

Presentazione del *Diccionario* *de Espiritualidad Ignaciana*

Il giorno 23 maggio 2007 nell'aula magna dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, palazzo Frascara, si realizzò un convegno, organizzato dal p. Carlos Coupeau S.J., per presentare il *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Si offrono a continuazione i testi scritti dei diversi interventi.

PAROLE DI APERTURA DELL'ATTO ACCADEMICO DI PRESENTAZIONE

di MIHÁLY SZENTMÁRTONI S.J.

Preside dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana

Un cordiale saluto a tutti Voi qui presenti in occasione di questo solenne evento della presentazione del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*.

Che cosa è un Dizionario? Direi che un Dizionario deve avere tre caratteristiche principali.

La prima caratteristica: un Dizionario è una miniera di informazioni. Vi sono delle parole e delle espressioni verbali, che utilizziamo spesso, ma se qualcuno ci chiedesse di spiegare il loro esatto contenuto, ci troveremo in imbarazzo. Una di queste espressioni è “la spiritualità ignaziana”. Spesso si sente dire: “noi seguiamo la spiritualità ignaziana”, o: “la nostra ispirazione è la spiritualità ignaziana”. Ma che cosa è esattamente la “spiritualità ignaziana”? Ecco la risposta in questi due splendidi volumi! Da oggi in poi, non dobbiamo inventare la risposta, basta aprire il libro e trovare la risposta, anzi le risposte.

La seconda caratteristica: un Dizionario è un libro specifico, che non si legge, ma si studia, che contiene un materiale così ricco, che possa servire da compagno di viaggio per molto tempo. Perciò il libro deve essere resistente all'uso. Tale è il nostro Dizionario.

La terza caratteristica: un Dizionario è un libro non soltanto utile, ma anche bello; è previsto che duri lungo, perché è robusto e farà parte della biblioteca privata di molti di noi e possiamo affermare con piacere, che il nostro Dizionario si presenta anche esteticamente in maniera bella ed elegante.

Oggi celebriamo una situazione privilegiata che dimostra il vostro affetto e la vostra stima nei confronti del nostro Istituto di Spiritualità. Anche se non è un'opera direttamente

curata e pubblicata dal nostro Istituto, noi la riconosciamo per nostra, siccome molti dei nostri professori attuali, molti ex-professori e molti ex-studenti hanno collaborato in essa.

Anzi conoscete questi autori. Alcuni sono stati vostri professori al Primo Ciclo della Facoltà di Teologia (Padri Luis Ladaria, Keith Pecklers). Altri lo *sono stati* fino a poco all'Istituto (Padri Herbert Alphonso, Maurizio Costa, Manuel Ruiz Jurado). Di più *lo sono* ancora (Carlos Coupeau, Rogelio Garcia Mateo, Emilio González Magaña, Alfredo Sampaio Costa, Anton Witwer). Tuttavia, ci sono coloro che hanno imparato la spiritualità nelle aule dove voi adesso vi sedete a imparare.¹ In fatti, un autore fra nove è stato professore o studente del nostro programma di dottorato. Adesso insegnano a Napoli, come il P. Rossano Zas Friz (oggi qui con noi), a Vienna, o a Madrid, ecc.

Mentre esprimo i miei complimenti a tutti quanti per aver contribuito alla realizzazione di questa monumentale opera, l'affido alla benevolenza di tutti i lettori *ad multos annos!*

Passo la parola a questo punto a P. Rossano Zas Friz, dottore in teologia per questo Istituto, oggi Direttore del *Centro Ignaziano di Spiritualità* a Napoli e professore della Pontificia Facoltà di Teologia dell'Italia Meridionale, sezione san Luigi, perché vi presenti con competenza una visione d'insieme della Spiritualità e Mistica Ignaziane.

¹ Altri alunni sono: German Arana, Santiago Arzubialde, Victor Codina, Mario Gioia, Javier Osuna, Luis de Diego, José María Castillo, Nuria Martínez Gayol, Miquel Lop, Raphaela Pallin, ecc.

¿ESPIRITUALIDAD IGNACIANA Y/O MÍSTICA IGNACIANA?

di ROSSANO ZAS FRIZ, S.J.

Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione San Luigi, Napoli

Agradezco la invitación de los padres Szentmártoni y Coupeau para tomar parte en esta presentación del *DEI*. Me pareció que un modo de preparar mi intervención sería releer los artículos de “espiritualidad ignaciana” y “mística ignaciana” que había escrito para el Diccionario. Como ha pasado ya un buen tiempo desde el momento en que los entregué y como siempre uno encuentra alguna cosa que añadir o quitar cuando se relea algún escrito publicado, me obligué a hacer este ejercicio y no pretendo otra cosa sino expresar en voz alta los resultados de esa relectura crítica. Me atrevo a hacerlo en voz alta porque con el p. Coupeau habíamos quedado que mi presentación debía abordar algún tema de fondo desde la perspectiva de la investigación.

I. Inicio con la “espiritualidad ignaciana”

1. En primer lugar me he convencido todavía más de la necesidad de desarrollar una “teología espiritual ignaciana”, una “disciplina interdisciplinar” que estudie la experiencia revelada del Misterio de Dios a Ignacio de Loyola. Que estudie, por una parte, la dinámica de la transformación interior de san Ignacio; y por otra, que reflexione sobre el modo en que Dios lo educó para unirlo a su voluntad, aquello que hoy llamamos una “mistagogía” o una “pedagogía mística”. Y una vez realizada esa investigación por separado, intentar armonizar los datos encontrados me parece una tarea encomiable.

2. Como consecuencia del punto anterior, me parece que si se puede concebir una “teología espiritual ignaciana” sería igualmente justo y necesario concebir una “tradición espiritual ignaciana”, o todavía mejor, concebir un “patrimonio experiencial ignaciano” en lugar de hablar simplemente de “espiritualidad ignaciana”.

En efecto, hay un patrimonio experiencial espiritual, no circunscrito a los jesuitas, que se trasmite de generación en generación y que depende de la experiencia personal: por eso se transmite de persona en persona compartiendo la vida, mediante el diálogo, la amistad y el acompañamiento espiritual. Este patrimonio que es fruto de una experiencia secular, no pierde de vista la experiencia de Ignacio, pero no se detiene en ella. Por esta razón me parece también importante y necesario entender mejor cómo la primera generación de jesuitas interpretó la experiencia espiritual del Fundador y cuáles fueron los mecanismos utilizados para que esa comprensión se transmitiese para dar inicio a lo que hoy llamamos, quizás no de modo tan feliz, “espiritualidad ignaciana”. En otras palabras, cabría preguntarse cuál es la historia de la comprensión de la herencia del Fundador por parte de sus intérpretes más cualificados.

Tomando de este modo una mayor consciencia de los mecanismos de esa transmisión sería más fácil repensar actualmente ese patrimonio experiencial en la formación de los jóvenes jesuitas, religiosas y de los/las laicos/-as. Podría ayudar muchísimo a reconstruir los puentes, dada la evidente rotura generacional que esta tradición ha sufrido después del Vaticano II.

3. Por esta razón, y en tercer lugar, no sólo la noción de “carisma ignaciano”, sino también la de “carisma” *tout court* tiene necesidad de una revisión. El carisma no puede ser considerado solamente desde el punto de vista eclesiológico, como un don para la comunidad eclesial, en el sentido que señala las características de una persona o de un grupo en su obrar eclesial. Si el carisma implica el desarrollo de una particular experiencia cristiana desde una tradición específica, eso significa que ese desarrollo, en la medida que es fruto de la divina gracia, se da de acuerdo a una ‘lógica’ particular identificable en el modo de proceder personal o corporativo. Por este motivo el carisma en general, y el carisma ignaciano en particular, no puede ser concebido solamente en términos de una cualidad distintiva en el servicio eclesial: es también fuente de santificación personal. Siendo el fin de la Compañía la santificación de sus miembros y la ajena, la noción de carisma debe implicar tanto la dimensión transformativa interior del sujeto ignaciano como la acción transformante dirigida al destinatario de su mensaje.

