



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.29-2020 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

JOSÉ C. COUPEAU S.J.

Ignacio de Loyola: diez años después (2010-2019)

TIBOR BARTÓK S.J.

Louis Lallemant et l'identité jésuite

MONICA BORSARI

«Voglio e scelgo»

Riflessioni sulla decisione a partire dagli Esercizi Spirituali nella società della scelta multipla

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale

A proposito di un'opera recente. Commenti dagli autori

GIORGIA SALATIELLO

Un nesso profondo tra Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

Una spiritualità trascendentale?

DARIUSZ KOWALCZYK S.J.

Il significato e il futuro del metodo trascendentale

GERARD WHELAN S.J.

La Spiritualità ignaziana e i tomisti trascendentali: una prospettiva lonerganiana

FERENC PATSCH S.J.

Quale tomismo? Che tipo di spiritualità? La teologia come impresa ermeneutica

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

Comunicare con Dio e il metodo trascendentale

Rassegna di Riviste

da Estudio Ecclesiasticos: EDUARD LÓPEZ HORTELANO S.J.

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

Análisis del texto como proceso helicoidal y especular

da Manresa: JOSEP VIVES S.J.

Servir en libertad

La espiritualidad ignaciana como espiritualidad de libertad para el Espíritu, libertad en el Espíritu, libertad de Espíritu

da The Way: BRIAN O'LEARY

Ignatian Mysticism and Contemporary Culture

Ignaziana begins its fifteenth year with this issue, although with much less fanfare and festivity than a *quinceañera* might merit in some parts of the world. However, the limits and restrictions in response to the pandemic are not preventing students and practitioners of Ignatian spirituality throughout the world from preparing to commemorate the continuing impact throughout the world of the battle of Pamplona on 20 May 1521. At <https://jesuits.eu/news/601-loyola-2021-and-manresa-2022>, for example, one can find some important anniversary initiatives planned in Spain. The weeks and months of enforced quiet following that significant date in the life of Ignatius of Loyola provided conditions in which the mysteries of grace radically transformed him from distracted courtier to practical mystic. In Ignatius's case, a nearly fatal wound provided the opportunity for ever-deeper healing for him and all those familiar with his history and writings. We hope and pray for a similar transformation in us and in our world as the constraints imposed in response to covid-19 begin to fall away.

The current issue of *Ignaziana* presents Carlos Coupeau, SJ's bibliographical review of developments in the study of Ignatius and his spirituality during the past decade, "Guía para investigadores. San Ignacio (2010-2019)." No stranger to readers of *Ignaziana*, Father Coupeau teaches in the faculty of theology at the University of Deusto and in the Ignatian Master's program at the Pontifical University of Comillas (Madrid). Monica Borsari, a graduate in political science from the University of Bologna and a student of Ignatian spirituality at the Pontifical Gregorian University in Rome, reflects on making good choices in "Voglio e scelgo": Riflessioni sulla decisione a partire dagli *Esercizi spirituali* nella società della scelta multipla." Tibor Bartók, SJ, a professor in the Institute of Spirituality at the Pontifical Gregorian University, provides a fascinating study of "Louis Lallemant et l'identité jésuite." This reconsideration of Lallemant's life and *Doctrine* pays particular attention to how the French Jesuit understood the final stage of Jesuit formation and its relationship to Jesuit identity. Father Bartók concludes with reflections on what implications derived from the *Doctrine* might entail for Jesuit identity today.

The members of a faculty study group at the Pontifical Gregorian University recently published the fruit of eight years of collaboration: *Spiritualità Ignaziana e Metodo Trascendentale* (Gregorian & Biblicum Press 2020). For *Ignaziana* readers, Professors Giorgia Salatiello (philosophy), Rogelio García Mateo, SJ (spirituality, emeritus), Ferenc Patsch, SJ (dogmatic theology), Gerard Whelan, SJ (fundamental theology), Dariusz Kowalczyk, SJ (dogmatic theology), and Rosanno Zas Friz, SJ (spirituality) have written short commentaries that summarize the state of the question and suggest directions for future study and research.

