



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.7-2009

FRANCESCO ASTI

J.-J. Surin e la scienza sperimentale

Una proposta di mistica ignaziana

JAVIER MELLONI S.I.

*Diálogo interreligioso
y Congregación General 35*

JULIA VIOLERO R.P.

Contemplativos en la acción

Dejarse conducir hacia la integración



Il settimo numero di *Ignaziana* apre il suo quarto anno di vita riaffermando il desiderio di mettere a disposizione dei lettori studi teologici sull'eredità spirituale di Ignazio di Loyola. In questo numero siamo particolarmente lieti di pubblicare tre lavori che rappresentano altrettante linee di ricerca sulla mistica ignaziana, il dialogo interreligioso e l'integrazione spirituale.

Il primo articolo è del Prof. Francesco Asti, docente di teologia spirituale nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, in cui propone la dimensione mistica della spiritualità ignaziana sviluppata da Jean-Joseph Surin S.I. come 'scienza sperimentale'.

In secondo luogo presentiamo l'articolo di Javier Melloni S.I., docente di teologia spirituale nella Facoltà di Teologia della Catalogna e direttore di esercizi spirituali a Manresa, in cui offre una riflessione sui documenti dell'ultima Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, mettendo a fuoco l'argomento del dialogo interreligioso. Questo saggio va ricollegato a quello pubblicato precedentemente, nel quarto numero, in cui l'autore presentava il medesimo argomento come contributo preparatorio alla Congregazione Generale.

Infine, di Julia Violero r.p., religiosa della Congregazione della Purezza di Maria, pubblichiamo una sua ricerca sul rapporto tra azione e contemplazione come elemento d'integrazione fondamentale nello sviluppo della vita cristiana. In essa l'autrice prende spunto, da una parte, dalla conosciuta frase di Geronimo Nadal su Sant'Iganzio (*contemplativo nell'azione*) per approfondire il suo senso e dimostrare come tre testimoni (Alberta Giménez, Egide van Broeckhoven e Pedro Arrupe) l'hanno realizzato nelle loro vite. Dall'altra parte, prendendo in considerazione una ricerca sociologica compiuta su un gruppo di religiose per analizzare il rapporto tra azione e contemplazione, l'autrice mette in relazione i risultati dell'inchiesta con il quadro teorico che ha precedentemente elaborato in modo da stabilire un modello della dinamica con cui il processo d'integrazione spirituale si realizza nello sviluppo della vita cristiana.

Concludiamo con un sentito ringraziamento ai nostri lettori per l'appoggio e l'incoraggiamento che ci state dimostrando.



J.-J. Surin e la scienza sperimentale

Una proposta di mistica ignaziana

di FRANCESCO ASTI

Figura affascinante e controversa è quella di J. J. Surin (1600-1665)¹. Durante la sua infanzia e la sua giovinezza si avvicina alla spiritualità teresiana avendo conosciuto di persona madre Isabella degli Angeli che è stata tra le prime a fondare un monastero carmelitano in terra francese sotto la guida di Bérulle². La lettura della vita di santa Teresa e l'entrata in religione di sua sorella Jeanne confermano la sua profonda convinzione di donarsi totalmente a Dio. Entra nel noviziato dei gesuiti nel 1616 con un gran desiderio di conoscere il carisma ignaziano, nutrendo da sempre una sincera ammirazione per la Compagnia di Gesù. Infatti il suo vissuto è in piena conformità alle regole dell'Istituto approfondendo due aspetti fondamentali del suo essere gesuita: l'apostolato e la preghiera di contemplazione. La possibilità di coniugare la vita attiva con la contemplazione affascina non poco la mente del padre gesuita che accoglie e custodisce con entusiasmo le indicazioni del suo maestro Louis Lallemant sviluppandole nel corso della sua vita in maniera originale.

Data l'importanza di questo approccio per la storia della spiritualità, in genere, e per la spiritualità ignaziana in particolare, la presente ricerca vuole mettere a fuoco la sintesi teologica che il Surin riesce a proporre a partire dalla sua riflessione sul rapporto tra vita contemplativa e vita apostolica. Per tale motivo riprendiamo una felice espressione, *scienza sperimentale*. Su tale espressione si concentra il nostro studio, volendo mostrare le implicanze insite nella teologia mistica. Un primo passo porterà a presentare tale *scienza*, e poi successivamente il suo oggetto, il soggetto di tale scienza e la coscienza mistica che ne deriva.

¹ Cf. H. BREMOND, *La conquête mystique: l'école du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, Bloud et Gay, Paris 1920; L. COGNET, *A propos des lettres du Père Surin*, in *Recherches de Science religieuse* 56 (1968) 269-282; M. DE CERTEAU, *Histoire et mystique*, in *Revue de Histoire de la Spiritualité* 48 (1972) 69-82; ID., *L'absent de l'histoire*, Mame, Paris 1973; P. COUSIN, *Un enfant perdu de la mystique sous Louis XIII et la Fronde. Le Père Jean-Joseph Surin (1600-1665)*, in *L'Ami du Clergé* 77 (1967) 327-330; M. OLPHE-GALLIARD, *Surin Jean-Joseph*, in E. O'NEILL - J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Istitutum Historicum-Universidad Comillas, Roma-Madrid 2001, 3671-3673.

² Cf. P. BLANCHARD, *Un fils de sainte Thérèse d'Avila: Jean-Joseph Surin*, in *Carmel* (Petit Castelet) (1969) 199-209; M. DE CERTEAU, *Jean-Joseph Surin, interprète de saint Jean de la Coix*, in *Revue Ascétique et Mystique* 46 (1970) 45-70; P. GOUJON, *La mystique selon Surin. A propos de Thérèse d'Avila*, in *Christus* (Paris) 49 (2002) 102-109; P. GOUJON, *Surin, une mystique communicative: de l'exemple de Thérèse à l'exhortation pour tuos*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (Firenze) 38 (2002) 333-344.



1. La scienza sperimentale

«Surin ne vise pas à construire un système théologique, et pas davantage à raconter des états intérieurs. Pas plus que des traités doctrinaux, ses œuvres ne sont des récits ou des descriptions psychologiques. Sans quitter le domaine des faits, il entreprend une “science expérimentale” de la vie spirituelle. Il veut en marquer la logique interne et dégager, dans les phénomènes successivement éprouvés, la façon dont se développe une vie née de Dieu»³.

Le affermazioni dello studioso francese de Certeau impongono una riflessione sulla costituzione dell'espressione *scienza sperimentale* a partire non solo dall'esperienza personale del Surin, ma da quanto il padre gesuita ha riflettuto sulla natura della teologia mistica. È vero: non vuole costruire una architettura di pensiero nei suoi libri, ma è ben evidente che essi sono nella loro struttura opere compiute e indirizzate ad un determinato fine. Solo chi fa esperienza di Dio comunica Dio e scrive di Dio⁴. Surin prende a modello per costruire una scienza sperimentale la serrata convinzione di J. Gerson: «coloro che non hanno fatto questa esperienza interiore non potranno mai sapere intimamente e direttamente che cosa essa sia, come chi non avesse mai amato non potrebbe dire con perfetta e intima cognizione di causa che cosa sia l'amore»⁵. Infatti se prendiamo in esame alcune affermazioni della *Teologia mistica* di Gerson, possiamo notare come il suo pensiero costituisca la base teologica e spirituale dell'esperienza mistica di Surin. I contenuti sono frutto del suo personale incontro con Dio e della sua amicizia con Lallemand, mentre la struttura scientifica è mediata dal pensiero di J. Gerson (1363-1429).

L'idea del cancelliere della Sorbona è di dare vita ad una scienza mistica che abbia metodo e struttura epistemologica al pari delle discipline che sono studiate all'università con una grande differenza: si rivolge al cuore del credente e ha come fine l'unione con Cristo. Tale scienza ha per oggetto la vita interiore e per metodo l'osservazione induttiva. Ciò significa che non può rientrare nella struttura classica delle scienze ideata prima da Aristotele e poi confermata e formalizzata da Tommaso D'Aquino. La subalternità è il principio che regola gerarchicamente le varie discipline, per cui coloro che si interessano dell'esperienza poco possono dirsi scienziati, in quanto non si rivolgono ai principi primi quanto piuttosto ad un qualcosa di troppo cangiante che non costituisce scienza. Gerson attacca il cuore della scolastica, rivoluzionando l'idea di scienza e proponendo un nuovo corso dato dall'osservazione dei dati esperienziali. La logica di tipo deduttivistico cede il passo alle scienze della natura, per cui lo stesso Gerson intuisce il mutamento epocale quando paragona la teologia mistica alla medicina o all'astrologia. Essa può essere insegnata e può essere acquisita al pari di altre scienze, perché parte dall'osservazione del

³ M. DE CERTEAU, *Introduction*, in J.J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, 22.

⁴ Cf. J. J. SURIN, *Les fondaments de la vie spirituelle*, 329.

⁵ J. GERSON, *Teologia mistica: considerazione* L. I, II, 65, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992: «per enucleare la propria dottrina la teologia mistica si fonda sull'esperienza interiore delle anime devote, come le altre due forme di teologia si basano sulle operazioni interiori».



fatto interiore. La convinzione fondamentale è che la vita interiore è un fenomeno visibile e controllabile, perché riguarda un rapporto originale ed originario che si è instaurato con Dio. Infatti anche la metodologia proposta dal teologo rispecchia la nuova logica: «perché allora negare che qualcosa di simile possa succedere nel nostro caso, cioè che un uomo poco o punto devoto possa studiare gli scritti di altri devoti, confrontarli tra di loro, trarne conclusioni o deduzioni, contestare o difendere l'uno o l'altro punto? Un esercizio del genere lo si fa ogni giorno nella scuola di teologia sugli articoli di fede, da parte di coloro che non li hanno sperimentati»⁶. Il metodo di coloro che studiano la teologia mistica sarà improntato sul confronto serio e scientifico delle fonti, su ciò che la Sacra Scrittura afferma ed è trasmesso dalla Tradizione, nonché dal giudizio della Chiesa e degli stessi teologi. Gerson propone un modo per esaminare gli scritti dei mistici, superando il problema delle esagerazioni linguistiche e delle eresie che vi possono insorgere⁷. Offre anche agli studiosi della materia strumenti metodologici utili all'osservazione dell'esperienza spirituale non dimenticando che «la teologia mistica si coglie con l'esperienza interiore ed è di gran lunga più sublime, oltre ogni dire più piacevole, più sapida e più penetrante di tutte le altre conoscenze provenienti dall'esterno, poiché queste si diffondono strisciando come serpi tra gli esseri deboli di mente e intorpiditi, mentre quella vola con ali libere da ogni impaccio, si leva in alto e sta sopra di tutto»⁸. Essa deve condurre ad un incontro più saporoso di Dio e non semplicemente ad un'analisi delle circostanze e dei contenuti di un fatto interiore. La scuola è quella dell'affetto e chi vi partecipa vuole approfondire la propria esperienza di Dio impegnando ogni potenza dell'anima.

Il tratto polemico con gli scolastici di Gerson è fin troppo evidente: mentre i nuovi teologi intendono parlare di Dio partendo dall'esperienza, i teologi della scolastica lo fanno grazie a ragionamenti, per cui il risultato, pur essendo ottimo, non dà senso alla vita e né fa pregustare le realtà ultime.

Surin fa sue le considerazioni di Gerson, per cui afferma nel libro *Les fondemens*: «la théologie mystique est science à part, qui a ses principes, ses conclusions, et ses termes propres, indépendamment de toute autre science»⁹. In piena polemica con gli scolastici e i denigratori della mistica, Surin afferma la necessità di considerare teologicamente anche le vie dell'interiorità. I teologi si impegnano a scrutare le Scritture e ad offrire ragionamenti utili alla fede. Tali riflessioni sono confermate dai Concili sotto l'assistenza dello Spirito Santo, ma in materia di spiritualità tali dottori non risultano veramente preparati, perché non sono sostenuti «d'un long usage des choses de Dieu». La consuetudine per Surin è fondamentale nel delineare una scienza mistica, in quanto essa non è il frutto di ragionamenti umani, quanto un dono dall'alto sperimentato nel concreto di un'esistenza¹⁰. Di conseguenza tale scienza, come le altre, ha i suoi principi e le sue

⁶ J. GERSON, *Teologia mistica: considerazione*, L. I, VII, 77.

⁷ Cf. J. GERSON, *De examinatione doctrinarum*, in ID., *Oeuvres complètes*, vol. IX, Paris 1973, 458-475.

⁸ J. GERSON, *Teologia mistica: considerazione*, L. I, V, 73.

⁹ J. J. SURIN, *Les fondemens de la vie spirituelle*, 297.

¹⁰ Cf. *ib.*, 89.

conclusioni e dispone di un bagaglio linguistico proprio, per cui gli stessi termini che per alcuni dottori possono sembrare eccessivi e stravaganti, letti e studiati da tale scienza sono perfettamente coerenti. La polemica con gli scolastici si basa su un grosso equivoco interpretativo, in quanto si vogliono leggere gli autori della teologia mistica con gli strumenti logici della scolastica, senza considerare che il principale fine dei contemplativi consiste nell'infiammare la volontà¹¹. La scolastica è utile ad illuminare l'intelletto, ma per avere un'esperienza di Dio bisogna che il cuore sia disposto a ricevere la visita del Signore, ardendo di desiderio per tale incontro.

Surin difende il campo di indagine della teologia mistica anche da coloro che scorgono solo delle mistificazioni da parte di alcune persone esaltate. Il libro *Guide spirituel* è una sua opera che propone sì un cammino di perfezione, ma nasce come risposta ad una polemica in corso. Il carmelitano Chéron intende esaminare la teologia mistica mostrando la sicura, vera e cattolica via della perfezione rispetto ad una moda che pone sotto il termine affettività tutta la ragione e la dottrina¹². È evidente che l'intento del carmelitano è demolire l'impianto scientifico della teologia mistica, partendo dalle sue fondamenta.

La risposta di Surin, invece, ristabilisce il valore scientifico della mistica, sostenendo che l'esperienza spirituale è oggetto proprio di tale scienza¹³. L'autore definisce il campo di indagine: «nous n'entendons pas pour docteurs mystiques tous ceux qui ont traité de Dieu ou de choses spirituelles, mais ceux qui ont parlé des secrètes opérations de la grâces»¹⁴. Non tutti i teologi possono dirsi mistici, ma solo quelli che hanno sperimentato tali vie. Vi è, quindi, una prima distinzione fra gli studiosi che riflettono sulla mistica e coloro che, facendone esperienza, scrivono delle operazioni dello Spirito Santo nell'anima del credente. Tale suddivisione potrebbe non includere i tanti che hanno una forte esperienza di Dio, ma che non hanno prodotto alcun scritto in questione. Tali credenti sono i soggetti attivi della scienza mistica che saranno considerati da Surin solo in un secondo momento. Ora Surin ha bisogno di circoscrivere il campo di indagine per favorire la seconda riflessione.

Le diverse esperienze narrate dai mistici non si contraddicono, in quanto hanno un sostrato comune, un filo conduttore che le raccorda tutte. Il problema è suscitato non già dall'esperienza, quanto dalle opinioni sorte attorno a tali argomenti. Spesso i dottori non hanno una conoscenza diretta degli scritti dei mistici, per cui si costruiscono le loro opinioni senza le vere fondamenta teologiche. La differenza sta proprio nel considerare tali opinioni come un qualcosa di veramente opinabile, per cui senza una vera critica scientifica restano solo considerazioni vaghe e deleterie. La scienza nuova si costruisce sull'osservazione dell'esperienza spirituale, sulla propria esperienza di Dio, per cui lo scritto è solo l'oggettivizzazione di un contenuto e di un percorso che si sta producendo nella vita del credente. Surin insiste sul valore dell'esperienza come manifestazione del-

¹¹ Cf. *ib.*, 361-262.

¹² Cf. M. DE CERTEAU, *Introduction*, 39-50.

¹³ Cf. J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 247-260.

¹⁴ *Ib.*, 245.

l'agire di Dio nell'uomo. Vuole mostrare che essa ha una consistenza oggettiva data dall'incontro con Dio vivo e presente nell'esistenza del credente. I dati di fede non nutrono solo l'intelletto, ma sono primariamente Persone divine che intendono conversare con la loro creatura.

Dall'incontro trasformante con Dio scaturiscono le narrazioni scritte dell'esperienza mistica, ma anche e soprattutto i linguaggi verbali per comunicare un tale tipo di vissuto. Le espressioni mistiche non sono stravaganti o ridicole, poiché tentano di descrivere una relazione che supera di gran lunga la piccolezza della parola¹⁵. Il mistico fa uso della metafora per spiegare un fatto mistico. Le similitudini producono un effetto iperbolico, capace di aiutare il lettore ad entrare in punta di piedi nel sacrario della coscienza dove Dio incontra l'uomo. Ripensare i criteri interpretativi risulta necessario per comprendere l'originario pensiero dei mistici. Surin prende coscienza che il dato mistico ha bisogno di essere conosciuto sotto ogni aspetto facendo uso non solo della propria esperienza, ma anche delle conoscenze in ordine alla psicologia o alla teologia. L'ermeneutica è utile per far emergere quel sostrato comune presente nelle diverse e molteplici esperienze. Il testo *Guide spirituel* può essere, a ben ragione, descritto come un manuale di ermeneutica del vissuto mistico ad uso di coloro che vogliono procedere nel cammino di perfezione. Surin come un buon interprete prende in esame il contenuto ed il contenente per delineare linee programmatiche adatte al prosieguo del cammino.

La principale difficoltà della scienza mistica è data dal fatto che non basta il ragionamento umano, c'è bisogno di un'apertura allo Spirito Santo, perché possa operare nel cuore del credente le meraviglie di Dio Padre. Surin non vuole sottolineare solo ed esclusivamente il valore della volontà sull'intelletto quanto dimostrare che la ragione e l'esperienza sono da tenere unite¹⁶. La scolastica ha diviso ciò che in realtà era considerato come una unità perfetta nell'uomo. Le potenze dell'anima sono unificate dalla forza dell'amore, per cui i dottori erano santi e mistici. Surin fa riferimento alla vita di Teresa d'Avila che scelse come suoi direttori due uomini non solo di ingegno teologico, ma soprattutto di santità di vita: Pietro d'Alcantara e il gesuita Francesco Borgia. La santità di vita e la riflessione critica non sono in opposizione quando si tratta di camminare nelle vie dell'interiorità¹⁷. I dotti hanno bisogno dello spirito di orazione se vogliono che le proprie acquisizioni scientifiche passino dall'intelletto al cuore: «la doctrine est une très excellente chose pour rendre service à Dieu, mais que, si elle est destituée de l'esprit de piété et d'oraison, elle peut plus nuire que servir, comme il paraît en ceux qui ont établi des erreurs dans l'Eglise, qui n'ont pas été les plus ignorants»¹⁸. La scienza teologica sarà in questo modo umile e virtuosa, in quanto coloro che la coltiveranno hanno fatto esperienza di Dio.

¹⁵ Cf. ib., 249-250; ID., *Les fondamens de la vie spirituelle*, 139.

¹⁶ Cf. J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 252.

¹⁷ Cf. TERESA D'AVILA, *Vita* 13, 16-22, in ID., *Opere*, Postulazione Generale O.C.D., Roma 1985.

¹⁸ J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 260.

Altro problema presente nella Compagnia di Gesù è considerare sant'Ignazio come un antimistico: «Ils disent qu'il a exactement recommandé à ses religieux qu'ils se détournassent de tels livres, en quoi il a fait, selon leur dire, comme ceux qui disent que ces choses sont tout à fait éloignées de cette Compagnie»¹⁹. Per Surin il suo fondatore vive l'apostolato con un animo da contemplativo. Non vi è alcun documento che provi il contrario, anzi sant'Ignazio affermava che chi pratica l'orazione di contemplazione e non vive le virtù e la mortificazione spesso si ritrova ad essere ostinato e amante di se stesso. Tale esempio al negativo mostra che il fondatore unisce la contemplazione ad una rigorosa ascesi. Non può, infatti, esistere l'una senza l'altra. Il problema evinto nella lettera di P. Everardo Mercuriano riguarda la lettura dei testi mistici fatta dai giovani gesuiti che si possono infervorare senza una solida base di mortificazione. Surin porta a sostegno della sua tesi sul valore mistico esistente nella spiritualità dei gesuiti un'altra lettera scritta dal generale Aquaviva che incita alla preghiera perché favorisca lo zelo per la salvezza delle anime²⁰.

La proposta di Surin per quanto riguarda il contenuto della scienza mistica è la seguente: le vie dell'interiorità si esprimono nell'apostolato attivo e fecondo. Ciò significa che si può parlare di una vita mista in cui domina la carità che tutto trasforma fino a rendere il credente vera immagine di Cristo: «en quoi consiste la perfection chrétienne? Elle consiste dans la charité...J'entends outre l'habitude infuse de la charité, qui est le principe de l'amour de Dieu et du prochain, une disposition fixe et habituelle à faire en toute chose la volonté de Dieu par le désir de lui plaire, et à traiter le prochain comme nous nous traitons nous mêmes»²¹. Nel libro *Guide spirituel* così definisce la *vie mêlée*: «c'est celle qui joint la piété et l'intérieur véritable avec les occupations qui sont nécessaires à la vie humaine ou sans lesquelles ne peut subsister le service divin»²².

La vita attiva e quella contemplativa si completano a vicenda, per cui l'ideale per un buon cammino di perfezione è dato dall'esempio di Ignazio che unifica le due forme nel concreto della propria esistenza²³. Si potrebbe parlare di una vita mistica, in cui dal battesimo fino al godere dei beni promessi il credente sviluppa i doni dello Spirito Santo applicandosi ad una vita di ascesi e di abnegazione²⁴. La vita mista si compendia in un'unica espressione: «demander incessamment à Dieu cette grâce de l'aimer, ne vouloir et ne chercher que lui; avoir un cœur disposé au bien plus parfait, le désirant et soupirant après sans relâche»²⁵.

¹⁹ *Ib.*, 257.

²⁰ *Ib.*, 258.

²¹ J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, col. 1123.

²² J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 113.

²³ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, col. 1521.

²⁴ Cf. J. J. SURIN, *Les fondamens de la vie spirituelle*, 275; 335

²⁵ J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 117.

2. L'oggetto della scienza sperimentale

«Cet incomparable Objet/, quoi qu'il me soit le sujet/ d'un tourment Véhément»²⁶. La poesia esprime più di tutti gli altri linguaggi la profondità di un'esperienza vissuta nella piena unione con Dio. Essa è capace di trasmettere i sentimenti più alti grazie alla duttilità delle parole che tentano di esprimere l'inesprimibile.

Il rapporto d'amore si stabilisce fra l'Oggetto incomparabile ed il soggetto finito. Non è semplicemente un'antitesi, ma la concreta realtà di un Dio che si apre alla sua creatura e di una creatura che viene attratta ed avvinta dall'amore divino. Tutto l'universo è retto dalla sua provvidenza. Tutto obbedisce al suo amore, per cui la creatura percepisce il suo trattarsi nelle catene di Dio.

Surin ascolta non solo la propria esperienza di Dio, ma la stessa tradizione spirituale cristiana, per cui osserva come nel vissuto mistico vi sia un intrecciarsi fra l'Oggetto adorabile ed il soggetto desideroso di far parte di quella oggettività. Tale esperienza non può essere descritta solo a livello cognitivo, ma riguarda tutto l'uomo, anzi soprattutto la sua sfera affettiva. L'oggettività è tale, perché si confronta con una soggettività. Nella reciprocità delle persone divine e quella umana il senso dell'oggettivo e del soggettivo prende forma, acquista un significato. Dio si manifesta nella sua alterità non riducibile in un concetto umano. La sua realtà è sempre oltre quella dell'uomo; è incomparabile, in quanto non vi è alcun oggetto né soggetto capace di creare e di supportare un tale confronto. La sua alterità è segno e garanzia dell'oggettività, per cui proprio da questo fondamento nasce la soggettività umana. Infatti per il padre gesuita quest'ultima è il primo frutto dell'alterità di Dio. Non già l'uomo pensa Dio e crea la sua idea, ma è Dio stesso che viene prima dell'idea e quando dice, crea. In questo modo non si vuole affermare un nominalismo spirituale, né contribuire ad un aumento dell'astrattismo mistico tanto presente negli anni di Surin, quanto piuttosto si vuole riconoscere che la relazione è un vero incontro in cui l'Oggetto e il soggetto si desiderano e si amano. Surin ha ben compreso che la contemplazione passa attraverso le relazioni con la Santissima Trinità. Non vi è un vago teismo mistico, ma la manifestazione delle persone divine nel cuore del giusto. Il suo pensiero è lontano da certe forme di spiritualità che Cognet descrive come astratte. La mistica dell'essenze è la materia di studio di un gruppo che si può descrivere come *scuola astratta*, una definizione già in voga nel Seicento francese, ma che Surin non adotta²⁷.

Il suo riferimento all'oggettività di Dio si concretizza grazie alla vita di Cristo nell'anima del credente dove viene ad abitare. Infatti quando Surin parla di "impero dolce" intende dimostrare che solo Dio rende più umano l'uomo, anzi lo riporta alla sua originaria felicità che godrà in forma piena nella patria beata. Il grido dell'amante potrà essere ascoltato da tutti, perché è una confessione pubblica del suo amore: «Dieu, Dieu, Dieu,

²⁶ J. J. SURIN, *Cantiques spirituels de l'Amour divin*, 78-79.

²⁷ Cf. L. COGNET, *Spiritualità moderna. La scuola francese (1500-1650)*, Dehoniane, Bologna 1973-1974, 13-64.

je ne veux que Dieu, vive son doux Empire»²⁸. Per Surin, quindi, l'impero di Dio si costruisce nel soggetto facendogli gustare la sua presenza oggettiva. Il suo impero consiste nel regnare in ogni dimensione dell'uomo senza soffocarlo o dimezzarlo nelle sue capacità, anzi portandolo alla sua perfetta statura di figlio nel Figlio Unigenito. In questo modo la presenza di Dio nel cuore del giusto rende reale e concreto il cammino che si intende compiere per essere sempre e ovunque in comunione con Lui. Ciò è possibile per la mediazione salvifica di Cristo e per l'azione santificatrice dello Spirito Santo.

La comunione con il Padre è constatabile storicamente grazie alle missioni del Figlio e dello Spirito, per cui l'esperienza di unione è un percepire le operazioni che lo Spirito compie nell'anima del credente perché possa essere immagine perfetta del Verbo di Dio. Il mistero della Santissima Trinità è vissuto come presenza oggettiva a cui il credente fa il suo ossequio come schiavo. Lo stesso autore è sotto il potere dell'Amore ed è per questo suo legame inscindibile che lo servirà sempre. L'augusta Trinità è tutt'Amore, in cui lo Sposo manifesta i suoi attributi magnifici grazie alle relazioni che intercorrono fra il Padre, la sua Persona e lo Spirito Santo: « Il la conduit dans le Conclave/ de cette auguste Trinité,/ Qui pour jamais la rend enclave/ de son adorable bonté; /On lui fait nourrir tous les vices/ Avec d'immortelles délices. Je suis au pouvoir de l'Amour,/ Je lui servirai nuit et jour»²⁹. La Trinità fa sentire la sua presenza avvolgendo la creatura nell'amore. Quando i mistici contemplano, ad esempio, la natura, vogliono affermare che tutta quanta la Trinità è all'opera nella creazione. Tutte le cose rimandano alla sua presenza che governa sapientemente l'universo: «est véritablement être tout à fait environné de Dieu comme dans océan d'amour et de bonté puisque toutes choses sont plutôt des marques, effets et vestiges de Dieu...»³⁰. La natura mostra i segni del suo amore misericordioso, per cui ascoltandola si può cogliere una voce della divina presenza. Surin ripercorre la via maestra della creazione associandosi al pensiero di San Francesco e di San Bonaventura che indicavano il creato come un mezzo per la contemplazione. Il vero mediatore del Padre è Gesù Cristo attraverso cui tutte le cose hanno preso forma e nome. Lo sviluppo del pensiero di Surin è verso l'umanità di Cristo caratteristica propria della spiritualità ignaziana e teresiana.

L'amore a Dio Padre passa attraverso la croce di Gesù Cristo: «Je suis Jésus en croix, où l'Amour l'a pendu». L'amore di Dio per ogni uomo e per ogni donna è palpabile nel sacrificio della croce. Ma tale esperienza è anche offerta dello Spirito dell'Amore che conduce il credente nella familiarità di Dio. Immaginare la passione non è solo un esercizio ascetico per acquistare un perfetto amore, quanto piuttosto vivere insieme con Cristo i patimenti della croce e ogni ignominia a cui è ancora sottoposto³¹. Fare l'esperienza della croce significa compatire Gesù Cristo, ossia entrare nel vivo dei suoi dolori, associarsi ad essi per entrare in punta di piedi nella sofferenza che attanaglia l'umanità.

²⁸ J. J. SURIN, *Cantiques spirituels de l'Amour divin* 48.

²⁹ *Ib.*, 104.

³⁰ J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 139.

³¹ Cf. J. J. SURIN, *Les fondamens de la vie spirituelle*, 390-396.



Surin propone la meditazione della passione, perché sia sempre vivo il ricordo dell'amore: «Cet embrassement souhaitable/ Est un bonheur si délectable,/ Qu'aucun ne le peut rapporter/ que celui qui l'expérimente;/ mais afin qu'un autre le sente/ a tous il le doit raconter»³². Lo slancio affettivo riconosce in Gesù lo sposo celeste che conduce l'umanità dinanzi al Padre per renderla sua sposa³³. Gesù è descritto nelle poesie con termini che richiamano le nozze, perché l'intento di Surin è mostrare la familiarità di Dio con l'uomo. La realizzazione dell'oggettività e della soggettività consiste proprio nel vivere l'intimità della Santissima Trinità. Chi abita nel cuore di Cristo sperimenta l'amore del Padre e si inabissa nella pace dello Spirito. Infatti il credente percepisce nel cuore di Gesù sulla croce la tenerezza del Padre, la sua generosità e il desiderio che ha di riportare tutto l'universo nella sua comunione. Dio fa sperimentare la dolcezza dell'essere stati salvati da Cristo. La salvezza non è un dato astratto della fede, ma è esperienza diretta e costante di chi vive in comunione d'amore con Gesù Cristo. In questa unione percepisce il disegno del Padre che si è realizzato grazie all'obbedienza del Figlio. Il Signore Gesù non ha considerato il suo essere uguale a Dio come qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente o come un tesoro da nascondere per paura dei ladri, ma ha riversato tale ricchezza abbondantemente nei cuori di ciascun uomo di buona volontà (Fil 2,6).

Dio Padre entra nel cuore del credente con gli stessi sentimenti che provava Gesù per l'umanità sofferente³⁴. Entrare nella familiarità di Dio significa sperimentare che tali sentimenti hanno un valore oggettivo che trasforma l'intera esistenza umana. Per Surin provare la passione di Cristo non vuol dire chiudersi in uno sterile solipsismo, ma vivere in un attivo apostolato dove il credente fa sentire la vicinanza di Dio. Infatti segno di tale realtà è proprio il conversare con Lui amichevolmente. Surin esprime quest'aspetto dell'incontro con l'espressione "intrattenersi con lui nel fondo del cuore oggi e in questo momento storico"³⁵. La conversazione con Lui diventa fondamentale per conoscerlo sempre più e per proseguire speditamente nella vie dell'interiorità³⁶. Nel dialogare con Gesù Maestro il discepolo scorge non solo i tratti fondamentali della sua dottrina, ma soprattutto la sua vita santa, l'esercizio costante e abituale di tutte le virtù umane. Quando conversa con Lui il credente percepisce le grandezze di Gesù Cristo come uomo e come Dio; sperimenta il suo essere totalmente per l'altro in un continuo abbandono nelle mani del Padre. Da questo confronto scaturisce per il credente uno slancio nella vita interiore. Legarsi alla sua vita significa sperimentare un familiare commercio che coinvolge la mente, il cuore, la memoria. Il riferimento di Surin è alla riforma delle potenze dell'anima grazie ad una costante relazione con la vita di Gesù assimilata con la meditazione quotidiana della Sacra Scrittura. È evidente che familiarizzare con Gesù conduce il fedele a vivere i consigli evangelici. Essi sono proposti a tutti i battezzati, per

³² J. J. SURIN, *Cantiques spirituels de l'Amour divin* 175.

³³ Cf. *ib.*, 177.

³⁴ Cf. J. J. SURIN, *Les fondamens de la vie spirituelle*, 343-349.

³⁵ Cf. *ib.*, 78-88.

³⁶ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, col. 1394; 1171-1172.

cui le vie dell'interiorità possono essere praticate da ogni uomo e da ogni donna nel proprio stato di vita. La difficoltà consiste spesso nel voler essere troppo presi dai legacci del mondo, per cui a molti risulta difficile seguire Gesù nei consigli evangelici³⁷.

L'unione con Cristo avviene grazie all'azione dello Spirito Santo che offrendo i suoi doni perfeziona l'umanità deificandola. Per Surin Gesù abita in un'anima «ce n'est pas par la seule grâce habituelle et sanctifiante, c'est encore par un goût et un sentiment délicieux que cause sa divine présence, et qui est ou plus grand ou plus petit, selon la différente manière de se donner et de s'appliquer, pour ainsi dire, à l'âme dans laquelle il fait sa demeure»³⁸. Lo Spirito Santo riempie l'anima con i suoi doni specialmente quello della sapienza, dell'intelletto e della scienza. Surin segue nel tracciare le operazioni dello Spirito l'insegnamento di Lallemant, per cui osserva dall'angolo della sua personale esperienza che la Terza Persona della Santa Trinità opera lo sviluppo delle vie interiori grazie ad una proficua collaborazione con le strutture umane³⁹. Non vi è segno di quietismo, anzi l'autore interpella le energie dell'uomo per realizzare in pienezza i doni offerti da Dio. Il credente ha il compito di trafficare i talenti, per cui lo Spirito Santo lavora nel suo cuore per renderlo sempre più uniforme alla vita di Cristo. L'azione purificatrice dello Spirito mostra agli occhi del fedele gli ostacoli presenti nella sua vita, cioè quelle difficoltà che non fanno sviluppare la grazia dello Spirito, anzi la rendono neutrale. Surin individua, ad esempio, l'amore proprio e l'amor sregolato che riguardano l'interno e l'esterno dell'uomo⁴⁰.

Lo Spirito Santo comunica la sua grazia in tutte le facoltà dell'anima, perché siano orientate verso l'unico loro scopo: Dio⁴¹. La grazia ordinaria rende l'uomo santo e lo aiuta nel praticare le virtù, mentre quella straordinaria lo rende superiore a se stesso, per cui partecipa alle sublimi altezze di Dio. Tale grazia non trasforma solo i sensi interni, ma anche il corpo. Surin avverte che la seconda comunicazione della grazia non deve diventare motivo di vanto per il credente e non si deve attaccare ad essa, perché può essere fonte di grandi illusioni. Può provocare un abbassamento del cammino di perfezione, in quanto il credente si sofferma troppo ai doni dello Spirito senza impegnarsi nel duro e costante esercizio delle virtù teologali e morali.

3. Il soggetto della scienza sperimentale

Il credente che intende approfondire il proprio cammino di perfezione è il vero soggetto della nuova scienza sperimentale. È innanzitutto il partner di Dio, per cui desidera conoscere in profondità la qualità del proprio rapporto. Nella dinamica dell'incontro il credente riconoscendo il suo partner individua anche le proprie caratteristiche. Nel dia-

³⁷ Cf. *ib.*, coll. 1319; 1329

³⁸ J. J. SURIN, *Les fondamens de la vie spirituelle*, 195-196.

³⁹ Cf. *ib.*, 131-140.

⁴⁰ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, coll. 1205-1211.

⁴¹ Cf. *ib.*, coll. 1306-1308.



logare con Dio scopre sempre più se stesso. Il riconoscimento delle proprie dinamiche psico-fisiche può essere considerato come il risvolto antropologico della rivelazione ebraico-cristiana. Dio manifestando il suo volere rende chiaro all'uomo la sua natura e il suo fine. Nel cammino di perfezione tale realtà è ben presente e determina la qualità della fede e aziona le scelte quotidiane del credente.

Surin intende, definendo il concetto di perfezione, dare un volto al credente che si incammina per le vie dell'interiorità. È necessario, infatti, conoscere le idee fondamentali che il fedele sottende al discorso sulla perfezione. Allo stesso modo bisogna delineare la struttura portante dell'uomo, perché si possa concretamente attuare un percorso di perfezione.

La domanda principale viene risolta dall'autore con un'affermazione forte: la perfezione è lo stato migliore che l'uomo possa raggiungere su questa terra:

«quelle idée avez-vous de la perfection? La perfection prise en toute son étendue est le meilleur état que l'homme puisse avoir en cette vie, enseigné par Jésus Christ et acquis par ses mérites. Cet état dit la satisfaction du cœur humain, accompagnée de la plus grande sainteté et pureté de vie que l'on puisse avoir, et se peut nommer la béatitude de la vie présente et pour autant que le cœur humain a trois principaux instincts qui le portent à chercher ce qui fait le plus à son parfait contentement»⁴².