4. Como consecuencia de lo dicho, y estamos en el cuarto punto, me parece que el sustantivo “transformación” y el verbo “transformar” deberían ser objeto de una mayor atención para establecer un puente más sólido entre la reflexión teológico-espiritual y la tradición experiencial ignaziana. Es de notar que ninguna de las dos voces figura en el *DEI*. La ausencia es significativa porque muestra, según mi interpretación, que la atención se ha centrado más en el método y en el contenido de los *Ejercicios* (especialmente en la oración y en el discernimiento), en la biografía de Ignacio y no en su *Autobiografía*, en el descubrimiento de la propia vocación y mucho menos en el fin de la vida espiritual y en el proceso transformativo que lleva a obtenerlo. Una mayor atención a esto último daría a los *Ejercicios* un horizonte de referencia mucho más amplio porque implicaría encuadrarlos dentro de la dinámica evolutiva de la vida espiritual.

5. En quinto lugar, una causa por la cual transformación interior no es objeto de una especial atención por parte de los espirituales ignacianos radica en el hecho que se tiende a identificar el desarrollo de la vida cristiana con la práctica de los *Ejercicios Espirituales*. En líneas generales, la práctica de los *Ejercicios* no se relaciona con un marco de referencia más amplio, como el de la teología espiritual. Mucho más fácil es encontrar comparaciones y relaciones entre los *Ejercicios* y la psicología que entre los *Ejercicios* y la teología espiritual. Así, por ejemplo, casi nunca se busca comprender la situación existencial de un ejercitante en los términos tradicionales de la evolución de la vida espiritual que llevan a la unión con Dios (estadio purgativo, iluminativo y unitivo; o bien principiante, progrediente, perfecto). Tengo la impresión, que puede ser equivocada, que el patrimonio de la experiencia espiritual de la Iglesia simplemente no se conoce y

por eso se ignora, midiéndose todo por el rasero ignaciano. Si en los *Ejercicios* se encuentra un compendio del desarrollo complejo de la vida espiritual entonces habría que explicitarlo mayormente, de otro modo se tiene la impresión que la así llamada espiritualidad ignaciana y la teología espiritual siguen vías paralelas. De todos modos me parece que lo que ocurre dentro de las instituciones que ofrecen estudios de teología espiritual y de espiritualidad ignaciana no desmiente esta impresión.

6. De lo dicho se sigue una consecuencia, en sexto lugar: si hoy tuviese que escribir nuevamente el artículo sobre la “espiritualidad ignaciana” no haría un listado de sus elementos característicos, como se presenta en la versión actual, afirmando que la espiritualidad ignaciana es trinitaria, cristológica, eucarística, eclesial, misionera, encarnatoria y mística. No quiere decir que non lo sea, pero ésta es una perspectiva más bien sistemática, en el sentido que se centra en los contenidos doctrinales. Creo que hace falta en esta sección la dimensión experiencial de la tradición, una dimensión que en el caso de san Ignacio me parece coherentemente desarrollada con esta perspectiva. Podría ser interesante partir del análisis hecho por de Guibert en su libro sobre la espiritualidad de la Compañía y con la misma metodología analizar la experiencia espiritual de la Compañía en los últimos cincuenta años. De ahí podría emerger una visión más dinámica con algunas características, que aunque han estado siempre presentes en el pasado, han adquirido hoy una importancia singular, mientras otras dimensiones no tienen hoy la importancia que tenían anteriormente.

II. Lo que he dicho hasta ahora corresponde a la espiritualidad ignaciana. Ahora diré algo respecto de la mística ignaciana.

1. ¿Cuál es la relación entre espiritualidad y mística? En el artículo del *DEI* sobre la mística señalo que la distinción es problemática, como lo es su identificación. La distinción es problemática porque después del Vaticano II los manuales de espiritualidad consideran la mística como la culminación de la vida espiritual y le dedican un capítulo, generalmente al final del tratado. En esta estructura la mística se considera la etapa final del desarrollo de la vida espiritual y resulta por ello una parte del todo. Pero no se ve claro cuál es la relación entre esta parte final “mística” y el todo precedente “espiritual”.

Considerar la mística como parte de la espiritualidad parece en realidad ir contra corriente a un movimiento que se está desarrollando entre algunos teólogos espirituales en los últimos quince años en Italia, movimiento del cual el mismo padre Charles André Bernard señala como una tendencia *in progress*: “Hoy más bien es la palabra “mística” que tiende a abrazar todo el campo de la espiritualidad” (*Teologia Spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 27; cfr. R. ZAS FRIZ, “Verso una nuova teologia mistica?”, in *RdT* 46 (2005) 586-607). En efecto, la palabra mística podría muy bien tomar el puesto de la palabra espiritualidad. Pero por el momento se trata de una hipótesis de trabajo. Precisamente por este motivo es preferible continuar a identificarlas por separado, distinguiéndolas, pero sin separarlas y sin contraponerlas.

2. En el contexto de esta ambigüedad terminológica, la caracterización de la mística que he hecho en el *Diccionario* como “contemplación infusa o adquirida” retoma una terminología hoy en día no muy usada porque el interés de los teólogos espirituales se ha centrado sobre la noción de “experiencia”. Pero no me parece que se haya desarrollado todavía una terminología adecuada bajo esta perspectiva con la cual se exprese en modo sistemático cuanto se expresaba con la terminología tradicional. Y como “es preferible lo malo conocido que lo bueno por conocer”, por esta razón retomo esa terminología y también porque con ella se expresa muy bien la dimensión pasiva de la experiencia contemplativa cristiana.

Según san Juan de la Cruz se tiene que distinguir entre los principiantes (aquellos que hacen meditación) y los proficientes (aquellos que han pasado de la meditación a la contemplación). Se trata de una distinción centrada en el desarrollo de la vida de oración (*Subida del Monte Carmelo*, 2, 13-15; *Noche Oscura*, 1, 9). Por su parte, san Ignacio distingue entre aquellos que “van de pecado en pecado” y los que “van de bien en mejor subiendo” [EE 314-315], una distinción más de corte moral que tiene en mira la práctica del discernimiento y la toma de decisiones propias de la finalidad de los *Ejercicios*.

Las dos distinciones tienen un criterio diferente, pero indican claramente que el crecimiento en la vida espiritual transforma al creyente cualitativamente durante el proceso de su desarrollo. Quizás sea esta distinción, fruto de la experiencia secular de los místicos, la que se encuentra en la raíz de la caracterización del estilo ignaciano como “ascético” y “voluntarístico”, dado que no es identificado espontáneamente con la mística, como lo es, por ejemplo, la espiritualidad carmelita.

La “espiritualidad ignaciana” se identifica más bien con un proceso “activo”, no pasivo, de ejercitarse en la vida cristiana. Basta releer la primera y segunda anotación de los *Ejercicios* [EE 1-2] para caer en cuenta de la ausencia metodológica de actitudes pasivas y contemplativas según la tradición mística. Y si Ignacio menciona el “contemplar” y las “contemplaciones” lo hace considerándolas como un ejercicio espiritual que encuentra su punto de comparación con los ejercicios corporales. Por eso puede claramente afirmar: “Como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad affectando...” [EE 3]. Un uso que precisamente se encuentra cada vez menos cuando se pasa del ejercicio de la meditación al de la contemplación mística porque aquí se trata de una actitud pasiva en el cual el ejercicio activo de la inteligencia y de la voluntad se simplifican notablemente convirtiéndose ellas más en receptoras que en actrices.