This issue's *Rassegna di Riviste* includes three articles that explore contextual themes of Ignatian spirituality. Reprinted from *Manresa* 63 (1991), readers will find Josep Vives, SJ's "Servir en libertad. La espiritualidad ignaciana como espiritualidad de libertad para el Espíritu, libertad en el Espíritu, libertad de Espíritu." Vives situates the relationship between freedom and responsibility in Ignatian spirituality as the context of one's orientation toward God. Eduard López Hortelano, SJ examines the structure of the *Spiritual Exercises* from the contextual perspectives of the one who gives them and the one who receives them in "Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del Texto como Proceso Helicoidal y Specular," which originally appeared in *Estudios Eclesiásticos*, vol. 93 (2018), n. 364. Thanks to the generosity of Brian O'Leary, SJ and *The Way*, we are happy to make available his 2013 article (October 52/4), "Ignatian Mysticism and Contemporary Culture." O'Leary sees the everyday mysticism of St. Ignatius as a prerequisite for citizenship and for ministry in a world dominated by the context of postmodernism.

A final reminder: researchers have a standing invitation to submit the fruit of their labors to our publication. We are particularly interested in helping new scholars bring their work to the attention of our ever-expanding readership through this on-line journal.

Ignacio de Loyola: diez años después (2010-2019)

di JOSÉ C. COUPEAU S.J.*

En preparación del quinto centenario de la herida que desencadenó el proceso hacia una profunda transformación (la de “Íñigo” en “Ignacio” de Loyola), he querido contribuir a la preparación mediante un artículo de naturaleza bibliográfica, que pudiera ser de alguna ayuda a licenciandos y doctorandos. Me inspira el recuerdo de repertorios bibliográficos, como los de Jesús Juanbelz, Jean François Gilmont - Paul Daman, Ignacio Iparraguirre, László Polgár o Manuel Ruiz Jurado. Ellos me ayudaron a investigar hace años. Creo que otros investigadores que ahora empiezan agradecerían igualmente alguna presentación introductoria a tantos títulos recientes y dispersos, que tratan los aspectos más relevantes o frecuentados por los especialistas. Sobre esto, algunos que leyeron los primeros borradores de este artículo, sugirieron que ellos también agradecerían contar con ese tipo de información. Aseguraban que siempre se agradece que alguien nos ofrezca noticia acerca de lo que va siendo publicado en nuestro campo de estudios. Lo justificaban así: todos hacemos un seguimiento interesado de nuestros temas; de resultas, cada vez leemos más especializadamente. Por eso, es interesante que alguien comparta con nosotros una visión de conjunto, no ya especializada en *un* área, sino más general. Estimula poder contrastar nuestras certezas con otras visiones.

No se trata, por tanto, de una presentación bibliográfica con aspiraciones de perfección. Soy consciente de que eso no es posible en este caso; se trata de una noticia limitada, de conjunto, aunque actual. Soy consciente porque, entre otras razones, me lo impone el objetivo fijado: ofrecerla en el primer volumen del año de *Ignaziana*, a los pocos meses de cerrar la década que va desde mi última publicación de este tipo.¹ *Guía para investigadores* sigue siendo el artículo más visitado y citado en otras publicaciones entre cuantos he escrito, a juzgar por las estadísticas del web-master de *Ignaziana*.² *Guía para investigadores*, sin embargo, daba noticia de las publicaciones *ignacianas*, en general.

* JOSÉ C. COUPEAU S.J., docente di Teologia Spirituale e Liturgica alla Facoltà di Teologia dell'Università di Deusto (Bilbao-Spagna).

¹ JOSÉ C. COUPEAU S.J., “**Espiritualidad Ignaciana: Guía para Investigadores.**” www.ignaziana.org, 4, n.º. 8 (2009): 73-128.

² En la sección bibliográfica de www.ignaziana.org, “**Bibliografía Ignaciana 2010**”: 1-25 y “**Bibliografía Ignaciana 2011**”: 1-24; “**Bibliografía Ignaciana 2012-2013**”: 1-34. Además, ver la sección correspondiente en *Manresa* nn. 83, 84, 86 (2010-2014).