Tale stato viene offerto al credente grazie ai meriti di Cristo che ha donato se stesso al Padre e ha mostrato la via maestra per ritornare nel suo regno. La felicità per il credente consisterà, quindi, nell'appagare il proprio cuore con la grazia di Cristo. Tale beatitudine è ancora storica e si sviluppa nel contesto delle difficoltà personali, per cui raggiungere oggi la felicità significa perseguire l'ideale cristiano che spesso è poco redditizio per la mentalità del secolo.

Surin vuole dimostrare che la felicità del credente è possibile, ma richiede abnegazione e mortificazione finalizzate al possesso del regno. Osserva che l'uomo presenta tre istinti fondamentali che lo portano a soddisfare la propria sete di appagamento: la grandezza, il godimento, il possesso. Da fine psicologo entra nei meandri della psiche individuando le fonti delle pulsioni umane, quelle forze che lo determinano ad agire. Il padre gesuita non intende demitizzare tali istinti, né vuole surclassarli con un atteggiamento irenico, ma cerca di analizzarli per utilizzarli nel campo della santità. La sua ricerca è frutto della sua personale esperienza negli anni della malattia/possessione diabolica, per cui riconosce che tali istinti se non sono incanalati dominano l'uomo fino ad allontanarlo da Dio.

Il cuore dell'uomo tende con grande forza verso le fonti del piacere, per cui viene avvinto e trascinato nei meandri più bui della sua mente se non interviene la ragionevolezza e l'azione dello Spirito Santo. Le forze descritte possono essere distruttrici se non sono considerate coscientemente e utilizzate al meglio, ma possono essere energie positive se il credente le sfrutta nel campo della santità. Il credente deve sempre avere una coscienza chiara delle passioni e dei sentimenti distruttore, perché possa procedere speditamente nelle vie dell'interiorità. Il godimento dei piaceri, il possesso delle cose e l'istinto

⁴² J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 65.

a dominare possono creare lo stato più felice dell'uomo, a patto che sono in perfetto equilibrio, anzi sono visitati e trasformati dalla grazia. Infatti per Surin lo Spirito Santo agisce nel cuore del credente che in questo modo si lascia condurre dalle sue mozioni⁴³. La perfezione sarà, quindi, un lasciarsi muovere dallo Spirito Santo che libera il percorso da impedimenti umani. La Persona divina visita il credente e gli mostra le strutture dinamiche che lo compongono al fine di unificare le potenze dell'anima in vista del possesso del regno eterno. È lo Spirito che illumina l'intelletto e la volontà per dare vita ad un giudizio sano e coerente con la realtà che vive il credente.

La santità è esperienza di Dio che trasforma l'uomo dal suo interno rendendolo cosciente dei doni che ha ricevuto e che mette a disposizione della Chiesa intera. L'idea di Surin consiste in un continuo superarsi del credente nel suo rapporto con Dio. L'eccessività è da intendersi come processo di trascendenza che il credente opera con la grazia di Dio nel voler seguire tutti gli insegnamenti di Cristo. L'uomo si vuole donare senza riserve in un processo oblativo⁴⁴. Ciò è la caratteristica principale del primo passo o seconda conversione: non rifiutare nulla a Dio. Il credente, specialmente il religioso, intende eliminare dalla sua coscienza ogni specie di mali testimoniando così il suo amore a Cristo che non ha risparmiato niente di sé al Padre per la salvezza dell'uomo. Questo atto di riconoscenza implica una totale adesione al Vangelo e un desiderio di servire Cristo nei poveri⁴⁵.

Le strutture esterne ed interne dell'uomo per compiere un trascendersi nell'amore hanno bisogno di una vera e propria riforma. Nel *Catechismo spirituale* Surin individua il percorso di purificazione indicandolo come una vera e propria riforma⁴⁶. L'espressione potrebbe sembrare lontana dal contenuto e dalla forma che San Giovanni della Croce aveva dettato nella *Salita del Monte Carmelo* e nella *Notte Oscura*, ma tale termine è proprio della cultura spirituale del Nord Europa, particolarmente di quella inglese. Walter Hilton nella *Scala della perfezione* lega la fede all'esperienza, realtà indispensabili per dare vita ad un percorso di santità⁴⁷. Nel concreto della vita la fede si purifica e rende evidente l'Oggetto del credere in un continuo riferimento alla prassi. In questo rapporto il credente ha coscienza che il peccato limita le potenze dell'anima, anzi le deforma. La lezione genuina di Sant'Agostino insegna che la de-formità dell'anima non è permanente, ma risulta essere solo una momentanea caduta che Cristo ha redento e Spirito Santo ha sanato.

La bellezza originaria dell'anima viene ristabilita grazie ad un processo di riformazione. Per Hilton, quindi, si crea un binomio storico *de-formazione ri-formazione* che coinvolge tutto l'uomo nella sua cooperazione con la grazia divina. Non è il senso che Lutero darà al termine riforma, ma esso è inserito nella dinamica natura-grazia, per cui il peccato dei progenitori e quello personale attuale sono lavati dal sangue di Cristo che ridona forma filiale all'anima: «se si doveva ri-formare l'anima dell'uomo, se si voleva che i guasti

⁴³ Cf. *Ib.*, 86-87.

⁴⁴ Cf. S. BRETON, La "voie excessive" de J.J. Surin, in *Recherches de Science Religieuse* 70 (1982) 213-228. S. BRETON, *Deux mystiques de l'exces: J.-J. Surin et maître Eckhart*, Cerf, Paris 1985.

⁴⁵ Cf. J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 74-78.

⁴⁶ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, coll. 1439-1456.

⁴⁷ Cf. W. HILTON, *La scala della perfezione*, Gribaudi, Torino 1989², 161.



del peccato venissero riparati, era necessario che a compiere questa espiazione e a riformare quest'immagine non fosse nessun altro che lo stesso Signore Dio, dal momento che l'uomo non era in grado di farlo»⁴⁸. Cristo ha pagato il debito all'Eterno Padre espiano per i peccati dell'uomo. La ri-forma causata dal sangue di Cristo produce due effetti importanti: risollewa l'umana natura e offre il possesso dei beni eterni. Tali effetti possono essere goduti anche nell'oggi, se pur l'uomo percepisce che è un'esperienza ancora soggetta al tempo e, quindi, imperfetta⁴⁹. La visione che Hilton consegna è profondamente realistica, per cui Surin accoglie tale insegnamento proponendo l'espressione riformazione come una vera e propria opera di trasformazione di tutto l'uomo dinanzi a Dio. Il suo trascendersi, senza riserve e totalmente, inizia con la realtà del corpo, con i sensi esterni.

Il processo adottato da Surin è dall'esterno all'interno seguendo la via classica nel descrivere la costituzione dell'uomo soggetta alla riforma. L'esterno è rappresentato dal corpo, mezzo di relazione e strumento di comunicazione. L'uomo nella sua costituzione corporea ha bisogno della grazia per corrispondere a pieno ai voleri di Dio⁵⁰. Il corpo non è una realtà dannosa all'uomo, ma è creazione di Dio soggetta, però, al peccato. La grazia visita anche l'uomo esteriore, la sua natura conducendolo alla pienezza di vita in Cristo. Per raggiungere l'unione a Cristo è evidente che bisogna sradicare il peccato causato dalla carne, per cui il credente deve prendere coscienza della pesantezza e della pigrizia che provengono dai sensi esterni. Dalla constatazione dei limiti dei sensi si giunge alla proposta di riforma che la grazia opera in loro. Il gusto, il tatto, l'odorato, l'azione dell'occhio quando sono visitati dalla grazia non sono solo regolati per esercitare le virtù, ma sono resi atti a ricevere funzioni spirituali che sono dell'ordine soprannaturale. Surin vuole affermare che il corpo in ogni sua parte è soggetto attivo nell'esperienza spirituale. Non vi è un vuoto sentimentalismo o un acceso intellettualismo, ma tutto l'uomo si dispone ad accogliere e vivere la presenza di Dio. La sua posizione è chiara: la natura è fondamentale per fare esperienza di Dio. Ciò che è naturale come il provare piacere diventa alimento dell'amore divino quando agisce lo Spirito Santo. La sensualità può certamente trasformarsi in perversioni, ma se è mossa dalla grazia è fonte di godimento di Dio. La fruizione divina è possibile nel presente, in quanto i sensi sono unificati e orientati verso il Piacere Sommo che è Dio.

Surin parte da una visione realistica dell'uomo; ne delinea la struttura relazionale fondamentale dell'incontro con Dio, per cui i sensi sono una parte importante per realizzare un legame stabile. Essi sono i mezzi della comunicazione dell'amore di Dio per la sua creatura, per cui sono da custodire e da elevare con la grazia divina. Si potrebbe in queste pagine a giusta ragione individuare un filone di *sensualismo spirituale* tipico della mentalità dei mistici che osservano come l'incontro con Dio determina anche l'aspetto fisico.

Quando il corpo è tutto illuminato dallo Spirito, ciò che viene recepito è stato vagliato e assimilato dall'attività della memoria, dell'intelletto e della volontà. La luce dello Spirito illumina la struttura e l'operazioni delle tre facoltà dell'anima.

⁴⁸ *Ib.*, 153.

⁴⁹ *Cf. ib.*, 162-163.

⁵⁰ *Cf. J. J. SURIN, Catéchisme Spirituel*, coll. 1442-1444.



Riformare l'immaginazione significa elevarla, purificarla e regolarla. In queste tre operazioni la grazia agisce portando il naturale ad un livello superiore e più perfetto. L'elevazione consiste nell'imprimere idee nobili e soprannaturali che contrastano con le fantasie basse che l'uomo custodisce nella sua mente e che la volontà difende dall'azione dello Spirito. La purificazione è il passaggio necessario, perché l'immaginazione possa accogliere Dio. Le sue resistenze contrastano con il volere di Dio, per cui la lotta che si produce è una vera e propria purificazione. La grazia e le energie dell'uomo sono indispensabili per compiere questo lavoro. In questo modo l'immaginazione viene regolata sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale, producendo un migliore modo di conoscere e di amare.

La memoria conserva le immagini, per cui il lavoro che Dio attua consiste nello svuotarla di ogni affetto e ragionamento umano e nel riempirla dei beni soprannaturali⁵¹. Per Surin, dopo che avviene la purificazione della memoria, l'uomo si sente inabissato in Dio, anzi assorbito in Dio, per cui guarda il mondo con gli occhi stessi di Dio. La memoria viene riformata ordinando tutte le immagini conservate ad un fine maggiore, cioè l'unione con Dio. Ciò non significa che l'uomo perde la sua libertà quando Dio agisce e libera la memoria dal passato ingombrante, ma collabora in questa operazione adeguandosi all'azione di Dio. Il confidare nella sua potenza dispone il credente ad entrare in un circolo virtuoso in cui i nuovi oggetti che riempiono la memoria sono le intelligenze che Dio offre per essere unito a Lui. Più la memoria si esercita su questi oggetti più il credente sperimenta la sua unione.

Anche l'intelletto si applica alle nuove conoscenze che Dio ha donato liberandosi da ciò che è superfluo e mondano⁵². Tale facoltà ha come oggetto di ricerca la verità, per cui il credente sperimenta l'umiltà del suo agire e l'oscurità delle conoscenze divine. Solo una mente docile allo Spirito Santo si dispone ad approfondire il mistero di Dio che gli viene svelato senza mai violentare la sua natura umana. L'umiltà salvaguardia dall'arroganza del sapere e la docilità apre il credente a nuove sfaccettature del suo incontro con Cristo. Se l'intelletto segue il vero, la volontà è attratta dal piacere, dall'amore⁵³. La riforma avviene purificando tale potenza da ogni forma di desiderio. Il distacco, la rettitudine e l'amore sublime dirigono la volontà verso il Somme Bene. Il duro lavoro ascetico del credente consiste nel mortificare la volontà attaccandosi fortemente a Dio che gli fa provare un amore tenero e sublime più forte di ogni altro piacere.

La purificazione dell'uomo interiore ed esteriore non è sottoposta solo ed esclusivamente ad una operazione dello Spirito o alla sola volontà umano. Se accadesse che una delle parti prendesse il sopravvento, si cadrebbe nelle due forme estreme della vita spirituale: o un facile quietismo o un duro pelagianesimo. Surin non intende sbilanciarsi, per cui vuole mostrare che la via giusta è un sano apostolato retto dalla contemplazione, per cui l'uomo interiore è anche e soprattutto un apostolo di Cristo.

⁵¹ Cf. *ib.*, 1444-1449.

⁵² Cf. *ib.*, 1449-1451.

⁵³ Cf. *ib.*, 1451-1452.

4. La coscienza mistica

Anima, fondo dell'anima, coscienza non rappresentano delle parti che compongono l'uomo interiore, quanto una realtà dalle tante facce. L'anima è l'immagine di Cristo sbiadita dal peccato dell'origine e dai peccati attuali ed è anche la presenza, per partecipazione, della vita divina. Il suo fondo è il sacrario segreto in cui l'amore per Dio è puro ed unico. Surin descrive l'apice dell'anima come una casa composta da molte stanze dove vi sono molte persone che vi sostano: «pour comprendre ce que c'est, il faut comparer l'âme à une maison où il y a plusieurs membres et divers appartements»⁵⁴. Tale realtà è condizionata dai troppi affetti, dalle cose e dai propri peccati. La si potrebbe chiamare anche coscienza che per essere totalmente vuota e unita a Dio deve necessariamente essere tranquilla, chiara e pienamente libera. Infatti se il fondo dell'anima non è staccato dalla mondanità, non può ricercare Dio e non può unirsi a Lui essendo impedito dall'accumulo di altre situazioni. La coscienza si presenta come un *luogo* dove il passato, il presente e le prospettive del futuro si identificano con persone, oggetti e situazioni. È un vero flusso della propria storia in cui Dio viene a mettere tenda. Essa si rende evidente come consapevolezza del proprio stato di vita, un vero *esserci nella vita*. Tale stato cosciente è ancora più forte quando si vuole sottolineare il proprio incontro con Dio. In questo legame tutta la vita del credente scorre dinanzi agli occhi e ogni situazione acquista senso e significato per il presente.

Quando la coscienza è deformata dal peccato anche il concetto di perfezione viene ad essere colpito, per cui facilmente si può confondere l'umano con il divino, l'esteriore con l'interiore e l'imperfetto con il perfetto. Ciò accade particolarmente per i principianti che presi dal sacro fuoco corrono nelle vie dell'interiorità senza ponderare anche il peccato e le imperfezioni. La coscienza è allenata, invece, dal morire a se stessa, dal vivere le virtù in maniera coerente amando di imitare Gesù in ogni suo stato di vita⁵⁵.

Per superare una coscienza erronea Surin propone un verifica dettagliata del proprio stato interiore. Da buon gesuita l'esame di coscienza è offerto al credente non solo per alimentare maggiormente la consapevolezza della propria vita, ma soprattutto per controllare l'effettivo cammino di santità fatto insieme a Dio. Surin descrive così il metodo proposto: «c'est une réflexion que l'âme fait sur soi-même pour connaître ses défauts, s'en repentir, s'en humilier et s'en amender»⁵⁶. Conoscere in profondità la propria coscienza significa delineare coraggiosamente ogni tratto della propria vita; significa chiarire dinanzi a Dio il proprio stato interiore e pentirsi del male commesso per iniziare una nuova vita⁵⁷.

La coscienza non è solo consapevolezza del peccato, ma è anche conoscenza che, per Surin, si traduce in dinamismo affettivo. Seguendo la lezione di Lallemand si sofferma

⁵⁴ *Ib.*, 1452.

⁵⁵ Cf. J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 94: «c'est de former mal sa conscience touchant l'idée de cette même perfection».

⁵⁶ *Ib.*, 172.

⁵⁷ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, 1483.

sull'orazione affettiva come manifestazione di una conoscenza sperimentale di Dio. Sottolineando l'aspetto affettivo vuole così superare l'intellettualizzazione della vita interiore prodotta nei secoli e recuperare il valore della mistica nel campo teologico. La conoscenza sperimentale di Dio avviene grazie all'affetto, per cui l'orazione più saporosa è proprio quella in cui «l'âme déjà instruite se porte à aimer les vérités divines sans avoir besoin d'employer le raisonnement pour s'y exciter»⁵⁸. Il ruolo dell'intelletto non viene negato, anzi esso è legato intimamente alla volontà che si spinge verso il bene considerato come vero. L'unità delle potenze dell'anima dimostra come nell'uomo l'unione con Dio avviene in un assorbimento di tutte le dimensioni nel suo amore. Ancora una volta possiamo notare quanto peso ha avuto Lallemand, il maestro del terzo anno di probazione, nella formazione dei suoi discepoli. Per Surin la contemplazione è «un regard amoureux de l'âme par lequel elle se porte à Dieu sans peine, et pénètre les vérités divines sans se donner aucun soin»⁵⁹. La contemplazione ordinaria è un dolce riposo dell'anima che si fissa nell'amore di Dio. Il credente trova diletto nel tenersi dinanzi a Dio. La contemplazione straordinaria è segnata non solo da ciò che è tipico di orazione ordinaria, ma particolarmente dai doni mistici, dai rapimenti e dall'estasi. Tale distinzione ci consente di osservare come i fenomeni della mistica rientrano per l'autore nella contemplazione straordinaria. In realtà la straordinarietà consiste in una infusione dello Spirito che unisce l'anima a Dio. I fenomeni sono solo un corollario di un'essenza che bisogna esplicitare per non cadere negli eccessi mistici. Il riposo dolce è uno stato della preghiera in cui l'uomo è ancora protagonista, ma negli alti stadi della contemplazione è Dio che muove, mentre l'uomo si apre totalmente al suo amore.

È evidente che bisogna distinguere fra la meditazione, l'orazione affettiva e gli alti stadi della contemplazione, in quanto la partecipazione dell'uomo è diversa a secondo del grado a cui Dio lo ha chiamato. Surin, per spiegare la differenza, adduce un esempio: chi cammina a piedi procede lentamente, mentre chi sta a cavallo più speditamente, ma chi va in calesse va comodamente e arriva prima. I primi due tipi di orazione mostrano ancora che l'uomo procede più o meno speditamente nel cammino mistico, ma nell'ultimo caso si sottolinea il ruolo del cocchio che fa procedere l'uomo senza grande fatica.

La conoscenza per essere sperimentale ha bisogno del ruolo della volontà che, eccitata dall'amore, si apre a Dio senza riserve. L'uniformità ai desideri di Dio e la docilità allo Spirito rendono la conoscenza saporosa o amorosa, per cui essa è sperimentata quale incontro unico e assoluto con Dio. In che modo si può parlare di passività ed attività nella conoscenza sperimentale? Surin risponde che lo stato passivo è «lorsqu'un doux calme vient à saisir l'âme et à fixer ses puissances dans une espèce de sainte immobilité»⁶⁰.

L'immobilità delle facoltà non significa che esse sono assenti nel processo di collaborazione con la grazia di Dio. Surin sostiene che tale calma è effetto della grazia e non già dello sforzo umano. È un dono di Dio che consente all'uomo di riposare in Lui. L'ozio-

⁵⁸ *Ib.*, 1126-1127.

⁵⁹ *Ib.*, 1127.

⁶⁰ *Ib.*, 1377.



sità che qualche critico addita per coloro che vivono la contemplazione non è sinonimo di quietismo, bensì è una disposizione dell'uomo nell'incontrare Dio. La cooperazione con Dio consiste proprio nel gustarlo in pace. La passività risulta, quindi, necessaria per formulare l'incontro con Dio. Nell'accoglierlo l'uomo non solo è parte attiva, ma anche passiva, in quanto nel creare relazione mette in campo tutti e due gli aspetti ora privilegiando l'uno ora l'altro a secondo di chi fa la prima mossa.

Differentemente lo stato attivo coinvolge le facoltà intellettive che si orientano verso l'oggetto da riflettere, per cui si maturano santi propositi che aiutano l'anima ad amare in profondità Dio. Anche in questo stato che sembra frutto della sola volontà ed intelligenza dell'uomo, Dio è presente non solo come oggetto da apprendere e da amare, ma anche come Signore e Re della propria vita. L'aspetto esistenziale dell'orazione è fondamentale sia nell'uno che nell'altro aspetto, in quanto produce un migliore inserimento del credente nella chiesa e nella società. La preghiera è, quindi, il mezzo, perché l'uomo annunci la presenza trasformante di Dio. Il contemplativo serve la chiesa e la società, perché è profondamente plasmato da Dio per essere totalmente degli altri.

5. Conclusione

Surin si presenta come vero discepolo di Sant'Ignazio nella ricerca di coniugare la via contemplativa con quella attiva. Egli ha un alto senso della spiritualità ignaziana e dell'appartenenza alla Compagnia, per cui afferma che lo spirito dell'Istituto è quello di essere familiare di Dio, in quanto si è inseriti nell'opera di redenzione realizzata da Cristo. La salvezza delle anime è il fine della Compagnia che si dispone a conseguire tale scopo con tutti i mezzi a disposizione. È evidente che il padre gesuita intende utilizzare per un proficuo apostolato anche la contemplazione non volendola opporre all'azione pastorale.

Ignazio insegna a coniugare le due vie: la via attiva e quella contemplativa. La contemplazione non è qualcosa di estraneo alla Compagnia. Infatti quando Surin tratta dei mezzi propri della perfezione ricorda il valore della meditazione che tende a perfezionare la volontà rendendola santa. La contemplazione è l'altro aspetto della meditazione, in quanto la volontà è attirata dall'amore di Dio a compiere azioni esterne conformi al suo modello: Cristo stesso. La preoccupazione di Surin è di ricomporre la separazione fra l'agire e la fede in Cristo. L'apostolato è solo l'espressione compiuta di un'incontro che il credente nutre nel profondo del suo cuore. La via da seguire è l'unità perseguita da Sant'Ignazio. Un vero apostolo vive una profonda dimensione interiore caratterizzata dalla preghiera contemplativa considerata nella sua realtà di unione a Cristo.

Diálogo interreligioso y Congregación General 35

di JAVIER MELLONI S.I.

En el artículo previo a la Congregación General 35 que se me pidió sobre la identidad de la Compañía y el diálogo interreligioso publicado por esta revista, puse el acento en una identidad descentrada y oblativa, tal como se desprende de la experiencia de los Ejercicios, que culminan en el “Tomad, Señor, y recibid”, donde todo es ofrecido a la alteridad, tanto divina como humana. En tal contexto, decía que también la propia identidad religiosa está llamada a ser ofrecida a las demás tradiciones como el modo más despojado y pleno del encuentro. Pues bien, mi grata sorpresa fue ver reflejada esta idea en los decretos de la CG 35.

En el D 2 se dice explícitamente que “la identidad del jesuita es relacional” (n.19). Esta afirmación se hace en un contexto en el que se está hablando de la fecunda tensión que existe entre la comunidad y la misión: “identidad, comunidad y misión son una especie de tríptico que arroja luz para entender del mejor modo posible nuestra condición de compañeros” (D 2,19).

Lo novedoso de esta afirmación está es su carácter abierto. La relacionalidad implica un dinamismo de receptividad y de reciprocidad que va creciendo a medida que se va ejerciendo y que uno se deja configurar por ello. ¿No es ésta nuestra concepción misma de Dios: relación de las tres Personas entre sí y fuera de sí, constituyendo el acto creador? Así, Dios mismo tiene una *identidad relacional* que funda nuestra identidad como jesuitas. Esto no lleva al relativismo, donde todo se confunde con todo, sino a la relatividad: a la conciencia de que todo está interrelacionado y que no nos podemos comprender aisladamente. El monoteísmo queda superado por el Dios tri-unitario: Dios es radicalmente relación de Personas dentro y fuera de sí, en lugar de mónadas aisladas que secundariamente pueden entrar en relación. Ello implica una nueva comprensión de las pertenencias e identidades religiosas: somos y vamos siendo en la medida que entramos en relación con la alteridad.

1. Una identidad constitutivamente relacional

En los decretos de la CG 35 se explicita de diversos modos que nuestra identidad como jesuitas tiene tres ámbitos: el primero, se establece a partir de la relación entre los propios compañeros. Se dice en el D 2: “Los jesuitas encontramos nuestra identidad no solos, sino en compañía” (D 2,2). Vamos siendo según lo que dejamos que acontezca entre nosotros, en la cualidad de nuestras relaciones, conversaciones, reuniones, delibe-

raciones y oraciones, tratando de conjuntar sensibilidades y puntos de vista a veces opuestos o encontrados. En este diálogo *ad intra* vamos aprendiendo a salir de nosotros mismos, a escucharnos, a interpelarnos.

El segundo ámbito se refiere a nuestra pertenencia a la Iglesia; más concretamente, a nuestra relación con el Papa, con la jerarquía y con el magisterio oficial, a quienes se nos exhorta ser fieles y a escuchar con docilidad como parte constitutiva de nuestro carisma de “sentir con la Iglesia”.

El tercer ámbito de nuestra identidad tiene que ver con el *ad extra* de la misión. Vamos siendo a medida que nos relacionamos con los destinatarios de nuestra misión. Somos configurados por las personas con las que estamos por el efecto del contagio. Nos hacemos pobres entre los pobres, así como tenemos el peligro de hacernos ricos entre los ricos. Lo mismo sucede en otros campos como es el encuentro con las otras religiones. Se produce irremediamente una empatía identificativa que continuamente hay que discernir. Aquí es donde la jerarquía y el magisterio se convierten en instancias objetivadoras que hay que escuchar, junto con la interpelación que procede de los compañeros jesuitas, que también ayudan a desubjetivar.

Se trata de mantenerse en este triple diálogo: *ad intra*, con los miembros de la Compañía y con la comunidad eclesial y, *ad extra*, con el mundo que nos rodea. En la conjunción de los tres ámbitos nos jugamos nuestra identidad, nuestra razón misma de ser. Esta interrelación no es nada sencilla puesto que las polaridades entran en conflicto, tal como está continuamente explicitado en los decretos de la CG 35. Por un lado se menciona nuestra vocación de estar, como cuerpo, al servicio del Papa y de la Iglesia y, por otro lado, se reafirma la misión y vocación de la Compañía de situarse en la frontera, lo cual pone en cuestión la estrechez de determinadas identidades.

2. Misión de la compañía y diálogo interreligioso

Desde la CG 34¹, la misión de la Compañía se inscribe entre cuatro coordenadas inseparables, donde una implica y remite a la otra: la fe, la justicia, las culturas y las religiones. Trece años después, la CG 35 dice que no es una tarea fácil: «El compromiso del servicio de la fe y promoción de la justicia, de diálogo con las culturas y las religiones, lleva a los jesuitas a situaciones límite donde encuentran energía y nueva vida, pero también angustia y muerte, ‘donde la Divinidad se esconde’» (D 2,7).

En efecto, en ese diálogo de frontera se experimentan ambas cosas: “energía y nueva vida” pero también “angustia y muerte”. No puede ser de otro modo porque se trata de la condición misma de la frontera, donde se experimenta el gozo de la amplitud de horizontes a la vez que el desgarro y la inquietud ante lo desconocido y lo diferente. Sin embargo, no es posible la vuelta atrás porque la globalización es un proceso irreversible:

¹ Particularmente formulado en el D 2, “Servidores de la misión de Cristo”, n.19 y desarrollado en los decretos 3, 4 y 5.

«Nuestra misión de fe y justicia, de diálogo de religiones y culturas, ha alcanzado dimensiones que no permiten ya concebir el mundo como un conjunto de entidades separadas: debemos verlo como un todo unificado donde todos dependemos unos de otros» (D 2,20). El D 3, haciéndose eco de la CG 34, insiste: «Vivimos en un mundo globalizado. La CG 34 ya señaló ‘la conciencia creciente de la interdependencia de todos los pueblos en una herencia común’» (D 3,9).

Esta interrelacionalidad la podemos leer puramente en clave sociológica o podemos descubrir su profundidad mística: la conciencia de que todo está relacionado con todo y de que formamos parte de un infinito Misterio sin contornos que abarca todos los contornos. Somos humanos con los demás humanos. Con ellos hacemos la travesía de la existencia, cada uno en su barca semiótica, que son las religiones. Pero el Mar es común, y también el anhelo, anhelo no sólo de alcanzar la otra Orilla sino de devenir el mismo Mar, del que cada cual y cada tradición somos diversos oleajes.

Dejarnos configurar por Cristo y comunicarlo a nuestros contemporáneos (Dt 2,3) pasa por esta interdependencia que tiene en cuenta al otro como *otro*. Todo esto hay que ponerlo en relación con dos verbos que aparecen continuamente en los decretos: incendiar y reconciliar. El fuego remite a la dimensión misionera y la reconciliación al diálogo. Pero los términos se cruzan, porque ese fuego también pasa por el diálogo y la reconciliación es misión.

2.1. Incendiar

A mi parecer, el decreto más inspirado de esta Congregación General es el segundo, que lleva por título: “Muchas llamas, un solo fuego; muchos relatos, una sola historia”. Inicialmente, esa historia se refiere a la de la Compañía, hecha de multitud de relatos particulares a lo largo de estos cuatro siglos y medio; pero se podría ir ampliando y decir lo mismo de la Iglesia: una sola historia con múltiples relatos a lo largo de sus dos mil años de existencia. Todavía podemos ampliar la escala y entender que esa “sola historia” es la de la misma humanidad en esta prodigiosa aventura de ir hacia Dios con múltiples relatos interreligiosos. Como jesuitas y como cristianos disponemos de una llama del Fuego y junto con las llamas de las demás tradiciones ayudamos a alumbrar lo divino que yace en lo humano.

En el mismo decreto se citan unas palabras atribuidas a san Ignacio en el momento de despedirse de Francisco Javier: “Id, inflamad todas las cosas” (D 2,25). Expresan con fuerza y belleza el sentido de nuestra vocación, de la misma identidad cristiana y de la misión. Ahora bien, hay fuegos y fuegos, como hay misión y propaganda. El fuego del Espíritu no arrasa, sino que prende la mecha que arde según la vela que la sostiene o enciende la barrilla de incienso que perfuma según su esencia. Encender con el fuego del Espíritu no significa hacer cristianos, sino impulsar lo mejor que ya existe en cada religión, despertando su dinamismo más puro.

Nada nos impide adquirir esta perspectiva. Sólo nuestra limitación. Pero los tiempos de globalización nos ayudan a abrirnos. El diálogo interreligioso responde a la certeza de que nuestra tradición no agota los accesos a Dios. Ello no disminuye el fuego de

nuestra llama, pero sí que pasa por creer que nosotros no somos los únicos que tenemos el Fuego, sino sólo una llama que nos permite reconocer el mismo Fuego que se halla en otras llamas. Se dice en el segundo decreto: «A medida que cambia el mundo, cambia también el contexto de nuestra misión y las nuevas fronteras nos envían señales que requieren nuestra respuesta. Por ello nos sumergimos más profundamente en este diálogo con religiones que nos podrían enseñar que el Espíritu Santo está actuando en todo este mundo que Dios ama» (D 2,24).

La formulación es valiente y a la vez, cauta: las religiones nos “podrían enseñar” que el Espíritu actúa en otras religiones, se dice. No se atreve a afirmar con contundencia que el diálogo pueda llegar a enseñarnos tanto, sino que lo deja en un condicional futuro. Es suficiente así por el momento, mientras aprendemos a acercarnos mutuamente. En el D 3 se dice explícitamente que la misión contiene el diálogo como uno de sus elementos: «Discernimos que el servicio de la fe en Jesucristo, y la promoción de la justicia del Reino predicada por Él, podría alcanzarse mejor en nuestro mundo contemporáneo si la inculturación y el diálogo interreligioso llegaban a ser elementos de nuestro modo de proceder en la misión» (D 3,3, haciendo referencia a CG 34,2, nn. 14-21).

Y también: «Como seguidores de Cristo hoy, salimos al encuentro de personas diferentes de nosotros en cultura y en religión, conscientes de que el diálogo con ellas es también parte integrante de nuestro servicio a la misión de Cristo» (D 2,15, citando el D 2 de la CG 34).

Se trata, pues, de un fuego que co-alumbra con las llamas de las demás tradiciones, si es que no queremos convertir nuestro fuego en un lanzallamas destructor. De aquí la necesidad de conciliar el incendio con el otro verbo: reconciliar.

2.2. Reconciliar

La CG ha dedicado el decreto de la misión a este aspecto fundamental, conscientes de estar en un mundo roto y dividido (D 3, 12-17). Si el fuego es *animus*, la reconciliación tiene que ver con *anima*, su complementariedad fundamental. El tercer decreto distingue tres ámbitos de esta reconciliación: con Dios (nn. 19-24), con los demás (nn. 25-30) y con la creación (nn. 31-36). Es tarea del diálogo interreligioso reparar las descalificaciones que hemos hecho de las imágenes ajenas de Dios. La teología debe esforzarse por comprender positivamente a las demás tradiciones, tal como esperamos que las demás respeten la nuestra. Reconciliar las imágenes de Dios supone sanar las heridas que tales incomprensiones y descalificaciones han causado y continúan causando en las comunidades. Ello nos sitúa en las fronteras, palabra que parece con frecuencia en los textos de la congregación². «Todos los cambios que suponen la globalización invitan a ir a las fronteras de la cultura y de la religión. Necesitamos (...) escuchar atentamente a todos y crear puentes entre las comunidades con todas las personas de buena voluntad» (D 3,22).

² Cf D 1,6.13.15; D 2,12(2).20.24; D 3,14(3).15(3).17.22.

Existen, por lo menos, tres concepciones sobre lo que es una frontera: una zona de conquista, lo cual tiene un significado muy distinto si se lee desde el lado de los vencedores o desde los perdedores; un tránsito o pasaje entre dos territorios; y una línea de defensa para proteger un territorio, físico o mental³. Estamos llamados a ser jesuitas sin fronteras que, en lugar de poner límites, hagamos de puente, como dice la cita de la CG⁴. Esto tiene grandes consecuencias para el diálogo interreligioso, donde el instinto identitario tiende a marcar los territorios. En lugar de ello, estamos llamados a vivir una identidad oblativa, como decíamos al comienzo del artículo.

3. Fidelidad a la vocación católica de la Iglesia

Todo ello se inscribe en el gran marco de nuestra pertenencia a la Iglesia. En él descubrimos que el diálogo intra-religioso forma parte del mismo diálogo inter-religioso, porque en ambos casos se trata de lo mismo: abrirse a la alteridad y dejarse interpelar por ella; acoger el punto de vista del otro, escucharlo sinceramente, tenerlo en cuenta a la hora de formarse una percepción de lo real.

Benedicto XVI mencionó esta tensión en su discurso a los Padres Congregados:

Mientras procuráis reconocer los signos de la presencia y de la obra de Dios en todo lugar del mundo, incluso más allá de la Iglesia visible; mientras os esforzáis por construir puentes de comprensión y de diálogo con quienes no pertenecen a la Iglesia o encuentran dificultades a la hora de aceptar sus posiciones y mensajes, debéis al mismo tiempo haceros lealmente cargo del deber fundamental de la Iglesia de mantenerse fiel su mandato de adherirse totalmente a la Palabra de Dios, así como de la misión del Magisterio de conservar la verdad y la unidad de la doctrina católica en su totalidad⁵.

Retomemos los tres campos a los que se refiere el Papa: “adherirse a la Palabra de Dios, conservar la verdad y la doctrina católica en su totalidad”. Veamos cada una de las tres cosas, siendo consciente de que voy a abordar cuestiones problemáticas que necesitan una larga, paciente y laboriosa maduración en el marco de la reflexión y discusión teológicas, en diálogo con el magisterio.

3.1. “Adherir a la palabra de Dios”

La Palabra de Dios está recogida en la Biblia, pero ello no significa que se agote necesariamente en la Biblia. *Biblia* significa “libros”, lo cual nos sitúa ante un campo abierto. ¿Por qué sólo considerar palabra de Dios lo que está contenido en esos libros y no otros? ¿Por qué limitar los textos sagrados del Cristianismo a su pasado hebreo? Son

³ Cf FERNANDO F. FRANCO, director del Secretario para la Justicia Social, en: «¿Jesuitas sin fronteras?», en *Manresa* 80 (2008/4), 348-351.

⁴ También aparece en: D 3,17 y 28; Discurso de Benedicto XVI, 5.

⁵ Discurso a los Padres Congregados el 21 de febrero 2009, 5, citado parcialmente en el D 1,6.

cuestiones que hoy no podemos eludir. Estamos ante un cambio radical de paradigma civilizatorio y ello afecta a las mismas tradiciones religiosas. Cada generación se confronta con su tiempo y es a él al que debe responder. Es tiempo de poder cuestionarnos si el canon de lo que consideramos *Palabra de Dios* nos encierra en nosotros mismos o si nos permite ir hacia las demás tradiciones, venerándolas como portadoras también de la Palabra que ha sido depositada en ellas⁶. La adhesión a la Palabra de Dios de la que habla el Papa no debería implicar encerrar y limitar el sentido de las Escrituras a unos determinados parámetros sino abrirlo y expandirlo. Para ello es fundamental profundizar en el criterio de discernimiento para saber si estamos o no ante Palabras de Dios: si impulsan a vivir en estado de donación y de ofrenda tal como nos ha sido manifestado en Cristo Jesús, encarnación de esa Palabra. Todos los textos de la humanidad que exhorten a la ofrenda de sí participan de esa Palabra y podrían ser leídos y proclamados como tal. Hoy en día tenemos acceso a las escrituras de las demás tradiciones y tenemos la posibilidad de adherirnos también a ellas en la medida que nos impulsen, como hacen las nuestras, a vivir en estado de ofrenda.