No podemos adentrarnos ahora en las razones históricas de este proceso, pero es evidente que la metodología de los *Ejercicios* no es una metodología para contemplativos, en el sentido tradicional y fuerte de la palabra. Las contemplaciones ignacianas de la segunda, tercera y cuarta semana están dirigidas a obtener un fruto particular que se entrelaza con la finalidad de la metodología del texto de los *Ejercicios* que es la “preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las affecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo...” [EE 2]. Se trata pues de una actitud participativa, protagonista, mien-

tras la contemplación mística conlleva una actitud más bien diversa, donde la participación es igualmente requerida, pero en modo pasivo: Dios es el protagonista.

Encuentro una posible confirmación a esta posición en el hecho que algunos de los grandes místicos ignacianos como Lallemand, Surin, de Caussade no hacen muchas referencias al texto de los *Ejercicios* cuando se refieren a la oración pasiva, contemplativa, como la oración de pausa, tan querida a de Caussade. La razón es simple: esta oración contemplativa no tiene otro fin que la unión de la voluntad con Dios en la experiencia mutua del amor recíproco. Es una oración y una contemplación distinta a la de los *Ejercicios*. La unión de voluntad tiene una diferencia cualitativa cuando se realiza a nivel de la meditación de un principiante y de la contemplación de un proficiente. No se puede identificar el principiante que ora y contempla en la dinámica de los *Ejercicios* para decidir un estado de vida o reformar la propia vida (porque usa la misma metodología de las facultades) con la contemplación pasiva de un ejercitado en la vida espiritual que busca la unión con Dios por ella misma, más allá del uso de las facultades.

Para entendernos: se trata de la diferencia que existe entre el Ignacio principiante que sale de la casa paterna después de la convalecencia para buscar a Dios, pero no sabe qué cosa hacer porque no tiene experiencia de las cosas “interiores” [Au 14], y el Ignacio maduro del *Diario Espiritual*, que busca meticulosamente en “intimidad” una respuesta para obrar según el parecer divino. Hay una evidente distinción cualitativa entre las dos situaciones, una diferencia que es fruto del desarrollo normal de la vida de la gracia.

3. En este contexto me parece pertinente recordar la fama que los jesuitas se han ganado de ser poco propensos a la mística, o es más, acusados de una actitud corporativa antimística. No es el momento de evaluar la verdad o falsedad de esta afirmación, sino más bien de hacer una pequeña reflexión: si los *Ejercicios* no son para contemplativos que han dejado de ejercitarse en la meditación, porque en ellos se trata fundamentalmente de ejercitarse activamente en ella, y son los *Ejercicios* el sello del estilo ignaciano, no resulta nada extraño que al distinguir la identidad de esa espiritualidad se la haya caracterizado, queriéndolo o no, como una espiritualidad no mística. Y que los jesuitas hayan sido poco entrenados durante su formación para entender esas vetas de la vida espiritual.

Pero hoy estamos en condiciones de sostener lo contrario. La así llamada espiritualidad ignaciana es también mística, a condición de tomarla como un todo en el cual los *Ejercicios* y las *Constituciones* son solamente una parte. La identificación que espontáneamente se hace en la vida cotidiana entre los *Ejercicios* y la espiritualidad ignaciana, en la que normalmente los jesuitas incluyen también las *Constituciones*, es la consecuencia del hecho que durante siglos la imagen de san Ignacio se ha consolidado a partir, por un lado, del maestro espiritual de los *Ejercicios* y de sus cartas de dirección espiritual y, por otro, del fundador con sus *Constituciones* y sus cartas de gobierno espiritual, olvidando el hombre de la experiencia espiritual: el de la *Autobiografía* y del *Diario Espiritual*. En la medida en que estas dos últimas obritas se estudien con parámetros más amplios tanto más se podrá poner en evidencia la dimensión mística de la vida del Fundador y se podrá adjetivar el patrimonio experiencial ignaciano como místico.

4. En efecto, al mismo tiempo que se reconoce a Ignacio como místico habría que reconocer también la existencia de una “tradición mística ignaciana”, aquella de autores como Cordeses, Baltasar Álvarez, Gagliardi, Álvarez de Paz, Lallemand, Surin, de Caussade, Scaramelli, por citar solamente algunos de los más conocidos antes de la Supresión de la Compañía. Ellos han concebido la vida espiritual en un horizonte de referencia mucho más amplio que el de los *Ejercicios* y las *Constituciones*, y lo han hecho arraigados profundamente como estaban en el aspecto apostólico de la fe en su tradicional interpretación ignaciana.

5. Como consecuencia del reconocimiento de esta tradición mística habría que tomar consciencia del rol que ha tenido ella en la configuración de la identidad del carisma ignaciano. Pero no habría que detenerse solamente en la consideración de su papel histórico, sino tomar conciencia sobre todo de su importancia y de su potencialidad para la configuración actual de la identidad de ese carisma. Si hoy se redescubre la dimensión mística del modo de proceder de Ignacio y se reconoce la existencia de una tradición ignaciana que ha mantenido viva ese tipo de experiencia, entonces hay que dar una nueva dimensión a la identidad de aquello que hasta ahora se ha conocido como “espiritualidad ignaciana” y “carisma ignaciano”.

No es suficiente rehabilitar a san Ignacio como místico, se necesita reconocer y tomar consciencia que la dimensión pasiva de la vida espiritual ha sido y es un camino que muchísimo jesuitas y laicos han practicado con una indiscutible fidelidad al modo de proceder ignaciano.

7. A partir de cuanto se ha afirmado y retomando la discusión sobre la distinción entre espiritualidad y mística para aplicarla a este caso concreto, habría que distinguir, al estado actual de la investigación, entre una teología espiritual ignaciana y una “teología mística ignaciana” (TMI).

La distinción parece pertinente porque reconoce como dimensiones del modo de proceder ignaciano un modo de proceder más apropiado para principiantes y otro para proficientes. De esta manera el parámetro para considerar el modo de proceder ignaciano, que abraza todo el desarrollo de la vida espiritual, no sería sólo el de los *Ejercicios*. En lugar de hablar de “espiritualidad ignaciana” para comprender lo que hoy significamos con esa terminología, se podría más bien hablar de “un modo de proceder ignaciano” que hace referencia al patrimonio experiencial ignaciano, reservando para los principiantes la “teología espiritual ignaciana”, centrada en el estudio y la investigación de los *Ejercicios*, y definiendo para los proficientes la “tradición mística ignaciana”, centrada en la experiencia mística de los autores de esa tradición.

8. Sólo de paso quisiera señalar que se ha caracterizado a la mística ignaciana como “mística del servicio”, distinguiéndola de las otras místicas “intelectualistas” (Meister Eckhart) o “matrimonialistas” (Teresa de Ávila, Juan de la Cruz). Pero si el amor es la raíz cristiana de la experiencia pasiva de Dios, en realidad se trata de un amor que se

expresa en diversos modos, pero no se trata de místicas distintas. Son matices distintos, pero no místicas distintas.

9. Finalmente, no hay ninguna duda que hoy la palabra mística es más significativa que la palabra espiritualidad en el ámbito experiencial de las religiones y del diálogo interreligioso. Si no se da la debida importancia a la dimensión mística/pasiva del modo de proceder ignaciano y si no se incorpora esta relativa novedad en la comprensión sustancial de este modo de proceder, se corre el riesgo de quedarse con un concepción distorsionada del Fundador, se corre el riesgo de continuar silenciando una larga tradición de jesuitas y laicos que ha vivido, reflexionado y expresado su experiencia pasiva de Dios en completa fidelidad a la herencia del Fundador, y por último, se corre el riesgo de vivir engañados respecto al sentido auténtico del modo ignaciano de proceder.