Descansaba sobre la bibliografía anual publicada en *Ignaziana* y *Manresa* (2000-2009). No pudiendo contar con aquella bibliografía anual, que quedó interrumpida en 2013, pero contando ya con más de 1600 registros bibliográficos para el periodo actual en la base de datos, he decidido sacar a la luz, primero, la información de que ya dispongo en relación con Ignacio de Loyola.

Ignacio de Loyola es una figura en quien intereses diversos se encuentran. “Engancha” a muchos buscadores espirituales, pero también interesa a no pocos estudiosos. Son teólogos y eclesiólogos, historiadores y filólogos, líderes y profesionales, sicólogos y aun *coaches* deportivos, como se verá en estas páginas. Encuentran algo al aproximarse a las biografías más cuidadas o se sienten inspirados por el relato que nos dejó de su peregrinación vital, han experimentado sus *Ejercicios*, o analizado sus *Constituciones*, descubren sus cartas de gobierno y consejo espiritual o reflexionan acerca de su experiencia de auto-trascendencia. Escriben desde culturas dispares y la bibliografía a que refiero en las más de doscientas notas que siguen corresponden a varias lenguas occidentales. Me consta que así es también en coreano, chino y otras lenguas orientales de las que por ahora no soy capaz de dar cuenta, desafortunadamente.

Mis comentarios quieren poner en evidencia la novedad. Son notas, pero evidencian la revisión de algunos rasgos de Ignacio. Quizá puedan estimular a otros investigadores noveles. En parte por este motivo, ofrezco una tabla y algunas reflexiones acerca de las disertaciones que he encontrado. Entre otros aspectos que ahora van revisados, destacaría que, frente a mitos y tergiversaciones que han ocultado su figura, ahora se insista en su peregrinación o *camino* como argumento para presentar su discernimiento, la relevancia y la actualidad del mismo, se considera su legado espiritual preferentemente como una mística de la acción y de lo cotidiano; se revisa la red de relaciones que tejió y, en particular, con las mujeres como grupo de interés emergente, o, igualmente, se habla de un proceso institucionalizador eclesial con consecuencias tanto en su espiritualidad como en las lealtades reales/papales de la Compañía; se vuelve a considerar su educación universitaria, mientras se pone en duda aquel estereotipo según el cual hablaba un castellano redolente de “vasquismos,” más aun, se reitera que era un español del siglo XVI, quizá reivindicándolo ante pretensiones exclusivistas jesuíticas o locales; en fin, se descubre en los *Ejercicios* un método para dar “modo y orden” a la vivencia interior; una gramática para vivir el proceso de transformación afectivo.

Referencia

Entre los recursos ignacianos de referencia, aparece la última edición, actualizada, de las **Obras** completas de san Ignacio de Loyola en castellano.³ El editor, Manuel Ruiz Jurado, mejoró la bibliografía respecto de la edición anterior, retocando algunas notas y complementando las introducciones con nuevos datos de la investigación transcurrida,

³ IGNACIO DE LOYOLA. *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013; 1044 pp.

especialmente en relación con los textos de los *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones* y el *Diario Espiritual*.

Se ha publicado, además, una traducción del *Vita Christi*, uno de los libros más leídos en la transición de la Edad Media al Renacimiento, uno de los libros que inspiraron a Íñigo de Loyola durante su convalecencia.⁴ La estructura de los capítulos según dos operaciones en el lector (*lectio, meditatio*), la espiritualidad fundamentada en los *cuatro sentidos* de la Escritura y las notas a pie de página, sirven para declarar la relación de estos pasajes con los “misterios de la vida de Cristo.” Todo ello junto con las referencias al texto de los *Ejercicios* es muy útil para el investigador.

