro di formazione del CELAM) 168 (2017) 43, 449-468: «La norma assoluta *in sé non ammette eccezioni*, ma ciò non implica che la sua formulazione breve debba essere applicata in ogni senso e senza sfumature a tutte le situazioni».

²² «Prego caldamente che ricordiamo sempre ciò che insegna san Tommaso d'Aquino e che impariamo ad assimilarlo nel discernimento pastorale: "Sebbene nelle cose generali vi sia una certa necessità, quanto più si scende alle cose particolari, tanto più si trova indeterminazione"» (*Amoris laetitia*, n. 304, che cita TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 84, art. 4; *EV* 32/533).

²³ «Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (*Amoris laetitia*, n. 37; *EV* 32/266); «La coscienza

S tudi e commenti

bedienza che siamo invitati: quella che riguarda la legge che forma la nostra coscienza e che, attraverso la mediazione della Chiesa, ci dona dei riferimenti indispensabili, e quella che riguarda la nostra coscienza abitata dallo Spirito, che sola può decidere ciò che è giusto e possibile in una data situazione. Papa Francesco ci ricorda questo doppio imperativo quando dichiara, a proposito di situazioni matrimoniali dette «irregolari»: «A partire dal riconoscimento del peso dei condizionamenti concreti, possiamo aggiungere che la coscienza delle persone dev'essere meglio coinvolta nella prassi della Chiesa in alcune situazioni che non realizzano oggettivamente la nostra concezione del matrimonio. Naturalmente bisogna incoraggiare la maturazione di una coscienza illuminata, formata e accompagnata dal discernimento responsabile e serio del pastore, e proporre una sempre maggiore fiducia nella grazia» (*Amoris laetitia*, n. 303; EV32/532).

Siamo chiamati a formare la coscienza dei fedeli, ma non ci possiamo sostituire a essa (cf. *Amoris laetitia*, n. 37). È per questo che è necessario non rinchiusersi unicamente nell'esame di ciò che la Chiesa indica come percorsi permessi o proibiti. D'altronde i fedeli non sono dei bambini da guidare soltanto con degli imperativi. E al termine degli sviluppi sul discernimento «personale e pastorale» a cui egli fa appello, il papa insiste sulle conseguenze da trarre sul piano della formazione teologica: «L'insegnamento della teologia morale non dovrebbe tralasciare di fare proprie queste considerazioni, perché seppure è vero che bisogna curare l'integralità dell'insegnamento morale della Chiesa, si deve sempre porre speciale attenzione nel mettere in evidenza e incoraggiare i valori più alti e centrali del Vangelo, particolarmente il primato della carità come risposta all'iniziativa gratuita dell'amore di Dio» (*Amoris laetitia*, n. 311; EV32/540).

Conclusione: quale sviluppo in teologia morale?

Per concludere questa esposizione, mi pare di poter affermare che la promulgazione dell'esortazione *Amoris laetitia* segna senza alcun dubbio un'evoluzione notevole in materia di teologia morale. I numerosi dibattiti in corso, in particolare sul c. 8 di

questo testo, segnalano una sottolineatura del ruolo della coscienza e del discernimento nel giudizio morale in situazione, come pure un interrogativo sull'utilizzo tuziorista delle norme e dell'espressione degli «atti intrinsecamente cattivi».

La produzione teologica va nel senso di una maggiore considerazione della singolarità delle situazioni, del necessario discernimento e della formazione dei soggetti morali in dialogo con la parola di Dio e la Tradizione. È in corso una rivalutazione degli equilibri fra componenti diverse della teologia morale fondamentale. Si tratta di un nuovo paradigma di teologia morale? Direi in maniera più sfumata che si tratta di un nuovo approccio pastorale che ha conseguenze dottrinali.

La dinamica aperta da *Amoris laetitia* va nel senso del riequilibrio fra un'etica esclusivamente deontologica e normativa e una maggiore attenzione alla dimensione narrativa e storica dell'esistenza morale e al suo radicamento nella vita spirituale ed ecclesiale. Essa interroga ugualmente il processo di fondazione e l'utilizzo delle norme in un senso storico ed esistenziale.

Come afferma Julio Martinez, più che un cambiamento di dottrina si tratta a suo parere di uno sviluppo organico della dottrina stessa, accompagnato da un mutamento di linguaggio e un modo di applicare le norme morali in una situazione di attenzione pastorale, con rinnovata fiducia nella coscienza e nel discernimento. A suo modo di vedere «l'apporto più fondamentale del magistero di papa Francesco per quanto riguarda la teologia morale è l'affermazione che *senza discernimento personale e pastorale* (quello che mette in gioco la persona "interna" con l'accompagnamento di un pastore nel foro *interno*), non saremmo in grado di cercare la volontà di Dio in maniera adeguata».²⁶

In modo ancora più ampio, con la rinnovata valutazione delle circostanze e delle intenzioni del soggetto, mi pare che l'*Amoris laetitia* apra alla possibilità di un nuovo paradigma di teologia morale che unifichi più profondamente la morale sessuale e la morale sociale.