GLI ESERCIZI SPIRITUALI DI SANT'IGNAZIO DI LOYOLA E L'AFRICA

di MALULU LOCK GAUTHIER, S.J.
Istituto di Spiritualità, PUG – Roma

0. Introduzione

Una battuta: immediatamente dopo l'offerta d'acquisto della pubblicazione del Dizionario di Spiritualità Ignaziano, la prima prenotazione venne fatta da un africano. E quando si consulta il medesimo dizionario vi si incontra altresì un unico collaboratore dell'Africa! Questa scherzosa coincidenza ben riflette la situazione generale dell'Africa: accogliere, importare più che esportare e mancanza di senso critico a cui noi vogliamo cercar di rimediare qui.

Dopo la pubblicazione della *Concordancia ignaziana*² nel 1996 e del *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*³, nel 2001, ecco finalmente il *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*⁴. In occasione della presentazione pubblica di questo prezioso strumento, mi è stato assegnato il compito di redigere una riflessione su: “*Gli Esercizi Spirituali nel contesto africano*”. Questo lavoro si apre con una messa a punto metodologica e si conclude con un apprezzamento personale. Sotto forma di domande, formuliamo qui un nostro obiettivo personale sul come questo dizionario ci aiuterà a presentare (donare) gli Esercizi Spirituali in Africa: Si può utilizzarlo così, oppure occorre una reinterpretazione (adattamento) ulteriore dello stesso?

1. Una puntualizzazione metodologica

Lo specifico di un dizionario (particolarmente trattandosi del primo) è quello di codificare il senso dei grandi concetti. Nel riscoprire e nell'attualizzare le sorgenti della

² I. ECHARTE (ed), *Concordancia ignaziana*, Mensajero, Bilbao 1996.

³ CH. E. O'NEILL – J. M^a DOMÍNGUEZ (dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Vol. I-IV., IHSI- Universidad de Comillas, Roma-Madrid 2001.

⁴ GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (GEI), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*, Mensajero-Sal Térrea, Bilbao-Santander 2007. L'edizione del DEI è una iniziativa del Gruppo di Spiritualità Ignaziano (GEI nello spagnolo) composto di 6 membri gesuiti dell'Assistenza dell'Europa meridionale. Gli obiettivi del gruppo, ci spiega Padre Peter Hans Kolvenbach (Preposito Generale della Compagnia di Gesù), sono “conoscere e meglio amare questa spiritualità da parte dei gesuiti e di tutta la famiglia ignaziana” (cf. Prologo, p. 11). Il DEI ha come potenziali destinatari: il lettore ignaziano degli Esercizi Spirituali e ogni persona interessata ad approfondire i contenuti della spiritualità. Il DEI è costituito di due volumi (A - F et G - Z). Esso comprende in tutto 383 articoli, redatti con il concorso di 157 specialisti residenti nei 27 paesi del mondo e così ripartiti: 75 della Spagna, 25 dell'Italia, 16 degli USA, 5 della Germania, 5 della Francia, 4 del Brasile, 27 di altri Paesi. Dell'Africa vi sono: il padre Simon Decloux (gesuita belga, missionario in Congo) e padre Jean Ilboudo (gesuita burchinese, missionario a Roma). Dunque, secondo i Continenti di residenza, ci sono: 136 collaboratori nell'Europa, 16 negli USA, 13 in America Latina, 4 nell'Asia e 1 in Africa. A questo gruppo di autori vanno ad aggiungersi i 13 traduttori, e gli 6 editori, per cui l'opera è il lavoro di 167 persone.

spiritualità ignaziana, questo dizionario ci permetterà di parlare più o meno un medesimo linguaggio: il linguaggio ignaziano, e di apprezzare la nostra spiritualità. Tuttavia, la saggezza del maestro Ignazio ci obbliga a tener conto, anche per interpretare i suoi scritti (le sue parole), delle circostanze di tempo, di luoghi e di persone. Si sa d'altronde che le parole, anche nel vocabolario della spiritualità ignaziana non sono univoche.

Il nostro metodo consisterà nel raccogliere opportunamente un certo numero di concetti importanti nel contesto attuale dell'Africa (che ci serviranno da chiave di lettura del *DEI*). Vedremo poi in seguito come lo stesso *DEI* tratta tali concetti (chi ha scritto?, quale senso ha dato?).

2. *Applicazione del metodo al DEI: Quali sono le attese del Continente africano?*

Il contesto nel quale la persona vive influisce fortemente su tutta la sua esperienza anche spirituale. Per cui, una presentazione delle attese di cosa si aspetta una persona dell'Africa ci permetterà di scegliere i concetti rilevanti e di apprezzare la ricezione del *DEI* in Africa.

Malgrado l'immagine stereotipata e negativa che le persone hanno sul Continente in questione, l'Africa è un continente che vive la gioia e la speranza, tanto che la gente che lo conosce si rende conto della realtà di tale gioiosità. Sappiamo tutti che l'Africa detiene il primato delle materie prime che alimentano il mercato mondiale (diamanti, petrolio, colta...).

Tra gli elementi che costituiscono ed alimentano la speranza sociale di questo Continente vi è soprattutto: il senso della famiglia⁵; i giovani costituiscono un motivo di fierezza e speranza per rilanciare il bene; a ciò si aggiunge lo spiccato senso religioso degli africani, una profonda spiritualità cristiana, la sete dello studio⁶, la solidarietà, l'accoglienza, l'ospitalità⁷.

Purtroppo la consolazione, nei segni qui sopra menzionati, è finora contrastata dalla desolazione. Infatti, da alcuni bei periodi della sua storia, l'Africano vive tuttora in un contesto di conflitti che si esprime in guerre, violenze, povertà, desolazione, fame, discordia, paura, sofferenza, peccato, morte ecc. E' in tale situazione che l'Africano intraprende di fare l'esperienza di Dio attraverso gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio. Chi propone gli Esercizi deve conoscere questo contesto al fine di utilizzare adeguatamente il vocabolario ignaziano in tal modo che i concetti possano effettivamente dire La Parola di Dio.

2.1. *Piccolo lessico di concetti rilevanti per la situazione dell'Africa*

Ciò che abbiamo segnalato nei paragrafi precedenti indica più o meno certi concetti chiave. Ne enumeriamo alcuni, senza nessuna pretesa di esaustività. I concetti notevoli

⁵ Gli africani amano la famiglia numerosa (di 5 o 10 figli ed oltre).

⁶ Malgrado spesso l'assenza di prospettive lavorative, la gioventù ama lo studio e vuole studiare.

⁷ Benedetto XVI, nella *Deus caritas est* ha ricordato opportunamente che le istituzioni ecclesiali caritative sono iniziate nell'Egitto.

che possiamo elencare sono: consolazione, solidarietà, servire/servizio, chiamata/regno, salvezza, amore, sentire, atti, dolore/sofferenza, mondo, terra, salvare la propria anima, guerra, pace, povertà, ricchezza, vita, imitare, seguire, gustare, digiuno, “penitenza”, contemplazione, meditazione, redenzione, spiriti, senso del corpo, pacificare, dialogo, misericordia, composizione dei luoghi, ospitalità, accoglienza, ecc.

2.2. *Analisi di alcuni concetti*

Unicamente a titolo di illustrazione vorrei qui considerarne soltanto alcuni di quelli che possono sembrare più pertinenti. (*Vi risparmio l'analisi che ne ho fatto, perché questo intervento non si dilunghi eccessivamente. Ciascuno potrà verificare da sé il tutto con le chiavi precedentemente fornite*).