Por otra parte, durante la última década ha dejado de publicarse *Revista de Espiritualidad Ignaciana* (Roma 1997-2011; con anterioridad, publicada como *CIS*, Roma 1972-1996). Dependiente del Secretariado de Espiritualidad ignaciana, durante medio siglo fue la única revista publicada en francés, inglés y español. En cambio, también durante esta década nace la *Journal of Jesuit Studies* (Leiden, Brill, 2014-).⁵ Esta revista de tipo académico se ocupa de la historia de los jesuitas y ofrece artículos de investigación, así como numerosas reseñas en cada número. Está completamente disponible *online* para el periodo aquí considerado, por gentileza del **Institute for Advanced Jesuit Studies** (Boston College).⁶ Así mismo, la universidad de Boston College y su Institute for Advanced Jesuit Studies se convierten en la sede de una potente herramienta *online*.⁷ Esta incluye cuatro *Digital Projects*, donde destacan los fondos de la revista *Studies in the Spirituality of Jesuits*, una historiografía y una biblioteca digitales y, especialmente, una sección bibliográfica *online* con pretensión de ser exhaustiva.⁸ Sin lugar a dudas, un recurso de primer orden para los investigadores principiantes.

Biografías

La *Vida de Ribadeneira* ha sido puesta a disposición del gran público de lengua inglesa recientemente.⁹ Existía una traducción de comienzos del siglo XVII, meritoria aunque parcial y defectuosa, que ya entonces obtuvo poca difusión.¹⁰ Aunque disponible en su edición latina, el Ignacio de la *Vita* no alcanzó tanta popularidad en la Compañía del

⁴ LUDOLFO DE SAJONIA. *La vida de Cristo. Fielmente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y doctores de la Iglesia*. Trad. Emilio del Rfo. [Monumenta Historica Societatis Iesu (Series Nova), n. 5, tomos i y ii]. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2010; lo recensioné en *Gregorianum* 92 (2011) 852-854.

⁵ <https://brill.com/view/journals/jjs/jjs-overview.xml> (acceso: 14 de abril, 2020).

⁶ <https://jesuitportal.bc.edu/publications/jjs/> (acceso: 14 de abril, 2020).

⁷ <https://www.bc.edu/content/bc-web/centers/iajs.html> (acceso: 2 de abril, 2020).

⁸ <https://www.bc.edu/content/bc-web/centers/iajs/digital-projects/jesuit-online-bibliography.html> (acceso 2 de abril, 2020).

⁹ PEDRO DE RIBADENEIRA. *The Life of Ignatius of Loyola*. Boston: Institute of Jesuit Sources, 2014.

¹⁰ PEDRO DE RIBADENEIRA. *The Life of B. Father Ignatius of Loyola ... translated out of Spanish into English*, 1616. Una traducción de Michael Walpole, probablemente en la imprenta de la Compañía de Jesús situada en St. Omer, donde sería reimpressa en 1622.

norte de Europa como en la Compañía meridional y en la península ibérica, particularmente, donde contribuyó a la cultura literaria contemporánea.¹¹ Ahora, Claude Pavnos ofrece el texto completo, poniendo en valor algunos rasgos de Ribadeneira más relevantes para nuestro contexto. Ribadeneira, primero, conoció en persona a Ignacio y a sus compañeros cuando tenía catorce años y se relacionó con cada uno hasta la muerte, sobreviviéndoles a todos. Además, como autor renacentista creó una vida articulada y de calidad, tanto en sentido literario como en el sentido crítico en relación con las fuentes. En fin, Ribadeneira demuestra estar dotado de una fina sensibilidad hacia la espiritualidad ignaciana, tan apreciada por el lector contemporáneo, pero la lleva más allá del individuo proyectándola sobre el telón global; muestra una espiritualidad apostólica.