ALAIN THOMASSET SI

²⁶ J. MARTINEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad*, BAC, Madrid 2019, 383.

Nel Cuore degli *Esercizi Spirituali* e della Spiritualità Ignaziana

di S.E. Card. Gianfranco Ghirlanda S.J. 120

A Spirituality of Synodality in the Spiritual Exercises

by Paul Rolphy Pinto S.J. 123

Introduction 123

1. Modo y orden (SpEx [2]): The Method 124

2. The Role of Charisms: Contemplation to Attain Love 126

3. Rules for Thinking and Feeling within the Church²⁴ 129

Listening 130

Praising 131

Hierarchical-Militant Church 132

Conclusion 133

The Conversion of Jesuits Through the Dynamic of the Spiritual Exercises

by Iain Radvan S.J. 135

Introduction 135

1. The Problem 136

Some Responses 138

2. The Nature of Conversion: Theories and Models 140

2.1 *Types of Conversion* 140

2.2 *Doran Psychic Conversion* 144

2.3 *Conversion – Change of Meaning-system* 146

2.4 *Conversion and Community - “Person-environment Fit”* 152

3. My Research: the Proposed Framework 153

3.1 *My Personal Involvement* 154

3.2 *Previous Empirical Research on the Spiritual Exercises* 154

3.3 *The Spiritual Exercises as One Part of a Multidimensional System* 156

3.4 *Common Factors Research in Psychotherapy* 157

3.5 *A Framework of Conversion Through the Spiritual Exercises*

(a Heuristic Tool) 159

4. Methodology and Method 163

4.1 *Interpretative Phenomenological Analysis (IPA)* 164

4.2 *The Survey* 166

4.2.1 *Method of Analysis of the Survey Responses* 167

4.2.2 *Survey Responses* 168

4.2.3 *Overall Findings* 178

4.3. <i>Interviews</i>	179
4.3.1. Rationale and Methodology	179
4.3.2. Analysis	183
4.3.3. Findings: Fr D	184
4.3.4. Findings: Other Interviewees	188
5. Applying the Data to the Framework	190
5.1. <i>For a Man of the Right Disposition</i>	190
5.2. <i>... Through a Process of Struggle and Surrender in the Exercises</i>	191
5.3. <i>... the Conversion He May Experience Is</i>	192
5.4. <i>Other Factors</i>	196
5.4.1. The Giver	196
5.4.2. Mortification	197
6. Overall Findings and Conclusion	197
7. Further Questions Raised	199

La contemplazione cristiana in Franz Jalics SJ (1927-2021)

di Zuzanna Glasek	216
Introduzione	216
1. <i>Fede e preghiera contemplativa</i>	216
1.1. <i>La centralità del vissuto personale nella trasmissione della fede e nella stesura dei libri</i>	217
1.2. <i>La coerenza interna dell'opera letteraria di Jalics</i>	218
1.3. <i>Il rapporto tra esperienza, fede e contemplazione</i>	222
1.4. <i>L'introduzione alla contemplazione e il suo duplice significato</i>	223
1.5. <i>Riassunto conclusivo</i>	225
2. <i>Applicazione del Metodo Teologico-Decisionale al vissuto del cammino contemplativo di Franz Jalics</i>	225
2.1. <i>L'impostazione metodologica di Franz Jalics e il Metodo Teologico-Decisionale</i>	226
2.2. <i>Analisi decisionale</i>	227
2.2.1. <i>Analisi sincronica</i>	227
[D1] <i>La decisione di orientare la propria vita a partire dalla fede in Dio</i>	228
[D2] <i>La «decisione fondamentale»: una scelta consapevole nella fede in Gesù Cristo e l'accostamento alla comunione</i>	228
[D3] <i>L'«esperienza fondamentale»: la decisione di accogliere la presenza di Dio in una situazione limite</i>	229
[D4] <i>L'esperienza della natura: la decisione di ritornare alla natura in vista di rivivere l'esperienza della presenza di Dio</i>	230
[D5] <i>Un particolare raccoglimento interiore: la decisione di integrare una posizione delle mani nella preghiera</i>	230
[D6] <i>La crisi della fede e la più grande scoperta di Jalics: la decisione di impegnarsi nelle relazioni con gli uomini</i>	231