Allegrezza/Gioia (J. Melloni, pp. 117-121): Questo articolo offre un buon punto di partenza alla proposta degli ES in Africa. In effetti, esso presuppone cosa deve avere colui che dà ES in Africa: Gli Esercizi sono una pedagogia nel pervenire alla vera allegrezza (p. 120). Ma è necessario che questa gioia non sia soltanto una proiezione verso l'escatologia, perché l'amore di Dio si può gustare già da qui.

Povertà (U. Valero, pp. 1452-1462): Questo tema sembra affrontato in forma riduttiva, perché la povertà vi è trattata unicamente nella prospettiva del voto religioso vissuto dai membri della Compagnia di Gesù. Ora, questo precetto evangelico non concerne soltanto i religiosi [errata : manca il punto 4.1]. Come parlarne ai non associati SJ nel contesto dei miseri?

Chiamata (D. L. Féming, pp. 1562-1565) : un articolo assai realista. L'A riconosce il “carattere mitico” dell'attualità della chiamata del re umano (p. 1563) anche l'origine della leggenda Aurea di quella immagine (p. 1565), quanto lascia intendere l'adattamento della parabola nel contesto di dirigenti poco affidabili.

Dolore / Sofferenza (J.A. García, pp. 656-663) : Non prenderemo l'esordio del suo articolo per applicarlo al nostro contesto di sofferenze e dolori costanti “non domandati ma sopravvenuti e subiti” (p. 659).

Compassione (A. Sampaio, pp.356-359) : Ecco un articolo che potrà aiutare molto nel presentare gli Esercizi in Africa. L'articolo ci ricorda, tra l'altro, che: gli Esercizi Ignaziani sono una scuola della compassione. Infatti, tutta la dinamica degli Esercizi è una mistagogia per arrivare a conoscere e sentire il Dio compassionevole per me. Facendo così l'esperienza della compassione divina per lui, l'esercitante parteciperà alla vulnerabilità dell'altro. (p.358).

Servire/Servizio (J. A. Garcia, pp. 1637-1646) : Secondo noi, l'articolo ben fatto congiunge il servizio di Dio e l'aiuto al prossimo (p. 1646). Viceversa, nel nostro proprio contesto, noi non comprendiamo che si tratti solamente di *servizio mistico più che morale*, come l'articolo presenta. Ma servizio nel senso anche pratico come impegno cristiano.

Salvezza (J. Giménez, pp. 1603-1612) : In questo articolo troviamo molti elementi che possono aiutare a trattare della realtà della salvezza in Africa : il come della salvezza (p. 1610), la salvezza quale evento che tocca l'anima e il corpo, la dimensione ecclesiale (comunitaria) della salvezza (p. 1611) ecc.

Pacificare (J. C. Coupeau, pp. 1391-1399) : In un contesto di conflitti, questo articolo ci sembra benvenuto, perché risulta molto aperto e attuale nel modo in cui propone la pace e la pacificazione (p. 1399).

Consolare [ministero del] (J. C. Coupeau, pp. 428-435) : L’Africa è il continente della gioia e della consolazione. E gli ES, si legge nel *DEI*, sarebbero un mezzo caratteristico per consolare le anime (p. 433). C’è dunque la necessità di incoraggiare la gioia e la consolazione. Su questo punto, l’articolo del *DEI* ci offre un motivo in più per fare degli ES un vero strumento di consolazione da irradiare in Africa.

3. *Nostre conclusioni estimative*

Senza aggiungere elogi al fin qui detto, noi riconosciamo sinceramente che questa opera non ha equivalenti nella storia della tradizione ignaziana. Ci si accorge che ognuno dei collaboratori ha affrontato il proprio soggetto con talento. Di più, il merito di ogni articolo è giustamente quello di aver tenuto conto dell’interdisciplinarietà, dell’evoluzione e inoltre di offrire una abbondante bibliografia.

Vorremmo tuttavia presentare qualche “piccolo lamento” sull’accoglienza del *DEI* secondo il punto di vista dell’Africa.

La lingua : il *DEI* è pubblicato in spagnolo (seconda lingua di sant’Ignazio), infelice-mente tra le lingue europee parlate in Africa, la lingua spagnola è marginale (la si parla soltanto nella Guinea Equatoriale). In tal senso, l’accesso al *DEI* è del tutto limitato in Africa. La sfida è lanciata ai traduttori africani e ad altri, perché il *DEI* sia presto consultato nelle nostre lingue o in quelle europee, le più correnti in Africa : inglese, francese, portoghese.

Prezzo d’acquisto: un secondo “leggero lamento” concerne il costo del *DEI*: 99,00 • cioè 135, 60 \$ US. Noi dubitiamo abbastanza che un documento simile possa essere comperato in un contesto come quello sopra descritto. Tale cifra rappresenta il salario di un funzionario padre di famiglia!

E assente un articolo sul Dialogo. Neppure risulta un articolo che tratti della Misericordia. Ma ce ne sono sul Dialogo interreligioso, colloquio, ecc.

I collaboratori e le loro radici geografiche (sociali): Come abbiamo visto, presentando la fisionomia del *DEI*, i collaboratori forse conoscono il contesto africano per sentito dire. Sono scusati. I collaboratori e il loro modo di trattare i concetti repertoriati ce lo ha mostrato se scrivono i loro articoli in funzione di destinatari che vivono nel loro contesto, quello da loro conosciuto. La sfida è dunque lanciata ai predicatori degli Esercizi Spirituali in Africa, affinché assolvano ad un lavoro di reinterpretazione dei concetti per farli parlare e incarnare nel contesto della persona che fa e vive gli Esercizi.

Infine, per essere sicuri che i nostri propositi non siano mal compresi, vorremmo concludere che questi d’altronde discutibili “piccoli lamenti”, sono un’espressione della nostra riconoscenza al GEI per la qualità del lavoro assolto. Ringraziandoli qui, noi vogliamo ringraziare anche della vostra attenzione.

ANOTACIONES Y CONTEMPLACIÓN: DOS CAMINOS HACIA LA COMUNICACIÓN ESPIRITUAL

di NUMA MOLINA, S.J.
 Istituto di Spiritualità, PUG - Roma

Quiero comenzar esta intervención haciendo referencia a la palabra *texto*. El término tiene gran importancia si queremos abordar los *Ejercicios* como un todo armónico para la comunicación espiritual. Según Rivoltella, lingüista e investigador italiano, texto es “*un sistema pluridimensional, constituido de una red de partes coherentes y atravesado de una intencionalidad comunicativa*”⁸

Así es también el texto de los *Ejercicios*, está atravesado de una intencionalidad comunicacional. Ignacio quiere dar a conocer su experiencia espiritual porque, según él, “*algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que también podrían ser útiles a otros, y así las ponía por escrito*” (*Au* 99). Es importante tener presente que el texto de los *Ejercicios* está escrito para ser actuado, solo desde la praxis se convierte en *ejercicio* y de allí también su fuerza transformadora, útil para ayudar a otros a “*buscar y hallar la voluntad de Dios*”. Esto explica el porqué cada palabra es portadora de significados para interiorizar, capaces de transformar, de cambiar la vida de las personas que viven esta experiencia.

Mi primer acercamiento al *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana (DEI)* guarda relación con el tema de la comunicación espiritual, ya que es el objeto de mi investigación. Lo primero que encuentro positivo es la profundización que ofrecen un buen número de voces para el tema de la comunicación espiritual. He tomado dos como ejemplo: *Anotaciones y contemplación*.