La visión de Ribadeneira, todavía, es hija de su siglo, un siglo caracterizado en lo eclesial por la Reforma y en lo político por el imperio. Mira a Ignacio en clave confesional, como un *contra*-reformador, lo contrapone a Martín Lutero, como si fuera otro David frente al gigante de la Reforma, una idea de la que participaba Jerónimo Nadal, pieza instrumental en el proceso de redacción de las *Acta* (o *Autobiografía*) a que enseñada vendremos¹² e intérprete autorizado de Ignacio, según claves biográficas que acababan de ser estudiadas por Ignacio Ramos Riera.¹³ Ribadeneira refiere a un Ignacio desahogado en relación con la obra de Erasmo. También presenta a Ignacio en un contexto de guerras, dentro y fuera de la cristiandad, como quien hubiera sido soldado, como quien imprimiría a la Compañía de cierta disciplina afín. Este dato, sin embargo, aparece en claro contraste con las *Acta*, donde Ignacio explícitamente mostraba su desagrado en relación con los fervores de Cruzada o los heroísmos militares mal concebidos.

Entre las nuevas biografías, destacamos la de Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*. Probablemente, la más rigurosamente investigada de lo que llevamos de siglo si atendemos a las fuentes archivísticas rastreadas por Europa, aparato crítico y extensión.¹⁴ El autor es un especialista en Francisco de Borja (1510-1572), la nobleza españo-

¹¹ RADY ROLDÁN-FIGUEROA. "Pedro de Ribadeneira's *Vida del P. Ignacio de Loyola* (1583) and Literary Culture in Early Modern Spain," en *Exploring Jesuit distinctiveness: interdisciplinary perspectives on ways of proceeding within the Society of Jesus*. Ed. R. A. MARYKS, 156-174, Leiden ; Boston: Brill, 2016.

¹² JERÓNIMO NADAL. "Dialogi," en *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*. Ed. Michael Nicolau, 524-774. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1962.

¹³ IGNACIO RAMOS RIERA. *Jerónimo Nadal (1507-1580) und der "verschriftlichte" Ignatius: die Konstruktion einer individuellen und kollektiven Identität*. Leiden ; Boston: Brill, 2015; xvi, 402 pp. Nadal tuvo una importancia decisiva en el ideal de jesuita que ha llegado hasta nosotros. Clave para este estudio es el conocimiento del *Chronicon* de J. Nadal, que el autor ha introducido en la traducción alemana recientemente aparecida: IGNACIO RAMOS RIERA y BERNHARD KNORN. "Jerónimo Nadals Chronicon: Vom Ringen mit einer ignatianischen Berufung." *Geist und Leben* 86, n.º. 3 (2013): 262-290.

¹⁴ ENRIQUE GARCÍA HERNÁN. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus - Fundación Juan March, 2013. En efecto, es una obra masivamente documentada en fuentes primarias. La traducción francesa llevada a cabo por el historiador Pierre Antoine Fabre modifica el formato e incluye 22 páginas más para acoger todo el aparato crítico, que la edición castellana había recortado. ID. *Ignace de Loyola: biographie*. Éd. revue et augmentée.- Paris: Éditions du Seuil, 2016. También, del mismo autor. ID. "El sueño de Jerusalén", destino inseguro de Ignacio de Loyola." *Anástasis*, n.º. 6 (2014): 35-46.

la del Siglo de Oro, y la historia diplomática y militar del periodo. En mérito a ello, el autor reconstruye o, al menos, formula una propuesta plausible del tejido de relaciones que sostenía a los españoles en el extranjero. Detalla los nudos que, en París, los Países Bajos, Venecia o Roma habían trenzado redes de tipo comercial, económico o político del imperio. En particular, García Hernán despliega el entramado de relaciones de lo que viene a ser un ambiente y hasta un tejido místico-espiritual *español*. Este adjetivo es relevante a la presentación, si tenemos en cuenta el marco de la colección en que aparece (“españoles ilustres”). Ignacio no es un soldado, sino alguien ilustre, un noble refinado por la experiencia del paso por la corte (paje, escribano, contador). Un español capaz de trazar, crear y mantener relaciones humanas egregias con sus connacionales y en las lenguas que habló, capaz de dejar un impacto en la historia general, pero un peregrino por el extranjero a fin de cuentas.