3.2. “Conservar la verdad”

La verdad esencial que funda nuestra fe y que se ha de conservar es que Dios es amor, esto es, que la Fuente del ser es donación, y que la existencia nos es dada para dar. Esta verdad, a la vez que se ha de proteger, se ha de seguir descubriendo y desplegando. El papel del Magisterio es recordar lo ya conocido, pero también impulsar a que esa Verdad se siga conociendo y reconociendo en formas y fórmulas nuevas o distintas a las nuestras. De otro modo, limitamos el misterio de Cristo a unas formulaciones parciales, de corte mediterráneo, que es un bello mar pero que no baña todas las orillas del planeta⁷. Para conservar la Verdad que nos ha sido revelada a través de Cristo, hay que abrirla, indagarla, profundizarla, saberla reconocer en otros lenguajes que no son los nuestros. Porque esa misma Verdad que hay que conservar nos hace libres (Jn 8,32), y porque los mismos Evangelios nos dicen que el Espíritu nos conducirá a la verdad plena (Jn 16,13). La Verdad de la salvación es que lo que nos salva es el amor de Dios derramado en nosotros a través de Cristo Jesús. Esta verdad se expande a todo lugar y situaciones humanas y nos descubre que donde hay amor, se da la salvación, porque es Dios mismo el que está haciéndose presente en ese modo de existencia que vive abierto a la reciprocidad del dar y del recibir.

⁶ Me remito a la ponderada consideración de JACQUES DUPUIS, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 349-375. En este capítulo, Dupuis aborda cómo podemos comprender la Palabra de Dios como única y, a la vez, universal.

⁷ Sobre esta cuestión ha insistido ampliamente RAIMON PANIKKAR. Me remito particularmente a: *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Grupo Libros, Madrid 1999 y “Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges”, en: *Invitación a la Sabiduría*, Ed. Espasa, Madrid 1998, 131-194.

3.3. “Conservar la doctrina católica en su totalidad”

Católico, de *kata holón*, significa “según la totalidad”. Esta totalidad redoblada y constitutiva impide que reduzcamos aquello mismo que se nos invita a preservar. Lo que está en juego es la interpretación de lo que significa “verdad”, “conservar”, y “doctrina católica”. Se nos dice que esta interpretación es precisamente lo que está en manos del Magisterio. Pero el Magisterio también está sujeto a discernimiento. El Papa hizo referencia de la labor de frontera de Ricci, de Nobili y de Brito y las reducciones del Paraguay⁸. No podemos olvidar que en su momento fueron polémicos y que, en el caso de los ritos chinos, la decisión final fue desaprobarlos (1742). Hubo que esperar doscientos años hasta que se levantara la prohibición. Esto significa que las decisiones y las opiniones están condicionadas epocalmente. Lo que es imposible plantearse en un tiempo, puede ser evidente en otro momento. En esta capacidad de espera se juega la comunión eclesial. La cuestión es si somos capaces de darnos cuenta de que nos necesitamos mutuamente para que la Iglesia sea “convocación” (*ekklesia*) de todas las perspectivas y realice así su catolicidad. Tan importante es el polo conservador como el polo innovador. Si hay sólo conservación, detenemos el dinamismo del Espíritu. Si sólo hay innovación, perdemos los contornos originales identitarios.

4. Ulteriores consideraciones

El Papa pronunció también estas estimulantes palabras ante los Padres congregados: “La Iglesia os necesita, cuenta con vosotros y en vosotros sigue confiando”⁹. De algún modo, el Pontífice está reconociendo que este cuestionamiento incómodo que hacemos a la Iglesia desde dentro de la Iglesia es necesario para la vida misma de la Iglesia. La CG es consciente de que no es una misión nada fácil: «Esta fidelidad exige dedicarse a una investigación seria y rigurosa en el campo teológico y en el diálogo con el mundo moderno, con las culturas y las religiones» (D 1,7).

Estas líneas contiene muchos implícitos. Uno de ellos, de gran complejidad, es la interrelación indesligable que existe entre cultura y religión. En los decretos, este diálogo aparece siempre unido, menos en una ocasión¹⁰. Esta casi identificación entre religiones y culturas es de suma importancia porque hace caer en la cuenta de que el diálogo interreligioso tiene mucho que ver con la interpretación de lenguajes ya que las religiones están culturalmente condicionadas. Los textos fundacionales están escritos en una lengua precisa, y cada lengua contiene una cosmovisión. Cada religión es un lenguaje sobre lo humano y lo divino que hay que aprender a descifrar. La revelación procede de Dios pero el receptáculo que la recibe está cultural e históricamente condicio-

⁸ Discurso de Benedicto XVI, 2-5;

⁹ Discurso, 2.

¹⁰ Cf Dt 1,7; 2,7; 2,15; 2,20; 3,3; 3,4; 3,9; 3,12; 3,22. La vez que no aparecen juntos es: D 2,24.

nado en su raíz. Es cierto que las religiones son más que su marco cultural y que no se puede reducir una religión a su cultura, porque, de hecho, en las mismas culturas han aparecido religiones diferentes, y ello tiene que ver con las actitudes existenciales de sus seguidores. Pero toda experiencia religiosa está expresada en determinadas categorías culturales fundacionales que hacen difícil su traducción. Aparecidas en un momento determinado de la historia y en un lugar también determinado del mundo, son particulares aunque puedan tener una vocación universal. Ello supone un cambio de autocomprensión para todas las religiones.

Cuando hacemos teología estamos utilizando lenguaje y el lenguaje es fruto de una determinada convención. De esto sólo nos damos cuenta cuando nos confrontamos con otras culturas que vehiculan otras experiencias religiosas mediante otras palabras que a su vez las condicionan. Todo ello afecta radicalmente a la teología, ya que está lingüística y conceptualmente situada. Esto no nos lleva a un callejón sin salida pero sí que nos impulsa a un esfuerzo hermenéutico, siempre conscientes desde dónde lo hacemos. La experiencia cristiana que funda nuestra teología parte de unos textos, creencias y ritos determinados que tratan de transmitir la revelación de Dios como donación y relación, esto es, como Plenitud de Amor en permanente donación, como único camino hacia la Vida, porque esa es la Vida. Como cristianos, reconocemos y confesamos que Cristo Jesús es la mediación plena de esta revelación. Pero ello no debería bloquear nuestra reflexión, sino dinamizarla todavía más. Volvemos a los “límites” que parece poner el Papa cuando habla de “adherirse a la Palabra de Dios, conservar la verdad y la doctrina católica en su totalidad”. Cristo, expulsado y crucificado fuera de Jerusalén, está traspasando siempre esos límites. No se trata sólo de que los demás no conozcan a Cristo, sino que tampoco nosotros conocemos cómo las demás culturas y religiones nombran al que nosotros reconocemos como Cristo. Este reconocimiento de Cristo es un dinamismo que está en los mismos Evangelios: en todos los pasajes de resurrección su reconocimiento no es inmediato, sino que implica en los discípulos un proceso de apertura de la mirada interior.

5. Los límites de nuestra identidad traspasados por la cruz

«El Hijo, la imagen única de Dios, Cristo Jesús (...), está en el corazón mismo de la existencia de cada jesuita; es esta imagen suya la que queremos comunicar a los demás lo mejor que podamos» (D 2,3). En el contexto interreligioso, comunicar lo mejor que podamos la imagen del Hijo es permitir que se revele en la profundidad de cada ser humano el Hijo que es. La CG 35 es consciente de que no somos seguidores de un dócil rabino que murió alabado y reconocido por los representantes oficiales de su religión, sino discípulos y compañeros de Alguien incendiado de Absoluto y de compasión que fue eliminado por las instancias identitarias y religiosas de su tiempo. Tal es la experien-

¹¹ Cf Dt 2,3; 2,6; 2,11; 3,5; 4,3.

cia de la Storta a la que se refiere con frecuencia la CG 35¹¹. El seguimiento de Jesús comporta la cruz, la persecución, no sólo *ad extra*, sino también *ad intra*, cuando el grupo ve que son puestas en cuestión sus seguridades. Roma es el lugar de la contradicción, como lo fue Jerusalén para Jesús: el lugar identitario por excelencia cuyas murallas mentales hay que abrir para que pueda llegar a la plenitud de su *catolicidad*. Invitar a la apertura en la ciudad identitaria cristiana por excelencia supone exponerse a ser expulsado de ella, tal como le sucedió a Jesús en la ciudad mesiánica. El diálogo interreligioso nos pone en unas fronteras difíciles y el Cristo de la Storta llevando la cruz nos recuerda que no será fácil estar en ellas.

Esta doble fidelidad forma parte de nuestro carisma y sólo es sostenible si es vivido desde el Espíritu, el cual habla todas las lenguas y es el único capaz de conciliar lo inconciliable. Abrirse al Espíritu no es una tarea fácil porque el Espíritu no tiene forma. Esto es precisamente lo que hay que disponerse a discernir: lo crístico de lo cristiano, es decir, aquello que unge y que está ungido por el Espíritu de Dios en las diversas tradiciones de la Tierra. En Cristo Jesús reconocemos y confesamos la plenitud del Hombre vivida por Dios mismo. Abrirnos al dinamismo del Espíritu para reconocer su acción y su presencia en otras manifestaciones que no son las “cristianas” es una de las tareas más importantes que tiene hoy la Compañía en su servicio a la Iglesia y a la humanidad en las décadas que vienen.

Contemplativos en la acción

Dejarse conducir hacia la integración espiritual

di JULIA VIOLERO R.P.

Introducción

El modelo de vida consagrada asumido por muchos institutos religiosos remite a la conocida formulación nadaliana “contemplativos en la acción”¹, lo cual plantea la cuestión si todos entendemos lo mismo con esta formulación, si tiene actualmente un sentido unívoco. Parece sensato no apresurarse a responder, si atendemos a los diferentes significados que los términos contemplación y acción han adquirido por separado en distintos momentos históricos². La amplia difusión que han tenido en la Iglesia, especialmente en la vida consagrada, dificulta definirlos con precisión. Algo similar sucede cuando los dos términos se unen en la frase: “contemplativo en la acción”. En este caso, sin embargo, el éxito de esta expresión indica que bajo tal formulación subyace la comprensión compartida de un anhelo común difícil de alcanzar.

Las disquisiciones semánticas no parecen, en cualquier caso, ayudar mucho para precisar – y sobre todo para ver realizado – este deseo tan perseguido. Por eso, trataré de evitarlas en las próximas páginas. Creo que resulta más interesante prestar atención a cómo surgió la formulación “contemplativo en la acción” y cuál era el referente que se pretendía describir. Efectivamente, fue el jesuita Jerónimo Nadal (1507-1580) quien tuvo el acierto de emplear esta expresión refiriéndose a Ignacio de Loyola. En la primera parte de este trabajo mi atención se centrará en la relación de J. Nadal con Ignacio de Loyola y en el testimonio que ofreció a la Compañía de Jesús. Nadal recibió el encargo de transmitir a la incipiente Compañía el “modo de proceder” propio del jesuita, pero no elaboró complicados discursos doctrinales. Fundamentó toda su transmisión en describir el modo de proceder de Ignacio y exhortar a los jesuitas a adquirirlo. Estaba convencido de que ese modo de proceder era una gracia especial a la que Ignacio había sabido responder y que Dios deseaba comunicar a toda la Compañía. Nadal fue testigo de que la fidelidad de Ignacio a esa gracia lo había convertido en una persona que vivía una constante unión con Dios y a quien le resultaba fácil encontrarlo en todas las cosas. Así, este modo de proceder se convirtió en el ideal del jesuita y en la concretización de la espiritualidad ignaziana. Jesuitas contemporáneos como Pedro Arrupe (1907-1991) o Egede van Broeckhoven (1933-1967) nos muestran, a través de sus vidas, diferentes

¹ Sólo por citar algunos: Misioneras de la Caridad, Misioneros del Espíritu Santo, Agustinos, Pequeña Obra de la Divina Providencia, Menesianos, etc...

² Cf. E. CORETH, “Contemplative in Action” en R. W. GLEASON (ed.), *Contemporary Spirituality. Current Problems in Religious Life*, The Macmillan Company, New York 1968, 184-193 y R. MEJÍA, “Chercher et trouver Dieu en toutes choses” en *CabSpIg* Sup. 15, Sainte-Foy 1983, 21-32.

maneras de personalizar este ideal para nuestro tiempo. En la segunda parte me fijaré en ellos dos como ejemplos autorizados de la actualización de la espiritualidad del contemplativo en la acción.

La tercera parte, foco principal de este trabajo, se centra en las Religiosas de la Pureza de María, en cuanto llamadas, ellas también, a encarnar la espiritualidad del contemplativo en la acción. El Instituto Pureza de María, fundado por Alberta Giménez (1837-1922), se inserta en la tradición de la espiritualidad ignaciana a través de un lento proceso de identificación con la misma. Explicaré brevemente los elementos que conformaron el Instituto en esta tradición. Considero necesario este paso para mostrar que la interiorización de la propia espiritualidad resulta decisiva para afrontar los problemas que se presentan cotidianamente en la vivencia del carisma; en concreto, la cuestión de la integración espiritual.

Mi intento en esta tercera parte del trabajo consistirá en presentar el modo propio de ser contemplativas en la acción en Pureza de María, iniciando con la presentación de un reciente estudio sobre el Instituto que manifiesta cierta dificultad para encarnar este ideal. Luego presentaré, a la luz de esos resultados, el tema de la integración espiritual sobre la base de las Constituciones de las Religiosas de la Pureza de María que recoge y hace propia la expresión “contemplativos en la acción”. A continuación será presentado también el testimonio de vida de Alberta Giménez como, ella también, contemplativa en la acción. Para esta consideración me serviré de las conclusiones de la segunda parte, pues Arrupe y Broeckhoven son como ejemplos realizados de lo que también logró Alberta con su modo personal de unirse a Dios. Así, además, el lector comprenderá que la reflexión de la primera parte, centrada en la experiencia que da origen a “contemplativo en la acción”, está en función de iluminar la actualización del carisma del Instituto Pureza de María en medio de las dificultades cotidianas.

Finalmente, en la conclusión propongo, en forma de cuatro procesos y claves, los elementos de la espiritualidad del contemplativo en la acción que conducen hacia una integración de todas las dimensiones de la persona y a encontrar a Dios en todas las cosas.

Quisiera evidenciar a lo largo de estas páginas que “contemplativo en la acción” rerefleja el esfuerzo por transmitir y hacer accesible una experiencia fundante. Más allá de tal formulación, los contemplativos que presentaré nos permitirán reconocer que la transmisión del carisma está estrechamente ligada a la actitud del testigo. Así pues, este artículo responde a una doble intencionalidad. El primero, mostrar cómo algunos sujetos concretos, a los que podemos denominar como “contemplativos en la acción”, lograron una integración espiritual en sus vidas; de modo particular, Alberta Giménez. El segundo, más implícito, resaltar el papel del formador como testigo institucional en el proceso de integración personal, de aquí el énfasis en el tema de la formación.

I. LA RELACIÓN DE JERÓNIMO NADAL CON IGNACIO DE LOYOLA

Introducción

Comenzar a desentrañar lo que significa la fórmula de Jerónimo Nadal (1507-1580), “*simul in actione contemplativus*”, resulta arriesgado si no prestamos atención al contexto en el que surgió³; aún más, si no estudiamos lo que el mismo Nadal contempló en los años que tuvo ocasión de tratar con Ignacio. Por tanto, no es mi intención, en esta primera parte, explicar una fórmula conceptual, consagrada a través de los siglos, sino más bien interpretar cómo experimentó Nadal a Ignacio de Loyola y la incidencia que tuvo éste en su vida.

Considero la descripción que Nadal hace de Ignacio en un preciso momento de su vida, y mediante una formulación excepcional, una expresión insuficiente. Me refiero a que, como cualquier conceptualización, “contemplativo en la acción” no da cuenta adecuada de una experiencia. No agota la experiencia relacional que Nadal tuvo de Ignacio y sin la cual no sería posible explicar la vida del insigne jesuita mallorquín; tal experiencia excede lo que se pueda transmitir con un par de palabras⁴.

No obstante, es indudable el éxito que la formulación ha tenido como intento de síntesis de la espiritualidad ignaciana⁵ y, en cuanto tal, merece atención. Ello estriba, en parte, en la unión de dos conceptos considerados hasta entonces como contrarios y que de algún modo expresarían la superación de una tensión o la reconciliación de dos dimensiones de la persona que parecían obstaculizarse mutuamente. Sin embargo, como ya he apuntado más arriba, mientras permanezcamos en un nivel meramente conceptual es fácil reducir la experiencia que sustenta la fórmula y quedarse con una interpretación demasiado simplista – o incluso errónea – de la misma.

Por ello, optaré aquí (y en la orientación de todo el artículo) por no fijarme tanto en la semántica de la *contemplación* y la *acción*; cuanto en la intención testimonial que subyace a dicha formulación y en la relación personal que la suscitó. La relación de Nadal con Ignacio derivó en la necesidad de poner nombre a lo que el mismo Nadal experimentaba como una nueva propuesta de “religión”⁶, un modo diferente de “proceder”

³ La fórmula se encuentra en sus *In Examen Annotationes* (1557), Cf. *MNad* V [81] 162, donde “recuerda, entre los elementos propios de la vida religiosa, el de la oración (...) y trata de los Ejercicios ignacianos con que la Compañía ejercita y forma a los suyos. Esto le da ocasión de tratar de la oración de San Ignacio, de su contemplación trinitaria y de su vida contemplativa en la acción”. Miguel NICOLAU, “Contemplativo en la acción: una frase famosa de Nadal” en *CIS* 25 (1977) 7.

⁴ Como señala acertadamente Coreth: “He (Nadal) did not intend to give a final and sharply delineated formulation after the manner of an essential definition; rather he uses, in the course of a spiritual instruction, an incidental expression the ideas of which are rooted in tradition”. E. CORETH, “Contemplative in Action”... 184.

⁵ Una muestra de ello es el uso que personas tan autorizadas como Pedro Arrupe han hecho de la fórmula, de forma directa o indirecta. Ver J. C. COUPEAU, “Nadal en los discursos de Arrupe” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 4 (2007) 196.

⁶ Para Nadal, este término es sinónimo de lo que hoy llamaríamos forma de vida consagrada: Cf. *MNad* V [26], 256.

en la vida consagrada de los hasta entonces institucionalizados: “Y esta es la práctica de nuestra religión. En la cual hay cosas particulares que no hay en las otras religiones”⁷.

Ignacio descubrió a Nadal un nuevo estilo de vida, un nuevo modo de interpretar el mundo, de “buscar y encontrar” a Dios en él. Nadal se aventuró a entrar en esta forma de vida y percibió que consistía no sólo en un concurso humano, sino principalmente en una gracia divina, y que la experiencia de Ignacio era el paradigma hermenéutico que disponía y abría a esa gracia⁸. Así pues pretendo focalizar la atención en: 1) la relación Nadal-Ignacio y lo que esa relación aportó a la vida de Nadal; 2) la transmisión que Nadal hizo a la Compañía de lo que vio en Ignacio y hacia lo cual, consideraba, estaban todos llamados; 3) como resultado de todo ello, determinar lo que Nadal consideraba característico del estilo de vida definido como “contemplativo en la acción”. Este recorrido me permitirá identificar la espiritualidad del contemplativo en la acción como una vía de integración humano-espiritual.

1. Jerónimo Nadal, testigo de Ignacio

Corría el año 1535. El joven de 28 años Jerónimo Nadal se encontraba en París completando sus estudios. Según él mismo narra⁸, creía haber coincidido con Ignacio en Alcalá. Sin embargo, recientes investigaciones apuntan como poco probable que se hubieran encontrado, pues Ignacio abandonó la ciudad dos años antes de que llegara Nadal¹⁰.

Ignacio ya llevaba cinco años en París cuando llegó Nadal. Las conversiones de algunos de los más brillantes estudiantes de la Sorbona, después de hacer los Ejercicios con Ignacio, y el cambio radical de vida por el que se determinaban, no podían sino escandalizar a muchos y poner en guardia a otros. Iñigo era considerado como un seductor peligroso que con sus “doctrinas” amenazaba el negocio de algunos de los colegios más importantes, los cuales temían perder estudiantes¹¹.

Seguramente también Nadal conoció esta fama de embaucador con tintes de hereje que se extendía sobre Ignacio y su carácter de persona distinguida, recta y siempre atenta a no sobrepasar los límites de la ortodoxia, que lo predispondría frente a tan cuestionado personaje¹².

⁷ *MNad* V [7], 37-38.

⁸ “La vida y el ejemplo de Ignacio son la base para conocer la gracia y fisonomía particular de la Compañía” M. NICOLAU, “Contemplativo en la acción...” 10.

⁹ “Chronicon Natalis” (1535-1538) en *MNad* I [1], 1 : “En Alcalá había visto también al P. Ignacio pero no le había tratado”.

¹⁰ Cf. J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 30-31.

¹¹ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 317.

¹² Ignacio fue sometido también en Francia a una pesquisa inquisitorial de la que salió indemne y que le permitió ganarse la confianza y amistad del mismo inquisidor. Cf. J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal...*, 32. A pesar de ello, Nadal tenía sus recelos respecto a él.

Uno de aquellos días de París, se encontraron los dos en el arrabal de Saint-Jacques y Nadal le manifestó el miedo que la muerte le había inspirado hasta no hacía mucho, debido a una enfermedad ya superada. Sin duda, la respuesta que Ignacio le dio en aquella ocasión debió dejarle bastante desconcertado, pues éste le refirió: “¿Por qué ese miedo a la muerte?” A lo que Nadal respondió con otra pregunta: “¿Tú no temes la muerte?” Añadió Ignacio: “Hace 15 años que no la temo’ (es decir, desde el año de su conversión)”¹³. Dada su personalidad más bien melancólica y sensible, aquella respuesta imprimió en Nadal una profunda huella. El hecho de que recordarse este suceso literalmente, y que sea una de las pocas referencias que guarda de Ignacio en París, así parece evidenciarlo.

Ignacio no le era indiferente, aunque tampoco acabase de aceptarle. Había captado el deseo de éste por atraerle a su grupo, pero, ante todo intento de acercamiento, Nadal ponía una mayor resistencia. Evidentemente, sentimientos encontrados anidaban en su alma.

Poco tiempo permanecería Nadal después en París, pues un edicto real obligaba a los españoles a abandonar la ciudad (1536), por lo que marchó a Avignon. Tras varios contratiempos en aquella ciudad, regresó a Palma de Mallorca (1538), ya ordenado sacerdote y con el título de doctor en teología.

En su isla natal, a pesar de los importantes beneficios eclesiásticos y cargos que ocupó, sufrió una fuerte crisis que lo mantuvo en un estado de nostalgia durante casi siete años. Hasta que, cierto día, llegó a sus manos una copia de una carta de Francisco Javier enviada desde Cochín (1544) por la que vino a saber de la aprobación apostólica del grupo de París. Esta noticia y el tono de la carta, llena de celo misionero, le conmovieron profundamente y le sacaron del estado depresivo en el que se encontraba, como nos relata en su *Chronicon* (1538-1545): “Reconocí enteramente la gracia de Dios, y desde entonces me propuse partir para Roma”¹⁴.

Los primeros meses a su llegada a Roma fueron especialmente significativos para Nadal, pues describe lo que supuso volver a entrar en contacto con Ignacio después de tanto tiempo (1545). Ignacio le trató desde el inicio con suma amabilidad y confianza, con franqueza de antiguo amigo. A Nadal le sorprendió este afecto y trató afable con que le recibió¹⁵, y que no tuviera en cuenta los desplantes que le hiciera en París. En cambio, no le agradó tanto el proceder de otros dos jesuitas muy cercanos a Ignacio: Laínez y Doménech, que le instigaban a hacer los Ejercicios a toda costa para ver si se unía a ellos.

Nadal narra cómo Ignacio le invitaba alguna vez a comer y conversaba con él con dulzura. El delicado y respetuoso modo de Ignacio inspiró tal confianza a Nadal que un día el mallorquín se sinceró con él diciéndole: “Estos Padres me llenan la cabeza con el tema de los Ejercicios, y yo me doy cuenta de lo que están esperando, que yo cambie mi estado y modo de vivir y me una a vosotros. En esto quiero que tú conozcas muchas cosas de mí que me parece que no me hacen apto para la vida de vuestro instituto”¹⁶.

¹³ *MNad* I [3], 2.

¹⁴ *MNad* I [31], 11.

¹⁵ Cf. *MNad* I [39-44], 14-16.

¹⁶ *MNad* I [42], 15.

Entonces Nadal comenzó a relatar a Ignacio todos los defectos de su vida a lo que éste, con una sonrisa, respondió: “Estás muy bien; no faltará en la Compañía aquello en lo que puedas ocuparte, si el Señor te llama a ella”.

La tranquilidad que le proporcionó esta respuesta fue el factor decisivo para que se determinara finalmente a hacer los Ejercicios. Ignacio encargó entonces buscarle un aposento apto para el retiro y la oración, con un “huertecillo ameno” para que al novicio no le embargara la melancolía¹⁷. Tras un duro proceso de elección, Nadal se decidió a entrar en la Compañía, llenándose con ello de mucha consolación y paz interior¹⁸.

Al poco tiempo, Ignacio le dio cargos de responsabilidad y le consideró siempre como uno de sus colaboradores de más confianza y con el cual compartió sus más íntimas confidencias. Resulta singular la atención con la que Ignacio se prodigaba con él y penetraba en sus sentimientos. Nadal se sintió comprendido y acogido desde el principio. Comenzó a experimentar en sí mismo la capacidad de “conocimiento interno” que Ignacio poseía y que le convertía en un excelente canal de la comunicación del amor del Padre. Sus palabras del *Chronicon* nos revelan la gratitud y el cariño que Ignacio suscitaba en él: “El P. Ignacio ha comenzado a tratarme con gran suavidad y familiaridad, muchas veces me invita a comer con él y a menudo viene a mi aposento o me saca de paseo, lo cual interpreto yo en el sentido de que ha comprendido mi ternura de espíritu y ve que necesito de esta familiaridad en el trato”¹⁹.

Nadal percibe un trato adaptado a su personalidad. Ignacio ha entendido lo que necesita y adecua a ello su modo de relacionarse con este espíritu inquieto. Personaliza sus gestos, sus palabras en función de la sensibilidad del novicio, con lo que logra crear entre ellos un espacio de confianza e intimidad que crecerá con los años²⁰.

Pero si bien las dulzuras y suavidades eran apropiadas para los inicios de Nadal en la Compañía, las cosas cambiarán cuando Ignacio considere que es ya “súbdito de virtud sólida”, como refiere el P. Diego Jiménez²¹. No le faltaron a Nadal duras reprensiones por parte de Ignacio, a menudo por asuntos de poca importancia. Era la pedagogía de Ignacio que requería de diferentes actitudes según el momento que estuviera atravesando la persona y que se encaminaba siempre a propiciar la respuesta más generosa posible que pudiera dar el sujeto.

Así lo entendió Nadal, quien adivinaba, detrás de aquellas reprensiones, el amor de un padre que trata de dar a su hijo lo que más le conviene.

¹⁷ *MNad* I [42], 16.

¹⁸ Cf. *MNad* I [43-50], 16-18.

¹⁹ *MNad* I [82], 23.

²⁰ Esta atención que Ignacio presta al ánimo de Nadal, recuerda a la Anotación 7ª de los Ejercicios en la que se advierte al que los da que “si ve al que los rescibe, que está desolado y tentado, no se haya con él duro ni desabrido, mas blando y suave, dándole ánimo y fuerzas para adelante” [EE 7].

²¹ Diego Jiménez fue secretario y compañero de viajes de Nadal. Testigo de excepción de muchos episodios de su vida, escribió unos comentarios al “*Chronicon Natalis*”. Cf. *Commentarium de vita et virtutibus Patris Nadal* en *MNad* I [17], 35.

La relación entre ambos pasa por momentos muy diversos, como hemos podido comprobar. Del recelo a la confianza, de la admiración a la amistad íntima, y finalmente, tras su muerte, de la filiación espiritual a una relación más institucional en la que Nadal debe mostrar al Fundador, paradigma del modo de proceder de la Compañía²². Estos diferentes momentos nos hacen comprender que desde el inicio de su relación, el mallorquín intuyó algo diferente en Ignacio. A medida que la relación se hace más íntima, Nadal reconoce que eso que hace diferente a Ignacio es la respuesta a una gracia; y esta gracia la quiere otorgar el Señor a toda la Compañía.

La relación de Ignacio con uno de sus seguidores se convierte en un elemento decisivo para la transmisión del carisma, del mismo modo que en la vida de muchos otros fundadores. Si en el origen de otras fundaciones fue relevante la amistad entre maestro y discípulo²³, de modo particular lo es en ésta, pues la relación personal constituye un aspecto primordial en la espiritualidad ignaciana.

2. La Transmisión

El papel que Nadal desempeñó como transmisor e interprete del carisma ignaciano dentro de la Compañía es sin duda admirable²⁴. Consciente, como era, del privilegio que había tenido al tratar tan estrechamente a Ignacio, ponía todo su empeño en transmitir con fidelidad y pasión ese mismo espíritu que vio en Ignacio y que encontró después plasmado en las *Constituciones* y la *Autobiografía*: “Cuando él [Nadal] declaraba las *Constituciones* parecía que Ignacio hablaba por su boca”²⁵.

Nadal fue testigo de las diarias conversaciones tenidas entre Ignacio y el P. Polanco, secretario de la Compañía, durante el proceso de composición de las *Constituciones*. A partir de ahí comenzó a tener un conocimiento profundo del texto ignaciano, lo que le permitió después llevar a cabo el encargo de promulgarlas por las comunidades de Europa²⁶.

²² Cf. P.-A. FABRE, “Ignace de Loyola et Jérôme Nadal: Paternité et filiation chez les premiers jésuites” en J. PLAZAOLA (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia* (9-13 septiembre 1991), Mensajero-Univ. Deusto Bilbao 1992, 617-633.

²³ Sirva de ejemplo la relación entre S. Francisco de Sales y Juana de Chantal que dio origen a la Orden de la Visitación. Cf. S. FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, A. RAVIER (ed.), Ed. Paoline, Milano 1992².

²⁴ “Présentateur et commentateur privilégié de l’esprit ignatien, telle est sa mission essentielle (...) Analyste plein de sensibilité et de finesse, Nadal n’est pas un simple répétiteur. Sa remarquable connaissance d’Ignace dont il est devenu le confident et même le confesseur, lui permet de comprendre sa pensée en profondeur. Pondéré dans ses jugements, il saisit avec beaucoup de réalisme les situations concrètes et les solutions possibles. Il sait adapter, tout en restant fidèle (...) Ignace a reconnu en Jérôme Nadal un homme fidèle et libre, comme il les aime”. P. EMONET, “Nadal, l’interprète fidèle” en *CabSpIg* 74 (1995) 127-128.

²⁵ *Litterae quadrimestres* II, MHSI 6, 439-442.

²⁶ Cf. J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal...*, 80.

El provincial Diego Miró testifica en una carta a Ignacio el beneficio que produjo la visita de Nadal a Portugal: “Ahora nos parece ver y sentir con gran claridad y gracia del Señor el verdadero espíritu de la Compañía, y que de nuevo somos partícipes del divino y abundante influxo de la gracia del Señor nuestro sobre ella”²⁷.

En Nadal fue creciendo la conciencia de que las gracias especiales que Dios había concedido al santo eran gracias que deseaba extender también a la Compañía, en tanto que ésta se mantuviera fiel al espíritu ignaciano²⁸. Por eso, en sus viajes como Visitador y cuando explicaba las Constituciones por las casas de la Compañía, no se cansaba de volver una y otra vez la atención sobre Ignacio²⁹, su vida, sus hechos, sus actitudes; en él veía demarcado el camino por el que Dios quería conducir a toda la Compañía: “En él [Dios] nos puso un ejemplo vivo de nuestro modo de proceder”³⁰.

Nadal animaba a leer, meditar y gustar lo que había escrito el P. Maestro Ignacio, “con toda ponderación, devoción y humildad”. Y justificaba las experiencias de los primeros tiempos de la formación diciendo: “Por aquí llevó nuestro Señor al Padre Ignacio, a quien tomó por ministro de esta vocación, y por aquí le ejercitó, y éste fue su noviciado”³¹.

Uno de los puntos principales que tocaba en sus instrucciones era el modo de orar de la Compañía, fijándose también para ello en la oración que tenía Ignacio. Como señala Hermann Rodríguez Osorio: “Quiso ayudar a las nuevas generaciones de jesuitas a vivir la contemplación, tal como había sido propuesta por Ignacio”³².

Pero, antes de continuar adelante con lo que Nadal enseñaba en sus pláticas sobre el modo propio de orar de la Compañía, creo que pueda ser interesante fijarnos en lo que él mismo entendía por vida contemplativa y vida activa. Si bien, como apuntábamos al inicio, esto resulta insuficiente para explicar el estilo de vida de Ignacio (como “contemplativo en la acción”), puede ser provechoso para comprender este punto sobre la oración propia y situarnos en las categorías en las que Nadal se movía.

2.1. “Ayudar al prójimo”: horizonte de integración

Nos dice Nadal que:

“Hay en la Iglesia vida activa y vida contemplativa. La activa se ocupa en obras de penitencia, en mortificar y ordenar las pasiones y ejercitar las otras virtudes activas; el que más atiende

²⁷ *Litterae quadrimestres* II, MHSI 6, 439-442. Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola...*, 673.

²⁸ “Así, pues, el privilegio que entendemos fue concedido al Padre Ignacio, creemos que ha sido concedido también a toda la Compañía, y confiamos que la gracia de su oración y contemplación nos está preparada a todos nosotros en la Compañía y confesamos que está unida con nuestra vocación” *MNad V* [82], 162-163.

²⁹ Cf. *FN II*, MHSI 73, 2.42.143.165.227.

³⁰ *MNad V* [33], 262.

³¹ *MNad V* [152], 380.

³² H. RODRÍGUEZ OSORIO, “La oración en las pláticas espirituales de Jerónimo Nadal en Coimbra (1561)”, *Manresa* 70 (1997) 256.

a esto tiene vida activa, aunque tenga alguna parte de la contemplación. La vida contemplativa tiene por estudio principal considerar verdades de Dios y otras conjuntas con esto; y quanto la cosa que considera es más perfecta tanto lo es la contemplación”³³.

Por consiguiente, identifica la vida activa con la penitencia, la mortificación y el ejercicio de las virtudes, y la vida contemplativa con las “cosas de oración”. Tal como lo presenta, no son dos cosas opuestas, sino dos tendencias más o menos acentuadas en las personas de Iglesia.

Pero continúa: “Hay otra vida que se llama superior, que es de los que crían en estas vidas a los otros, y ésta es propia de los preladados de la Iglesia, del obispo, del cura; y este tal ha de estar actuado en la una vida y en la otra. (...) El de la vida superior, pues ha de instruir a otros, ha menester tener mucho de todo”³⁴.

Resulta significativo constatar cuál es el objetivo con el que inicia este discurso: ver “qué manera de vivir es la de la Compañía”; y aquí entiende “vivir” como “el ejercitarse en el que cada uno se ocupa más de ordinario”. Es decir, se está preguntando por algo muy concreto, muy práctico y muy alejado del discurso teórico acerca de la contemplación y la acción a lo largo de la historia.

Así pues: “¿Qué vida es la de la Compañía, activa o contemplativa?” A lo cual se contesta a sí mismo diciendo:

“Mirad, si tomáis toda la Compañía universalmente, todas las vidas abraza; pero, si la miráis según la parte principal, que es la de los profesos, tiene la vida que llamamos superior (...) su intento principal, su oficio es, y intensamente, de ayudar al prójimo instruyendo a unos en las obras de la vida activa; a otros en las de la contemplativa, según la disposición de cada uno”³⁵.

Por tanto, lo que determina que la vida de la Compañía sea la denominada vida superior³⁶ es el estar toda ella focalizada en “ayudar al prójimo”.

Vida activa y la vida contemplativa, tal como las presenta Nadal, son dos momentos de la vida en el Espíritu que podrían corresponderse con la actividad y la pasividad en la

³³ MNad V [127-128], 361-362.

³⁴ MNad V [127-128], 361-362.

³⁵ MNad V [128], 362.

³⁶ Santo Tomás también se refiere a una vida superior (S. Th., IIa IIae, 186, 6.), pero el significado es diferente al uso que le da Nadal al término. Para Sto. Tomás, se trata de la vida apostólica que es superior en cuanto que “reboza de la plenitud de la contemplación”. Es decir, que es superior no en virtud de la integración entre acción y contemplación, ni en razón del valor evangélico de la vida apostólica, sino porque “así como es más perfecto iluminar que ser iluminado; también hay más perfección en comunicar a los otros lo que se ha contemplado que en contemplar simplemente”. Lo resumirá en la fórmula *contemplata aliis tradere*, que como vemos difiere del *simul et in actione contemplativus* y no se puede identificar con ella como hace, por ejemplo J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal...*, 76. La diferencia básica estriba, además de lo ya dicho, en que en la fórmula de Sto. Tomás la contemplación precede a la acción y, en cambio, en la de Nadal ambas forman una unidad. Cf. A. WITWER, “Contemplativos en la acción” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 37. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 458.

experiencia espiritual³⁷. Los dos momentos son necesarios. La actividad sería el disponerse del sujeto para recibir la gracia³⁸, lo que tradicionalmente se ha llamado vida ascética. La pasividad sería el recibir, acoger esa gracia que, a pesar de nuestras disposiciones, siempre es un acontecimiento gratuito y que sólo depende de la benevolencia divina. Es lo que vendría identificado con la mística³⁹. Pero tanto la ascética como la mística encaminan al sujeto y se encuentran en la caridad, en la ayuda al prójimo, que es el lugar de encuentro por excelencia con la persona de Jesucristo. Ésa es la vida superior a la que está llamada la Compañía; la cual, abrazando el momento ascético y el momento místico, los actualiza en una mística de servicio.