Las *Anotaciones*, son un elenco de veinte normas que se fueron fraguando al calor de la experiencia que el propio Ignacio fue viviendo cuando daba los *Ejercicios*. Desde el punto de vista comunicacional tienen una doble contribución y el artículo correspondiente en el *DEI* lo evidencia:

1. Con respecto al que hace los *Ejercicios*, las *Anotaciones* buscan “*delinear claramente la actitud del ejercitante para ponerse en manos de Dios*”, esto es, lograr de él una disposición para recibir de Dios todo lo que él le quiere comunicar durante el tiempo de *Ejercicios*.

2. Con respecto al que da los *Ejercicios*, hace referencia al “*modo de dar los Ejercicios a otros, el modo y materia de la entrevista*”. Emilio González Magaña, quien es el autor de esta voz, citando el directorio del P. Miró (contemporáneo de Ignacio), dice que las *Anotaciones* “*se habían añadido para evitar malos entendidos entre el que da los Ejercicios y el ejercitante (D22-23, 6-8)*”. Ese “*evitar malos entendidos*”, lo que se propone es lograr entre los interlocutores, en este caso quien los da y el ejercitante, una precisión y claridad en los contenidos que se transmiten y además crear todo un am-

⁸ RIVOLTELLA, Pier Cesare, *Teoria generale della Comunicazione*, Brescia, edit. la Scuola, 1998, p. 109.

biente, un escenario, para que la comunicación espiritual entre Dios y el ejercitante acontezca sin interferencias. El texto correspondiente a las Anotaciones en el *DEI* hace luego un desarrollo pormenorizado que agrupa las Anotaciones en bloques específicos encaminados a enfocar más de cerca lo que corresponde a la comunicación de la experiencia por parte del que da los Ejercicios, la forma como el ejercitante se ha de conducir con el ejercitador y un tercer bloque sobre las personas que han de recibir los Ejercicios, sus disposiciones y capacidades para la comunicación espiritual.

Contemplación es otra voz que tiene una gran profundidad desde el punto de vista de la comunicación espiritual. Contemplar supone una actitud de cuerpo entero en la que los cinco sentidos espirituales están embelezados en la persona de Cristo. Por eso quien contempla está en un nivel de comunicación afectivo muy profundo que le lleva incluso al deseo de identificarse con la persona contemplada. Comenta Antonio Guillén, a quien pertenece este artículo en el *DEI*, que “*discernimiento y contemplación*, son la base fundamental de los Ejercicios ignacianos”; él también los llama rieles paralelos sobre los cuales discurre y avanza el proceso completo de los Ejercicios. La contemplación ignaciana como elemento transformador, para que acontezca en los Ejercicios, requiere de quien los da, comunicar “breve y profundo”, solo exponiendo aquel pasaje evangélico sin disertaciones largas. Ello tiene como finalidad dejar espacio a la contemplación para que así Dios se pueda comunicar con el ejercitante. El que da los Ejercicios es solo un facilitador de la comunicación entre Dios y el ejercitante, porque el Señor es quien tiene un mensaje, una palabra que decir a quien hace los Ejercicios⁹. La contemplación tiene tal importancia para la comunicación espiritual en los Ejercicios, que va más allá, hasta terminar en la *contemplación para alcanzar amor*, [EE 230–237], momento en el cual S. Ignacio concluye que “el amor es comunicación entre el Creador y la criatura” [EE 231], es poner en común aquello más preciado e íntimo que tenemos. Por eso la contemplación-comunicación ignaciana lleva al ejercitante a una entrega sin reservas (“disponed”, es su actitud ante Dios) El creyente ha comprendido desde ese contemplar embelezado, la bondad que Dios ha derrochado en su vida. La comunicación espiritual en los *Ejercicios* culmina con un himno de consagración del ejercitante a Dios, de todos sus talentos, sus cualidades, sus potencialidades, lo único que pide al final es el amor de Dios para ponerlo al servicio de la construcción del reino.

Estas dos voces *anotaciones y contemplación* constituyen, a mi modo de ver, dos elementos muy importantes en la aproximación a lo que sería una espiritualidad de la comunicación, no solo desde el punto de vista ignaciano sino en general.

Quisiera subrayar que el término comunicación espiritual hasta ahora no existe como tal en los diccionarios más conocidos y completos de espiritualidad que he investigado¹⁰. Existe el término *comunicación mística* y se basa en lo que San Juan de la Cruz llamaba, “noticias espirituales”.

⁹ “...más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la sua ánima devota” [Ejercicios 15].

¹⁰ *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Trad. Eloy Requena y otros. Paulinas, Madrid 1983; *Diccionario de Espiritualidad*. Trad. Joan Llopis, Herder, Barcelona²1987; *Diccionario de Espiritualidad*. Dirigido por ERMANN0 ANCILLI, Herder, Barcelona 1983-1984.

En el *DEI* tampoco viene reseñada la voz “comunicación espiritual”. Esta sería una oportunidad para que ofreciéramos en ediciones venideras y desde los aportes de la espiritualidad ignaciana, un comentario profundizado e iluminador sobre comunicación espiritual. Sería también nuestro aporte como Iglesia con miras a la consolidación de una *espiritualidad de la comunicación*, tan necesaria en este momento.

Dios nos ha dado este don de comunicarnos y comunicar, no obstante, la comunicación hoy adolece de profundidad y capacidad para generar una humanidad nueva. Ello lo alcanzaremos plenamente cuando sea precedida de una mirada contemplativa de la historia, enriquecida por el espíritu de Cristo resucitado. Solo desde allí podemos comunicar en profundidad. Así lo hicieron las primeras comunidades cristianas que en este tiempo pascual recordamos y celebramos.

COME PUÒ IL DEI DIVENTARE UNA RISORSA PER LA FORMAZIONE?

di JULIA VIOLERO, rp.
Istituto di Spiritualità, PUG – Roma

Quello che più ha attirato la mia attenzione del *DEI*, prima d'entrare nel suo contenuto, è stato la sensazione di essere davanti, non a una raccolta di dati di archivi, ma alla trasmissione di esperienze di vita. Il mio compito in questo momento è la formazione, quindi, ho sfogliato il *DEI* con occhi di formatrice e l'ho scoperto come uno strumento che penso mi sarà molto utile nel mio lavoro.

La spiritualità del mio Istituto ha chiare radici ignaziane e questo è già causa sufficiente per trovarlo interessante. Ma, come dicevo, il modo come è stato concepito ed elaborato mi sembra possa illuminare qualsiasi percorso formativo, anche di spiritualità diverse.

La enciclica *Vita Consecrata* fa accenno, parecchie volte, precisamente parlando della formazione, al necessario approfondimento del carisma e della spiritualità del proprio Istituto. Anzi, segnala che in questa dimensione del carisma si trovano raccolte tutte le altre istanze o dimensioni della formazione permanente (Cf. VC 71). Da questo punto di vista, vorrei, a partire del *DEI*, mettere in rilievo quello che, secondo me, potrebbe aiutarci ad esplorare la propria spiritualità.

Innanzitutto, credo che questo Dizionario ci dimostra che vale la pena secondare qualsiasi iniziativa che ci obblighi a precisare e discernere la propria identità carismatica, che come sappiamo non è qualcosa fissa e determinata, ma viva e cambiante, al meno in alcuni aspetti.

Mi ha fatto riflettere scoprire in questo Dizionario, non solo termini di S. Ignazio, ma anche delle Congregazioni Generali o degli ultimi Padri Generali della Compagnia. Questo fatto, che può sembrare ovvio, credo non lo sia sempre, e indica una notevole capacità per percepire l'opera dello Spirito presente in modo continuo nella storia dell'istituto. Ma richiede pure un serio sforzo di discernimento per cogliere quali sono stati i sentieri che Dio, pian piano, ci ha tracciato e che, lungo la storia e gli inevitabili adattamenti, ci hanno portato a una vita più autentica ed evangelica.