En efecto, la obra de García Hernán trae la cuestión por la inquietud, la pregunta por la fuerza que tiró de Ignacio y magnetizó a sus colaboradores a lo largo de un itinerario no exento de reveses. Esta versión de Ignacio, sin embargo, no resuelve la cuestión. En realidad, el autor se congratula por la emancipación que su obra representa respecto de la visión que la Compañía de Jesús ha transmitido sobre su fundador. Creemos que con ello expresa cierto malestar, suscribiendo una contestación crítica característica de la década que presentamos y en la que abundan otros autores a quienes me referiré enseguida. Todavía, me pregunto si su apreciación discrimina suficientemente, si su introductorio desdén por las fuentes secundarias de la Compañía es sustantivo, a fin de cuentas.

A este motivo se añade la interpretación de Ignacio exclusivamente por lo que documentadamente podemos llegar a saber que hizo. El libro no pondera las interpretaciones acerca de lo que Ignacio pudo haber experimentado o de lo que pudo haber sentido... En fin, la escasa relevancia que el autor da a la motivación-experiencia espiritual y mística de Ignacio explica una recepción según líneas diferenciadas del tipo dentro / fuera de la Compañía.¹⁵

El proyecto de investigación interuniversitaria *Dogmática ignaciana*,¹⁶ editado por Gabino Uríbarri, ejemplifica estas dos aproximaciones a Ignacio y por ello adelanto

¹⁵ Basta comparar las reseñas de M. BERNARD CALAVIA, en *Revista de Historia e las ideas Políticas*, 29 (2013): 153-159; J.E. VERCRUYSE, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 109, n.3-4 (2014) 1048-1051; J.A. MUNTIZ en *The Catholic Historical Review* 102, n.º. 2 (2016): 407-408; J. EDWARDS en *The English Historical Review* 131, n.º. 551 (2016): 897-899; C. EIRE en *The Catholic Historical Review* 101, n.º. 3 (2015): 636-637; H. KAMEN en *The Journal of Ecclesiastical History* 65, n.º. 2 (2014): 421-422 con M. RUIZ JURADO en *Manresa* 86, n.º 3 (2014): 309-312. Reseñas a la traducción francesa: M. LEZOWSKI, *Revue de l'histoire des religions*, 236, n.1 (2019): 211-213 (a la edición francesa); M. ROTSAERT, *Analecta Bollandiana*, 135, n.1 (2017): 217-220; J.-P. DUTEIL, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 112, n.1 (2017) 385-387, entre otras.

¹⁶ *Dogmática ignaciana : buscar y hallar la voluntad divina [Ej 1]*. Ed. GABINO URÍBARRI BILBAO. Mensajero ; Bilbao – Madrid – Santander : Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia Comillas, 2018; 573 pp. El proyecto cuenta con quince colaboraciones a cargo de trece especialistas, en su mayoría teólogos y docentes en la Universidad Pontificia de Comillas, pero también de otras facultades del sistema UNIJES.

aquí una primera reflexión sobre esta investigación, con independencia de las referencias a ensayos particulares en el volumen. Antes, sin embargo, quiero referir al libro de Rainer Carls. Este doctor en teología y filosofía ha escrito una biografía en sueco con una identidad diferente: teológica.¹⁷ En la primera parte, describe el desarrollo vital junto con el progreso espiritual de Ignacio. No se limita a narrar los típicos acontecimientos que conforman la biografía. Carls explica para el lector luterano rasgos del contexto intelectual, social y cultural, por ejemplo, deteniéndose en consideraciones acerca de las metáforas que aparecen en su lenguaje y cuyo origen se encuentra en la literatura contemporánea.