Fue la experiencia del Cardoner la que imprimió en Ignacio fuertemente este deseo de “ayudar a las ánimas” y se convertiría, no sólo en el horizonte de su vida, sino en el horizonte en que se encuadran los Ejercicios y todo el proyecto apostólico que Dios le inspiró.

Aunque también Laínez y Polanco han dado un especial relieve a esta experiencia mística del Cardoner en la vida de Ignacio, sólo Nadal intuye el origen de la Compañía en este suceso y a él lo refiere⁴⁰.

Lo importante a resaltar aquí, para el tema que nos ocupa, es que a la luz de la vida de Ignacio, Nadal interpreta este “ayudar al prójimo” no como una simple actividad apostólica más, sino como el horizonte místico en el que se mueve el “contemplativo en la acción”.

2.2. *Modo propio de oración*

Teniendo pues, como trasfondo hermenéutico todo lo dicho sobre la vida superior, adentrémonos ahora en el modo propio de oración que Nadal recibe de Ignacio y a su vez transmite⁴¹. Refiere Nadal: “Nos ha dado Dios nuestro Señor especial modo de orar

³⁷ Nadal, en sus *Orationis Observationes*, comentando el episodio de Jesús con Marta y María (Lc 10, 38-42) expone que la perfección de la vida cristiana no consiste ni en la vida activa ni en la contemplativa. Lo perfecto es el todo, por eso Jesús en relación a María dice que “escogió la mejor parte”. La vida contemplativa es sólo una parte. La “única cosa necesaria”, aquello en lo que consiste la perfección, es la unión de amor en Dios. Pone de ejemplo a la Virgen María en quien se armonizó perfectamente la vida contemplativa con la activa. Ambas partes (activa y contemplativa) tienen su acción en Dios. Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel* en F. EVAÏN- A. LAURAS (ed.), *Contemplatif dans l'action. Écrits spirituels ignatians (1535-1575)*, Coll. Christus 81. Desclée de Brouwer-Bellarmin, París 1994, [301].

³⁸ Nicolau reagrupa los medios ascéticos o disposiciones presentes en los escritos nadalianos: Los Ejercicios, *Reliquiae cogitationis*, *Operari in Domino*, *Meditationes in evangelia*, entre otros. M. NICOLAU, “Contemplativo en la acción...” 7-14.

³⁹ Aunque Nadal utilizaba el esquema de las tres vías clásicas (Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel* [56-58.82.94]), la mística de Dionisio el Areopagita y sobre todo la formación recibida de Ignacio, le permitieron concebir este esquema de un modo más unitario e integrador que como acostumbraba a utilizarlo la escolástica. Para él, las tres vías están admirablemente unidas y se ayudan y estimulan mutuamente [83]; y son tales que en cualquiera de ellas están todas [37]. Por último, la vía unitiva, lejos de reducirla a una experiencia intimista o desconectada de la realidad, la concibe como apertura máxima desde Dios al prójimo [41].

⁴⁰ Cf. L. R. SILOS, “Cardoner in the Life of Saint Ignatius of Loyola” *AHSI* 33 (1964) 4.

⁴¹ “Comenzó a meditar en la vida de Jesucristo nuestro Señor y a tener en ella devoción; y luego en ese mismo punto, tuvo deseos de ayudar al próximo; y así lo haría en pláticas y conversaciones particu-

en los Ejercicios aprobados por la Sede Apostólica (...) Y por eso en la Compañía, luego en entrando uno se le dan los Ejercicios, para componerle en nuestro modo de proceder en la oración. En los Ejercicios se os muestra el camino de la oración”⁴².

Así pues, el modo de orar propio estaría referido a los Ejercicios, pero ¿en qué sentido?, pues sabemos que los mismos Ejercicios no contemplan un solo modo de oración, sino varios⁴³. Cabe pues pensar que no se está refiriendo Nadal a métodos de oración, sino a la dimensión apostólica en la que se ha de desplegar la oración del jesuita y que retoma el horizonte de “ayudar al prójimo” al que nos referíamos en el apartado anterior. Pero situémonos un poco en la época de Nadal para comprender mejor lo que implica este modo de orar.

En un estudio realizado por Ignacio Iparraguirre sobre la oración en la Compañía naciente⁴⁴, éste muestra cómo Nadal elaboró una serie de cuestionarios para que los jóvenes jesuitas respondieran sobre cómo era su vida de piedad y así poder orientarlos mejor en sus pláticas. Del estudio de algunos de estos instrumentos, Iparraguirre evidenció tres tendencias que caracterizaban la oración de los entonces estudiantes jesuitas: 1) La oración de un primer grupo reflejaba una espiritualidad de devociones, predominada por un buen número de prácticas externas; 2) La segunda tendencia consistía en un apego al retiro y la soledad y una cierta repugnancia a insertarse en el mundo. Era ésta una espiritualidad de corte intimista⁴⁵; 3) Un tercer grupo acusaba un sentimentalismo místico, una excesiva búsqueda de consolaciones muy centrada en el sujeto y que sobrevaloraba la dimensión afectiva. Estas tres tendencias se podían considerar como corrientes de la época. Ante esta situación y, fiel al Espíritu que inspiraba a Ignacio, Nadal presenta la oración propia de la Compañía desde tres perspectivas como veremos.

2.2.1. Frente a la fuga mundi, contemplar al Dios presente en el mundo

En todo lo creado es posible encontrar la presencia de Dios. En las mismas cosas criadas es donde se siente la potencia de Dios; y, a partir de ellas es como Él quiere ser comprendido, contemplado, amado y adorado desde las criaturas⁴⁶. El mundo no estorba a la contemplación de Dios, al contrario, no sólo lo manifiesta como origen y creador, como principio y fin, también lo revela como el Dios que actúa, que trabaja, que descende y que continúa dando el ser a todo lo creado⁴⁷.

Nadal afirmará de diversas formas que un modo de entrar en la oración es fijarse en lo que pasa en el mundo. Una mirada atenta al mundo es sin duda un rasgo fundamen-

lares con los que podía. Esta es la oración de la Compañía, como adelante se dirá; que ha de ser, no para a sí solas, sino que se extiende al obrar y al tratar del aprovechamiento de las almas de los próximos” *MNad V* [42], 274.

⁴² *MNad V* [287], 484.

⁴³ Basten aquí como ejemplo los tres modos de orar: *EE* [238-260].

⁴⁴ I. IPARRAGUIRRE, “La oración en la Compañía naciente” *AHSI* 25 (1956) 455-487.

⁴⁵ Cf. I. IPARRAGUIRRE, “La oración en la Compañía...” 465-466.

⁴⁶ Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...* [134].

⁴⁷ Cf. Contemplación para alcanzar amor [*EE* 230-237].

tal de la espiritualidad ignaciana. Todo se puede convertir en mediación histórica, pero por encima de todas ellas, Jesucristo es la Puerta que introduce en la Presencia: “Y no pretendas meterte en la contemplación de la divinidad, de no haber meditado antes en Cristo hombre y contemplado en Él. Así es como resplandecerá para ti la luz de la divinidad”⁴⁸.

2.2.2. “Darse a los actos de la voluntad y afecto”

Nadal acentúa el papel de la voluntad frente al del entendimiento en la oración, otorgando primacía a la primera⁴⁹. El modo de orar que Nadal ha recibido de Ignacio, no sólo a través de sus Ejercicios, sino también de su formación y del mismo contacto con el santo, busca más incidir sobre los afectos que llevar por discursos y razonamientos. Estos, por sí solos, no tendrían la fuerza suficiente para suscitar una respuesta de disponibilidad y de entrega total a Dios: “Si queremos aprovecharnos en la oración, hemos de ejercitarnos en esto que aprovechó ya a muchos, y que es no trabajar tanto en hacer actos del entendimiento, sino darse a los actos de la voluntad y el afecto”⁵⁰. De nuevo, encontramos eco de ello en el texto de los Ejercicios⁵¹.

2.2.3. *Andar en círculo*

Señalé más arriba cómo una de las tendencias hacia las que se inclinaban algunos jesuitas era la de preferir una oración de tipo monástica o intimista que no era conforme al fin de la Compañía. Nadal no cesará de advertir de un modo claro y tajante que si alguno prefiere ese tipo de oración, es signo seguro de que no es llamado a ser jesuita⁵². El carisma ignaciano no es compatible con un enclaustramiento o alejamiento del trato con los hombres, pues en este carisma la oración está íntimamente conectada con la ayuda al prójimo⁵³.

⁴⁸ En M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal, S.I. (1507-1580). Obras y doctrinas espirituales*, Madrid 1949, 201.

⁴⁹ “Lo que queda que advertir es que el acto grande que quiere la oración es la voluntad, ultra del entendimiento; quiero pues decir que en todos los actos de oración haya actos del corazón y voluntad, que desea las cosas en que se trata, y se conforme con las personas con quien trata, o sea Cristo, o los santos” M. NICOLAU, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.I. en Coimbra (1561)*, Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945, 186-187.

⁵⁰ M. NICOLAU, *Pláticas...*, 199-200.

⁵¹ Sirvan como ejemplo entre muchos otros: “ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí” EE [234] o “y así, conseqüenter, discurrir más en particular con el entendimiento, y conseqüenter moviendo más los afectos con la voluntad” EE [50].

⁵² “La oración y soledad, sin medios exteriores para ayudar a las almas, son propias de las religiones monásticas, de los ermitaños, pero no de nuestro instituto. Quien quiera siempre oración, soledad; a quien agrada el rincón y huir de los hombres y el trato con ellos para aprovecharlos, no es para nuestra vocación” *MNad V* [83], 324.

⁵³ “Nuestra oración ha de ser, no para a solas, sino para ayudar al prójimo”; “Ése ha de ser el fin de nuestra oración: el ocuparnos en el aprovechamiento del prójimo” *MNad V* [154], 381.

De nuevo la “ayuda al prójimo” es la clave para entender este punto⁵⁴. Nadal lo expresa con la imagen del círculo:

“Este es el círculo que yo suelo decir hay en los ministerios de la Compañía. Por lo que vos hicisteis con el prójimo y servisteis en ello a Dios, Dios os ayuda más en casa en la oración y en las ocupaciones que tenéis para vos; y esa ayuda mayor hace que después con mejor ánimo y con más provecho os ocupéis con el prójimo. De manera que un ejercicio a veces ayuda al otro, y el otro a éste”⁵⁵.

Como bien ha señalado Robert Maryks, Nadal entiende que la acción apostólica ha de acompañarse de la oración; pero no en el sentido de que ésta preceda simplemente a aquélla, sino en el sentido de que ambas son concomitantes⁵⁶. La metáfora del círculo expresa muy bien esta idea, sobre todo por evocar la imagen del reloj y el tiempo. A lo largo de la jornada, las ocupaciones pueden ser diferentes, pero el sujeto es siempre el mismo y en él no hay división, por lo que “los diferentes ministerios” no se suceden simplemente de modo cronológico, sino que transforman constantemente a la persona que emprende la siguiente actividad llevando lo que le ha aportado la anterior, de modo que: “Un ejercicio a veces ayuda al otro, y el otro a éste”. No es únicamente la oración la que santifica el trabajo, el mismo trabajo hace progresar la oración en profundidad y eficacia⁵⁸. Nadal insiste en que en toda ocupación está Dios, pues no trabajamos ya nosotros, sino que Dios trabaja en nosotros y nosotros cooperamos con Él⁵⁷.

El movimiento del círculo se desarrolla a modo de una espiral ascendente. La ayuda al prójimo perfecciona la oración y ésta impulsa a un trabajo en favor del prójimo. La oración y la acción se entrecruzan hasta hacerse una misma cosa. El fundamento último es la unión con Jesucristo⁵⁹. Todos los ejercicios tienen como finalidad el salir de uno mismo para servir al prójimo, “porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer y interesse”⁶⁰. Así el movimiento circular de la oración y la acción se convierte en el movimiento del amor a

⁵⁴ Sería equivocado interpretar el modo de oración que Nadal identifica como propio de la Compañía y centrado en la práctica y el aprovechamiento del prójimo en el sentido de una oración que no permite detenerse sencillamente a amar y contemplar a Dios, y que deba siempre meditar en algo que lleve directamente a la práctica. Este punto ya fue aclarado por el P. Aquaviva en su *Carta sobre la oración y la penitencia en la Compañía* de 1590, “pues no se ama a Dios para hacer lo que le agrada, sino que hago lo que le agrada porque le amo”. Cf. A. SAMPAIO COSTA, *Los tiempos de elección en los directores de ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2004, 45.

⁵⁵ *MNad* V [85], 328.

⁵⁶ Cf. R. MARYKS, “Nadal, Jerónimo” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1318.

⁵⁷ Cf. J. STIERLI, “Jérôme Nadal (1507-1580). Le bras droit du Fondateur” en *CahSpIg* Número spécial III (1991) 45.

⁵⁸ En la acción, aunque no tengamos presente el sentimiento y la consolación del Espíritu, debemos confiar constantemente en que Cristo está con nosotros en las cosas que son de su Padre, es decir en los ministerios que él mismo nos ha confiado. Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...*[942].

⁵⁹ Cf. J. STIERLI, “Jérôme Nadal (1507-1580)...” 46.

⁶⁰ [EE 189].

Dios y el amor al prójimo. Este movimiento no es sino la prolongación del amor de Cristo que se entrega al Padre y a sus hermanos⁶¹.

2.3. *Spiritu, Corde y Practice*

Con algunas semejanzas respecto al apartado sobre la oración – pero también con matices nuevos – estos tres principios, *Spiritu, Corde e Practice*⁶², recogen para Nadal lo que sería el ideal de perfección del jesuita. Un ideal que veía concretizado en la persona de Ignacio: dejarse conducir por la acción del Espíritu; colaborar con Él desde el fondo del corazón; y poner por obra la gracia recibida⁶³. Nadal tenía en mente a Ignacio cuando explicaba los aspectos que estas tres palabras querían significar. En efecto, describe a Ignacio como aquel que seguía al Espíritu (*Spiritu*): “Ignacio seguía al Espíritu, no se le adelantaba. Y de este modo era conducido con suavidad adonde no sabía”⁶⁴. Considera igualmente que la docilidad al Espíritu es un rasgo que debería distinguir a todo jesuita. El discernimiento es también fruto de este Espíritu y por ello, también nos dirá que *fervor* es la Compañía, “pero no indiscreto”⁶⁵.

En cuanto a la voluntad y el afecto (*Corde*), Nadal experimenta que a Dios se le busca en el “latido íntimo del corazón” y no con complicados razonamientos que nos apartarían de Él⁶⁶. Ha aprendido de Ignacio que la oración consiste en unirse con afecto a Dios, a Cristo⁶⁷ y eso es lo que conduce a realizar todas las acciones con ardiente caridad⁶⁸.

La práctica (*Practice*) se traduce para Nadal en la acción que atiende a la necesidad⁶⁹. Destaca la urgencia de actuar y poner por obra un amor que traiga fruto para el prójimo⁷⁰. La oración se extiende, continúa, en el trabajo por el bien de las almas. De esta práctica deriva el deseo de Ignacio por procurar el mayor fruto posible; ésa es también la razón por la que busca compañeros⁷¹.

En definitiva, el trinomio *Spiritu-Corde-Practice* es otra expresión de la integración de vida que adquiere el contemplativo en la acción. Se trata de una integración dinámica: ser conducido-determinarse-actuar. El dinamismo viene generado por el amor que se recibe de Dios, se acoge y se versa en el prójimo.

⁶¹ Cf. J. STIERLI, “Jérôme Nadal (1507-1580)...” 46.

⁶² Cf. *MNad* V [7-10], 226-230.

⁶³ Cf. J. STIERLI, “Jérôme Nadal (1507-1580)...” 47.

⁶⁴ *MNad* V [17], 625.

⁶⁵ *MNad* V [76], 310.

⁶⁶ Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...* [960].

⁶⁷ Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...* [143].

⁶⁸ Cf. *MNad* V [99-100], 339-340.

⁶⁹ Cf. J. C. COUPEAU, “Los Diálogos de Nadal. Contexto histórico-literario y hecho retórico” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 3 (2007) 69.

⁷⁰ Cf. M. NICOLAU, *Pláticas...*, 44-45.

⁷¹ Cf. *MNad* V [51], 284.

3. “Simul in actione contemplativus”

Una vez presentada la vida de Nadal, sobre todo en relación a Ignacio, y recorrer algunos de los aspectos más sobresalientes de la transmisión del carisma a la Compañía, podemos esbozar los rasgos que llevaron a Nadal a calificar a Ignacio como un contemplativo en la acción.

La relación entre Nadal e Ignacio no se basa en un simple sentimiento de admiración, lo cual desde luego no faltaba. Era mucho más lo que Nadal percibía en Ignacio⁷². Era un camino, una vocación, una gracia, un desafío, una tarea, un dinamismo que requeriría un continuo esfuerzo de actualización ya para los primeros jesuitas, y para quienes les sucediesen.

Para Nadal, Ignacio era un misterio, en el sentido de aquello que escapa a la razón y sólo puede ser acogido por la fe. Por ello se sirvió del relato acerca del modo en que Dios había conducido a Ignacio como un modelo espiritual para sí y para otros. No sólo penetró en la mente de Ignacio, sino que hizo de la acción de Dios en Ignacio su continuo objeto de consideración, como si de otro misterio evangélico se tratase:

- Nadal vio en Ignacio realizado el fin de la Compañía en modo concreto: la ayuda al prójimo como servicio al mismo Dios. “Este fue el deseo que a nuestro Padre Ignacio movió y gobernó siempre, y el principio que tuvo para la fundación de la Compañía: andar buscando siempre cómo más se glorificase Dios, en qué más fuese servida su eterna bondad”⁷³. “Siempre quiso caminar a do fuese más servido nuestro Señor, como visteis en el discurso de su vida”⁷⁴.
- Distinguió, así mismo, este servicio por la intensidad característica, no sólo en la dedicación material, sino en el deseo que lo impulsaba: “Así dándose al servicio de Dios no se contentaría con poco, sino intensamente deseaba y procuraba cómo más le pudiese agradar en todo y con toda perfección”⁷⁵. “Sus deseos fueron siempre buscar cómo más emplearse en servicio de Dios; y así vio que a solas no podía hacer tanto fruto, y por eso buscó compañeros”⁷⁶.
- Presentaba el modo ignaciano de mirar la realidad como aquel que descubría la presencia de Dios en todo lo creado: “Elevábase en cualquier cosa como en un jardín, sobre una hoja de naranjo, estando yo presente, le aconteció tener grandes consideraciones y elevaciones sobre la Trinidad”⁷⁷. “Me dijo de Ignacio el P. Laínez: goza de la familiaridad divina en modo privilegiado, pues ha superado toda clase de visiones, tanto las reales de ver presente a Cristo, a la Virgen, etc., como las sensibles

⁷² “En él fundó la Compañía y lo eligió por principio y ministro desta vocación e instituto” *MNad V* [53], 288.

⁷³ *MNad V* [69], 304.

⁷⁴ *MNad V* [74], 308.

⁷⁵ *MNad V* [9], 38.

⁷⁶ *MNad V* [51], 284.

⁷⁷ M. NICOLAU, *Pláticas...*, 71.

e imaginativas, y se halla ahora en las puramente intelectuales, como en ver la unidad de Dios”⁷⁸.

- Nadal reconocía una actitud serena y tranquila en Ignacio, aún frente a las dificultades y contrariedades, en las que también encontraba a Dios⁷⁹, y una comunicación de alegría profunda. Testifica Nadal de él que estaba siempre tan alegre que nadie salía del cuarto del Padre, sino con la sonrisa en la boca⁸⁰.
- En resumen, Ignacio vivía centrado en Cristo: “Ignacio reconoció el amor del Dios trinitario en la encarnación del Hijo: en Jesucristo, Dios se inclina hacia la humanidad perdida para liberarla de su pecado y llevarla de nuevo al amor del Padre. Ignacio no veía esta ‘acción’ de Dios sólo como algo que debe ser una y otra vez objeto de su ‘oración contemplativa’, sino que la sentía sobre todo como invitación y misión a la misma acción, o más exactamente a implicarse en la obra salvadora de Jesús”⁸¹.

Tratando de comunicar todo esto, Nadal hizo el intento de sintetizarlo en la célebre expresión: “*simul in actione contemplativus*”⁸². Quería con ello expresar que la vida de Ignacio emanaba una simplicidad que sobrepasaba lo que humanamente parecía irreconciliable. Desde esta experiencia testimonial⁸³ es posible leer los escritos ignacianos y la misma fórmula del Instituto.

Nadal recurre a las tradicionales categorías de la acción y la contemplación, pero las reinterpreta a partir de la experiencia de Ignacio. La acción a la que se quiere aludir en la fórmula toma dos sentidos sucesivos. El primero es la disposición preparatoria para recibir el don, cuya eficacia consiste paradójicamente en hacer entrar al sujeto en la pasividad. El segundo es la puesta en obra, la realización en la práctica de una expresión concreta del don recibido.

Así, la acción, más allá del significado ascético que pueda presuponer, se concretiza en un trabajo apostólico que permite actualizar continua e íntimamente la unión con Dios. Por su parte, la contemplación no alude necesariamente a la oración, sino más bien a la gracia de poder encontrar a Dios presente en todas las cosas⁸⁴. La gracia de la contemplación trinitaria se extiende así en el servicio y ayuda al prójimo, y al mismo tiempo la gracia apostólica es gracia contemplativa en sí misma⁸⁵.

⁷⁸ FN II, MHSI 73, 338. FN III, MHSI 85, 635.

⁷⁹ “Y esto es una cosa grande que tenemos experiencia en la Compañía desde su principio; que siempre que el Señor nos quiere hacer alguna señalada merced, precede alguna contradicción y persecución, como se vio al principio de la Compañía” *MNad V* [25], 254.

⁸⁰ Cf. FN II, MHSI 73, 122.

⁸¹ A. WITWER, “Contemplativos en la acción” ... 462.

⁸² “El Padre Ignacio recibió de Dios (...) el sentir y contemplar la presencia de Dios y el afecto de las cosas espirituales en todas las cosas, acciones y palabras, siendo así contemplativo en la acción (“*simul in actione contemplativus*”), lo cual él explicaba diciendo, que es preciso hallar a Dios en todas las cosas”. *MNad V* [80-81], 162.

⁸³ Cf. J. C. COUPEAU, “Los *Diálogos* de Nadal...” 7.

⁸⁴ Cf. E. CORETH, “Contemplative in Action” ..., 209-211.

⁸⁵ “Il ne cessent donc pas de contempler la Trinité quand ils sont au service de leurs frères” Cf. A. DEMOUSTIER, “Contemplatif en action. Essai sur une formule de Jérôme Nadal” en *Christus* 152 (1991) 472-473.

Si preferimos hablar de tiempos, el tiempo de trabajo al servicio del prójimo y el tiempo dedicado a la oración, son tanto el uno como el otro activo y contemplativo a la vez; pues ambos son tiempos de relación con Dios. La determinación con la que se inician ambos, conduce, en un segundo momento, a una actitud pasiva ante el descubrimiento de que tanto en uno como en otro la presencia de Dios es donada. El experimentarse pasivo y receptivo de la presencia actuante de Dios produce curiosamente un paradójico descanso. Este don de la Presencia no se corresponde a ningún esfuerzo humano. Dios no sólo actúa, sino que comunica la posibilidad de actuar en Él: “En el Señor”⁸⁶.

En definitiva, el círculo nadaliano no es más que la aplicación práctica en la vida del jesuita del dinamismo que lo envuelve todo y en el que Ignacio vivió sumergido desde la experiencia del Cardoner: todo desciende de Dios y a Dios vuelve todo. Ignacio no hizo sino incorporarse docilmente a ese dinamismo que resulta integrador, en cuanto el amor determina tanto la pasividad como la actividad del contemplativo y transforma toda acción en una acción espiritual.

Desde esta perspectiva, se supera la dicotomía que otros autores habían tratado de resolver; la antítesis tipificada por las dos discípulas, Marta y María. La acción del contemplativo es una dimensión interna a la misma contemplación, no solamente su fruto, como era entendida por la tradición espiritual⁸⁷.

De ahí que la expresión “contemplativo en la acción” se haya de referir preferiblemente al dinamismo *disponerse-recibir* (o con términos ignacianos: “buscar-encontrar”⁸⁸), antes que a la contemplación-acción, entendidas al estilo escolástico. Lo que para otros suponía una tensión a eliminar, en Ignacio se convierte en ocasión de hallar a Dios.

Nadal descubre en Ignacio que hay un estado que integra ambos momentos y que supone la mayor gracia que Dios le concede: la familiaridad con Dios, la facilidad para reconocerle presente y actuante en todo. Experimenta a Ignacio como “un creyente vitalmente convencido de la presencia y de la acción de Dios en la historia y en la vida de cada uno, comenzando por la suya propia”⁸⁹.

Nadal pide esta gracia para toda la Compañía y para él mismo⁹⁰. Este dinamismo en el que se mueve Ignacio es el horizonte hacia el que apunta la vida del jesuita y lo que colma las propias expectativas personales del mismo Nadal; quien se entusiasmará por transmitir la invitación que desde Ignacio Dios hace a toda la Compañía.

La fuerza motriz de todo este dinamismo es, como hemos visto, el amor. Amor a Dios y amor al prójimo que se concretiza en la caridad, práctica propia de la Compañía y de toda vida consagrada que bebe de la espiritualidad ignaciana⁹¹.

⁸⁶ “La eficacia, la virtud del hombre para obrar bien, de Dios viene, El la comunica; y así ha de ser dada gloria a Dios del bien que se hiciere. (...) Y así veréis cuán familiarmente usa nuestro Padre en lo que escribió y platicó el decir ‘en el Señor nuestro’ MNad V [98], 338.

⁸⁷ Cf. A. DEMOUSTIER, “Contemplatif en action...” 473-474.

⁸⁸ También Witwer subraya esta dinámica del *buscar-encontrar* en la interpretación de la fórmula. Cf. A. WITWER, “Contemplativos en la acción”... 464.

⁸⁹ A. KAREKEZI, “La vida al ritmo de Dios” en CIS 7 (1977) 30.

⁹⁰ Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...* [249.259].

⁹¹ Cf. MNad V [69-72.99.100.126.152].

A continuación nos acercaremos a la vida de otros dos personajes que se vieron también arrastrados por este dinamismo de amor y encarnaron la espiritualidad del contemplativo en la acción. Tendremos ocasión de explorar, en la variedad de sus circunstancias personales, esa acción divina que resulta transformante e integradora para quien está dispuesto a dejar actuar al Espíritu.

II. PEDRO ARRUPE Y EGIDE VAN BROECKHOVEN COMO CONTEMPLATIVOS EN LA ACCIÓN

Introducción

La primera parte permitió comprender por qué Nadal calificó a Ignacio como un “contemplativo en la acción”. Permitted identificar así mismo en él un “modo de proceder” y cómo este modo de proceder fue transmitido por Nadal a la Compañía. Por ello el mallorquín se presenta como testigo de Ignacio y en ello basa su autoridad.

En esta segunda parte presentaré brevemente a dos figuras contemporáneas: Pedro Arrupe (1907-1991) y Egide van Broeckhoven (1933-1967), en cuanto representan dos modelos y actualizaciones de la espiritualidad del contemplativo en la acción. Me fijaré, tanto en P. Arrupe como en E. van Broeckhoven, únicamente en aquellos aspectos de sus vidas que ayuden a centrar y a desarrollar el argumento pretendido. Por tanto, más que un estudio en profundidad, ofreceré una panorámica de ambos que identifique con claridad las actitudes que mejor reflejan la integración personal del contemplativo en la acción.

Primero, con Pedro Arrupe centraré mi atención en algunas instrucciones dadas por él a la Compañía, donde reflexiona sobre la expresión nadaliana y la repropone como ideal de integración para el jesuita contemporáneo. Mostraré también cómo el mismo Arrupe lleva a la práctica lo que plantea en estos escritos. Especialmente me fijaré en su disponibilidad y su discernimiento apostólico.

En segundo lugar, abordaré la figura de Egide van Broeckhoven. Tras unas breves notas biográficas, pasaré a señalar los elementos más características de su espiritualidad. Posteriormente, me detendré en su *Diario de la amistad* que se nos ofrece como un excepcional instrumento de relectura de la vida y de discernimiento de los signos de Dios en lo concreto. El *Diario* nos permitirá también conocer el aspecto en torno al cual Egide logra su unificación personal, la relación con el amigo como manifestación del amor trinitario. Esta relación inspira también su apostolado; y, a partir de la amistad, Egide experimenta una armonización entre la vida de fe y la actividad apostólica.

1. Pedro Arrupe: Auscultar el mundo, servir al Espíritu

Quienes conocieron y trataron a Pedro Arrupe le describen como un hombre que se dejaba guiar por el Espíritu, cuidadoso de no ponerle límites, o de no confinarlo a estrechas categorías humanas, abierto siempre a su “novedad”⁹². Esto constituye ya un motivo suficiente para aproximarnos a la figura de P. Arrupe (1907-1991) y suponer que su vida resultará interesante y sugestiva para el propósito de nuestro estudio.

Para presentar a Arrupe como contemplativo en la acción, abordaré el argumento desde el planteamiento de dos preguntas: ¿Cómo interpreta Arrupe el ser “contemplativo en la acción” desde el carisma ignaciano? y ¿cómo testimonia la vida de Arrupe el ser contemplativo en la acción? Esto nos permitirá evaluar la correspondencia entre su ideal de vida y la asimilación real del mismo.

1.1. Cómo interpreta Arrupe el ser “contemplativo en la acción”

A diferencia de Nadal, Arrupe recurrirá en varias ocasiones a la expresión “contemplativo en la acción” en sus instrucciones y discursos a la Compañía⁹³; en concreto cuando desea iluminar los principales elementos del carisma ignaciano.

Dada la extensión de este estudio, me centraré en las citas que considero más significativas y convenientes para el tema que nos interesa. En concreto, en aquellas que aparecen en sus cartas sobre la Integración (1976)⁹⁴ y sobre la Disponibilidad (1977)⁹⁵.

1.1.1. Carta sobre la Integración

La *Carta sobre la Integración* es una invitación a la Compañía a reflexionar sobre un rasgo esencial: la integración de la vida espiritual y la vida apostólica⁹⁶. Arrupe advierte el problema en “no pocos” jesuitas de esa falta de integración. La preocupación que Arrupe manifiesta es cómo actualizar, según las exigencias del momento contemporáneo, la vocación del contemplativo en la acción, de modo que no se reduzca a un slogan vacío de concreción en la realidad⁹⁷. En este contexto, centra su reflexión sobre las implicaciones de una auténtica vida de fe y de una apostolado entendido desde la misión y el envío.

⁹² Cf. F. IVERN, “El hombre que yo conocí” en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1039-1049.

⁹³ Sobre el influjo que, gracias a Arrupe, la fórmula tuvo en la Compañía ver J. C. COUPEAU “Nadal en los discursos de Arrupe” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 4 (2007) 193-204 y J. C. COUPEAU “Nadal y Arrupe, intérpretes del carisma ignaciano e inspiradores de su práctica” en *Manresa* 79 (2007) 323-337.

⁹⁴ P. ARRUPE, “Integración real de vida espiritual y apostolado” en *ARSI* 16 (1977) 944-953.

⁹⁵ P. ARRUPE, “Sobre la disponibilidad apostólica” en *ARSI* 17 (1978) 126-135.

⁹⁶ La escribe con el objeto de profundizar en la interpretación del decreto 4 de la CG XXXII, celebrada ese mismo año. Este decreto se refiere principalmente a la promoción de la justicia desde la fe. Cf. L. GONZÁLEZ “El padre Arrupe y San Ignacio” en *Manresa* 62 (1990) 139.

⁹⁷ Cf. P. ARRUPE, “Integración...” 947.

En este documento el término “fe” aparece 10 veces en una extensión de menos de dos páginas⁹⁸. Ello nos lleva a pensar que la fe, o como el mismo Arrupe especifica, la experiencia personal de Dios, es el centro de toda su argumentación. Se trata de un encuentro personal con el Dios de Jesucristo. Se refiere, por tanto, a una experiencia que determina todo el ser y el actuar de la persona: “hombres de fe”. Arrupe la califica como experiencia “amplia” de Dios. Esta experiencia es condición indispensable para vivir la promoción de la justicia, tal como la entiende el decreto 4º de la Congregación General (CG) 32.

Continúa Arrupe diciendo que ser hoy “contemplativos en la acción” supone una especial atención a “nuestras opciones apostólicas prioritarias”, lo cual requiere tener el valor de “romper” con ciertas inercias y al mismo tiempo, ser dóciles al Espíritu; “docilidad” que proviene de una “vida verdaderamente de oración”. Arrupe quiere resaltar con ello que no hay verdadera vida de oración si la acción apostólica resulta estancada, si no se produce un dinamismo en el Espíritu que purifique las opciones apostólicas. Advierte sobre la posibilidad de instalarse en ciertas seguridades y de no estar así abiertos al riesgo que supone la fe.

Arrupe pone de manifiesto en esta carta la tensión que comporta la interpretación contemporánea de la fórmula de Nadal. Esta interpretación constituye toda una actualización de la actividad-pasividad, del disponerse-recibir, del buscar-encontrar que ya había indicado como nuclear en la intención testimonial que da origen a dicha fórmula.

Por consiguiente, Arrupe ve en el contemplativo en la acción *ruptura, audacia, creatividad* y, simultáneamente, *escucha, humildad, docilidad*. Dos momentos que, antes que excluirse, se requieren mutuamente. La disponibilidad al Espíritu del contemplativo en la acción es la que posibilita esta simultaneidad.

Hay dos puntos de la carta que hacen alusión a algunos medios concretos con los que cuenta el jesuita para vivir como un contemplativo en la acción. En el primero se refiere a los jesuitas que viven en unas condiciones difíciles que no siempre favorecen su vida espiritual y de oración, Arrupe les anima, y exhorta, a “buscar, si es necesario, otros modos, ritmos y formas de oración más adecuados a sus circunstancias (...) y que garanticen plenamente esta experiencia personal de Dios que se reveló en Jesús”⁹⁹. Del mismo modo, que si no es posible, por las condiciones, que se dé esta experiencia personal, estaría justificado que se cuestionase la continuidad de la misma misión. En el segundo Arrupe llama a iniciar un “proceso de verdadera formación permanente en la vida del Espíritu”¹⁰⁰. Esta novedosa intuición de Arrupe al considerar la formación permanente (FP) como un rasgo esencial del “contemplativo en la acción” merece una especial atención.

La CG 32 señaló la FP como uno de los dos pilares, junto con el discernimiento apostólico, de la renovación de la Compañía. Arrupe, en esta *Carta sobre la Integración*

⁹⁸ Cf. P. ARRUPE, “Integración...” 947-948.

⁹⁹ P. ARRUPE, “Integración real...” 949.

¹⁰⁰ P. ARRUPE, “Integración real...” 951.

(1977), considera que dentro de la Compañía todavía no se ha tomado suficiente conciencia de este hecho. En un documento anterior a éste¹⁰¹, ya dedica varios párrafos a resaltar la relevancia de la FP y a clarificar cómo se debe entender ésta. No consiste en un simple reciclaje de conocimientos intelectuales. Se trata principalmente de una disposición a aprender siempre, en vistas a un apostolado más eficaz¹⁰².

Arrupe concibe que la FP ha de proceder de la experiencia misma de la vida y de la constante atención a los cambios del mundo. Esta FP se contextualiza, según él, en los problemas concretos de la sociedad que requieren también soluciones concretas y profundamente humanas. La exigencia de concreción en el apostolado conduce a un saber unitario que resulta de la síntesis de conocimientos aplicada a la vida real. Arrupe lo expresa diciendo que el papel de la FP frente al apostolado es comparable al del discernimiento en la vida espiritual¹⁰³. La búsqueda de lo mejor, el *magis*, es el motor que impulsa a ambos. Y en el caso de la FP, lo mejor se traduce en *conocer mejor* las necesidades apostólicas para *responder mejor* a ellas. En definitiva, Arrupe alienta a encontrar “nuevas posibilidades de ayudar a las ánimas”¹⁰⁴.

Tras este documento de 1976, Arrupe continuará la reflexión acerca de la FP en el informe sobre el estado de la Compañía de 1978¹⁰⁵ y en el documento de 1981¹⁰⁶ dirigido a los superiores locales. En el primero, Arrupe confiere a la FP tal peso que sirve de medida, junto con las disposiciones del D 4, para verificar si se ha aplicado la CG 32¹⁰⁷. Es decir, la función de la FP en el proceso de renovación resulta esencial para él. Asimismo sigue constatando cómo todavía son pocos los que se dan cuenta de ello y menos los que se aplican a conseguirlo¹⁰⁸.