Questa scelta dei termini con cui ci identifichiamo implica un esercizio di profonda riflessione, di riscoperta di quello che ci costituisce come corpo apostolico e finalmente, di spinta per rinnovare il nostro desiderio di seguire Gesù secondo una specifica vocazione.

Inoltre, gli scritti dei fondatori, i documenti delle origini di un istituto, le costituzioni e le regole, non sono una eredità per essere semplicemente lette, ma per essere pure interpretate; e allora, esplorarli diventa una esigenza, sia per la propria formazione, sia per chi accompagna ad altri in un cammino di crescita vocazionale.

Un altro aspetto che apprezzo molto del Dizionario è l'interdisciplinarietà con cui vengono trattati i termini. Questa metodologia, nei nostri giorni, si fa ogni volta più necessaria. Nell'ambito della formazione è ormai una esigenza di cui non possiamo sot-

trarci. Pure qui si richiedono certe attitudini al formatore. Soprattutto una grande generosità nel proprio impegno formativo, generosità nel tempo dedicato a studiare da prospettive nuove e diverse, e tal volta difficili; umiltà per consultare, disponibilità per farsi insegnare e un vero desiderio di cercare il meglio per aiutare alle persone che ci sono state affidate.

Poi mi è colpito trovare nel Dizionario, come voci, parecchi nomi di persone e luoghi importanti nella vita di Ignazio. Questo si mi presenta come una lettura ermeneutica della autobiografia del Pellegrino. È interessante perché ci permette conoscere il contesto in cui Dio ha guidato Ignazio. Oltre a questo, ci mostra i condizionamenti del suo tempo e come, pure questi, sono entrati nel suo modo di capire la vita spirituale.

Forse, nella formazione c'è ancora questo bisogno di presentare in un modo più ermeneutico, e direi teologico, la vita dei nostri fondatori. Tante volte non riusciamo a cogliere i significati profondi dei dati biografici e dietro questa lettura più profonda, di solito, si nasconde una persona più umana e significativa per i giovani in formazione, e certamente la sua santità risplende così più che se noi presentassimo un perfetto fondatore, modello difficile da imitare.

Non sempre risulta facile, per chi comincia a conoscere la spiritualità di un istituto, saper differenziare fra il carisma del fondatore e il carisma dell' istituto, probabilmente perché ancora noi, formatori e professi, non abbiamo penetrato abbastanza nell'invito che ci fece Giovanni Paolo II nella *VC* ad avere una "fedeltà creativa". Anche questo venne molto ben trattato nel *DEI*, dove si distingue l'esperienza di Ignazio dell'esperienza di ogni gesuita, anche se si sottolinea la prima come paradigma di un specifico "modo di procedere" con cui Dio continua a guidare nel presente e continuerà a guidare nel futuro.

È questo, appunto, il fondamento di ogni spiritualità: un modo di esperienza di Dio che si ripete nell'originalità di ogni membro dell'istituto e nella freschezza delle forme nuove richieste dal momento presente. È il processo di configurazione del fondatore con Cristo quello che fonda il carisma e non i fatti della sua vita.

Nel *DEI* viene accennata poi un'altra distinzione che mi sembra importante per la formazione. È la distinzione fra ascetica e mistica, tra rinuncia di se stesso e la dimensione passiva e affettiva della relazione con Dio¹¹. Non abbiamo accentuato per molto tempo nella formazione la dimensione ascetica trascurando la mistica? È una questione che dobbiamo porci ancora oggi. Come valutiamo i processi di crescita dei nostri formanti? Quali criteri prevalgono? Abbiamo veramente scoperto la dimensione mistica dei nostri fondatori?

Un'altra riuscita del *DEI* è senza dubbio la connessione che c'è in tutta l'opera. Non solo fra le voci, il che è evidente (mappe concettuali, proposta di lettura sistematica, l'elenco di termini affini, i suoi indici, ecc) Ma pure la connessione che pone di manifesto tra spiritualità ignaziana e mondo di oggi, toccando temi come: ecumenismo, dialogo interreligioso, ecologia, fede-giustizia, incredenza, donna, laici, ecc. Questo mette in

¹¹ Cf. R. ZAS FRIZ, "Espiritualidad ignaciana", *DEI*, 819.

risalto che ogni autentica spiritualità è “incarnata” nella storia umana e questo diventa pure un criterio di discernimento vocazionale.

Infine, vorrei segnalare due caratteristiche con cui De Guibert sintetizza la spiritualità ignaziana: da una parte, un amore appassionato per Cristo, fino al punto di desiderare umiliazioni ed essere considerato stolto e pazzo per Lui, come nel terzo modo di umiltà. Dall'altra parte, una strategia di servizio effettivo, in cui unisce ragione e intrepidezza, con l'unico fine di servire a Cristo per amore. Questi due principi si possono formulare in maniere diverse. Il Congresso di Vita Religiosa celebrato qui a Roma nel 2004 ha parlato di passione per Cristo e passione per l'umanità. Amore appassionato e servizio a Cristo. Mi sembra sia questa la bellezza a cui si riferisce VC nel n. 66 quando dice che i formatori “soprattutto mostreranno la bellezza della sequela del Signore ed il valore del carisma in cui essa si compie.” Addentrarsi nella spiritualità ignaziana porta ad un innamoramento di Cristo. Ignazio scriveva agli studenti di Coimbra: “Innanzitutto, vorrei vi eccitasse l'amore puro di Gesù Cristo e il desiderio della sua gloria”.

Non dovrebbe essere altra oggi la preoccupazione della formazione alla vita religiosa, se non questa di mostrare la bellezza della nostra vocazione e contagiare l'amore per Gesù Cristo. Formarsi vuol dire questo, avere gli stessi sentimenti di Cristo. È il suo amore che da forma e che trasforma e solo da questa esperienza può nascere un vera spiritualità.

Io vedo questo Dizionario come una opportunità per tutti noi di continuare la nostra propria formazione. Poi, come formatori o futuri formatori, il *DEI* ci offre un paradigma di approfondimento nella propria spiritualità e carisma, compito necessario che si deve fare con serietà, apprezzandolo, rinnovandolo, vivendolo, testimoniandolo.

Dal punto di vista del contenuto, sarebbe molto interessante fare una lettura sistematica dei termini più in rapporto con la formazione come: “acompañamiento”, “ayuda a las ánimas”, “conformación con Cristo”, “conversación”, “discernimento”, “disponibilidad”, “escucha”, “vida afectiva”, ecc.

Finalmente, per noi, studenti di spiritualità, sicuramente diventerà uno strumento di ricerca molto utile che più che darci molta informazione, come diceva Ignazio, ci farà “sentire e gustare le cose internamente”. Grazie.

DIALOGO SPIRITUALE

di PETRUS PUSPOBINATMO, S.J.
Istituto di Spiritualità, PUG – Roma

Il contesto: perché dialogo spirituale?

Vengo dall'Indonesia, un paese della maggioranza musulmana. E lavorerò in Thailandia, un paese della maggioranza buddista. In Asia, dovunque andiamo troviamo la gente di diverse grandi tradizioni religiose: Islam (in Indonesia, Malesia), Cristianesimo (nelle Filippine), Buddismo (in Sri Lanka, Thailandia, Myanmar, Cambogia, Vietnam), Indù (in India), Confucianismo, Taoismo, e diverse credenze religiose indigene, ecc. Viviamo in mezzo a loro. Ed è il motivo per prendere sul serio l'incontro con loro, per considerare la ricchezza delle loro tradizioni spirituali e per dare testimonianza viva della nostra spiritualità. Resto appassionato dall'incontro con la tradizione buddista della scuola Theravada in Thailandia e la sua spiritualità. Devo aggiungere subito, però, una nota: quando parliamo di spiritualità in questo contesto dobbiamo capirla nel senso molto largo, cioè la vita interiore, ciò che sboccia dal cuore dell'uomo.