[D7] La conversione al prossimo: la decisione di modificare l'atteggiamento nell'accompagnamento spirituale	232
[D8] In mezzo ai poveri: la decisione di vivere in una favela alla periferia di Buenos Aires	233
[D9] L'esperienza del sequestro: la decisione di accettare tutto pregando con il Nome di Gesù	233
[D10] L'esperienza del perdono: la decisione di rinunciare a possedere i documenti comprovanti la sua innocenza	235
2.2.2. Analisi diacronica	235
A) Iniziazione	236
B) Personalizzazione	236
C) Interiorizzazione	236
D) Crisi	238
E) Maturità	238
F) Glorificazione	239
2.3. <i>Interpretazione mistagogica</i>	239
2.3.1. Interpretazione della pedagogia divina	239
A) Dio si manifesta come un Dio presente	239
B) Analogia tra la relazione con Dio e quella con gli uomini	242
C) Dio che guida Jalics attraverso il dolore e la sofferenza	243
2.3.2. Interpretazione della trasformazione interiore di Jalics	243
A) Dalla ricerca del senso della vita alla ricerca della presenza di Dio	244
B) La conversione al prossimo e l'analogia della relazione con Dio	244
C) Una comprensione approfondita della dinamica del processo contemplativo	245
2.4. <i>Sintesi contestuale</i>	246
2.4.1. Il contesto attuale degli studi sulla mente e sulla coscienza nelle neuroscienze	246
2.4.2. La <i>mindfulness-based</i> e la contemplazione di Jalics a confronto. Alcune concordanze e differenze rilevanti per il vissuto cristiano	249
2.4.3. Riassunto conclusivo della sintesi contestuale	253
Conclusione	254

da Manresa:

La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitud

by ANA CARRATALÁ MARCO	257
Respondiendo a una invitación	257
Introducción	257
La familia: un proyecto de amor o amor hecho proyecto	259
Proyecto común-proyecto de familia	262
25 (y más) años después: algunas claves desde la experiencia	266

da *Il Regno*: **La famiglia cambiata**

Complessità delle relazioni familiari

di LISA SOWLE CAHILL	269
1. Le situazioni reali complesse della famiglia	270
<i>Reimmaginare le famiglie</i>	270
2. Decisioni morali responsabili nelle famiglie	272
<i>Un approccio contestuale</i>	273
<i>Discernimento e sostegno comunitario</i>	274
3. La «Chiesa dei poveri» e le famiglie	275
<i>Riavvicinamento al Vangelo</i>	276
<i>Un ruolo critico nei confronti delle culture</i>	277
<i>Superare la frattura tra la dottrina e la realtà</i>	277
Conclusione	278

I sacramenti per nutrire la vita matrimoniale e familiare

di HÉLÈNE BRICOUT	278
Introduzione	278
1. La vita cristiana come vita sacramentale	279
<i>I sacramenti dell'iniziazione</i>	279
<i>I sacramenti della riconciliazione e la dinamica battesimale</i>	280
<i>Il sacramento del matrimonio</i>	280
2. Il ruolo del sacramento del matrimonio	280
<i>La vita coniugale sotto il segno della promessa e del tempo</i>	280
<i>Il matrimonio, una vocazione</i>	281
<i>Il matrimonio, percorso dinamico assunto dal Rito</i>	281
<i>La dimensione pneumatologica del matrimonio</i>	282
3. Come riarticolare la vita sacramentale e la vita cristiana in situazioni complesse?	283
<i>Un cambio di prospettiva che si fa attendere</i>	283
<i>Conservare la vita battesimale</i>	283
<i>La teologia sacramentale in questione</i>	284
Conclusione	283

Coscienza, norme e discernimento

di ALAIN THOMASSET	287
Le norme assolute e gli atti intrinsecamente cattivi	287
Le norme e il discernimento morale	289
Il ruolo della coscienza	291
Conclusione: quale sviluppo in teologia morale?	292

- ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.
La Transformación cristiana de San Ignacio de Loyola 33 (2022) 5-19
- JACQUES SCHEUER S.J.
The Ignatian Spiritual Exercises and non-Christian Traditions 33 (2022) 20-70
- GIOVANNI MASCIA
La pala d'altare con i Cinque Santi nel convento di Toro (Molise) 33 (2022) 71-82
- da *The Way*: OSCAR MOMANYI S.J.
The Ignatian Year and the Pandemic. Reflections From a Field Hospital .. 33 (2022) 83-95
- da *Mysterion*: GUGLIELMO CAZZULANI
Discernere questo tempo. Il cristiano di fronte all'epidemia 33 (2022) 96-102
- da *Manresa*: LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ
«Tercera Semana de Ejercicios y pandemia» 33 (2022) 103-114
- GIANFRANCO GHIRLANDA S.J.
Nel Cuore degli Esercizi Spirituali e della Spiritualità Ignaziana 34 (2022) 120-122
- PAUL ROLPHY PINTO S.J.
A Spirituality of Synodality in the Spiritual Exercises 34 (2022) 123-134
- IAIN RADVAN S.J.
The Conversion of Jesuits Through the Dynamic of the Spiritual Exercises 34 (2022) 135-215
- ZUZANNA GLASEK
La contemplazione cristiana in Franz Jalics SJ (1927-2021) 34 (2022) 216-256
- da *Manresa*: ANA CARRATALÁ MARCO
La familia: escuela de aprendizaje de Dios, espacio de plenitud 34 (2022) 257-268
- da *Il Regno: La famiglia cambiata*:
- LISA SOWLE CAHILL
Complessità delle relazioni familiari 34 (2022) 269-278
- HÉLÈNE BRICOUT
I sacramenti per nutrire la vita matrimoniale e familiare 34 (2022) 278-286
- ALAIN THOMASSET S.J.
Coscienza, norme e discernimento 34 (2022) 287-292