En el documento de 1981 a los superiores, reclama de nuevo la atención sobre la FP. En esta ocasión se refiere a ella como un proceso vital y sin aceleración, pero al mismo tiempo de incesante asimilación de nuevos elementos y de maduración personal¹⁰⁹. Arrupe reitera que la FP requiere del jesuita un esfuerzo constante, a todos los niveles, por mantenerse abierto a las nuevas necesidades del mundo. Son estas realidades las que urgen a adentrarse en un proceso continuo de formación que se traduce en una continua conversión¹¹⁰.

Arrupe exhorta de un modo enérgico a los superiores a que sean ellos los primeros en avanzar en este proceso. Considera que la animación de la FP es una obligación implícita en la función del superior y que esta animación resulta eficaz en la medida en

¹⁰¹ Cf. P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica ignaciana” en *Manresa* 48 (1976) 195-218.

¹⁰² Cf. P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica...” 205.

¹⁰³ Cf. P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica...” 206.

¹⁰⁴ P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica...” 205.

¹⁰⁵ Cf. P. ARRUPÉ, “Informe del Padre General sobre el estado de la Compañía” en *ARSI* 17 (1978).

¹⁰⁶ Cf. P. ARRUPÉ, “El superior local: Su misión apostólica” en *ARSI* 18 (1981) 539-559.

¹⁰⁷ Cf. P. ARRUPÉ, “Informe del Padre General...” 423.

¹⁰⁸ Cf. P. ARRUPÉ, “Informe del Padre General...” 441.

¹⁰⁹ Cf. P. ARRUPÉ, “El superior local:...” 557.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*.

que el mismo superior se ocupe de su propia FP¹¹¹. La disposición que Arrupe pide en esta carta a los superiores en relación a la FP de la comunidad es la de ser “audaz e insistente” en proponerla y motivarla.

Podríamos sintetizar diciendo que Arrupe espera que la FP sensibilice al jesuita para no perder contacto con el pulso del mundo. Espera que produzca en él un despliegue de atención hacia toda realidad humana para transformarla desde Cristo, habiendo sido él mismo transformado. Arrupe estaba convencido de que suscitar el deseo de la FP en el jesuita significaba abrir un cauce de vida nueva en el Espíritu para la Compañía y que los nuevos desafíos del mundo urgían a emprender este proceso. Como contemplativos en la acción, la FP resulta primordial para Arrupe, como estímulo en los jesuitas de la incesante búsqueda de Dios en un mundo que cambia a ritmos acelerados.

1.1.2. Carta sobre la Disponibilidad Apostólica

Siguiendo con el discurso sobre la integración, en la *Carta sobre la Disponibilidad* (1977), Arrupe se pregunta: “¿Cómo podríamos saber inequívocamente si somos hombres que han logrado su madurez y unidad interior, realmente integrados (...)?”¹¹² y responde decididamente que el criterio es claro: la integración se da en la medida en que uno se sepa y permanezca “gozosamente disponible”. La disponibilidad es la actitud identificadora del “contemplativo en la acción”.

A ello, Arrupe añade que “nuestra vida espiritual y apostólica es auténtica si nos libera más”. Se trata, pues, del fruto de “una acción purificadora y liberadora del Espíritu”¹¹³. Esta acción del Espíritu desemboca en una libertad profunda para el servicio. Arrupe ve en esta libertad para el servicio el signo que caracteriza a la persona integrada. Desde esta disponibilidad es posible saberse “enviado” y es precisamente esta conciencia lo que unifica a la persona. Así pues, según Arrupe, en la integración convergen la disponibilidad y el discernimiento de la búsqueda sincera de la voluntad de Dios¹¹⁴. La persona integrada adquiere cierta “sobrenatural facilidad”¹¹⁵ para percibir dónde está y dónde no está el Señor. Discernimiento y disponibilidad son dos dimensiones del contemplativo en la acción que se necesitan mutuamente, porque sin disponibilidad no es posible sentir la voluntad de Dios y sin discernimiento la disponibilidad no llega a tomar dirección en la que desplegarse.

¹¹¹ Cf. *Ibidem*.

¹¹² P. ARRUPÉ, “Sobre la disponibilidad...” 128.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ En el documento anteriormente citado, Arrupe, hablando del discernimiento, señala que: “Es la gran fuerza para realizar el crecimiento espiritual de modo rápido y sólido; pues obliga a mantenerse siempre en una disposición de ánimo y de espíritu de total desprendimiento de todo lo creado. Como consecuencia de esta ‘indiferencia’ activo-pasiva, dispone al alma a las inspiraciones del Espíritu, vengan por el camino y en forma que vengan” P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica...” 199.

¹¹⁵ P. ARRUPÉ, “Nuestro modo de proceder”. Conferencia dada en el curso ignaciano del *Centrum Spiritualitatis Ignatianum* de Roma el 18 de enero de 1979 en *ARSI* 17 (1979) 685-686.

Por tanto, para Arrupe, la libertad del “contemplativo en la acción” es una libertad para el envío, para el servicio, para acoger con radicalidad la misión y volcar en ella toda su persona.

Resumiendo este primer apartado, podemos concluir que, según las dos cartas estudiadas, para Arrupe el “contemplativo en la acción” es una persona que experimenta profunda y personalmente a Jesucristo como verdadero Dios encarnado en la historia. Esta experiencia de fe le hace vivir en una constante tensión de escucha y docilidad al Espíritu, que a su vez comporta ruptura y creatividad ante lo que percibe que ha de modificar en su vida para ser fiel a este mismo Espíritu.

La vida del contemplativo en la acción se desenvuelve “a la intemperie”¹¹⁶, no sólo por los problemas que plantea la sociedad al testimonio de su fe, sino porque esta misma fe le despoja de sus seguridades y le sumerge de lleno en la acción liberadora del Espíritu a través del discernimiento, la formación permanente y la disponibilidad.

El contemplativo en la acción, tal como lo interpreta Arrupe y lo propone a la Compañía, es aquel que sabe auscultar continuamente las necesidades apostólicas; que adquiere una fina sensibilidad en el Espíritu para reconocer los nuevos desafíos y que se esfuerza por explorar y encontrar los mejores medios para responder a ellos. En su deseo de “ayudar (mejor) a las ánimas”, el contemplativo en la acción se ofrece enteramente a sí mismo en el servicio a los hermanos; servicio que procede del agradecimiento y testimonia la acción de Dios en él mismo.

1.2. *Cómo testimonia la vida de Arrupe el ser “contemplativo en la acción”*

Me fijaré ahora en dos aspectos de la vida de Arrupe que reflejan su ser “contemplativo en la acción”, según lo que venimos tratando en el apartado anterior: la disponibilidad para ser enviado y la docilidad para dejarse conducir por el Espíritu en el discernimiento apostólico.

1.2.1 *Gozosamente disponible*

En sus memorias, Arrupe describe el tiempo que transcurrió en el santuario de Lourdes junto a su familia cuando era sólo un joven. Allí pudo sentir la cercanía de Dios entre los más pobres y desamparados y esto desencadenó todo un cuestionamiento de su vida. Surgió en él el deseo de emplearla de un modo más eficaz: «Sentí a Dios tan cerca en sus milagros que me arrastró violentamente detrás de sí. Y lo vi tan cerca de los que sufren, de los que lloran, de los que naufragan en esta vida de desamparo, que se encendió en mí el deseo ardiente de imitarle»¹¹⁷.

Hacerse próximo, como había sentido a Dios próximo, se convertiría en el ideal de Arrupe. Años más tarde, siendo ya junior de la Compañía, sintió en los Ejercicios que

¹¹⁶ P. ARRUPPE, “Integración real...” 948.

¹¹⁷ P. ARRUPPE, *Este Japón increíble. Memorias del P. Arrupe*, Ed. Mensajero, Bilbao 1991⁴, 19.

Dios lo llamaba al Japón, reconoció que era la voluntad de Dios y eso fue lo único que le motivó para ofrecerse como voluntario: “Mi único motivo misionero fue la Voluntad de Dios”¹¹⁸. Ninguna otra razón, tal como una vida de más sacrificio, un mayor campo de apostolado o ni siquiera la extensión del reino, fueron para él tan decisivas como responder con generosidad a lo que Dios quería y le proponía.

Arrupe describe esa llamada como una *visión*, una experiencia íntima, que ninguna palabra puede referir y que sólo se comprende por su despliegue en el tiempo. También aquí, al igual que en Lourdes, podemos hablar de una gracia mística¹¹⁹.

La profunda experiencia de un Dios que se hace cercano a los hombres y el agradecimiento que emana de ese contacto con Dios alentará la disponibilidad de Arrupe en toda su andadura. Incluso en los momentos de mayor prueba. Así lo podemos constatar en los apuntes espirituales de sus primeros Ejercicios, después de haber sido elegido Padre General de la Compañía: «El agradecimiento me obliga a ser fidelísimo al Señor (...) ¿Cómo yo puedo mostrarme tacaño con un Señor que ha sido tan generoso conmigo? ¿Cómo puedo yo (...) no agradar a Quien tanto ha depositado en mí?»¹²⁰.

El deseo de corresponder al Señor reclama para Arrupe un contacto íntimo con este Cristo que lo pone bajo su bandera. Arrupe deseaba intensamente que Dios pudiera servirse de él sin encontrar ningún impedimento, por eso basa su ideal en ser como un “conejiillo de indias”, dispuesto a someterse a todos los experimentos que Dios quiera¹²¹. Durante su Tercera Probación escribe a su gran amigo el jesuita Jesús Iturrioz: «Allí donde me pongan trataré de ser un instrumento, lo más *instrumento* posible, de Jesucristo. Ciertamente que esta vida vista superficialmente, aparece complicada; cuando se ve a la luz del ‘Dios y yo’ o del ‘conejiillo de indias’ se simplifica hasta lo inverosímil»¹²².

La vida de Arrupe aparece cada vez más simplificada gracias a esta disponibilidad: “Planeo solamente un proyecto: el de echarme en las manos de Cristo y que Él me lleve”¹²³. Esta experiencia de pasividad y reconocimiento del amor de Dios explica el “voto de lo más perfecto” que Arrupe hizo, probablemente durante su Tercera Probación¹²⁴ y que fue continuamente objeto de examen y de renovación espiritual para él.

¹¹⁸ Cf. P. ARRUPE, *Este Japón increíble...*, 33.

¹¹⁹ Cf. J.-CL. DIETSCH, *Pedro Arrupe, Itineraire d'un jesuita*, Le Centurion, París 1982, 18.

¹²⁰ P. ARRUPE, *Aquí me tienes, Señor. Apuntes de sus Ejercicios espirituales (1965)*. Introducción, transcripción y notas de Ignacio Iglesias, Mensajero 2002, 69.

¹²¹ Cf. *Documentos dejados por Jesús Iturrioz Arregui (1909-1998) con destino al Fondo Arrupe del ARSI* (agosto 1933). La amistad de Arrupe con J. Iturrioz nace en el noviciado y desde entonces se prolonga a pesar de los diferentes caminos de ambos. Juntos reciben el sacerdocio en julio de 1936.

¹²² *Documentos dejados por J. Iturrioz...* (diciembre 1937).

¹²³ *Documentos dejados por J. Iturrioz...* (febrero 1939).

¹²⁴ Ignacio Iglesias hace referencia a un documento autógrafo de Nicolás Rodríguez Verástegui, subsecretario de la Compañía de Jesús cuando se declaró la enfermedad de Arrupe, en el cual relata que, habiendo sido encargado por el mismo Arrupe para retirar sus cosas del despacho, encontró la tarjeta en la que Arrupe tenía escrita la fórmula del voto de perfección. Rodríguez Verástegui dedujo en ese momento que estaba hecha “en o al fin, de su Tercera Probación”. Cf. I. IGLESIAS, “Aportaciones a su

Con este voto Arrupe pretendía alcanzar la plena docilidad y conformación con la voluntad de Dios, manifestada en las mediaciones históricas¹²⁵, y buscada permanentemente. El voto implicaba además ejecutarla con entusiasmo, como expresión de una disponibilidad incondicional y activa.

Ignacio Iglesias considera este voto como “respuesta, esto es, fruto de una llamada interior, de una iniciativa de Otro (...) proveniente de un amor crecientemente percibido¹²⁶ y experimentado. Lo que imprime a la voluntad y a su respuesta una dinámica de crecimiento y de aspiración permanente”¹²⁷. De nuevo, es Dios quien se manifiesta primero y Arrupe el que responde a la gracia recibida desde su máxima disposición a servirle. Respuesta al amor recibido y experimentado en el seno de la Trinidad.

La acción en Arrupe, por tanto, se inspira en una experiencia de profunda pasividad que lo va haciendo cada vez más libre para entregarse¹²⁸. Para él “servir es la reciprocidad del amor, es la forma de darse”¹²⁹. Su disponibilidad “se basa en ese ideal supremo trinitario por el que las personas divinas se comunican plenamente, se aceptan plenamente, se enriquecen”¹³⁰.

1.2.3. Conducido por el Espíritu, urgido por la caridad

En el documento “Arraigados y cimentados en la caridad”¹³¹, Arrupe nos ofrece una amplia descripción de las notas que deberían caracterizar la caridad del jesuita, y en la última de ellas se refiere a la caridad asistencial. En concreto toca el punto de la selección de ministerios de la Compañía. Dejarse guiar por el Espíritu exige ser fieles a las fuentes fundacionales y, al mismo tiempo, tener el valor de hacer una relectura de las mismas bajo la perspectiva de las necesidades del mundo contemporáneo.

biografía interior” en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 983-984.

¹²⁵ “Solamente el Santo Padre y la Santa Sede están en condiciones de interpretar su voluntad de modo que se puedan imponer por autoridad. A ellos he de someterme de un modo completo, humilde, leal” P. ARRUPE, *Aquí me tienes, Señor...*, 71.

¹²⁶ La perfección a la que se refiere el voto se identifica plenamente con el mayor servicio. Como señala J. A. GARCÍA, por ser la experiencia del amor de Dios siempre mayor, “suscita suave y eficazmente en quien lo recibe una respuesta siempre mayor, es decir, un mayor servicio” J. A. GARCÍA, “Servicio/servir” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1642.

¹²⁷ I. IGLESIAS, “Aportaciones ...” 987.

¹²⁸ De Guibert nos recuerda que el servicio antes que ser activo es pasivo “porque procede de una invasión mística.” Cf. J. DE GUIBERT, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992, 55.

¹²⁹ P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad” en *Manresa* 53, 101. La publicación oficial de esta conferencia se encuentra en *ARSI* 18 (1981) 431-471.

¹³⁰ P. ARRUPE, “Inspiración trinitaria del carisma ignaciano” en *Manresa* 52 (1980) 34. La publicación oficial de esta conferencia se encuentra en *ARSI* 18 (1981) 67-114.

¹³¹ Cf. P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad” en *Manresa* 53 (1981) 106-117.

Arrupe cita primero a Nadal en lo que respecta al tipo de ministerios propios de la Compañía¹³², precisando y encuadrando su autorizada explicación con la misma conducta de Ignacio y el valor magisterial que ésta tiene y que, claramente, presta mayor atención a las obras sociales que Nadal. Ante este testimonio de la vida de Ignacio, surge para Arrupe la ineludible pregunta: “Cuál sería hoy la actitud de Ignacio ante los desastres de nuestra época. Los fugitivos del mar, las multitudes hambrientas en el cinturón del Sahara, los refugiados y emigrados forzosos. (...) ¿Sería equivocado pensar que él en nuestro tiempo hubiera hecho más, hubiera hecho las cosas de otra manera que nosotros?”¹³³.

Estos cuestionamientos emergen de un deseo de respuesta incondicional a las inspiraciones del Espíritu, allí donde éste se manifieste. Tal actitud de fondo es la que posibilitó, por ejemplo, que la CG 32 supusiera una verdadera renovación dentro de la Compañía y la impulsara a ocuparse de aquellos ministerios que manifestaban una clara opción por la promoción de la fe y la justicia¹³⁴.

La caridad, como espacio vital del contemplativo en la acción, desvela la auténtica relación entre vida espiritual y apostólica y hace desembocar ambas en un compromiso; una espiritualidad que se declara tanto más auténtica cuanto más ligada esté a ese actuar del cristiano en el mundo.

En sus apuntes espirituales de 1965, Arrupe escribe acerca de un dinamismo apostólico al que denomina *elan*¹³⁵. Ese *elan* “procede del amor de Cristo y se manifiesta en un santo ímpetu de eficacia, de realizaciones”. Lo describe como ese vibrar por el amor de Cristo que le empuja a procurar el máximo bien a las almas y a vivir en una “quasi-tensión de trabajo tratando de realizar lo más que podamos por la gloria de Dios y bien de las almas”.

El pobre fue para Arrupe desde los inicios de su vocación como una brújula que lo orienta hacia Dios y cuya atracción se va haciendo cada vez más intensa, hasta el punto de aceptar el desafío de hacer virar a toda la Compañía en esa dirección. El servicio por amor a Dios impulsa a buscar efectivamente transformar la vida de aquellos a quienes se sirve, de tal modo que ese amor de Dios se pueda percibir de un modo cada vez más concreto y real.

¹³² “Nada de lo que la caridad puede hacer para ayudar a los prójimos queda excluido de nuestro Instituto. Pero a condición de que todo servicio aparezca como espiritual”. NADAL, *Annot in Ex. Nadal*. Comm. de Ins. P.141, n. 20, citado en P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad”... 113.

¹³³ P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad”... 116.

¹³⁴ Arrupe no cesará de precisar que la justicia por sí sola no es el apostolado al que ha sido llamada la Compañía: “Hay que sobrepasar la justicia, para llegar a colmarla con la caridad. (...) Porque, así como la justicia tiene un límite, y se para donde concluye el derecho, el amor no tiene confines porque reproduce a nuestra escala humana la infinitud de la esencia divina y hace a cada hombre-hermano el titular de un servicio ilimitado por nuestra parte.” P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad”... 123. En este sentido, sobrepasar la justicia implica también sobrepasar todo imperativo ético.

¹³⁵ Cf. P. ARRUPE, *Aquí me tienes, Señor...*, 92.

1.3. Libre para el servicio

Arrupe entiende que promover la justicia es también restaurar en nosotros el modelo de relación trinitaria¹³⁶. Su acción apostólica dimana de la profunda experiencia de amor trinitario y se dirige a hacer partícipes de ese amor a sus destinatarios. La actividad está así penetrada del torrente amoroso recibido en la pasividad. La acción apostólica, que responde a la gracia recibida, introduce de algún modo al destinatario de dicha acción en el seno trinitario. Vida de fe y vida apostólica se confunden en el contemplativo en la acción, en tanto que ambas se nutren de la misma acción de Dios; ya sea acción de Dios padecida, ya sea acción de Dios secundada.

He creído importante referirme a la problemática sobre los ministerios de la Compañía para poner de relieve que Arrupe se deja interpelar por los signos de los tiempos, convencido de que el Espíritu es el que conduce a la Compañía, así como condujo a Ignacio y le conduce a él. Arrupe insistía en que la Compañía tenía que ser capaz de leer estos signos de los tiempos y capaz de crear nuevos modelos de apostolado y no permitirse quedar encerrada en modelos usados¹³⁷.

Se requiere la fe de saberse guiado por el Espíritu para emprender los cambios necesarios y romper inercias que obstaculizan la acción de Dios. Esta fe es también la que posibilita abordar con realismo la evaluación del servicio apostólico y poner todos los medios necesarios para que resulte verdaderamente eficaz.

De todo ello se desprende que la integración vida de fe y apostolado se fundamenta en una confianza radical en Dios que permite poner en juego cualquier otra cosa. Lo indicaba ya refiriéndome a la formación permanente como esa disposición a abandonar seguridades para que el Espíritu nos enseñe a través de la misma vida.

Esta confianza radical proviene de una auténtica experiencia personal del Dios de Jesucristo. Y se manifiesta en una gozosa disponibilidad y en una libertad profunda para el servicio. Estos son dos criterios de integración que han aparecido notoriamente en el desarrollo de esta sección. Junto a ellos, la conciencia de saberse enviado se ha revelado como un auténtico principio de unificación personal, la cual se alimenta de la progresiva identificación con Cristo, de la continua apertura y docilidad a la acción del Espíritu que imprime en nosotros la capacidad oblativa del Hijo.

La conformación con Cristo nos proporciona una mirada contemplativa que penetra la superficie de la realidad desvelándonos en ella al Dios que actúa. Nos dota de una sensibilidad en el Espíritu por la cual *sentimos* las necesidades del mundo como una llamada a la acción y al compromiso.

¹³⁶ “Liberar al oprimido es recuperar el sentido de la paridad en que nuestra condición de personas hechas a imagen divina nos ha colocado. Luchar por la paz es redescubrir la igualdad de nuestra condición de hijos del Padre y de hermanos en Jesucristo por la obra del Espíritu. No hay verdadera persona sin verdadera donación. Y cuanto se opone a la donación-egoísmo, retención, explotación, opresión-nos despersonaliza en el sentido trinitario del término”. P. ARRUPPE, “Inspiración trinitaria...” 229.

¹³⁷ Cf. V. O’KEEFE, “Misión-Disponibilidad, eje de la vida del jesuita” *Manresa* 62 (1990) 108.

El contemplativo en la acción se moviliza hacia el otro y se inserta en su realidad; busca y discierne los mejores medios para lograr que el amor de Dios sea experimentado en vida del prójimo de un modo concreto y real. El contemplativo en la acción se hace cercano a las situaciones de pobreza y sufrimiento y trata de aliviarlas desde una caridad que resulte eficaz.

2. Egide van Broeckhoven, místico de la amistad

2.1. Una intensa y corta vida

La vida de Egide van Broeckhoven, aunque corta, (1933-1967), fue de una gran intensidad mística. Nació en Amberes (Bélgica). Huérfano de madre, fue educado por sus tíos. Desde muy joven sintió una fuerte atracción hacia Dios¹³⁸ y a punto de cumplir diecisiete años ingresó en la Compañía de Jesús (1950).

A pesar de no cuadrar del todo en los esquemas de sus superiores, Egide hizo la profesión y fue ordenado sacerdote en agosto de 1964. En esta época, influido en parte por los escritos de Hadewich (ss. XII-XIII), se vuelve más sensible hacia los desamparados y excluidos. Los pobres reclaman su atención pues ve en ellos lo más real de la sociedad¹³⁹. Egide desea que su amor pueda ser concreto y real y esta inquietud se convierte en el fundamento de su espiritualidad: «Sólo cuando el amor se expresa en modo concreto mediante un compromiso total en la situación de aquel a quien se ama y en la medida en que se busca la intimidad concreta con el otro, entonces el amor es verdaderamente auténtico»¹⁴⁰.

Egide comienza entonces a pensar en un apostolado de barrio. Bruselas le ofrece la posibilidad. Su finalidad es entrar en contacto con la vida de la gente: «A partir de una actitud contemplativa de acogida, encontrarme con ellos en su medio, con la esperanza de que así encuentren a Dios en mí»¹⁴¹.

¹³⁸ “En su diario espiritual, en 1962, Egide se acordará de la oración de las tardes en los bosques de Schilde, cuando era aún adolescente: ‘de mis deseos más profundos en el colegio’.” J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad y los pobres*, Sal Terrae, Santander 2007, 13.

¹³⁹ Si bien esta sensibilidad hacia los pobres surge claramente en su Diario sólo a partir de 1964, lo cierto es que mucho antes, Egide siente la necesidad de hacerse él mismo pobre como condición para que todos sus encuentros sean verdaderos encuentros místicos: “Ayúdame, Señor, a vivir esta pobreza en todos mis encuentros” (22/09/1961, 34). Las diferentes ediciones del *Diario de la amistad* recogen sólo una selección de los veintisiete cuadernos manuscritos de Egide. Para citar el texto, daré la fecha que aparece en los cuadernos y la página de la edición italiana: S. CAMPANA - G. GARINO (ed.), *E. van Broeckhoven, Diario dell'amicizia*, Jaca Book, Milano 1973; la traducción al español es mía. La página en cursiva indicará la referencia a la edición de J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...*

¹⁴⁰ “Las relaciones personales vistas como medio para acercar a los no creyentes” en *Diario dell'amicizia*, 78.

¹⁴¹ Citado por J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...*, 59.

A partir de agosto de 1965, se encuentra instalado en Anderlecht, un barrio obrero de Bruselas, formando comunidad con otros dos jesuitas. Y en septiembre de ese mismo año comienza a trabajar en la primera de las cuatro fábricas por las que pasará.

El misterio de la encarnación inspira a Egide una forma de vida que le permite compartir con los pobres su misma pobreza; a todos los niveles; incluso en el hecho de experimentar el despido injustificado, la inseguridad laboral o la falta de reconocimiento de la propia dignidad¹⁴². El trabajo cobra así para él un profundo sentido trinitario¹⁴³: “Todo ‘trabajo’, a cualquier nivel, es una participación en el trabajo del Padre que engendra al Hijo en el Espíritu: ‘Tú eres mi Hijo’: esto lo dice Dios en todo lo que hacemos” (17/04/1966, 179-178).

Desde su discreta presencia, Egide pretende ser “la brecha por donde la vida de Dios penetre en la monotonía de un barrio de gran ciudad” (17/04/1966, 180). En este sentido, la Eucaristía reviste para él una especial relevancia, como sacramento que celebra el amor divino encarnado en la vida cotidiana¹⁴⁴. Observa que las formas litúrgicas, el modo de celebrar los sacramentos, e incluso el modo de ser de los sacerdotes, resultan extraños a los pobres y no les facilitan el encuentro con Dios. Su ideal apostólico será formar comunidades eucarísticas en las que se pueda celebrar la Eucaristía en el ámbito de la gente sencilla, incluso en sus propias casas¹⁴⁵.

En las fábricas donde trabaja, experimenta una fuerte sensibilidad ante las injusticias, y al mismo tiempo siente que crece en él una profunda serenidad y paz interior que no proviene de una visión ingenua de la realidad, sino de la certeza de saber que Dios se encuentra presente y actuando en todas las circunstancias¹⁴⁶. La experiencia de esta presencia es fuente de sosiego para él. Percibe la realidad como el lugar de encuentro con Dios (Cf. 16/10/1967, 241) y esta visión le sitúa en una condición de reconciliación con ella.

Inserto en esta realidad, Egide desea “hacerse como uno de tantos” para abrir un acceso hacia Dios. Este deseo lo ve realizado precisamente en el sentimiento de solida-

¹⁴² “Es la compasión del Salvador por las turbas sin pastor, sin guía y sin amigo, la que impulsará finalmente a Egidio a ir a vivir su amistad, de la que se ha sentido invadido, con los más desamparados, compañeros de trabajo y trabajadores extranjeros de Bruexelles” G. NEEFS, “Egidio van Broeckhoven: Un jesuita que supo integrar la oración y el apostolado” en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 25 VII (1977) 96-97.

¹⁴³ “Vivir la categoría de relación en nuestro trabajo humano es una de las llamadas de la espiritualidad ignaciana. Se trata de vivir nuestro trabajo desde y para O(o)tro. Así como el trabajo de Dios es ‘por mí’, nuestro trabajo ha de tener siempre un ‘por T(t)i’. Esto es lo que lo hace también divino, espiritual. Y no se trata sólo de relaciones humanas del trabajo, sino de algo más radical: de la intencionalidad última de nuestro trabajo.” D. MOLLÁ “Dios trabaja... reflexionar en mí mismo” *Manresa* 68 (1996) 69.

¹⁴⁴ “He visto cómo los movimientos del Amor de Dios son el centro de todo en la misa: el Padre nos da, por Cristo, al Cristo eucarístico; Cristo se da en la eucaristía, el Padre se da en Cristo... El sacrificio eucarístico es el amor que se entrega, que se hace vulnerable y que, herido, sigue entregándose” citado en J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...* 90.

¹⁴⁵ Cf. J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...* 208, 215, 226, 231, 234.

¹⁴⁶ Cf. D. LONSDALE, “Contemplative in Everyday Life” en *The Way Supplement* 59 (1987) 85.

ridad que le une a todo el que se encuentra en búsqueda. En un determinado momento, se plantea la siguiente pregunta: “¿O quizá no soy más que un interlocutor atento y reservado, en búsqueda con los que buscan?” (11/06/1966, 192). Esta pregunta resume bien la actitud de Egide frente a su apostolado.

Egide muere con 34 años debido a un accidente laboral en la fábrica.

2.2. *El Diario de la amistad*

2.2.1. *Relectura de la vida*

El *Diario* de Egide recorre los últimos nueve años de su vida (1958-1967). Si tenemos en cuenta la temprana edad a la que murió, podemos decir que estos nueve años abarcan prácticamente la totalidad de su vida consagrada. Por tanto, el *Diario* manifiesta en primer lugar la fidelidad de Egide a anotar con una regularidad casi diaria las emociones, sentimientos e iluminaciones que provocaban en su interior los acontecimientos más cotidianos.

El *Diario* es fruto de una honda motivación: encontrar a Dios en las relaciones cotidianas. Por un lado, evidencia que establecer relaciones intensas representa una vocación específica. Por otro, le permite entrar en contacto de un modo profundo con aquello que conforma su existir. El *Diario* testimonia la relación de Egide, primero, consigo mismo, con su mundo interior, con su propia intimidad, que tan reveladora le resulta. En segundo lugar, testimonia la relación con la realidad que le rodea, con lo más concreto de su mundo exterior: personas, trabajo, pobreza, comunidad, etc.

El *Diario* constituye un medio para saborear cada encuentro, para estar atento, para escuchar y dejarse sensibilizar. Cada entrada del *Diario* es como un mirador en el que Egide se detiene a contemplar sus relaciones y con esa mirada atenta descubre a Dios presente en todas ellas. Muestra de ello son las referencias a simples gestos, saludos, impresiones o, simplemente, nombres. El *Diario* recoge todo ello como si se tratara de diminutas piedras preciosas que van conformando las relaciones personales de Egide, especialmente las más inmaduras.

Los veintisiete cuadernos que componen el *Diario* manifiestan el amor concreto que Egide desea comunicar y que él mismo recibe y sabe reconocer en lo más ordinario¹⁴⁷. Releyéndolos, toma conciencia de la corriente trinitaria que recorre su vida y que fluye a través de estas relaciones. El *Diario* actúa como sensor de la acción de Dios y del reconocimiento agradecido por esta acción. El *Diario* le posibilita una escucha adorante de su vida.

Otros autores espirituales, como Charles de Foucauld o Juan XXIII, comprendieron el beneficio que suponía para la propia vida espiritual escribir un diario. El mismo Ignacio de Loyola utiliza su diario espiritual como una auténtica y eficaz herramienta de

¹⁴⁷ Otro ejemplo de esta concreción son las diversas listas de nombres que encontramos en el *Diario*: Cf. J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...*, 122, 124, 147, 209, 214-215, etc.

discernimiento¹⁴⁸, para precisar su experiencia y hacer memoria de las mociones interiores. Además consideró importante transcribir los fragmentos más significativos del propio diario para traerlos constantemente en consideración¹⁴⁹.

Esta relectura de la propia vida la encontramos presente en Egide: “He visto que debo volver de manera regular a mis notas y meditarlas para ser fiel a la operación de Dios en mí”¹⁵⁰.

En los últimos años, métodos como el Diario Intensivo de Progoff¹⁵¹ han confirmado esta intuición de la relectura de la vida como un medio verdaderamente eficaz para conocer la propia interioridad y tomar mayor conciencia de la acción de Dios.

En resumen, el manuscrito del joven jesuita revela, antes incluso de adentrarnos en su contenido, la actitud profundamente contemplativa de su autor hacia la realidad más concreta. El *Diario* rescata del acontecer cotidiano la manifestación del Dios trinitario. Responde, por tanto, a una espiritualidad del concreto, totalmente alejada y contraria a un espiritualismo desencarnado. El *Diario de la amistad* aparece como el testimonio eximio de la espiritualidad de Egide, de la espiritualidad de quien vive contemplando en la acción.

2.2.2. *El amigo en el Diario*

El contenido del *Diario* gira en torno a la relación con el amigo en la que Egide experimenta el amor trinitario¹⁵². La amistad representa más que un medio para llegar a Dios, ella ofrece la posibilidad de la auténtica presencia de Dios: “Como toda la vida, incluida la muerte, es una posibilidad de encuentro del amigo, del mismo modo toda la vida es una posibilidad de encuentro de Dios” (06/08/1967, 229). La relación con el amigo es el hilo conductor del *Diario* que transcurre en paralelo con su experiencia, cada vez más profunda, del amor trinitario.

El *Diario de la amistad*, como es característica de un diario espiritual, no fue escrito para ser publicado¹⁵³. Los veintisiete cuadernos no constituyen un tratado de espiritualidad y por consiguiente, su única pretensión consiste en describir el mundo interior del modo más evocativo posible para él mismo. Por tanto, el texto despliega un panorama simbólico que no siempre resulta de fácil comprensión para el lector. Sin embargo, algunos de estos símbolos reaparecen con frecuencia y nos permiten esbozar el itinerario por el que Dios va conduciendo a Egide. Fijaré la atención en tres de ellos.

¹⁴⁸ Cf. S. THIÓ, “Diario espiritual” en *DEI*, 595.

¹⁴⁹ Cf. S. THIÓ, “Diario espiritual”... 593.

¹⁵⁰ J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...*, 44.

¹⁵¹ Se trata de un método inventado por el psicólogo jungiano Ira Progoff que persigue el crecimiento personal y espiritual a partir de un despliegue de percepciones y pensamientos que son recogidos de forma intensiva en un diario. Cf. I. PROGOFF, *At a Journal Workshop: Writing to Access the Power of the Unconscious and Evoke Creative Ability*, NY 1992.

¹⁵² Cf. J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...* 121, 125, 127, 139, 188, 190, 229.

¹⁵³ Sabemos, sin embargo, que Egide tenía como proyecto publicar un libro sobre la amistad.

• Las tierras inexploradas

La metáfora de las tierras inexploradas representa la intimidad del amigo en la que habita Dios¹⁵⁴. Caminar hacia esta intimidad es encontrarse con Dios. Las tierras inexploradas adentran en la vida más íntima de la Trinidad: “Vida del Padre, de su Hijo y del Espíritu de Amor” (31/01/1960, 26). Son un camino que aún no ha sido recorrido. Un camino que resulta fascinante en cuanto implica un descubrimiento cada vez más profundo del amigo y supone el abandono de aquello que le hace sentir seguro: “Para penetrar tierras desconocidas es necesario dejar las que se conocen” (01/06/1959, 19). El símbolo de las “tierras inexploradas” revela por tanto que, en lo concreto de la amistad, Egide percibe lo más trascendente.

• La morada

En el *Diario* aparece también la imagen de la casa para referirse al amigo: “No se puede amar verdaderamente al amigo sino encontrándolo dentro de su casa” (25/01/1959, 18). La casa del amigo es Dios. Sólo en Dios se puede amar verdaderamente al amigo. «El amigo es como una casa de diamante; dentro brilla una luz resplandeciente de gran belleza. Pero no es posible penetrar sin romper la pared externa: operación dolorosa, incluso para el que la rompe, se hiere a sí mismo. Pero, rota la primera pared, la luz interna de un rojo ardiente brilla con nuevo fulgor» (04/03/1959, 14).

El símbolo de la casa evoca acogida, intimidad, refugio, propiedad. La casa parece representar en el *Diario* la dificultad que supone salir del propio dominio para amar al amigo tal como Dios lo ama, es decir aceptándolo como es, sin pretender cambiarlo.

Este símbolo es reelaborado años más tarde; ya no se tratará únicamente de la intimidad del amigo, la casa ahora representa al propio Egide que se hace habitable para todos. Así lo refleja el *Diario*: “Padre, haz de mí una morada¹⁵⁵ en la que los otros puedan venir a habitar, de modo que, en toda libertad, puedan encontrarte y encontrarse entre ellos en mí” (03/03/1963, 54).

• La noche amable

La noche de la amistad es un tema recurrente en las páginas del *Diario* y resulta una categoría clave para perfilar la mística de Egide: «Yo tenía una perla preciosa, y Dios me ha dicho: Arrójala en el abismo de mi corazón. Lo he hecho y me he sentido miserable; no conocía la profundidad del abismo de su corazón. Tenía la impresión de tirar todo en las tinieblas. ¡Oh noche amable más que la alborada!» (01/05/1959, 14).

La imagen de la noche sirve para expresar el camino por el que Dios le ha conducido hacia una fe desnuda, purificándolo y preparándolo para el encuentro de amor en la amistad mística. El símbolo de la noche representa la madurez de la amistad, y por consiguiente del amor. La noche purifica y conduce al amor adulto en Dios (Cf. 07/01/1966, 147).

¹⁵⁴ «Dios es la tierra inexplorada de la intimidad de todos nosotros» (01/06/1959, 19).

¹⁵⁵ Es interesante notar cómo en este momento Egide cambia el término *casa* por el de *morada* que tiene profundas resonancias bíblicas.

Gustavo Gutiérrez, teniendo en mente un contexto histórico de pobreza, resalta así la función de la noche: “La noche es el final del narcisismo y de la abstracción, es disponibilidad para el encuentro con el Otro y con los otros. Es la constante adaptación del hombre a Dios. No es un breve período de crisis, un *intermezzo*, sino una situación permanente pues no acabamos nunca de adaptarnos a la lógica divina, al amor de Dios”¹⁵⁶.

Esta citación tiene muchas resonancias con lo que expresa el *Diario*. La noche es amable porque ha despojado a Egide de toda pretensión y ha orientado su mirada únicamente hacia el Amigo. La noche le capacita para acoger aún más intensamente al otro, crea espacio para el amigo, le hace disponible a la acción de Dios. La noche pone en situación de ser encontrado más que de encontrar.