Sto lavorando sul tema del metodo di progresso spirituale, paragonando proprio nella spiritualità Ignaziana e nel Buddismo della scuola Theravada in Thailandia. E' una grande distanza perché si tratta da un lato di una tradizione teistica e dall'altro lato di una tradizione non-teistica. E' possibile paragonarle? Trovo una struttura, una 'logica', che rende paragonabili le due tradizioni. E se ci sono dei beni in queste tradizioni, certamente sono dall'unica Sorgente. Mi convince questa saggezza ignaziana: "...vedere come tutti i beni e i doni discendano dall'alto... e lo stesso la giustizia, la bontà, la pietà, la misericordia, ecc., proprio come i raggi discendono dal sole, le acque dalla fonte, ecc." (Cf. *Esercizi Spirituali* [= EESS] 237).

Come il DEI aiuta nel mio campo di ricerca?

Nel *DEI* non troviamo una voce sul *Buddismo*. Ciononostante, diverse voci sono pertinenti al mio campo di ricerca: *Zen y Ejercicios Espirituales, Sadhana, Hinduismo*. Non solo presentano le caratteristiche di ognuna delle tradizioni orientali trattate, ma indicano chiaramente i punti nodali dove c'è la possibilità d'incontro o dialogo tra spiritualità ignaziana e le discipline spirituali orientali. Inoltre, c'indicano diversi aspetti della spiritualità ignaziana come una guida per un dialogo fruttuoso con queste tradizioni.

Nella voce *Zen y Ejercicios Espirituales*, il Padre Bernard Senécal, SJ indica un abisso che separa lo Zen e gli Esercizi Spirituali. La tradizione Zen (Cinese: Chan) ha una coerenza molto forte come frutto dell'incontro fruttuoso fra il Buddismo dall'India e il taoismo della Cina. La via negativa dello Zen può condurre un praticante alla negazione di ogni fondamento metafisico. Un cristiano deve sufficientemente radicato nella propria tradizione cristiana ed essere maturo spiritualmente per poter entrare nel dialogo fruttuoso con lo Zen senza perdere il proprio orizzonte.

La voce *Hinduismo*, ci mostra tanti punti d'incontro possibili fra gli *Esercizi Spirituali* e il cammino mistico nel *Bhagavad Gita* (= *Gita*), uno degli scritti canonici dell'Indù. Ci sono dei chiari paralleli fra i due cammini spirituali: ambedue si presentano come un cammino mistico verso Dio; invitano a vedere Dio attivo e presente in tutte le cose; coinvolgono in un combattimento spirituale contro la forza del male; e ambedue mettono in un cammino di discernimento. Ciononostante, si mostra anche una grande differenza fra gli EESS e *Gita*. Il Signore nel *Gita* è la manifestazione mistica o cosmica della presenza divina, mentre il Signore negli EESS è la incarnazione storica di Dio in Gesù Cristo. Il Signore del *Gita* non si preoccupa con la sorte dell'uomo, mentre negli EESS il Salvatore patisce con i peccati dell'uomo. Il frutto della spiritualità di *Gita* è un equanimità in mezzo alla lotta della vita, mentre il frutto degli EESS è coinvolgimento nella lotta per il regno di Dio.

La voce *Sadhana*, ci presenta lo sforzo dell'Istituto di Sadhana con la figura di Padre Anthony de Mello, SJ per un'integrazione della tradizione spirituale cristiana, fondamentalmente occidentale, con la tradizione spirituale dell'India. Il metodo *Sadhana* ha accolto gli influssi delle grandi figure come Gandhi, Ramdas, Krishnamurti e Achan Chah. Cerca di aiutare il praticante a vivere profondamente attraverso l'attenzione nella quotidianità e semplicità per entrare nel mistero della vita, dell'amore e della trascendenza. Attraverso un linguaggio spirituale non esplicitamente cristiano, tenta di offrire un aiuto spirituale anche oltre i limiti della fede cristiana.

Le voci di stampo psicologico: *psicología y Ejercicios: Gestalt, Focusing, MPA (Meditación profunda y autoconocimiento)* mi permettono di valutare diverse tradizioni orientali, soprattutto la meditazione buddista Theravada, e di vedere i loro valori salutari dal punto di vista psicologico. Ciò che è buono e sano psicologicamente, può essere un appoggio secondario o una tappa introduttiva per un metodo nettamente cristiano. La MPA cerca d'essere di aiuto spiritualmente anche, come *Sadhana*, per i non cristiani; anzi può anche essere un aiuto, di fatto spirituale, per un pubblico di orientamento agnostico.

Le voci *Islam, Increencia, cultura (inculturación), e diálogo interreligioso* mi offrono una gamma ancora più ampia per vedere come la spiritualità ignaziana può e deve entrare nell'incontro con qualsiasi tradizione spirituale. E', infatti, un servizio d'amore incontrare e condividere il bene con diverse persone da diverse tradizioni spirituali.

Altrettanto, quelle voci tipiche della spiritualità ignaziana sono ancora più pertinenti al mio campo di ricerca. Per poter entrare nel fecondo incontro con diverse tradizioni spirituali, devo prima di tutto approfondire la mia spiritualità cristiana e, ancora più specificata, ignaziana e gesuita.

Cosa manca nel DEI ?

Come ho segnalato all'inizio, non trovo nessuna voce sul Buddismo. Certo la parola Buddismo è menzionata in vari luoghi, in diverse voci (a.e.: *Zen y Ejercicios Espirituales, Sadhana, Hinduismo*, ecc.). Ma c'è una grande tradizione spirituale proprio del Buddismo, sia della scuola Theravada che della Mahayana, e per questo merita una proporzionale attenzione.

La meditazione è centrale nell'insegnamento della vita interiore o spiritualità buddista. Lo scopo della meditazione è per purificare la mente da ogni tipo di lordura o macchia. Solo con la mente pura, l'uomo può vivere nell'equanimità senza essere turbato dalle cose che lo circondano e raggiungere una vera libertà dal circolo di rinascita. Un *Araban* è un ideale o un santo buddista che, anche mentre vive nel mondo, ha raggiunto la libertà da ogni lordura e dopo la sua morte non rinascerà per sempre.

Ci sono diversi aspetti che possono essere luoghi d'incontro e dialogo fra spiritualità ignaziana e spiritualità tipica buddista: la visione sul mondo e sull'uomo (antropologia), l'idea di salvezza, di progresso spirituale, di purificazione; comprensione sul ruolo della mente e centralità del cuore; il ruolo della disciplina ascetica, ecc.

Nel mio studio sul metodo di progresso spirituale, ho trovato dei temi precisi che possono arricchire vicendevolmente la spiritualità ignaziana e quella buddista. Paralleli sono il processo di purificazione (1^a Settimana), il cambiamento di regola di discernimento (quella di 1^a Sett. a quella di 2^a Sett.), il ruolo di accompagnatore (*kalyâna-mitta*), centralità della mente o cuore. Nella scuola Theravada, praticamente non si distingue fra cuore e mente; nella lingua Tailandese si usa una unica parola (???? [chitchai]: da *chit=citta*= mente e *chai*=cuore) per indicare ambedue mente e cuore. Nella meditazione buddista, si addestra la potenzialità della mente, una cultura che noi cristiani od occidentali non conosciamo molto. Altrettanto noi abbiamo un concetto di persona così chiara, che i buddisti con fatica tentano di formulare soprattutto quando si tratta dei rapporti sociali.