Volviendo ahora al volumen de *Dogmática*, parte de Ignacio como teólogo y recaba una presentación teológico-dogmática a lo largo de otras tres partes dedicadas respectivamente a lo ignaciano. Quizá se refiera a esto el Cardenal Luis Ladaria en el prólogo al volumen, aludiendo a un “esquema tripartito” del libro, y omitiendo referencias a la Primera parte (titulada “Partiendo de Ignacio”), eludiendo así los argumentos históricos. Todavía, si aceptamos el adagio *gratia supponit perfectique naturam*, y si la experiencia espiritual es la *Theologia prima*, conviene decir que el volumen no declara explícitamente qué “Ignacio de Loyola” es el referente para tal experiencia y para estas reflexiones dogmáticas: “Partiendo de Ignacio”, [es la parte] la más breve, consta de un solo capítulo”.¹⁸ Falta un Ignacio implícito, tampoco lo encuentra quien analice las notas buscando algo así como una biografía referencial o una hermenéutica para sacar provecho de sus escritos. El Ignacio aludido, podríamos decir, es una noción más relacionada con aquel modo como cada autor piensa a Ignacio y, en todo caso, con aquella *Autobiografía*, que con la investigación histórica reciente.¹⁹ Una docena de citas a biografías críticas o a historiadores ignacianos (H. Rahner, C. de Dalmases, I. Iparraguirre, R. García Villoslada, I. Tellechea) revelan tanto la identidad jesuita de estos, como una fundamentación histórica clásica del siglo XX. Solo encuentro citas a *Los primeros jesuitas* de John W. O’Malley y un par de citas al *Ignacio de Loyola* de García Hernán, hechas por Manuel Reus.²⁰ La omisión de esta biografía en “La bibliografía más citada” resulta definitiva, cuando comparada con el número de citas hechas a la misma biografía ya cuatro años antes por los investigadores en *A companion to Ignatius of Loyola*.

En efecto, a pocos meses de la publicación, y con el discutible “aval” de ser biografía escrita por un no-jesuita, *Ignacio de Loyola* –todavía no disponible en traducciones– ya se había convertido en una de las dos biografías más referidas a pie de página por los especialistas internacionales. Robert A. Maryks reunió una quincena de investigadores

¹⁷ RAINER CARLS. *Ignatius av Loyolas teologiska profil : Mellan riddarvasen renassans och reformation*. Skelleftea: Artos & Norma, 2013; 658 pp.

¹⁸ IGNACIO RAMOS RIERA “«He aquí a nuestro Padre teólogo!» [FN II,202] ¿Qué es lo ‘ignaciano’ y lo teológico ignaciano?” en *Dogmática Ignaciana*, 45-69. El texto citado, p. 37.

¹⁹ “Nuestra aproximación prima, con mucho, el texto de los *Ejercicios*. El esquema de fondo está tomado de allí.” *Dogmática*, p. 39.

²⁰ MANUEL REUS CANALS. “«Deje inmediata obrar al Criador con la criatura» [Ej 15]. La experiencia inmediata de Dios” en *Dogmática*, p.329-354.

en el volumen 52 de la colección *Brill's companions to the Christian tradition* y dedicado a Ignacio de Loyola, sus escritos y su espiritualidad.²¹

Maryks declara el objetivo del volumen en la introducción: una búsqueda del Ignacio *histórico* a cargo de historiadores y otros ignacianistas; un intento desmitologizador de su persona a lo largo de tres procesos: la Contrarreforma, la Modernidad y el Diálogo interreligioso. Puesto que voy a ir refiriendo a las contribuciones de este volumen en los apartados correspondientes de este artículo, resumo diciendo que *A companion* declara el estado de la cuestión en una selección de temas clave, lo cual hacen este volumen muy recomendable a los investigadores. Creo que, además, consigue orientar la discusión académica que pueda tener lugar en los próximos años. En su contribución personal, Maryks resume la investigación reciente acerca de Ignacio y la cuestión de los “convertos”. José García de Castro en la suya regresa al cómo describen las biografías la relación de Ignacio con sus primeros compañeros y asegura que la correspondencia entre ellos está aun por explorar como fuente. Emanuele Colombo señala en Ignacio algo de una “doble” actitud frente al islam y a los musulmanes, etc.