Si al inicio, el *Diario* describía al amigo como: “Una agradable aurora del eterno amor de Dios” (04/03/1959, 14), al final del mismo la experiencia de Egide es más honda y esa aurora se transforma en una agradable noche que hace eterna la amistad. La noche vuelve transparente la amistad, la simplifica y concentra toda su atención en lo único esencial.

El *Diario*, por consiguiente, pone de relieve que la espiritualidad de Egide es una espiritualidad que se fundamenta en lo concreto de las relaciones humanas, que descubre en lo inmanente la trascendencia divina y que busca con intensidad los signos de Dios en lo cotidiano. La categoría en torno a la cual gira esta espiritualidad es la del amigo, que va marcando el itinerario espiritual. El encuentro con Dios en el amigo lleva a abandonar seguridades, a purificar su intención, a despojarse de intereses personales y a convertirse finalmente en morada: “Amar quiere decir ser receptáculo para los demás: cuando vuelven a casa se les espera” (27/04/1965, 70). La acogida del otro “en el punto en el que se encuentra para Dios” constituye para Egide el mayor grado de madurez y de integración espiritual.

2.3. Integración en la amistad

La relación con el amigo conduce a una integración entre vida interior y apostolado. La vida interior de Egide desentraña las posibilidades de la amistad como auténtico camino de unión con Dios, pues la relación con el amigo se convierte en una constante búsqueda que apunta sólo a Dios y polariza en Él toda su persona. Como la flecha recibe la fuerza de la tensión del arco, la amistad impulsa continuamente hacia esta búsqueda.

La oración introduce a Egide en las profundidades del amigo donde progresivamente se desplaza la atención de él mismo hacia el otro, hasta el punto en que se encuentra “en un abismo colmado de puro Amor de Dios” (16/03/1962, 43). La amistad lo despoja de todo interés propio para avanzar hacia el Amado que habita en el interior de la casa del amigo (Cf. 13/03/1962, 42). Oración y amistad se confunden en Egide en una tensión permanente, un interrogante mantenido, una mística que sostiene la misma búsqueda.

¹⁵⁶ G. GUTIÉRREZ, *Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984, 114-123.

En un carta a un amigo Egide escribirá “Me preocupa una cosa: la pregunta que deberíamos tener la osadía de hacernos a menudo el uno al otro: ¿Sigues buscando a Dios con todo tu corazón?” (13/10/1965, 124). Estas palabras expresan un punto de llegada que condensa cualquier otra preocupación, lo reducen todo a lo esencial.

La profunda experiencia mística que la amistad proporciona a Egide se extiende como una onda expansiva en sus relaciones apostólicas (Cf. 18/02/1962, 40). De tal modo que llegará a afirmar: “El apostolado no es otra cosa sino la amistad más profunda” (23/01/1960, 25). Egide descubre que todo encuentro personal tiene una portada mística: “Desde hace ya tiempo esto era evidente para mí en la amistad, ahora me aparece claro para todo encuentro” (06/10/1961, 34). Esta convicción está en la base de su apostolado¹⁵⁷. El apostolado para Egide se encuentra fuertemente enraizado en la intimidad y este modo de proponerlo otorga a su actividad la dimensión más espiritual (Cf. 06/01/1960, 24).

Egide no siente la necesidad de proteger su oración de la dispersión que le podía suponer el apostolado¹⁵⁸ (Cf. 31/01/1966, 155-156). Afirma: «No creo que pueda ser un apóstol que lleve además una vida de oración; no puedo ser sino un hombre de oración y un contemplativo, a quien la misma contemplación conduce a un apostolado cada vez más profundo» (17/03/1962, 48).

Prueba de esta integración interior es que, a pesar de llevar un horario de obrero y del poco tiempo que esto le dejaba, la oración no se le presenta como un problema¹⁵⁹. Egide es consciente de la necesidad de liberarse en ciertos momentos de toda otra ocupación para orar, pero también tiene claro que: “El problema de la vida de oración no es: ¿cómo orar?, ¿cuánto orar?, sino más bien: ¿De qué modo Dios entra en contacto conmigo? ¿cuándo entra en contacto conmigo?” (24/10/1963, 56). Rescata y asimila las experiencias vividas y las lleva a la oración para que se conviertan en fuente de nuevas experiencias.

¹⁵⁷ «Veo que tenemos que descubrir todavía las profundidades y los espacios inmensos que contienen los contactos personales, tomados como punto de partida y fin último de nuestro apostolado» Edition “Christus”, 320, citado por G. NEEFS, *Egidio van Broeckhoven...*, cit., 100.

¹⁵⁸ El 8 de marzo de 1965, Egide escribe en su cuaderno una bella reflexión sobre el papel que juegan las palabras y los silencios en la oración y se da cuenta del peligro de convertirla en pura charlatanería. Entre otras cosas allí dice que Dios cuando habla no rompe el silencio y que así deberían ser nuestros encuentros: palabras y silencios que no se suceden simplemente, sino que las palabras son pronunciadas de tal modo que no rompen el silencio. Las palabras sirven, dice, para expresar la presencia del uno al otro. Creo que la misma idea de fondo se encuentra en el modo como Egide vive la tensión oración-apostolado. El apostolado no le distrae ni amenaza su oración porque no rompe el silencio en el que vive inmerso; representa más bien la palabra que se pronuncia dentro de ese silencio y que no tiene otra finalidad que la de hacernos presentes los unos a los otros. Esa presencia descubre la presencia de Dios.

¹⁵⁹ Sin embargo, sí que encontraba dificultad en seguir el ritmo de oración comunitaria que deseaban sus compañeros. Esta será una preocupación que reaparece con cierta frecuencia en su Diario: «Ocurre con la oración comunitaria lo mismo que con el apostolado: la comunidad ha de tener sus momentos de oración, pero como respuesta a Dios que le llama a ella; y hay que hacer apostolado, pero con la fuerza de Dios que nos envía a él.» (05/05/1966, 184) 153, 190.

La distinción entre vida interior y vida apostólica se difumina cada vez más. No son dos momentos disociados. Como veíamos estudiando el círculo nadaliano, el uno requiere al otro y ambos se nutren mutuamente. Egide descubre que el único lugar verdadero de la oración es aquel donde se deja todo por Dios y donde se expone la vida hasta el punto de perderla. Sólo hay experiencia auténtica de Dios si ésta se traduce en un compromiso concreto por este mundo (Cf. 10/08/1967, 232).

III. ALBERTA GIMÉNEZ, EL INSTITUTO DE LAS RELIGIOSAS DE LA PUREZA Y LA CONTEMPLACIÓN EN LA ACCIÓN

Introducción

En esta tercera parte mi atención se dirige a las Religiosas de la Pureza de María (RRP) en cuanto contemplativas en la acción. Presentaré en seguida los resultados de una encuesta realizada recientemente al Instituto para evaluar su dinámica espiritual. Este estudio se basa en las respuestas dadas por el 97% de las Hermanas (un total de 267) a un cuestionario elaborado a partir de los documentos del Instituto y de una consulta abierta a las mismas Hermanas.

Los resultados me darán la ocasión de tratar el tema de la integración espiritual encuadrándolo en la espiritualidad del contemplativo en la acción y ponerlo en relación a este grupo concreto de religiosas. Analizaré, también, cómo viene expresado el ideal de integración en las Constituciones del Instituto. Finalmente, será el testimonio de la vida de Alberta Giménez, como fundadora de la Pureza de María, lo que nos dé la clave para interpretar dicho ideal y actualizarlo hoy.

El Diagnóstico de la integración espiritual de las RRP, sobre la base de un estudio reciente en torno a la dinámica de la vida evangélica del Instituto Pureza de María y su misión¹⁶⁰, arrojaba los siguientes datos: el 33% de las Hermanas de la Pureza que trabajan en colegios reconoce vivir bastante o muy absorbido por el trabajo. Este porcentaje se eleva al 37% en las Hermanas con una edad entre 31 y 40 años. El estudio interpreta estos datos como un fenómeno de activismo. Tal activismo repercute, como es lógico, en la oración, la formación permanente, la vida comunitaria, el discernimiento y la capacidad de interiorizar. Por otro lado, el mismo estudio muestra la dificultad que encuentra un nutrido grupo de Hermanas para mantener un ritmo regular en su oración diaria¹⁶¹ (21% de un total de 265 es decir 56 religiosa).

¹⁶⁰ Cf. Departamento Investigación Sociológica (DIS), *Dinámica de la vida evangélica de la Congregación Pureza de María y de su misión*, Sant Cugat 2007, 77-78 (obra inédita).

¹⁶¹ Cf. DIS, *Dinámica de la vida evangélica...*, 71-73.

Estos datos son de interés para nuestro tema porque reflejan, entre otras cosas, que la armonía descrita en la primera parte con la imagen del círculo nadaliano se presenta difícil de alcanzar para un buen número de Hermanas de la Pureza. La relación entre la oración y la actividad apostólica parece en ocasiones problemática y, a juzgar por las estadísticas, no resulta tan evidente que “un ejercicio ayude al otro”, como afirmaba Nadal.

Los datos plantean las siguientes preguntas: ¿Qué le falta a nuestra vida interior para que se encuentre armonizada con la vida apostólica? O con otras palabras, ¿cómo se concretiza la vocación de contemplativo en la acción para una religiosa de la Pureza de María?

1. Integración oración-apostolado

El tema de la integración de la vida de oración y la actividad apostólica es el horizonte que unifica las partes de este artículo. Me propongo acometerlo ahora directamente teniendo como referente el caso concreto de las RRP y los datos aportados por el estudio ya mencionado. Sin embargo, antes de analizarlo en este grupo concreto, abriré la reflexión con las aportaciones que Charles A. Bernard ha proporcionado sobre esta cuestión.

1.1. ¿Es real la tensión?

En primer lugar, me parece necesario impostar bien el problema ¿Es real la tensión entre vida de oración y apostolado? Y si lo es, ¿a qué tipo de tensión nos referimos?

Charles André Bernard (1923-2001) se planteó esta cuestión¹⁶² en su *Teología Espiritual*, distinguiendo entre una posible “oposición objetiva sustancial” entre oración y apostolado y una “tensión de tipo psicológico” (o pedagógico-espiritual, como también la denomina). Según él, la oposición no tiene lugar a nivel objetivo. Oración y apostolado son para Bernard dos mediaciones para la vida de unión con Dios, dos modalidades de una misma vida espiritual. Ambas participan, de forma diversa, en el proyecto Dios y, en cuanto tal, no se puede hablar de superioridad de una frente a la otra, ni de oposición; puesto que las dos persiguen la adhesión a la voluntad de Dios. Retomando lo visto en la primera parte de este trabajo, oración y vida apostólica son, tanto una como otra, acciones contemplativas y espirituales en sí mismas.

En cuanto a la tensión de tipo psicológico, Bernard señala la dificultad intrínseca que presenta la oración debido a las condiciones internas que ésta requiere del sujeto (silencio, rectitud de intención, perseverancia, sentimiento de impotencia, etc.). En contraste, la vida apostólica a menudo ofrece la posibilidad de autoafirmación, la estima de los demás, el reconocimiento del apóstol, etc. Estos elementos ejercen un influjo real en el sujeto y precisan atención.

¹⁶² Cf. CH. A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, S. E. Atenas, Madrid 1997², 447-457.

Sin embargo, Bernard entiende que la armonía entre la vida de oración y la apostólica no se reduce a lograr un mero equilibrio psicológico. Él advierte que el núcleo del problema está en la personalización de la vida de fe y en la progresiva transformación de la conciencia espiritual.

La primera función de la oración, según Bernard, es la personalización de la fe. El estudio realizada sobre Arrupe y van Broeckhoven ponía de manifiesto la profunda experiencia de Dios que sustentaba la vida espiritual de ambos. El mismo Arrupe advertía en su *Carta sobre la Integración* la necesidad de tener una experiencia amplia y personal de Dios para vivir como contemplativos en la acción. Un momento clave en el proceso de personalización de Arrupe lo marca el conocimiento de Dios como un Dios cercano a los que sufren. Esa experiencia desata en él una disponibilidad nueva porque nueva comienza a ser su relación con Dios. La percepción del amor intratrinitario es otra experiencia que deja huella en él y que le descubre un sentido más profundo del servicio. Por su parte, el Dios de Egide es el Dios que lo acoge en su intimidad trinitaria y que le ofrece esa intimidad en las relaciones personales y en concreto en la relación con el amigo.

El Dios que experimenta el contemplativo en la acción en lo profundo de su ser es precisamente el Dios que se le manifiesta y encuentra personalmente en el mundo. Es decir, la experiencia personal de Dios desvela la vocación personal del contemplativo. El Dios que experimentaron Arrupe y van Broeckhoven les otorgó una concepción nueva del mundo, cambió su afectividad y, en definitiva, su modo de proceder. A esto se refiere Bernard con la transformación de la conciencia espiritual. La experiencia de Dios está en la base de la armonía deseada.

En el caso de las RRP, el estudio ya citado indica que el porcentaje de Hermanas que se reconocen afectadas por el activismo crece de forma inversamente proporcional a la intensidad con que estas mismas Hermanas experimentan a Dios¹⁶³. Por otro lado, las RRP que experimentan a Dios como el centro y motor de sus vidas (70%) presentan índices de activismo bajos (13%).

En relación con la oración, el porcentaje de Hermanas que encuentran dificultad para mantener un ritmo de oración constante coincide totalmente con quienes expresan tener una experiencia insuficiente de Dios¹⁶⁴.

Estos datos confirman las intuiciones de Bernard. El mayor o menor grado con que se experimenta a Dios es la personalización de la fe, ¿de qué otro modo se podría si no mesurar la experiencia de Dios? La experiencia de Dios, la adhesión a Jesucristo, implica una relación personal que a su vez transforma e impulsa un apostolado contemplativo. Ahora bien, ¿de qué depende vivir la fe como una relación personal y transformante en Dios? Presuponiendo la gratuidad que da origen a dicha experiencia, veremos que vivir así la fe depende, en gran medida, de la espiritualidad en la que ésta se enmarque.

Recapitulando, podemos decir que la tensión que dificulta la integración entre vida de oración y apostolado tiene una componente de tipo psicológico. No obstante, alcan-

¹⁶³ Cf. DIS, *Dinámica de la vida evangélica...* 80.

¹⁶⁴ Cf. DIS, *Dinámica de la vida evangélica...* 73.

zar un equilibrio psicológico no es suficiente para vivir como un contemplativo en la acción. Los testimonios de Arrupe y van Broeckhoven manifiestan que la integración espiritual deseada es fruto de una experiencia de Dios que alcanza un grado de personalización siempre mayor a lo largo de la vida. Así lo afirma también Bernard quien entiende que esta personalización de la fe transforma profundamente al sujeto y le abre a una relación nueva con Dios y con el mundo. La fe que se personaliza produce una transformación de lo afectivo.

Los datos aportados por el estudio sobre la Congregación Pureza de María ponen a su vez de manifiesto que cuando la experiencia de Dios es pobre – es decir, la fe no se vive suficientemente personalizada – la armonía entre la vida de oración y la actividad apostólica se debilita y conduce al activismo.

No podemos, sin embargo, conformarnos con esta deducción. El problema de la integración espiritual, sobre todo refiriéndonos a miembros de un mismo cuerpo apostólico, supone una atención, no sólo a nivel psicológico-espiritual, sino también carismático-institucional.

1.2. Influjo de la espiritualidad en el proceso de integración

En el apartado anterior he querido subrayar que la relación armónica entre oración y apostolado supone un proceso de personalización de la experiencia de Dios. Interpretando con estas categorías la formulación de Nadal, podemos decir que el “contemplativo en la acción” es quien vive la familiaridad con Dios porque ha sido transformado en una relación personalísima con Él.

Nadal con sus pláticas presentaba a la Compañía un modo de proceder, no una teoría. Pensaba que Dios quería extender a toda la Compañía la gracia otorgada a Ignacio, pero acompañaba esta convicción con la necesidad de mantenerse fieles al espíritu ignaciano. En el modo de proceder se encontraba la invitación a recibir la gracia¹⁶⁵ que, paradójicamente, proviene de un “modo de dejarse conducir”, así lo sugiere é en el prólogo a la *Autobiografía*.

En la primera parte vimos cómo Nadal consideró fundamental esta dimensión carismática-institucional. Su empeño por clarificar cuál era el modo propio de orar en la Compañía es un ejemplo de ello. Nadal ofrece a los jesuitas que visita el andamiaje necesario para tomar conciencia e interpretar la propia experiencia de fe. Aún más, les proporciona las coordenadas adecuadas para que tal experiencia se desarrolle y se intensifique. Este andamiaje que tanto lo afana, constituye en definitiva las bases de la espiritualidad ignaciana.

El estudio de Arrupe y van Broeckhoven nos confirma que la personalización de la fe, al igual que en Ignacio, se origina a partir de una dócil actitud que dispone al con-

¹⁶⁵ “N’est pas Ignace qui entreprend le project de se mettre en chemin vers Dieu, mais c’est Dieu, le Chemin, qui vient à sa recontre” R. MEJÍA, “Chercher et trouver Dieu en toutes choses” en *CahSpIg* Sup. 15, Sainte-Foy 1983, 52.

templativo para dejarse conducir. Tal docilidad se traduce en ambos en una búsqueda activa del modo como Dios desea guiarles.

Egide se entrega a un serio discernimiento sobre la forma que Dios quiere para su vocación. Se debate entre una vida marcadamente contemplativa en la Cartuja o una vida primordialmente apostólica, como es la de la Compañía. En este discernimiento mantiene la certeza de que es Cristo quien le conduce adonde ha de llegar: recibe y acoge con consolación su vocación de jesuita precisamente cuando reconoce que el desprendimiento que lo dispone en su búsqueda es ya una gracia específicamente ignaciana¹⁶⁶.

Por su parte, Arrupe experimenta también como una gracia el modo como Dios le va manifestando su vocación, en concreto a través de los Ejercicios, que marcarán en su vida momentos de intensa epifanía. Arrupe incluso consolidará con un voto su disponibilidad a ese modo particular de ser conducido.

Ambos se descubren invitados a caminar según un modo propio de proceder que les dispone a la acción de Dios, les ayuda a tomar conciencia de esta acción y a interpretar las propias llamadas personales.

La docilidad que manifiestan tanto Ignacio como los dos contemplativos estudiados, apunta, en primer lugar, al modo como Dios desea conducirles. Consiste en ir recorriendo un camino que se configura precisamente a través de la manifestación de la acción de Dios en sus vidas. A medida que se personaliza la relación con Dios, un modo de proceder se va explicitando; ya sea como carisma personal, ya como carisma institucional.

La espiritualidad, por tanto, en su sentido más operativo, expresa para estos contemplativos, la invitación de Dios a acceder a una intimidad que abre sus puertas mediante la llave de la personalización de la fe. Esta invitación, percibida como gracia, suscita el deseo de fidelidad y la docilidad para dejarse conducir. Esta invitación disipa en ellos la inmediata preocupación por las acciones que han de realizar y centra toda su atención en disponerse totalmente para Dios.

El objetivo de las próximas páginas consistirá en mostrar que la apropiación de la espiritualidad que anima un determinado cuerpo apostólico ayuda a la integración espiritual de sus miembros; también en el caso de las RRP. Si la “propia espiritualidad” identifica, no es tanto porque exprese un modo de actuar cuanto porque es camino propuesto por Dios a una determinada familia religiosa. En ese camino, el grupo recibe su identidad de Dios; del mismo modo que el sujeto recibe la vocación como un don. En este sentido, proceder según la propia espiritualidad es ya dejarse conducir a la familiaridad de que goza el contemplativo en la acción.

Considero, pues inherente a la cuestión de la integración espiritual la interiorización de la propia espiritualidad. Nadal no encontró para ello forma más eficaz y convincente que el recurso a la vida paradigmática de Ignacio¹⁶⁷. La docilidad de Ignacio al modo de ser conducido es el modelo propuesto a la Compañía¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Cf. J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...* 45.

¹⁶⁷ Cf. *MNad* V [33], 262.

¹⁶⁸ Ignacio no es modelo en cuanto a las gracias místicas que recibió, que son siempre una experiencia personal intransferible. Ignacio es modelo por el modo de disponerse a recibirlas. En este sentido el carisma

Siguiendo el método de Nadal, a continuación me fijaré primero en las Constituciones de las RRP; en particular, en los puntos que se refieren a la oración en relación con el apostolado. Después mi atención se centrará en Alberta Giménez y en el modo en que su experiencia personal de Dios le condujo a la unión con Él a través de una mística de la acción.

1.3. Constituciones RRP

Para una mejor comprensión de las Constituciones de las RRP, me parece necesario presentar brevemente los elementos que, paulatinamente, condujeron al Instituto a identificarse con la espiritualidad ignaciana y cómo esto quedó plasmado en sus Constituciones.

La espiritualidad ignaciana en la Pureza de María

En 1874, año en que se constituyó la primera comunidad de Hermanas de la Pureza de María, Alberta Giménez junto con el canónigo Tomás Rullán, su fiel colaborador, redactaron el primer documento legislativo del nuevo Instituto: las *Bases para la reorganización de la Sociedad de Hermanas de la Pureza de M^a Santísima* (tradicionalmente conocido como *Bases*).

Según explica el mismo Tomás Rullán en el acta de fundación¹⁶⁹, para la redacción de estas *Bases* se tuvieron en cuenta los estatutos de la Sociedad del Sagrado Corazón, fundada por Santa Sofía Barat. Las religiosas del Sagrado Corazón estuvieron en el Colegio de La Pureza unos años antes de que llegara a él Alberta Giménez, desde 1852 a 1854¹⁷⁰. Posteriormente, cuando el Obispo Salvá pidió a Alberta que asumiera la dirección del Colegio, T. Rullán, que tuvo ocasión de conocer las Constituciones de esta Sociedad, fue partidario de imprimir en él su estilo y a ello se debe el influjo de los Estatutos de la Madre Barat en las *Bases*¹⁷¹.

Este influjo resultó decisivo pues, a través de él, entró la espiritualidad ignaciana en los documentos legislativos de las Hermanas de la Pureza. No hay que olvidar que las Constituciones de la Compañía de Jesús fueron para la Sociedad del Sagrado Corazón, desde el inicio de su fundación, el modelo para sus propias Constituciones y diversos padres jesuitas participaron en la redacción de sus diferentes Estatutos y Reglas desde 1805 hasta 1826.

Sin embargo, no se puede reducir únicamente a esta circunstancia la identificación con la espiritualidad ignaciana por parte del Instituto de la Pureza de María. Diría que mucho más determinante fue la práctica de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, que se inició desde 1877 y no se abandonó más. Los Ejercicios los hacía la comunidad de

del fundador puede ser participado por quienes le siguen. Estos recibirán a su vez la gracia de la familiaridad con Dios de un modo también personal y único. Cf. R. MEJÍA, "Chercher et trouver Dieu...", 66.

¹⁶⁹ Cf. M. JUAN, *Una Insigne balear...*, 1317.

¹⁷⁰ Cf. M. JUAN, *Una Insigne balear...*, 1344.

¹⁷¹ Cf. M. JUAN, *Una Insigne balear...*, 1345-1356.

Hermanas y también las alumnas del Colegio, exhortadas a ello por la misma Alberta, quien estaba convencida de “su altísimo valor educativo”¹⁷². Fruto de este convencimiento son los rasgos ignacianos presentes en los *Escritos Espirituales* de Alberta: la gloria de Dios, el principio y fundamento, la santa indiferencia, la humildad, la dirección espiritual, por citar algunos. A ellos volveré más adelante.

Finalmente, fue concluyente la reforma del Código de Derecho Canónico de 1917 que exigía a todas las Congregaciones religiosas la revisión y adaptación de sus Constituciones, debiendo acogerse a algunas de las reglas ya existentes en la Iglesia y aprobadas por ella. En 1919, el Gobierno General del Instituto decidió que las Constituciones de la Pureza se basaran en las de la Compañía de Jesús. El nuevo texto fue aprobado en 1925. Tras siete años de experiencia positiva, se pidió la aprobación definitiva, concedida en 1935¹⁷³.

El carácter ignaciano de las Constituciones RRP queda explicitado en el texto actual, principalmente en aquellos números que se refieren a la integración espiritual.

Ideal de integración en las Constituciones RRP

La extensión de este artículo no me permite un análisis completo de las Constituciones de las RRP. Me detendré únicamente en aquellas partes que tocan explícitamente la relación oración-apostolado, por ser esta relación expresión de la forma institucional.

La constitución 28 dice así:

Nuestra vocación apostólica encuentra en la oración su dinamismo y su eficacia. Persuadidas de que somos “colaboradoras de Dios” y de que Él es quien da el crecimiento, procuraremos ser instrumentos aptos de su acción salvífica, dando más importancia a los medios que nos unen a Dios que a los que nos disponen para el trato con los hombres. Contemplativas en la acción, nuestra vida interior estimula en nosotras el amor al prójimo para la salvación del mundo y edificación de la Iglesia.

Esta constitución resulta clave para entender la identidad espiritual de las RRP. En primer lugar, porque hace referencia a la vocación apostólica y a su relación con la oración. Conviene notar que esta constitución pertenece al capítulo dedicado a la vida de oración, por lo tanto es normal que se fije principalmente en la función de la oración. Hemos de ir a la constitución 7 para entender correctamente la relación entre vida de oración y apostolado:

Al ser nuestro instituto de vida apostólica, la vida interior y religiosa de sus miembros ha de estar imbuida de espíritu apostólico y toda la acción apostólica ha de estar animada por la vida interior y el espíritu religioso, aspirando a conseguir en la propia vida una perfecta unidad y armonía entre la vida interior y religiosa y la actividad apostólica.

Nos encontramos de nuevo con el ideal nadaliano; oración y apostolado se enriquecen mutuamente y este dinamismo, impulsado por la caridad, integra y unifica las tres

¹⁷² A. MATHEU MULET, *La Madre...*, 68.

¹⁷³ Posteriormente y siguiendo el espíritu de renovación del Concilio Vaticano II, se elaboró otro texto aprobado en 1980, al que se incorporaron dos constituciones más en el 2003. Cf. B. PECIÑA, *La personalidad...*, II, 58-59.

dimensiones nadalianas del contemplativo en la acción: *Spiritu-Corde-Practice*.

En segundo lugar, la constitución 28 afirma la convicción que se encuentra en la base del apostolado de las RRP: “Somos colaboradoras de Dios y Él es quien da el crecimiento”. El nexos copulativo que une las dos proposiciones nos indica que no se pueden separar. La invitación es a la actividad, a participar de la misma acción de Dios; pero esa actividad ha de ir acompañada de la pasividad, del abandono y la confianza en Dios.

A continuación, la constitución expresa el ideal que persiguen las RRP: “Ser instrumentos aptos de su acción salvífica”; y el modo de alcanzar este ideal: “Dando más importancia a los medios que nos unen a Dios que a los que nos disponen para el trato con los hombres”.

Fijemos la atención en el ideal y en los medios para conseguirlo.

El ideal “ser instrumentos aptos de la acción salvífica” de Dios, proviene de las Constituciones escritas por Ignacio y es un término clave para describir la unión con Dios en la espiritualidad ignaciana. La presencia de esta expresión en las Constituciones de las RRP no es casual, sobre todo tratándose de un punto tan decisivo como es la vida interior. A diferencia de otras espiritualidades que describen la unión con Dios como una unión sponsal, la mística ignaciana aspira a la unión en el servicio, en la participación de la misión de Cristo¹⁷⁴. La expresión “instrumento apto” presupone todo un dinamismo místico que transforma la propia acción en acción de Dios. Tal dinamismo actualiza las intenciones, opera el deseo que se fragua en lo interior, de modo que la adhesión a Dios se realiza en lo más íntimo del sujeto y se manifiesta en una respuesta activa. Operando por esta expresión en sus Constituciones, las RRP asumen que esta mística, y no otra, es la que están llamadas a vivir.

Respecto de los medios se utiliza también la terminología de las Constituciones de la Compañía de Jesús¹⁷⁵. Son aquellos que juntan el instrumento con Dios y que le disponen y le hacen dócil a su voluntad: las virtudes y las cosas espirituales, es decir, los medios que se refieren a la acción del Espíritu de Dios¹⁷⁶. De ellos se ha de llenar la

¹⁷⁴ Cf. J. DE GUIBERT, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992, 31.

¹⁷⁵ “Para la conservación y aumento no solamente del cuerpo y lo exterior de la Compañía, pero aún del espíritu de ella, y para la consecución de lo que se pretende, que es ayudar las ánimas para que consigan el último y supernatural fin suyo, los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano, son más eficaces que los que le disponen para con los hombres, como son los medios de bondad y virtud, y especialmente la caridad y pura intención del divino servicio y familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción, y el celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interés. Y así parece que a una mano debe procurarse que todos los de la Compañía se den a las virtudes sólidas y perfectas y a las cosas espirituales, y se haga de ellas más caudal que de las letras y otros dones naturales y humanos. Porque aquellos interiores son los que han de dar eficacia a estos exteriores para el fin que se pretende” *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, S. ARZUBIALDE - J. CORELLA - L. GARCÍA-LOMAS (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, [813] 345.

¹⁷⁶ Son medios espirituales porque se trata de actividades que no pueden concebirse como posibles sin la acción del Espíritu. La distinción de los medios se establece en relación al fin perseguido, en referencia a la unión con Dios; y no en virtud de la materialidad o inmaterialidad de los mismos. Cf. R. MEJÍA, “Chercher et trouver Dieu...”, 75.

Hermana de la Pureza más que de otras inteligencias y habilidades humanas. No porque estos últimos no sean importantes, sino porque su eficacia depende de los primeros. Los medios naturales son provechosos únicamente si se ejercitan por el servicio divino y no para confiar en ellos, sino para cooperar con la gracia divina¹⁷⁷. Por su parte, los medios que unen el instrumento con Dios no se reducen a una sucesión de actos prácticos a lo largo de la jornada, sino que expresan más bien una actitud fundamental mantenida que debe animar todas las ocupaciones cotidianas¹⁷⁸.

Por tanto, según las Constituciones, la integración entre vida de oración y apostolado se actualiza en el servicio a Dios como instrumentos suyos.

He querido fijar la atención en las Constituciones de las RRP porque expresan la dimensión operativa de su espiritualidad. Sin embargo, no dan origen al modo de proceder, en todo caso lo confirman y lo promueven. La espiritualidad de un instituto procede de testimonios reales y se reconoce en la vida del fundador y de sus miembros. Por ello, exploraré a continuación la vida de Alberta Giménez para dar concreción al ideal propuesto por la constitución 28.

2. Alberta Giménez, instrumento de Dios

Como ya señalé, en esta segunda parte, mi interés se centra en Alberta Giménez precisamente en cuanto contemplativa en la acción; no pretendo ofrecer un retrato completo de su vida. La razón es paralela a la que movió a Nadal; mi atención se dirige a rescatar el modo propio de las RRP ofrecido en el sujeto paradigmático. Esta perspectiva puede otorgarnos algunas claves de integración para vivir mejor la vocación de contemplativas en la acción, según nuestro carisma.

En esta sección, tras ofrecer una visión general de su vida y de sus principales escritos, me detendré a considerar la experiencia personal de Dios que está en la base de la espiritualidad de Alberta. En un segundo momento, estudiaré la mística albertiana a partir de tres perspectivas: la unión con Dios en la intención, la unión en la decisión y finalmente, la unión en la acción.

2.1 Pinceladas biográficas

La vocación de Alberta Giménez (1837-1922) se encuentra ligada desde el inicio a la educación. Nace en la España del siglo XIX, en una época en que las tasas de analfabetismo eran elevadísimas¹⁷⁹. La falta de instrucción se acentúa aún más en una isla como Mallorca, de donde era originaria¹⁸⁰. No obstante, recibió una esmerada educación gra-

¹⁷⁷ Cf. *Constituciones de la Compañía de Jesús...* [814] 345-346.

¹⁷⁸ Cf. R. MEJÍA, "Chercher et trouver Dieu...", 77.

¹⁷⁹ Al inicio de la segunda mitad del s. XIX, el 75.52% de la población no sabía leer ni escribir. Cf. "Estadísticas del Instituto Geográfico y Estadístico" en el Diario *El Liberal* (12/01/1904).

¹⁸⁰ "Varias veces la prensa de esta Capital, con honroso celo, se ha ocupado del estado lamentable en el que se encuentra la instrucción primaria de las Baleares; pero, a pesar de su atraso (...) no ha alcanzado

cias a la sensibilidad cultural de su padre, sargento del Cuerpo de Carabineros, y a los profesores particulares que éste le proporcionó¹⁸¹. La familia se traslada fuera de Mallorca en diversas ocasiones debido a los destinos del padre. Estos desplazamientos influirán decisivamente en la visión que Alberta se va formando del mundo.

Alberta se casa con Francisco Civera, quien fuera su profesor por muchos años. A ambos les une, además del amor, una profunda vocación por la enseñanza y una permanente preocupación por la pedagogía. Francisco abre un colegio privado masculino y al poco tiempo Alberta se decide a abrir otro femenino. Finalmente unen los dos colegios en un mismo edificio.

El matrimonio tiene cuatro hijos, tres de ellos fallecen a temprana edad. En 1869, muere también Francisco. Alberta tiene entonces 32 años. Por esa época, parece que piensa en entrar en la orden de la Visitación¹⁸², pero no actúa porque no lo ve claro. Espera, y en esa espera le llega una propuesta que dará un giro a su vida.

El 2 de marzo de 1870 recibe la visita del alcalde de Palma al que acompaña el canónigo don Tomás Rullán. En nombre del obispo de Mallorca, proponen a Alberta hacerse cargo de la dirección del Real Colegio de la Pureza de María. Dicho Colegio, fundado en el 1809, se había deteriorado mucho con los años y últimamente había perdido todo su prestigio. Todos los intentos por levantarlo habían sido en vano. La propuesta, por tanto, no era muy ventajosa; sobre todo si tenemos en cuenta que el colegio de Alberta sí que gozaba entonces de buen prestigio y contaba con un buen número de alumnas. A pesar de todo, Alberta acepta.

En seguida, el Colegio de la Pureza comienza a recobrar prestigio. La dedicación de Alberta y su buen hacer transforma el grupo de maestras y el resto de la institución.

Otro nuevo desafío se le presenta dos años más tarde cuando la Diputación solicita que el Colegio albergue también la Escuela Normal de Maestras de Baleares, la primera Escuela Normal en las Islas y la segunda a nivel nacional. De nuevo, la respuesta de Alberta es decidida y acepta el reto.

En el corazón de Alberta hay aún un proyecto que se va gestando lentamente y que, junto con Tomás Rullán, persigue con ilusión: transformar el grupo de maestras en comunidad religiosa. En 1874 se constituye la primera comunidad de Hermanas de la Pureza de María y en 1901 la Congregación obtiene la aprobación pontificia.

Cuando Alberta muere en 1922, la Congregación cuenta con diez fundaciones que se extienden desde Mallorca hasta las Islas Canarias¹⁸³.

nunca despertar el interés de las juntas provinciales y locales" J. QUETGLAS, *Almanaque Balear*, Palma de Mallorca 1867.

¹⁸¹ Cf. M. JUAN, *Una Insigne Balear I*, Gráficas Miramar, Palma de Mallorca 1986, 163-207. Sigo este volumen para las referencias biográficas.

¹⁸² O quizá en otra orden de clausura, puesto que en ese año no existía en Mallorca ningún convento de Salesas y no parece probable que Alberta pensara en abandonar la Isla.

¹⁸³ Durante el gobierno de M. Alberta se realizaron las siguientes fundaciones: Manacor (1892), Agullent (1899-1955), Onteniente (1901), Ollería (1907-1915), Alcácer (1913-1956), Noviciado Son Serra (1915), Jardines de la Infancia-Palma (1916), Jumilla (1916-1933). Todavía en vida de la Madre y después de haber presentado su dimisión se fundó en: Valencia (C/ S. Guillén), Establiments y Puerto de la Cruz.

2.2. Las fuentes

Los escritos que se conservan de Alberta son sus *Cartas*¹⁸⁴, sus *Escritos Espirituales*¹⁸⁵ y sus *Escritos Literarios*. Utilizaré como referencia principalmente los dos primeros.

El Epistolario

Se calcula que Alberta escribió 7344 cartas, contando sólo las destinadas a las Hermanas, en un período de unos 50 años (1874-1922)¹⁸⁶. A ellas habría que sumar las de oficio, perdidas en su mayor parte y las escritas a alumnas y exalumnas de las que se conservan poquísimas. En total han llegado hasta nosotros únicamente 404. Estos datos ya indican que dedicó gran parte de su tiempo a la redacción de estas cartas.

La atención en sus cartas se centra primordialmente en las personas¹⁸⁷ [Cf. 140]. Cada carta constituye para Alberta la ocasión de hacerse cercana a su interlocutor y por ello es un deber ineludible, aunque lo haga con agrado¹⁸⁸. El Epistolario de Alberta aparece extraordinariamente personalizado porque, sencillamente, sabe ponerse en el lugar de su destinatario y adecuarse a su necesidad.

Las cartas se convierten en un medio para prestar atención a los acontecimientos, para evaluarlos e interpretarlos bajo la luz de su fe; y para compartir esa fe mediante el reconocimiento agradecido del amor del Padre. Si consideramos que la mayoría de estas cartas fueron escritas a pesar del poco tiempo que dejaban a Alberta sus múltiples ocupaciones como Rectora del Colegio y Directora de la Normal¹⁸⁹, concluimos que la comunicación epistolar no fue una actividad secundaria para ella. Ella misma expresa en diferentes ocasiones haber escrito hasta más de diez cartas en un solo día¹⁹⁰; y con frecuencia, las escribe de noche¹⁹¹. En los últimos años, Alberta pierde progresivamente la

¹⁸⁴ A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922). Introducción, texto y notas* por M. Juan, Roma 1980 (obra inédita). Para hacer referencia a las cartas seguiré la numeración entre corchetes ([...]) de este estudio.

¹⁸⁵ CONGREGACIÓN PUREZA DE MARÍA (CPM), *Escritos Espirituales de M. Alberta*, Sant Cugat 1998 (obra inédita).

¹⁸⁶ Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922). Introducción...*, VII.

¹⁸⁷ “Nada me dice V. de Vs. que es lo que en primer término me interesa” [60]. Cf. B. PECIÑA, *La personalidad de Alberta Giménez*, I, 114-116.

¹⁸⁸ Alberta acostumbraba a escribir semanalmente a cada superiora: “He escrito con puntualidad todos los martes” [307], Cf. [309].

¹⁸⁹ “Hubiera querido escribir largo y me veo obligada a terminar” [123]; “Poco y al vuelo podré escribir” [110]; “Correspondiendo a su grata, le pongo estas pocas líneas y lo hago al vuelo.” [117] “Soy corta porque no tengo tiempo para más, no porque no desee preguntar y decir muchas cositas” [140]; “Escribo al vuelo, no extrañe V. que sea breve” [142]; “Mucho tengo hoy que escribir y temo que se me quede la mitad en el tintero” [145].

¹⁹⁰ “Hace ésta el número nueve de las que escribo hoy, y pienso escribir aún otras tantas” [162].

¹⁹¹ “Esta es la n° 5ª que escribo esta noche después de salir del coro; no extrañe si va incompleta y desaliñada; otro día irá mejor” [89]; “El retiro me ha privado de escribir a V. como todos los martes acostumbro, y me veo precisada a verificarlo al vuelo, de noche, y apagándome el quinqué por falta de petróleo, lo que me obliga a escribir a la luz débil y oscilante de una bujía. V. se contentará, pues le consta que no suelo escatimarle mis escritos” [132].

vista, pero no se resiste a dejar de escribir y a menudo excusa el desaliño por no poder redactar con letra firme y clara.

En conclusión, el Epistolario, por un lado, nos permite percibir el ritmo de actividad de Alberta. Por otro, representa el paréntesis que Alberta introduce en su jornada para comunicarse y acompañar a quienes no tiene cerca. Este paréntesis reviste tal importancia para ella que no renunciará a él ni si quiera cuando sus ojos ya no vean.

Los Escritos Espirituales

La colección de *Escritos Espirituales* son en su mayor parte apuntes tomados por Alberta en los ejercicios espirituales realizados entre 1881 y 1896. Forman parte también de estos escritos el Esquema de Reglamento de 1884, documento base para las Constituciones de 1892, y otros cinco escritos breves que Alberta redacta por circunstancias diversas y que en la historia del Instituto tradicionalmente vienen clasificados también como espirituales¹⁹².

2.3. En diálogo con el Dios Providente

En la primera parte de esta sección, quise fijar la atención sobre la necesidad de tener una experiencia personal de Dios para vivir como un contemplativo en la acción. El mismo Arrupe fundamentaba la integración espiritual del contemplativo en tener una experiencia “amplia” de Dios, un encuentro personal con Él, como vimos.

La primera pregunta que quisiera plantear es qué podemos afirmar sobre la experiencia que Alberta tuvo de Dios en medio de sus diversas ocupaciones. Numerosos testimonios destacan en ella la confianza en la Providencia como un rasgo esencial de su espiritualidad¹⁹³ ¿Es ésta la clave que transforma su fe en un encuentro personal con Dios? Dejemos que sea ella misma quien responda.

En el epistolario albertiano, el término Providencia aparece de forma explícita 17 veces¹⁹⁴. En varias de estas ocasiones, junto a la palabra Providencia aparece también el vocablo “designios”: “Acatemos los designios de la Providencia y besemos dóciles su mano, que si nos hiere, sabemos que lo hace siempre para nuestro mayor bien” [274]; “Bendigamos a Dios y acatemos los inescrutables designios de la Providencia” [333]; o fórmulas parecidas (Cf.[184]). A primera vista estas expresiones son difíciles de entender. Alberta era mujer de su época y su lenguaje responde a la mentalidad de entonces. Tal vez, por eso mismo, resulte más fascinante descubrir que en su espiritualidad las formas no agotan el contenido.

¹⁹² Otras fuentes que utilizaré para estudiar la figura de Alberta son la *Positio Super Virtutibus*, que recoge un gran número de testimonios de personas que trataron a Alberta, y las diferentes biografías y estudios que se han realizado sobre ella. Cf. SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Tip. Guerra, Roma 1981.

¹⁹³ “Tenía mucha confianza en la Providencia de Dios, y se mostraba siempre tranquila y serena, en todos los acontecimientos” Testimonio de Catalina Balaguer en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. VI, Ad. 47-49, 105. Cf. B. PECIÑA, *La personalidad de Alberta Giménez*, II, 72-77.

¹⁹⁴ Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922)*..., [8.9.41.67.161.163.172.184.188.229.253.263.273.274.287.333.365].

Desde muy joven Alberta se experimenta invitada al diálogo con Dios, que se inicia durante su niñez y adolescencia en el marco de una sincera piedad popular que envuelve su vida de una profunda religiosidad. Cultiva en ese ambiente piadoso la convicción de que a Dios hay que anteponerlo a cualquier cosa¹⁹⁵; madura descubriéndose a sí misma como interlocutora en ese diálogo. La actitud de escucha a Dios va creando en ella una capacidad de atención adorante y adquiere la sensibilidad necesaria para reconocer la voz de Dios en lo más cotidiano, en la naturaleza, en el estudio, en el servicio, en la amistad.

El interés de su padre por proporcionarle estudios y los viajes fuera de la Isla despertan en ella la capacidad de asombro y de admiración hacia la obra del Creador y una actitud positiva frente al mundo. En su ancianidad, por ejemplo, confesará "gozar lo indecible" contemplando un eclipse de sol [182].

Alberta reconoce a Dios contemplando la naturaleza, pero también recorriendo la geografía humana. Ella misma comentará con agrado el recuerdo que conservaba de los paisajes, edificios y personas de Menorca, donde pasó cuatro años de su adolescencia¹⁹⁶.

En relación a los estudios, mantendrá vivo el deseo de aprender a lo largo de su vida y la disposición de prepararse lo mejor posible. Tenía 62 años cuando escribe: "Estudio como nunca en mi vida he tenido que estudiar" [60].

La atención amorosa de Alberta se va traduciendo en disposición para el servicio y ello le conduce a reconocer la voz de Dios en mediaciones humanas tales como la llamada del Obispo¹⁹⁷, los Visitadores¹⁹⁸, las Constituciones¹⁹⁹, etc. Son mediaciones a menudo ambiguas que requieren una actitud de discernimiento. "Según las condiciones, tal vez yo iría"²⁰⁰, es la respuesta que da a la propuesta de hacerse cargo del Colegio de la Pureza. Su disponibilidad es discreta, no precipitada. Pero esa discreción no merma generosidad a su entrega, al contrario. El discernimiento la capacita para reconocer la propuesta como invitación de Dios y le conduce a volcarse enteramente en tal empresa.

La amistad representa para Alberta otro lugar privilegiado de diálogo con Dios. Alberta vivió con gratitud e intensidad sus relaciones personales en las diferentes etapas de su vida. Encontramos dos ejemplos de ello en la amistad que mantuvo con María Aloy y con Josefa Rotger.

¹⁹⁵ Un ejemplo de ello es que, siendo niña, madrugaba mucho para ir a misa, tanto que a veces encontraba las puertas de las iglesias cerradas. Cf. Testimonio de Francisca Bibiloni en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. II, Ad. 8, 20.

¹⁹⁶ Cf. M. JUAN, *Una Insigne Balear I...*, 165.

¹⁹⁷ "Vio en esto como una inspiración de Dios" Testimonio de Ángela Ferrer en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. I, Ad. 12, 3.

¹⁹⁸ "Miraré a mis superiores revestidos de la autoridad del mismo Dios y que sus mandatos o indicaciones son la expresión de la voluntad de Dios" Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 169.

¹⁹⁹ "Yo tengo manifestada y expresa la voluntad de Dios sobre mí, en lo que me mandan las Constituciones y me prescribe la obediencia". Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 170.

²⁰⁰ A. MATHEU MULET, *La Madre Alberta*, Publicación "Círculo de Estudios", Palma de Mallorca 1935, 30 (obra inédita).

María Aloy²⁰¹ actuaba de auxiliar en el Colegio de la Pureza cuando llegó Alberta a él. En medio de las dificultades que presentaba el Colegio, Alberta encontró en la joven una mano amiga con quien compartiría sus ilusiones más íntimas y su empeño por agradar en todo a Dios. En una poesía que le dedica dice: “Flor hermosa, tú me consuelas en mis afanes y amarguras (...) bendigo mi suerte”²⁰². La amistad entre ellas fue el inicio de una comunión mucho más profunda. Junto a María Aloy, Alberta proyectaría la primera comunidad de Hermanas de la Pureza. Esta relación significó para Alberta un fluir de fe y entusiasmo en el seguimiento del Señor.

En cuanto a Josefa Rotger²⁰³, amiga y posteriormente cuñada de Alberta, nos han llegado pocos datos de la relación entre ambas, pero tenemos los suficientes para afirmar que se trató de una amistad intensa y duradera. Alberta y Josefa se dedicaron varias poesías precisamente en el período en que la peste acechaba toda Mallorca y el luto irrumpía en tantas familias conocidas. Precisamente, Josefa acompañó a Alberta en uno de los momentos más amargos de su vida, el de la muerte de su hija Catalina²⁰⁴. Los poemas que se conservan manifiestan intensos sentimientos de comunión entre ambas amigas²⁰⁵.

Tomás Rullán²⁰⁶, Montserrate Juan²⁰⁷, Enrique Reig²⁰⁸ o el mismo Francisco Civera

²⁰¹ Rosa María Aloy y Miralles. Nació en 1849. Según cuentan sus vecinos, era discreta, silenciosa y suave; abandonada por completo a la voluntad de Dios. Ingresó como pensionista en el Real Colegio de la Pureza en 1867. Dotada de gran talento y simpatía, pronto se ganó la confianza de las ancianas Hermanas. Fue la única persona que encontró Alberta en el Colegio a su llegada que le pudiese ayudar a levantarlo. Entre ambas se estableció una estrecha compenetración de ideas y sentimientos. Murió prematuramente en 1876. Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922)*..., 9*-10*.

²⁰² A. SANCHO Y NEBOT, *La Madre Alberta*, MN. Alcover, Palma de Mallorca 1941, 123.

²⁰³ Casó con el hermano de Alberta, Saturnino, en 1867. Josefa falleció en 1879. Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922)*..., 122*-123*.

²⁰⁴ Josefa Rotger acompaña a Alberta en el duelo de su hija Catalinita y por esas fechas emprenden juntas el proyecto de un colegio de niñas dirigido por Alberta. Cf. A. MATHEU MULET, *La Madre Alberta*, 19.

²⁰⁵ Cf. A. GIMÉNEZ, “A mi querida amiga”, en ACM, leg. 9.

²⁰⁶ “Ella le abría su corazón y él le aconsejaba en todo, tanto en lo que se refería al espíritu como en lo que tocaba a la dirección de la casa (...) Quien la ayudaba en todo y la aconsejaba era el canónigo D. Tomás Rullán, visitador de la casa (...) Era el alma del instituto, puesto que la sierva de Dios le consultaba todos los negocios” M. JUAN, *Una insigne balear...*, I, 286-287.

²⁰⁷ M^a de Montserrat Juan Ballester ingresó en la Congregación en 1874. En 1876 fue nombrada Vice-Rectora del Colegio, sustituyendo a María Aloy. En 1892 es nombrada Vice-Superiora General y Asistente- Admonitora, cargos que ocupó hasta 1916. Siguió ocupando otros cargos de gobierno hasta 1932. Murió en 1935. La H. Margarita Juan nos refiere de su relación con Alberta: “Compenetrada con Madre Alberta ayudó a plasmar la Congregación de la Pureza. (...) Ambas eran de temperamento diverso; pero la nobleza y elevación de miras que reinaba, transformó tales diferencias en perfecto acuerdo y maravillosa armonía” A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922)*..., 148*-152*.

²⁰⁸ Don Enrique fue visitador del Colegio de la Pureza desde 1897 hasta 1901. Colaboró en el proceso de redacción y aprobación de las Constituciones y en el reconocimiento pontificio del Instituto. Al igual que Alberta, antes de consagrarse a Dios quedó viudo y sufrió también la pérdida de una hija, a causa del cólera. En enero de 1901, D. Enrique dejó el cargo de visitador de la Pureza y se trasladó a Toledo para tomar posesión de una canonjía en la Catedral de dicha ciudad. La amistad con Alberta no se enfrió y Don Enrique continuó siendo por mucho tiempo consejero de ella. Cf. Testimonio de Regina Casanova en SCPCS, *Summarium Documentorum*, 462.

fueron otras personas en quienes Alberta se supo abrazada por el amor providente de Dios. Estas personas amigas ofrecieron a Alberta la posibilidad de sostenerse mutuamente en la búsqueda incesante de Dios, más aún cuando éste arrebatara súbitamente de su lado a quienes eran para ella consuelo y ayuda. El diálogo con Dios parecía entonces reducirse a un deshabitado silencio, difícil de interpretar.

Podemos afirmar que el desconcierto formó parte del itinerario espiritual de Alberta. Ante él, opta por el recogimiento y la reverencia: “Si ahora no sé recibir las cruces con alegría, al menos con sumisión y sin murmurar de Dios que me las da”²⁰⁹. Alberta se adentra en ese espacio de desconcierto. No lo rehuye, permanece a la escucha. Aprende el lenguaje de los sentimientos, de las mociones, de las huellas que deja Dios en su alma. Se bate con sentimientos encontrados. Se pregunta y cuestiona cómo ha de interpretar ese lenguaje. La dicha de la llamada se entremezcla con el dolor causado por la reciente muerte de los suyos. No sabemos cuál de estos sentimientos le revelaría más a Dios, cuál de ellos le uniría más a Él. Corremos el riesgo de presentar los hechos sin profundizar suficientemente en cómo los vivió ¿Cuánto tardaría en recuperarse de la muerte de su esposo? Hemos mencionado el desconcierto, pero ¿cabría hablar de auténtica crisis en esos meses de incertidumbre que siguieron a la muerte de Francisco?

De la respuesta de Alberta al Obispo podemos deducir que su confianza en Dios hizo posible conciliar sufrimiento y alegría. Debió ser, sin duda, un momento de profundo despojo interior para Alberta. Así lo describe en un poema a María Aloy: “Con el corazón lleno de tristeza, cansado de tanto sufrir, emprendí largo camino, corriendo siempre con profundo dolor”²¹⁰. Alberta emprende el nuevo camino que Dios le propone con dolor, sí, pero confiada. Su confianza en la Providencia le permite secundar sin miedo las inspiraciones renovadoras que el Espíritu le propone, hasta el punto de pensar, tan sólo dos años después de su llegada al Colegio, en formar una comunidad religiosa²¹¹.

El Dios Providente introduce a Alberta en una lógica diversa que sencillamente escapa a su comprensión. Sin embargo, la experiencia de sentirse guiada y conducida se transforma en fuente de intenso consuelo para ella y en clave de integración en su vida. En medio del desconcierto crece una adhesión y un respeto aún mayor a ese Dios misterioso que rompe sus esquemas. En ese espacio, se despierta y se reafirma en Alberta su conciencia de criatura y el deseo de abandonarse más intensamente en manos de su Creador.

El sentimiento de dependencia y confianza permite a Alberta abandonarse también a esas mediaciones humanas que a menudo son parte de los “designios inescrutables”. En esas mediaciones reconoce el rastro de un amor providente que misteriosamente la acompaña²¹².

²⁰⁹ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 172.

²¹⁰ Poesía a la H. Vice-Rectora María Aloy. Minuta de Alberta Giménez, 1872, leg. 5-395ñ, ACM.

²¹¹ “Tenía mucha confianza en la Providencia de Dios, y se mostraba siempre tranquila y serena, en todos los acontecimientos”, Testimonio de Catalina Balaguer en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. VI, Ad. 47-49, 105.

²¹² “Tanto en el modo de hablar como en el modo de obrar, se veía que la Madre estaba convencida que la Providencia amorosa de Dios, había guiado todos sus pasos” Testimonio de María Bauzá en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. V, Ad. 52, 83.

2.4. Unida a Dios...

La constitución 28 recordaba que las RRP son “colaboradoras de Dios y que Él es quien da el crecimiento”. La experiencia de la Providencia de Dios en Alberta fundamenta la segunda parte de la frase de la constitución. Veamos a continuación cómo se realiza en ella el ser colaboradora de Dios.

2.4.1. En la intención

Abundan los testimonios que nos presentan a Alberta como una mujer unida a Dios²¹³, que vivía continuamente en la presencia de Dios: “Se veía que estaba siempre unida a Dios donde fuese”²¹⁴.

Parece que vivir en la presencia de Dios tiene mucho que ver para Alberta con tener una intención recta. En diversas ocasiones aparecen juntos los dos sustantivos: “Andaré siempre en la presencia de Dios y pondré especial cuidado en la rectitud de intención”²¹⁵. Sus apuntes espirituales reflejan que la obtención de la gracia de la indiferencia está en función de unirse a Dios, agradándole y sirviéndole mejor: “No os he servido hasta hoy porque no he estado indiferente a vuestras disposiciones”²¹⁶.

En los Ejercicios Espirituales practicados entre 1881-1896, sobresale fuertemente esta constante preocupación por purificar su intención²¹⁷. A lo largo de este período, pide con vehemencia la gracia de la indiferencia. En sus anotaciones, se observa una evolución desde los Ejercicios de 1881 hasta los de 1889. En los primeros, Alberta ve el camino de la santa indiferencia en relación principalmente con las disposiciones de los superiores²¹⁸. Opta por estimar más el criterio y juicio ajeno que el suyo propio para no entorpecer la acción de Dios con sus propios intereses. A medida que avanzan los años, pide ser indiferente ante todo: salud o enfermedad, ocupaciones elevadas o viles, etc., y expresa el deseo de que Dios disponga plenamente de ella y de todas sus cosas²¹⁹. Esta petición insistente se va transformando en un camino de abandono y de confianza. Siente la necesidad de examinar continuamente sus inclinaciones y motivaciones por el amor

²¹³ Cf. Testimonio de Regina Casanova en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. IV, ad. 23, 58.

²¹⁴ Testimonio de Regina Casanova en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. IV, ad. 19, 57.

²¹⁵ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 170.

²¹⁶ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 158.

²¹⁷ Cf. M. JUAN, *Una Insigne Balear I*, 682-711.

²¹⁸ Alberta ve a sus superiores revestidos de la autoridad del mismo Dios y, por consiguiente, sus indicaciones son para ella expresión inequívoca de la voluntad divina. Esta convicción genera en Alberta prontitud y alegría para obedecer, como ella misma recoge en sus escritos. Sus propósitos de Ejercicios a menudo tienden a avivar esta visión sobrenatural. Expresa con ello la intención de vivir una obediencia que no se reduzca a la mera ejecución externa, sino que esté motivada por una fe sincera. Hoy lo llamaríamos una obediencia interiorizada. La exactitud y radicalidad que busca en su respuesta no se detiene en lo estrictamente mandado, sino que es una ofrenda real de su propia voluntad y querer. Cf. Ejercicios Espirituales 1881 en CPM, *Escritos Espirituales*, 23-26.

²¹⁹ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 169.

que le empuja a adherirse cada vez más fuertemente a Dios: “Propongo estar más alerta, darme cuenta del por qué hago las cosas”²²⁰. Constata lo fácil que resulta “bautizar” las propias inclinaciones como deseos de Dios²²¹, por eso examina cuidadosamente los movimientos de su voluntad: “No dejaré pasar ningún día sin hacer el examen particular y el general a fin de estar más sobre mí; pero los haré de veras, no por salir del paso”²²².

Alberta experimenta que seguir la propia inclinación conduce al tropiezo, aunque el camino parezca más fácil y llano²²³. Le duele separarse de la voluntad de Dios, hasta en lo más insignificante. Interpreta la carencia de indiferencia como una falta de confianza en Dios: “No haberme dejado enteramente en las manos de mi Dios”²²⁴. Asimismo, siente que la indiferencia le confiere “tranquilidad y sosiego” y le ayuda a ver las cosas “como son”²²⁵.

Los apuntes de Ejercicios de Alberta testifican un camino espiritual que se desarrolla con sencillez y simplicidad. No dejan constancia de extraordinarias gracias místicas. Por el contrario, sus *Escritos Espirituales* testimonian que su experiencia de Dios se nutre del acontecer ordinario. Lo cotidiano es el ámbito del diálogo de Alberta con Dios. En ese diálogo se va personalizando su fe en Él. Así lo manifiestan los posesivos que utiliza para dirigirse a Él: “Mi dulce Salvador”²²⁶, “mi Jesús”²²⁷, “mi Capitán Jesús”²²⁸, “Dueño mío”²²⁹. La relación con Dios gana en intimidad y presencia y reclama de Alberta una respuesta activa y creativa. Precisamente porque se siente acogida en ese diálogo, se descubre libre y con la responsabilidad de ofrecer una palabra propia, palabra que reclama la acción.

La búsqueda de la voluntad de Dios deja entonces de ser algo abstracto para ella. No se trata sólo de secundar lo que estrictamente se presenta como tal, sino de procurar en todo agradarle²³⁰. La motivación última en esa búsqueda es complacer al Dios que le ha otorgado un nombre propio, que se ha abajado a dialogar con ella, que la ha hospedado en su Palabra.

La pasión por agradar a Dios descubre a Alberta el valor de la acción más insignificante, de la decisión menos trascendental, de la inclinación más pasajera. Todo se vuelve importante para ella en la medida en que obstaculiza o se convierte en cauce del deseo de Dios²³¹. En este sentido, el camino de la abnegación se le presenta como una vía segura para no anteponer sus intereses a los de Dios²³².

²²⁰ Ejercicios Espirituales 1887 en CPM, *Escritos Espirituales*, 140.

²²¹ Cf. Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 101

²²² Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 106.

²²³ Cf. Ejercicios Espirituales 1887 en CPM, *Escritos Espirituales*, 136.

²²⁴ Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 103-104.

²²⁵ Ejercicios Espirituales 1882 en CPM, *Escritos Espirituales*, 52.

²²⁶ Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 109.

²²⁷ Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 119.

²²⁸ Ejercicios Espirituales 1881 en CPM, *Escritos Espirituales*, 29.

²²⁹ Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 108.

²³⁰ Cf. CPM, *Pensamientos Espirituales*, ... n. 143.

²³¹ “Resuelvo estar muy atenta a todos los actos de mi vida” Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 106.

²³² Cf. Ejercicios Espirituales 1881 en CPM, *Escritos Espirituales*, 33.

La fidelidad de Alberta se refleja, no tanto en el exacto cumplimiento del deber cuanto en el apasionamiento por el deseo de Dios. Su anhelo por permanecer indiferente procede de la gratitud, por haber sido invitada a dialogar con Dios. El agradecimiento irá ensanchando su corazón como tienda que se despliega para su “Divino Salvador”²³³. Alberta desea estar unida a Dios desde la raíz más profunda de su ser e interpreta que esa raíz es la intención que determina su obrar. Aspira a que sea Él quien tome el timón en su vida y para ello está dispuesta a quitar todo impedimento. La simplicidad de intención la libera de su propio juicio e interés y le abre a la entrega y al servicio; pero no cualquier servicio, sino el que más agrada a Dios²³⁴.

2.4.2. *En la decisión*

La búsqueda de la indiferencia y de la simplicidad de intención orientan, como hemos visto, el corazón de Alberta hacia la verdadera libertad, la de la entrega. La pasión por agradar a Dios le permite anteponer la intención de Cristo a cualquier otro interés o inclinación personal. Este despojo la dispone para abrirse a lo nuevo, a lo incierto, a lo desafiante que Dios le propone.

Según Jules Toner²³⁵, la búsqueda de la simplicidad unifica no sólo la intención, también produce una efectiva integración de la afectividad que focaliza al sujeto hacia un único amor. Este único amor motiva el único deseo que conduce a una única elección. Esta elección integra todas las demás pequeñas elecciones.

En el caso de Alberta se podría decir que la elección que integra todas las demás es precisamente agradar a Dios. Este afán se convierte en criterio de discernimiento tanto para lo más grande como para lo más pequeño.

Un momento clave de la vida de Alberta es la creación de la Escuela Normal de Maestras. Los diferentes biógrafos de Alberta exponen con detalle las numerosas vicisitudes por las que pasó la Escuela Normal, sin embargo no se detienen demasiado en su origen y en el serio discernimiento que debió realizar Alberta para asumir dicha obra.

Si el encargo del Colegio de la Pureza llegó a Alberta a través de Tomás Rullán, de forma similar, el canónigo desempeñará un papel relevante en la propuesta de asumir la Escuela Normal. Veamos cómo surgió esta propuesta y cuál fue la situación que la motivó.

Las mujeres que deseaban optar al título de Maestras en Mallorca sólo podían hacerlo presentando los exámenes en la Escuela Normal masculina²³⁶, por carecer la isla de un centro femenino. En 1871, una disposición oficial dispuso que no podrían seguir celebrándose exámenes de maestras en aquellas provincias donde no existiesen Escuelas Normales femeninas. Tal disposición hizo desaparecer repentinamente la posibilidad de titularse como maestra en la isla.

²³³ “Siempre llena de gratitud aun en los más pequeños beneficios” SCPCS, “Judicium alterius Theologi Censoris” en *Positio Super Virtutibus*, Roma 1981, 18.

²³⁴ Cf. Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 110.

²³⁵ Cf. J. TONER, *Discerning God's Will*, SIJS, St. Louis MO 1991, 74.

²³⁶ Cf. M. L. CANUT - J. L. AMORÓS, *Maestras y Libros*, U.I.B, Palma de Mallorca 2000, 49-56.

La Diputación provincial de Palma comprendió las consecuencias que este hecho reportaría para las escuelas elementales mallorquinas que, por falta de maestras, se verían obligadas a cerrar sus puertas. La Diputación presentó entonces el proyecto de crear una Escuela Normal femenina en Palma. Tras una serie de entrevistas entre algunos de los diputados provinciales y Tomás Rullán, se fijó la atención en el Colegio de la Pureza, como posible enclave de la Escuela Normal de Maestras. Pareció el lugar adecuado y se iniciaron las gestiones. En abril de 1872 se obtuvo la aprobación del Obispo Salvá, de quien dependía el Colegio, y el 2 de mayo de ese mismo año quedaba instituido el centro y Alberta Giménez era nombrada Directora de la Escuela Normal de Maestras.

La Diputación había solicitado el permiso del prelado el 26 de marzo. Previamente, el 23 de marzo, Alberta se examinaba en Barcelona y conseguía el título superior de Maestra, requisito necesario para dirigir la Normal.

Como vemos, se desarrolló todo con mucha celeridad. Tenemos noticia que el 12 de marzo la Junta de primera instancia de Baleares había concedido a la Diputación un antiguo convento como local apropiado para el establecimiento de la Normal, pero finalmente el proyecto no prosperó²³⁷. Este dato nos indica que la propuesta le llegaría a Alberta en la segunda quincena de marzo. Si el día 23 Alberta se examinaba en Barcelona, se deduce que la decisión de hacerse cargo de la Escuela Normal la tomó en tan solo unos días.

La Escuela Normal constituyó el vehículo necesario para la implantación definitiva de la educación de la mujer en Baleares²³⁸. La creación de la Normal – además de dotar durante los próximos 40 años de maestras a las Islas Baleares – se convirtió en centro de reciclaje de quienes ya trabajaban como maestras, pues a ellas se les daba la oportunidad de ser admitidas gratuitamente para mejorar su instrucción. Favorecía también la Escuela la inscripción de aquellas mujeres que, sin aspirar al título de magisterio, querían recibir una formación superior a la que hasta entonces habían podido optar.

La decisión de Alberta hizo posible que un gran número de familias, escuelas, y sobre todo mujeres, se beneficiaran de este proyecto que influyó de un modo decisivo en la sociedad del momento.

Poco imaginaria Alberta los muchos contratiempos y dificultades que atravesaría la Normal de Maestras en su andadura. Pero tampoco era ingenua y ponderaría en su decisión el considerable tiempo y esfuerzo que el proyecto requeriría de ella y que se sumaba al dedicado a sus otras ocupaciones ¿Tendría tiempo y fuerzas para llevar todo adelante?

En esta ocasión, la propuesta no había venido directamente del Obispo. Quizá fue más determinante para Alberta el hecho que la Normal de Maestras respondiera a la necesidad de procurar a la mujer mallorquina la oportunidad de crecer espiritual e intelectualmente ¿Qué animaría si no a Alberta a prepararse con decisión y premura para el examen en Barcelona, aún cuando ni siquiera el prelado había dado su permiso? Si los superiores y la jerarquía eran mediaciones auténticas para Alberta de la voluntad de Dios, no lo eran menos las necesidades concretas de la sociedad, de sus alumnas, de las

²³⁷ Cf. M. L. CANUT - J. L. AMORÓS, *Maestras y Libros...* 50.

²³⁸ Cf. M. L. CANUT - J. L. AMORÓS, *Maestras y Libros...* 52.

familias, de la mujer mallorquina. La sensibilidad espiritual de Alberta captaba en estas necesidades el rumor del Espíritu y, respondiendo a ellas, Alberta continuaba su ininterumpido diálogo con Dios.

La actitud de discernimiento en Alberta se sitúa, por consiguiente, en un contexto de llamada, de vocación, de gratuidad. Interpreta una vez más que es Cristo quien la llama a compartir trabajos y penas para unirse así en su gloria. Alberta decide y discierne porque se sabe recibida por su “Divino Salvador”. Se siente invitada a colaborar con Él, en su obra: “Quiero seguirsos sin reserva”²³⁹.

El discernimiento de Alberta no consiste, pues, en decidir cosas; Alberta decide a Quién seguir²⁴⁰. Sólo en un segundo momento se pregunta por el cómo, por los medios, etc. El mayor conocimiento de Cristo determinará que esos medios sean también los mejores.

Tomar dirección se traduce en Alberta en alistarse bajo la bandera de Cristo²⁴¹, elegir el despojo con Cristo cuya única seguridad es Dios: “Jesucristo desnudo en la cruz ¿yo no me desnudaré del afecto a las cosas terrenas y del apego a mi propio juicio?”²⁴². La pasión por seguir a Jesucristo proporciona a Alberta la intrepidez y la audacia para asumir riesgos y determinarse sin más seguridades que el amor del Padre.

2.4.3. *En la acción*

Si en la búsqueda de la simplicidad de intención podemos identificar la fase más purificativa del itinerario de Alberta, y en el discernimiento la más iluminativa, la acción es ciertamente el momento unitivo por excelencia. Veremos en seguida que es en la acción donde Alberta se experimenta instrumento de Dios y esta experiencia es la que más le une a Él.

Lo primero que podemos señalar es que la simplicidad de intención y el discernimiento preparan a Alberta para contemplar la acción de Dios desplegada en el mundo. Reconoce la sabiduría y la bondad de Dios en la naturaleza y en todo lo creado²⁴³. La percibe en los acontecimientos y en la historia que Dios encamina hacia el bien²⁴⁴. Así como no cae la hoja del árbol si Dios no quiere, sostiene el Padre la vida de quienes ama. Siente que Dios actúa en la misma actividad humana; admira con respeto los avances de la ciencia y la técnica, consciente de que todo lo bueno procede de Dios.

Pero, sobre todo, será en su propia historia donde encuentre el mejor testimonio de la acción de Dios. La memoria, la relectura de su vida, le permiten repasar con el afecto las obras que Dios ha realizado en ella: “Innumerables son las gracias que de Dios he

²³⁹ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 8.

²³⁰ Cf. A. DEMOUSTIER, *Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Ed. Facultés Jésuites de Paris, París 2006, 314.

²⁴¹ Cf. Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 111.

²⁴² Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 117.

²⁴³ Testimonio de Regina Casanova en SCPCS, *Summarium Documentorum*, Tipografía Guerra, Roma 1979, 463.

²⁴⁴ Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas* [127]; [188].

recibido, tanto exteriores como interiores”²⁴⁵. Finalmente reconoce la acción de Dios como compasión derramada por el que sufre, por los más pobres y débiles.

El reconocimiento de estas gracias despierta en Alberta el deseo de corresponder al amor. De este modo, la gratitud desencadena en ella la dinámica del *magis* ignaciano²⁴⁶.

Alberta se complace en que Dios pueda ser glorificado en la concreción de las propias tareas y responsabilidades, en el trabajo, en el cumplimiento del deber cotidiano. Así, el deber, más allá de su connotación moral, representa para ella la misión compartida con Cristo. De esta manera lo concibe y expresa: “Si hago las cosas puramente por Dios y para su gloria, (...) aún las ocupaciones de menos importancia, tendrán mucho mérito”²⁴⁷. Cada actividad se le ofrece entonces como ocasión para glorificar a Dios y transformarse en un encuentro espiritual.

La fórmula “lo que a su gloria convenga” torna una y otra vez como un *ritornello* en sus cartas²⁴⁸. Con ella, Alberta expresa el deseo de que todo se conforme con el designio divino; deseo que se traduce en adhesión, en disposición, en respuesta. Así lo transmite a las Hermanas cuando les recuerda que se trabaja sólo por Dios y que son un instrumento en sus manos; por consiguiente, todo logro pertenece únicamente a Él, sin usurparle “ni una partecita” [360]. Su única aspiración es convertirse en instrumento de la acción de Dios y abandonarse con total disponibilidad en sus manos: “Quiero ser como blanda cera en manos de un niño que hace de ella lo que quiere”²⁴⁹.

La actividad de Alberta no está, sin embargo, exenta de esa tensión psicológica que, como señalaba Ch. A. Bernard, con frecuencia se presenta entre la vida interior y la vida apostólica. En diversas ocasiones, Alberta expresa en sus cartas que se encuentra cargada de trabajo y que ello le crea inquietud²⁵⁰. En otros momentos, más que el exceso de trabajo, serán las preocupaciones cotidianas las que perturben su alma hasta el punto de desvelar su sueño y no permitirle descansar²⁵¹. Alberta manifiesta con sencillez encontrarse “siempre apurada”, pero cuando descende al verdadero motivo que le quita la paz, encuentra que la razón principal es la “falta de virtud que siempre busca excusas” [49]. La sinceridad consigo misma no le permite achacar su apuro a circunstancias externas; comprende que la serenidad de su alma no puede estar sujeta a estas circunstancias, sino que debe proceder de una experiencia interior mucho más profunda. Precisamente tornando a ese Dios que se le presenta como Providencia, Alberta recobra la paz. En Él, puede descansar sus preocupaciones; así lo manifiesta refiriéndose a las dificultades con la Normal cuando escribe: “El Dios de cielo y tierra las hará desaparecer o que se desha-

²⁴⁵ Ejercicios Espirituales 1887 en CPM, *Escritos Espirituales*, 145.

²⁴⁶ Cf. CPM, *Pensamientos Espirituales*,... n. 136.

²⁴⁷ CPM, *Pensamientos Espirituales*,... n. 250.

²⁴⁸ Cf. [37.48.49.58.165.172.188.247.259.273.277.283.303.318.324.326.338.345.353.360.369.379].

²⁴⁹ Ejercicios Espirituales 1881 en CPM, *Escritos Espirituales*, 23.

²⁵⁰ “Tengo hoy tanto apuro, tantas cosas acumuladas, tanta chinchorrerías, que estoy verdaderamente abrumada (...) Necesita calma mi espíritu y estoy impaciente hasta lo sumo” [129].

²⁵¹ “No puedo dormir de noche, tanto me preocupa ese *bú* que se nos viene encima. Mucha oración...” [133]; “Son muchas y densas las nubecillas que flotan en nuestro horizonte sensible” [283].

gan en copiosa lluvia de bendiciones” [283]. La confianza en Dios y el saberse criatura dependiente de Él le permiten considerarse como un simple eslabón de una larga cadena, desechando la tentación de sentirse imprescindible o autosuficiente para resolverlo todo.

Sin escatimar dedicación y esfuerzo a su trabajo, Alberta deposita en Dios los asuntos que están fuera de su control y que se le escapan de las manos. Esta experiencia de abandono interior remite su acción a la acción de Dios y le otorga la necesaria concentración para ver transformado su tiempo de trabajo en un *kairós* que recibe como don.

Si Alberta reconoce la sobrecarga de trabajo como algo habitual ya desde los inicios de las RRP²⁵², también es cierto que sus cartas testimonian una libertad interior y una extraordinaria flexibilidad para detener, cuando la ocasión lo requiere, el fuerte ritmo de trabajo a que se ven sometidas las Hermanas y ella misma²⁵³. Aparte del necesario descanso, Alberta encuentra justificado cesar la actividad laboral por otros motivos, como por ejemplo, la contemplación de un eclipse solar o dedicar tiempo para conversar²⁵⁴. Esta libertad interior, unida a su intenso espíritu de trabajo, nos confirma la armonía que existía entre su vida interior y apostólica. Armonía que se concretiza en su caridad efectiva y constante hacia quienes se encuentran en condiciones más desfavorables. La caridad es la motivación última de todo el dinamismo espiritual y apostólico de Alberta²⁵⁵, lo que concentra sus fuerzas y unifica sus acciones.

Veámos en la parte precedente que la creatividad y audacia en las opciones apostólicas era otro criterio seguro de una vida interior auténtica. La dinámica del contemplativo no es la de la inercia, sino la de buscar incesantemente con creatividad. Arrupe calificó como *elan* aquel impulso apostólico que le hacía vibrar por el amor de Cristo y que le empujaba a procurar el máximo bien a su prójimo. El amor que impulsó a Arrupe y a van Broeckhoven, como el que impulsa a Alberta, no permite que el canal que conduce a la fuente se estanque. Por eso, ella, dejándose impactar por el gran número de jóvenes que no podían costearse sus estudios por los bajos recursos de sus familias, convoca becas para la provisión de plazas gratuitas en el Colegio²⁵⁶ y en 1871 estableció una escuela gratuita²⁵⁷ que más tarde se convirtió en Escuela Práctica de la Normal de Maestras. Esta sensibilidad para con los más pobres de la sociedad se mantuvo en las sucesivas fundaciones e incluso en aquellas posteriores a su muerte²⁵⁸. Alberta escuchó el clamor de los pobres de su sociedad y hacia ellos extendió, con audacia apostólica, la acción de Dios.

²⁵² “Lo activo de nuestro trabajo un tanto excesivo nos dispensa del rigor de los ayunos” [128].

²⁵³ “Creo que, cuanto antes, marchen a Son Serra todas las Hs. posibles (...); a todas conviene el campo y que caven y rieguen y coman mucho y tomen buenas siestas” [111]; “Acorte V. el trabajo y aumente el descanso y el alimento” [140]; “Vamos bastante cansadas y con necesidad de restaurarnos” [47].

²⁵⁴ “Supongo que el próximo lunes destinará la tarde al eclipse (...) Aquí no tendremos clase por la tarde ni en la Normal ni Externado ni Escuela Práctica” [72]; “Estoy en exámenes, pero esto no me impedirá ver a V. un momentito, sea cual fuere la hora a que V. venga” [30].

²⁵⁵ Cf. SCPCS, *Relatio et Vota. Congressus peculiare super Virtutibus*, 1985, V.VIII, 68.

²⁵⁶ Cf. M. JUAN, *Una insigne balear...*, I, 271.

²⁵⁷ Cf. B. PORTILLA, *El silogismo*, Roma 2006, 21 (documento inédito).

²⁵⁸ Tanto la fundación del Puerto de la Cruz como la de Santa Cruz contaron desde el principio (1923) con escuelas gratuitas.

En conclusión, la dicha de Alberta se traduce en participar de la misión de Cristo, a ella se entrega con generosa determinación: “Me alisté bajo la bandera de Cristo, y por difícil que sea la lucha, por reñidos que sean los combates donde me lleve le seguiré con intrepidez”²⁵⁹. El agradecimiento la impulsa con generosidad para servir a Dios del modo más perfecto. La impotencia de ofrecerle algo digno se ve serenada ante la invitación a colaborar con Él. Esta invitación le permite unirse mediante su acción a la acción de Dios, de modo que ése será ya el único universo existente para ella²⁶⁰.

Conclusión

Al inicio de esta parte de la investigación, presenté una situación muy concreta: el activismo que afecta a un grupo de religiosas de la pureza. Esto me condujo a analizar la relación entre la vida de oración y la vida apostólica, estudiando las posibles causas que rompen la armonía entre ambas, llegando a la conclusión que la cuestión de la integración entre estas dimensiones está necesariamente referida a la experiencia de fe del sujeto.

Esta primera conclusión, obliga a ampliar nuestro radio de estudio y a evitar reducir el problema a un aspecto meramente organizativo de distribución de tiempos y tareas, o a una cuestión puramente psicológica. No cabe duda de que estos factores influyen en el equilibrio personal, pero no son los más relevantes ni los que transforman a la persona en un contemplativo en la acción. Una prueba de ello la tenemos en el hecho de que los tres contemplativos que he presentado, Arrupe, van Broeckhoven y Giménez, experimentaban que la jornada no les alcanzaba para todas las ocupaciones y obligaciones que debían atender. Se podría decir que los tres tenían un horario excesivamente recargado de trabajo; no obstante, eso no fue impedimento para que pudieran encontrar a Dios en medio de sus ocupaciones o en la intimidad de su oración.

Más decisiva resulta, sin embargo, la apropiación de una determinada espiritualidad que ayuda a abrirse a la experiencia de Dios y a disponerse con los medios más adecuados a la unión con Él. La interiorización de la propia espiritualidad por parte del sujeto implica ya la docilidad a dejarse conducir. La actividad del sujeto, apenas se inicia, se transforma en pasividad y en gracia por la confianza depositada en Dios. En este sentido, la disciplina espiritual y los medios ascéticos entran a formar parte de la dinámica de la gratuidad originada por Dios. Esta dinámica posibilita la entrega de la libertad del contemplativo y el mayor servicio a Dios.

El itinerario espiritual de Alberta Giménez ofrece a las RRP un modo propio de buscar y encontrar a Dios en medio de los afanes cotidianos. La experiencia personal de un Dios Providente, a la vez que despierta en Alberta un sentimiento de gratitud, fortalece su conciencia de criatura, dotada de libertad. De esta experiencia parte su búsqueda incesante de la indiferencia, para identificarse con la intención de Cristo. Esta búsqueda la entrena en el discernimiento, y le manifiesta el peso de cada decisión. Final-

²⁵⁹ Ejercicios Espirituales 1886 en CPM, *Escritos Espirituales*, 126.

²⁶⁰ Cf. J. MACMURRAY, *Persons in Relation*, Faber and Faber, Londres 1961, 222.

mente, la acción, que surge de la caridad y de su amor agradecido, sumerge a Alberta de lleno en la acción de Dios como instrumento suyo. La invitación a convertirse en instrumento de Dios colma sus anhelos más profundos porque la refiere totalmente a Él.

La constitución 28 de las RRP llama la atención sobre los medios que unen al instrumento con Dios. Después de recorrer el itinerario espiritual de Alberta, podemos individuar algunos de estos medios. El examen de conciencia²⁶¹, la práctica de los Ejercicios, la relectura de la propia vida, la confianza en las mediaciones humanas, el discernimiento, la amistad espiritual, entrar en contacto con las necesidades del mundo, de la sociedad, del prójimo, son algunos de ellos. Por supuesto, también la oración; una oración que sea adhesión a Dios, que disponga a su servicio; una oración apostólica y afectiva.

Como respuesta a los resultados de la encuesta sobre el activismo en las RRP, el testimonio de Alberta nos muestra que la armonía alcanzada en su vida tiene más que ver con una actitud de abandono que con una cuestión de tiempos. Más con un sentimiento de gratitud que con una vida exenta de preocupaciones; y consecuentemente, más con un ardiente deseo de hacer efectivo el amor de Cristo que con un cúmulo de cualidades o capacidades personales.

CONCLUSIÓN GENERAL

El problema planteado por los resultados de la encuesta realizada a las RRP es un problema teológico-espiritual, como ya he tenido ocasión de señalar a lo largo del trabajo. Se trata de la cuestión de la integración espiritual que tiene que ver con la personalización de la fe y con la interiorización de la propia espiritualidad. En la base de la espiritualidad del contemplativo en la acción se encuentra una íntima relación personal con Dios y la docilidad para dejarse conducir por Él. Así hemos podido constatarlo en los diferentes personajes.

En concreto, hemos visto cómo a lo largo de la vida de Alberta Giménez se fue intensificando su relación personal con Dios y cómo se dispuso, con todos los medios a su alcance, para dejarse conducir por un Dios Providente y participar de su acción como instrumento suyo. El testimonio de su vida y sobre todo su abandono confiado en Dios nos dan la clave para encarnar la espiritualidad del contemplativo en la acción según el carisma de Pureza de María.

Para recopilar las aportaciones de los testimonios presentados, quisiera recoger cuatro procesos que, a mi juicio, se pueden reconocer en el itinerario espiritual de los contemplativos estudiados, incluido el mismo Nadal. Ellos conducen hacia la integración espiritual y

²⁶¹ “Haré todos los días el examen particular y general de conciencia y un día de retiro al mes, en el que leeré los afectos e impresiones que sentí en los santos ejercicios” Ejercicios Espirituales de 1882 en CPM, *Escritos Espirituales*, 52.

aunque no reflejan toda la experiencia espiritual ofrecen vías que concretizan el “buscar y encontrar a Dios en todas las cosas”, según la vocación personal de cada contemplativo.

A la luz de estos procesos, en el segundo apartado propongo cuatro claves que sintetizan las disposiciones de Arrupe, van Broeckhoven y Giménez, poniendo de manifiesto, principalmente, el carácter gratuito del don de la familiaridad con Dios. Estas claves de integración intentan ofrecer pistas para disponernos a esa gracia y dejarnos conducir como ellos a esa familiaridad.

1. Procesos de integración

1.1. *De observador a testigo*

A lo largo de este estudio he querido poner de relieve que el testimonio constituye el principal vehículo de transmisión del carisma. Expresiones como “contemplativo en la acción” reflejan sólo parcialmente la experiencia que se desea transmitir. No obstante, responden a un esfuerzo por hacer accesible la experiencia a otros, por interpretarla y ponerle nombre. Este esfuerzo por testimoniar la experiencia preserva a la transmisión de convertirse en un espiritualismo desencarnado y enraíza aún más la experiencia en la historia.

Diría que en esto consiste el principal reto de la formación espiritual dentro de un Instituto: en buscar sin cesar nombres nuevos que reinterpreten y profundicen la experiencia de los fundadores para responder al momento actual. Esta tarea no se reduce a un simple trabajo lingüístico, conlleva por parte del formador ahondar precisamente en su rol de testigo y transmisor del carisma. Supone considerar cómo la comunicación de la propia experiencia se convierte en vehículo de la gracia fundacional. Si Nadal reconoció una gracia el modo cómo Ignacio había sido conducido, es igualmente cierto que él mismo contribuyó a extender dicha gracia con sus pláticas e instrucciones; y no menos con su fervor.

La hermenéutica de la formulación “contemplativo en la acción” no hay que buscarla, por tanto, como ya intuíamos, en la semántica de los conceptos, cuanto en la experiencia de Dios de aquellos a quienes concedemos este título. La atención a esta experiencia nos conduce a sobrepasar el nivel de la mera interpretación para implicarnos en el de la propia transformación personal.

Resumiendo, el primer paso para alcanzar la integración espiritual supone la toma de conciencia de que nuestra vida puede ser más plena, más unificada en Dios. A esta convicción no se llega por elucubraciones, sino mediante la actitud contemplativa del testigo.

1.2. *De la llamada personal a la interiorización de la propia espiritualidad*

Podemos individuar un segundo proceso que se ha puesto de relieve a lo largo de este estudio. En los tres contemplativos estudiados advertimos que la fidelidad a la vocación personal crece en docilidad para dejarse conducir según un modo propio. Nadal

insistirá en reconocer cuál era la manera de vivir de la Compañía y con ello asienta las bases de la espiritualidad ignaciana. Al mismo tiempo, hace ver que ese modo de vivir es reflejo de la docilidad de Ignacio a la acción de Dios en él. Nadal propone esa docilidad como camino seguro para recibir la gracia del contemplativo.

La misma actitud la hemos constatado en Arrupe, van Broeckhoven y Giménez. La docilidad de ellos procede de una atención adorante a la acción de Dios en el mundo. Arrupe descubre en esa acción al Dios que desciende, que se hace cercano a los pobres y enfermos, al Dios que actúa en favor nuestro. La atención a la acción de Dios lo introduce en una nueva relación con Él; una relación que se hace tanto más intensa cuanto más se abandona él mismo a esa acción.

Egide, por su parte, descubre que la fidelidad a la acción de Dios consiste en volver continuamente a releer sus notas. Su *Diario* le adentra cada vez más íntimamente en el amor de la Trinidad porque le descubre cómo esa corriente de amor trinitario le va transformando. La contemplación del actuar de Dios en él va configurando sus relaciones personales según esa acción.

Alberta se deja guiar por un amor que la conduce por caminos absurdos para la lógica humana. Su respuesta de docilidad supone una profunda convicción de saberse criatura y un abandono continuo en manos de su Creador. Desde ella es capaz de interpretar los acontecimientos cotidianos desde un prisma diverso, el de la Providencia divina.

Los tres religiosos nos ofrecen un testimonio de confianza y atención al modo como Dios les quiere conducir. La docilidad constituye uno de los elementos principales de la espiritualidad ignaciana y, por tanto, del contemplativo en la acción.

Este punto remite a la necesidad de interiorizar la propia espiritualidad como un modo específico que Dios propone hacia la integración espiritual, porque así se actualiza constantemente la fidelidad a la vocación personal.

Si en el apartado anterior quise subrayar la relevancia del testimonio en la formación, me gustaría concluir éste señalando que la espiritualidad propia de un Instituto se convierte en un estilo de vida, en un clima de familia que, naturalmente, configura el modo de proceder de cada miembro y le aporta las claves para su integración espiritual. Del fervor con que se viva este estilo de vida dependerá en gran medida la respuesta generosa de cada consagrado.

1.3. De la búsqueda de Dios a la transformación afectiva

El tercer proceso que sobresale en los contemplativos propuestos se refiere a la búsqueda de Dios y de su voluntad que paulatinamente se transforma en una relación siempre más personal con Dios. Los tres contemplativos son introducidos en esta relación por medio del conocimiento afectivo. Como indicaba Nadal, sentir el amor de Dios en “el latido íntimo del corazón” suscita la respuesta de disponibilidad plena. Esto es característico del modo propio de orar ignaciano; la adhesión a Dios por el afecto, más que por discursos o razonamientos.

A medida que Arrupe, van Broeckhoven y Giménez ponen su confianza en Dios, su experiencia de fe se vuelve más intensa y adquiere una dimensión más personal. En

todos ellos, la búsqueda de la voluntad de Dios se desenvuelve como un deseo de corresponder al amor que han recibido. El agradecimiento inspira a Arrupe el “voto de lo más perfecto” para que Dios pueda servirse plenamente de él. Arrupe experimenta cómo su vida se simplifica cuando la mira a la luz del “Dios y yo”. El apasionamiento de Alberta por agradar en todo a Dios es otro ejemplo de cómo el afecto suscita la entrega generosa. La relación va ganando en intimidad y el amor intensifica la respuesta que dirige a un Dios que ya recibe un nombre propio: “mi Capitán Jesús”. En los tres se va sedimentando lo que hace más personal la relación con Dios y es precisamente eso lo que les va orientando en su discernimiento.

1.4. De una fe personalizada a una fe apostólica

Finalmente quisiera llamar la atención sobre el proceso que, considero, mejor refleja la madurez espiritual de los tres contemplativos estudiados. Me refiero al proceso por el cual lo apostólico se convierte en el eje de la vida del contemplativo. A lo largo de este trabajo, a menudo he aludido a la vida apostólica en relación con la vida de oración. Hemos visto que ambas dimensiones se enriquecen mutuamente, como sugería Nadal con la imagen del círculo.

El criterio último, sin embargo, de una auténtica vida de fe consiste, como señalaba Arrupe, en la libertad profunda para el servicio, en la disponibilidad apostólica. Fruto de esa libertad es, por ejemplo, la apuesta que hace Arrupe al proponer a la Compañía el ministerio del servicio a los refugiados; o la decisión de Egide de trabajar en una fábrica y exponerse a las mismas condiciones que los obreros, únicamente por hacer más perceptible la presencia de Dios en medio de ellos.

En esa libertad Alberta abraza la misión que le encomienda el Obispo, recibéndola como una llamada de Dios. Esa libertad le permite entregarse enteramente a revitalizar un Colegio en ruinas sin contar prácticamente con ningún recurso económico o respaldo humano. Esa libertad le lleva también a comprometerse en la dirección de la Escuela Normal de Maestras, aceptándola como un nuevo desafío y como un servicio que reportará mucho fruto a sus prójimos.

La experiencia amplia y personal de Dios arroja al contemplativo necesariamente a la acción. Movidado por el amor recibido, en el servicio al prójimo se condensa su agradecimiento y se reconoce unido a Dios. Lo apostólico determina entonces toda su vida; también su modo de orar.

Los tres testigos estudiados manifiestan que las dificultades no les paralizaban y que temían más a la tentación de instalarse en sus propios intereses o seguridades que a lanzarse con audacia y confianza a las inspiraciones del Espíritu. Signo de esta madurez que alcanzan en el servicio al prójimo es la creatividad para responder a las necesidades apostólicas y la disposición permanente a formarse.

2. Claves de integración

Quisiera proponer a continuación, brevemente, cuatro claves que, a la luz de los procesos del apartado anterior, nos disponen para recibir la gracia del contemplativo en la acción.

2.1. *Amor que desciende*

La primera de ellas consiste en abrirnos a la contemplación del amor que desciende. Lo extraordinario de la gracia del contemplativo en la acción es precisamente la familiaridad con Dios. La cercanía de Dios sorprende y llena de estupor y reverencia a los tres contemplativos que hemos estudiado. Los pobres, la relación con el amigo o la experiencia del dolor son ocasiones en las que Dios se les hace presente y cercano. En ellas se revela la absoluta libertad de Dios para manifestarse como quiera, incluso en el absurdo. En el conocimiento de un Dios que se manifiesta en lo concreto, los tres reconocen que este Dios desciende a guiarles, para iniciar un diálogo personal con ellos.

La gracia de la familiaridad con Dios supone incorporarnos con docilidad a este dinamismo. Implica por nuestra parte no sólo acoger el amor que desciende, sino descender también con él.

2.2. *Percibir el signo, agradecer el don*

La segunda clave se refiere a la atención amorosa que los tres contemplativos nos han manifestado ante los signos de Dios en sus vidas. Esta actitud de centinela requiere un ejercicio permanente de examen y discernimiento que nos capacita para tomar conciencia de la acción de Dios en nuestra propia vida. Nos lleva a preguntarnos continuamente como Egide: ¿De qué modo Dios entra en contacto conmigo? El discernimiento de la acción de Dios nos revela que nuestra vida no vale por lo que hacemos, sino por lo que recibimos. Fruto de esta experiencia es un descanso interior y el agradecimiento que conduce al compromiso.

2.3. *Sentir, experiencia unificante*

“Encontrar a Dios en todas las cosas...” se identifica en Arrupe, van Broeckhoven y Giménez con *sentirle* en todas las cosas; sentirle como una experiencia globalizante que implica conocimiento, afectos y sentidos corporales²⁶². Dios resuena en lo cotidiano, en lo más concreto, transformando sus vidas y confiriéndoles una única dirección. Ellos también nos han mostrado que *sentir* a Dios conlleva sentir las necesidades apostólicas; sentirle en el desamparado, en quien padece injusticia, en el excluido.

²⁶² Cf. J. MELLONI, “Sentir” en *DEI*, 1631.

La experiencia unificante de *sentir* a Dios otorga la necesaria libertad interior para dejar que esas necesidades marquen el ritmo de nuestra vida. Sentirlas nos impedirá instalarnos y nos conducirá necesariamente a asumir nuevos desafíos y a abandonar seguridades humanas.

El testimonio de estos contemplativos nos invita a revisar de dónde provienen generalmente nuestras preocupaciones cotidianas y cuáles son las fuentes en las que buscamos sosiego. En el caso de ellos, no eran precisamente las seguridades humanas su venero de paz. Paradójicamente, encontraban descanso cuando se abrían al riesgo que supone la fe. Cuando la confianza depositada en Dios les conducía a tomar opciones audaces. Cuando reconocían en la precariedad, la falta de seguridades o los nuevos desafíos lugares privilegiados para el encuentro con Dios.

La atención a las opciones apostólicas, tan propia del contemplativo en la acción, nos impulsa a buscar incesantemente con creatividad dónde y cómo ser instrumentos suyos. Nos concede la sensibilidad para *sentir* la voluntad de Dios y la fe para poner en juego lo que sea necesario por seguirla.

2.4. Cooperar con el Dios que trabaja

Arrupe, van Broeckhoven y Giménez aceptan con reverencia la invitación a colaborar con Dios y a participar en su acción. Ésta se les revela como compasión, ante la cual se dejan estremecer y transformar. De este modo, a Egide se le revela que la acogida del otro, en el punto en que se encuentra para Dios, constituye el mayor grado de madurez espiritual.

Los tres nos revelan que vivir el apostolado como un tiempo contemplativo en sí mismo depende mucho de cuánto nos preocupe que otros perciban el amor de Dios de un modo concreto y real. La abnegación se nos presenta aquí como condición indispensable para un amor intenso, para que Dios pueda servirse de nosotros sin impedimento. Ese amor determinará en último término la intensidad de nuestra acción, no el mucho hacer.

Siglas y abreviaturas

- ACM Archivo de la Casa Madre de la Congregación Pureza de María
 AHSI *Archivum Historicum Societatis Iesu*
 ARSI *Acta Romana Societatis Iesu*
 BAC Biblioteca de Autores Cristianos
 CabSpIg *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* (Québec)
 CIS *Centro di Spiritualità Ignaziana* (Roma)
 CPM Congregación Pureza de María
 DEI *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*
 DIS Departamento de Investigación Sociológica
 EE Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola
 FN *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*
 FP Formación permanente
 GEI Grupo de Espiritualidad Ignaciana
 MHSI *Monumenta Historica Societatis Iesu*
 MNad *Monumenta Hieronymi Nadal*
 RRP Religiosas de la Pureza de María
 SCPCS *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum*
 SIJS *Studies in Jesuits Spirituality*

Bibliografía

I. Sobre Jerónimo Nadal

1.1. Fuentes

- Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), volúmenes: 6, 13, 15, 21, 73, 85, 90, 90a:
 “Chronicon Natalis” en *Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Tomus I (1556-1562), Typis Augustini Avrial, Matriti 1898, 1-25 (= MHSI 13).
- D. JIMÉNEZ, *Commentarium de vita et virtutibus Patris Nadal* en *Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Tomus I (1556-1562), Typis Augustini Avrial, Matriti 1898, 26-46 (= MHSI 13).
- Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Tomus II (1562-1565), Typis Augustini Avrial, Matriti 1899 (= MHSI 15).
- Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Tomus III (1566-1577), Typis Augustini Avrial, Matriti 1902 (= MHSI 21).
- Epistolae et monumenta P. Hieronymi Nadal. Commentari de Instituto*. Tomus V, M. NICOLAU (ed.), Monumenta Historica Soc. Iesu, Romae 1962 (= MHSI 90).
- Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, II (1557-1574), C. DE DALMASES (ed.), Monumenta Historica Soc. Iesu., Romae 1951 (= MHSI 73).

Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, III (1574- initium saeculi XVII), C. DE DALMASES (ed.), Monumenta Historica Soc. Iesu., Romae 1960 (= MHSI 85).

Litterae Quadrimestres. Tomus II (1552-1554), Excudebat Augustinus Avrial, Matriti 1895 (= MHSI 6).

P. Hieronymi Nadal. Orationis Observationes, M. NICOLAU (ed.), Institutium Historicum Soc. Iesu, Romae 1964 (= MHSI 90a)

1.2. Ediciones de las fuentes

NADAL, J., *Journal Spirituel* en F. EVAÏN - A. LAURAS (ed.), *Contemplatif dans l'action. Écrits spirituels ignatiens (1535-1575)*, Coll. Christus 81. Desclée de Brouwer-Bellarmin, Paris 1994.

NICOLAU, M., Jerónimo Nadal, S.I. (1507-1580). Obras y doctrinas espirituales, Madrid 1949.

1.3. Estudios

COUPEAU, J. C., “[Los Diálogos de Nadal. Contexto histórico-literario y hecho retórico](#)” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 3 (2007) 3-80.

ID., “Nadal y Arrupe, dos intérpretes del carisma ignaciano e inspiradores de su práctica” en *Manresa* 79 (2007) 323-338.

ID., “[Nadal en los discursos de Arrupe](#)” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 4 (2007) 193-204.

DEMOUSTIER, A., *La transmission de l'expérience. Le rapport de Jérôme Nadal à Ignace de Loyola*, Médiasèvres, Paris 1997.

EMONET, P., “Nadal, l'interprète fidèle” en *CabSpIg* 74 (1995) 125-130.

FABRE, P. - A. “Ignace de Loyola et Jérôme Nadal: Paternité et filiation chez les premiers jésuites” en J. PLAZAOLA (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia* (9-13 septiembre 1991), Mensajero-Univ. Deusto Bilbao 1992, 617-633.

MARYKS, R., “Nadal, Jerónimo” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1315-1318.

NADAL CAÑELLAS, J., *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

NICOLAU, M., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.I. en Coimbra* (1561), Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945.

ID., “Los escritos espirituales de Jerónimo Nadal (1507-1580)” en *Archivo Teológico Granadino* 5 (1942) 29-62.

RODRÍGUEZ OSORIO, H., “La oración en las pláticas espirituales de Jerónimo Nadal en Coimbra (1561)”, *Manresa* 70 (1997) 253-273.

STIERLI, J., “Jérôme Nadal (1507-1580). Le bras droit du Fondateur” en *CabSpIg* Numéro spécial III (1991) 39-48.

II. Sobre Pedro Arrupe

2.1. Fuentes

ARRUPE, P., *Aquí me tienes, Señor. Apuntes de sus Ejercicios espirituales* (1965). *Introducción, transcripción y notas de Ignacio Iglesias*, Mensajero, Bilbao 2002.

ID., “Tensión dialéctica ignaziana” en *Manresa* 48 (1976) 195-218.

- ID., "Integración real de vida espiritual y apostolado" en *ARSI* 16 (1977) 944-953.
 ID., "Sobre la disponibilidad apostólica" en *ARSI* 17 (1978) 126-135.
 ID., "Informe del Padre General sobre el estado de la Compañía" en *ARSI* 17 (1978) 422-450.
 ID., "Nuestro modo de proceder". Conferencia dada en el curso ignaciano del *Centrum Spiritualitatis Ignatianum* de Roma el 18 de enero de 1979 en *ARSI* 17 (1979) 685-686.
 ID., "Inspiración trinitaria del carisma ignaciano" en *ARSI* 18 (1981) 67-114.
 ID., "Arraigados y cimentados en la caridad" en *ARSI* 18 (1981) 431-471.
 ID., "El superior local: Su misión apostólica" en *ARSI* 18 (1981) 539-559.
 ID., *Este Japón increíble. Memorias del P. Arrupe*, Mensajero, Bilbao 1991.

2.2. Estudios

- DIETSCH, J.-CL., *Pedro Arrupe, Itineraire d'un jesuita*, Le Centurión, París 1982.
 GONZÁLEZ, L., "El padre Arrupe y San Ignacio" en *Manresa* 62 (1990) 133-150.
 IGLESIAS, I., "Aportaciones a su biografía interior" en G. LA BELLA, (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 976-1019.
 ITURRIOZ ARREGUI, J., *Documentos con destino al Fondo Arrupe del ARSI* (inéditos).
 IVERN, F., "El hombre que yo conocí" en G. LA BELLA, (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1037-1050.

III. Sobre Egide van Broeckhoven

3.1. Ediciones de las fuentes

- CAMPANA, S., - GARINO, G., (ed.), *E. van Broeckhoven, Diario dell'amicizia*, Jaca Book, Milano 1973.
 RAMBLA, J. M., *Dios, la amistad y los pobres*, Sal Terrae, Santander 2007.

3.2. Artículos

- NEEFS, G., "Egidio van Broeckhoven: Un jesuita que supo integrar la oración y el apostolado" en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 25 VII (1977) 91-102.

IV. Sobre Alberta Giménez

4.1. Fuentes

- SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Positio Super Virtutibus*, Tipografía Guerra, Roma 1981.
 ID., *Summarium Documentorum*, Tipografía Guerra, Roma 1979.

4.2. Ediciones de las fuentes

- CONGREGACIÓN PUREZA DE MARÍA, *Escritos Espirituales de M. Alberta*, Sant Cugat 1998 (obra inédita).
 ID., *Pensamientos Espirituales de M. Alberta*, Sant Cugat del Vallès 1984 (obra inédita).

GIMÉNEZ, A., *Cartas (1874-1922). Introducción, texto y notas por M. Juan*, Roma 1980 (obra inédita).

4.3. Estudios

CANUT, M. L. - AMORÓS, J. L., *Maestras y Libros*, U.I.B, Palma de Mallorca 2000.

DEPARTAMENTO INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA, *Dinámica de la vida evangélica de la Congregación Pureza de María y de su misión*, Sant Cugat 2007 (Obra inédita).

JUAN, M., *Una Insigne Balear I*, Gráficas Miramar, Palma de Mallorca, 1986.

MATHEU MULET, Antonio, *La Madre Alberta*, Publicación "Círculo de Estudios", Palma de Mallorca 1935 (Obra inédita).

PECIÑA, B., *La personalidad de Alberta Giménez*, I-II, SM, Bilbao 2007.

PORTILLA, B., *El silogismo*, Roma 2006 (Documento inédito).

SANCHO Y NEBOT, A., *La Madre Alberta*, MN. Alcover, Palma de Mallorca 1941.

V. Sobre "contemplativo en la acción"

CORETH, E., "Contemplative in Action" en R. W. GLEASON (ed.), *Contemporary Spirituality. Current Problems in Religious Life*, The Macmillan Company, New York 1968, 184-211.

DEMOUSTIER, A., "Contemplatif en action. Essai sur une formule de Jérôme Nadal" en *Christus* 152 (1991) 470-478.

NICOLAU, M., "Contemplativo en la acción: una frase famosa de Nadal" en *CIS* 25 (1977) 7-34.

WITWER, A., "Contemplativos en la acción" en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 37. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 457-465.

VI. Sobre espiritualidad ignaciana

6.1. Ediciones de las fuentes

ARZUBIALDE, S., - CORELLA, J., - GARCÍA-LOMAS, J.M., (ed.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993.

IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas. Transcripción, introducción y notas de Ignacio Iparraguirre y Cándido de Dalmases*, BAC, Madrid 1982.

6.2. Estudios

BERNARD, CH. A., *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, S. E. Atenas, Madrid 1997.

DE GUIBERT, J., *La Spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992.

DEMOUSTIER, A., *Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Ed. Facultès Jésuites de Paris, París 2006.

GARCÍA, J. A., "Servicio/servir" en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1637-1646.

GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986.

IPARRAGUIRRE, I., "La oración en la Compañía naciente" *AHSI* 25 (1956) 455-487.

- KAREKEZI, A., “La vida al ritmo de Dios” en *CIS* 7 (1977) 29-34.
- LONSDALE, D., “Contemplative in Everyday Life” en *The Way Supplement* 59 (1987) 77-87.
- MEJÍA, R., “Chercher et trouver Dieu en toutes choses” en *CabSpIg Sup.* 15, Sainte-Foy 1983.
- MELLONI, J., “Sentir” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1631-1637.
- MOLLÁ, D., “Dios trabaja... reflectir en mí mismo. Relectura desde las intuiciones de la Congregación General 34ª de la Compañía de Jesús del n° 236 de los Ejercicios” en *Manresa* 68 (1966) 61-70.
- O’KEEFE, V., “Misión-Disponibilidad, eje de la vida del jesuita” en *Manresa* 62 (1990) 107-117.
- SAMPAIO COSTA, A., *Los tiempos de elección en los directorios de ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2004.
- SILOS, L. R., “Cardoner in the Life of Saint Ignatius of Loyola” *AHSI* 33 (1964) 3-43.
- THIÓ, S., “Diario espiritual” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 37. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 592-596.
- TONER, J. J., *Discerning God’s Will*, SIJS, St. Louis MO 1991.

VII. Literatura complementaria

- FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, A. RAVIER (ed.), Ed. Paoline, Milano 1992.
- GUTIÉRREZ, G., *Bere al proprio pozzo. L’itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984.
- MACMURRAY, J., *Persons in Relation*, Faber and Faber, Londres 1961.
- PROGOFF, I., *At a Journal Workshop: Writing to Access the Power of the Unconscious and Evoke Creative Ability*, NY 1992.



J.-J. Surin e la scienza sperimentale

Una proposta di mistica ignaziana

di FRANCESCO ASTI	3
1. La scienza sperimentale	4
2. L'oggetto della scienza sperimentale	9
3. Il soggetto della scienza sperimentale	12
4. La coscienza mistica	17
5. Conclusione	19

Diálogo interreligioso y Congregación General 35

di JAVIER MELLONI S.I.	20
1. Una identidad constitutivamente relacional	20
2. Misión de la compañía y diálogo interreligioso	21
2.1. <i>Incendiar</i>	22
2.2. <i>Reconciliar</i>	23
3. Fidelidad a la vocación católica de la iglesia	24
3.1. <i>“Adherir a la palabra de Dios”</i>	24
3.2. <i>“Conservar la verdad”</i>	25
3.3. <i>“Conservar la doctrina católica en su totalidad”</i>	26
4. Ulteriores consideraciones	26
5. Los límites de nuestra identidad traspasados por la cruz	27

Contemplativos en la acción

Dejarse conducir hacia la integración espiritual

di JULIA VIOLERO R.P.	29
<i>Introducción</i>	29
I. La relación de Jerónimo Nadal con Ignacio de Loyola	31
<i>Introducción</i>	31
1. Jerónimo Nadal, testigo de Ignacio	32
2. La Transmisión	35
2.1. <i>“Ayudar al prójimo”: horizonte de integración</i>	36
2.2. <i>Modo propio de oración</i>	38
2.2.1. Frente a la fuga mundi, contemplar al Dios presente en el mundo	39
2.2.2. <i>“Darse a los actos de la voluntad y afecto”</i>	40



2.2.3. Andar en círculo	40
2.3. <i>Spiritu, Corde y Practice</i>	42
3. “Simul in actione contemplativus”	43
II. Pedro Arrupe y Egide van Broeckhoven como contemplativos en la acción ...	46
<i>Introducción</i>	46
1. Pedro Arrupe: Auscultar el mundo, servir al Espíritu	47
1.1. <i>Cómo interpreta Arrupe el ser “contemplativo en la acción”</i>	47
1.1.1. Carta sobre la Integración	47
1.1.2. Carta sobre la Disponibilidad Apostólica	50
1.2. <i>Cómo testimonia la vida de Arrupe el ser “contemplativo en la acción”</i>	51
1.2.1. Gozosamente disponible	51
1.2.3. Conducido por el Espíritu, urgido por la caridad	53
1.3. <i>Libre para el servicio</i>	55
2. Egide van Broeckhoven, místico de la amistad	56
2.1. <i>Una intensa y corta vida</i>	56
2.2. <i>El Diario de la amistad</i>	58
2.2.1. Relectura de la vida	58
2.2.2. El amigo en el Diario	59
2.3. <i>Integración en la amistad</i>	61
III. Alberta Giménez, el Instituto de las Religiosas	
de la Pureza y la contemplación en la acción	63
<i>Introducción</i>	63
1. Integración oración-apostolado	64
1.1. <i>¿Es real la tensión?</i>	64
1.2. <i>Influjo de la espiritualidad en el proceso de integración</i>	66
1.3. <i>Constituciones RRP</i>	68
2. Alberta Giménez, instrumento de Dios	71
2.1. <i>Pinceladas biográficas</i>	71
2.2. <i>Las fuentes</i>	73
2.3. <i>En diálogo con el Dios Providente</i>	74
2.4. <i>Unida a Dios</i>	78
2.4.1. En la intención	78
2.4.2. En la decisión	80
2.4.3. En la acción	82
<i>Conclusión</i>	85
Conclusión general	86
1. Procesos de integración	87
1.1. <i>De observador a testigo</i>	87
1.2. <i>De la llamada personal a la interiorización de la propia espiritualidad</i>	87
1.3. <i>De la búsqueda de Dios a la transformación afectiva</i>	88
1.4. <i>De una fe personalizada a una fe apostólica</i>	89



2. Claves de integración	90
2.1. <i>Amor que desciende</i>	90
2.2. <i>Percibir el signo, agradecer el don</i>	90
2.3. <i>Sentir, experiencia unificante</i>	90
2.4. <i>Cooperar con el Dios que trabaja</i>	91
Siglas y abreviaturas	92
Bibliografía	92
I. <i>Sobre Jerónimo Nadal</i>	92
1.1. Fuentes	92
1.2. Ediciones de las fuentes	93
1.3. Estudios	93
II. <i>Sobre Pedro Arrupe</i>	93
2.1. Fuentes	93
2.2. Estudios	94
III. <i>Sobre Egide van Broeckhoven</i>	94
3.1. Ediciones de las fuentes	94
3.2. Artículos	94
IV. <i>Sobre Alberta Giménez</i>	94
4.1. Fuentes	94
4.2. Ediciones de las fuentes	94
4.3. Estudios	95
V. <i>Sobre “contemplativo en la acción”</i>	95
VI. <i>Sobre espiritualidad ignaciana</i>	95
6.1. Ediciones de las fuentes	95
6.2. Estudios	95
VII. <i>Literatura complementaria</i>	96
Indice	97