Una crítica de fondo

Me gustaría detenerme aquí para acentuar el contraste entre la investigación en busca del Ignacio histórico y otros modos de presentarlo, que ejemplificaré a partir de la *Autobiografía* y cierta tradición espiritual. Autores como Guido Mongini, Gil Ambroina, Enrique García Hernán, o Esther Jiménez Pablo, a quienes me refiero en este artículo, se muestran desconfiados. Sospechan de gran parte de la historiografía de la Com-

²¹ *A companion to Ignatius of Loyola: life, writings, spirituality, influence*. Ed. R. A. MARYKS. Brill's companions to the Christian tradition, 52. Leiden: Brill, 2014. xiv + 345 pp.; ver dos recensiones: A. NAVAS en *Archivo Teológico Granadino* 78 (2015): 226-227 y C. COUPEAU en *Manresa* 87, n° 344 (2015): 307-310. El volumen incluye:

1. R. A. MARYKS (Boston College), “Introduction: The Quest for the Historical Ignatius”. 1-4.
2. E. RHODES, “Ignatius, Women, and the Leyenda de los santos”. 6-23.
3. S. PASTORE, “Unwise Paths: Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares”. 25-43.
4. S. PAVONE, “A Saint Under Trial: Ignatius of Loyola Between Alcalá and Rome”. 45-64.
5. J. G. DE CASTRO, “Ignatius of Loyola and His First Companions”. 66-83.
6. R. A. MARYKS (Boston College), “Ignatius of Loyola and the Converso Question”. 84-102.
7. P.-A. FABRE, “The Writings of Ignatius of Loyola as Seminal Text”. 103-122.
8. M. FRIEDRICH, “Ignatius's Governing and Adminstrating the Society of Jesus”. 123-140.
9. W. D. MYERS, “Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison”. 141-158.
10. R. ROLDÁN-FIGUEROA, “Ignatius of Loyola and Juan de Ávila on the Ascetic Life of the Laity”. 159-177.
11. E. COLOMBO, “Defeating the Infidels, Helping Their Souls: Ignatius Loyola and Islam”. 179-197.
12. C. VAN GINHOVEN, “The Jesuit Instrument: On Saint Ignatius of Loyola's Modernity”. 198-215.
13. M. SLUHOVSKY, “Loyola's Spiritual Exercises and the Modern Self”. 216-231.
14. D. MARNÓ, “Attention and Indifference in Ignatius's Spiritual Exercises”. 232-247.
15. J. MELLONI, “Ignatian Spirituality and Buddhism”. 248-265.
16. F. CONROD, “The Spiritual Exercises: from Ignatian Imagination to Secular Literature”. 266-281.
17. R. A. MARYKS, “Conclusion”. 282-283.

pañía. Se trata de una desconfianza que nace cuando estos investigadores acuden a las fuentes y encuentran *más información disponible* de la que cabría esperarse para un hombre y una organización del siglo XVI. José L. Betrán se expresa en estos términos: “Ninguna orden ha recurrido tanto a la historia de sí misma como instrumento publicitario.”²² Por su parte, Pierre-Antoine Fabre formula la necesidad de que la leyenda negra y la leyenda *aurea* de la Compañía sean separadas.²³

Al comienzo de esta década, por ejemplo, el libro de Mongini ya reunía una colección de viejos ensayos, agrupándolos bajo el genérico motivo de incumbir a los orígenes de la Compañía.²⁴ Mongini refiere en ellos a una *construcción* (ideológica) de Ignacio, caracterizada por una elaboración de tipo hagiográfico. Y trae la pregunta por cómo llegó a ocupar esta el centro de su sospecha: demasiado lejos y demasiado rápido. Mongini se siente sorprendido ante el nacimiento precoz, así como por la abundante producción y por el rápido desarrollo de una historiografía propia notable, que ve como promovida desde la Curia por el Secretario, Juan A. Polanco, y adláteres como Jerónimo Nadal, Luis Gonçalves da Câmara, etc. Por un lado, reconoce mérito a que se pusieran a elaborar su propia historia, aun en vida de algunos de los protagonistas; por el otro lado, desconfía de una historia que así fue escrita. Cree que nació para dirigir el pensamiento retóricamente a conclusiones prestablecidas, algo así como un “lavado de imagen”. En otras palabras, se posiciona frente a la historia oficial de la Compañía con una actitud crítica y aun incrédula en temas como el “fundador,” su postura frente a Erasmo o los *Ejercicios* y su eclesiología, precisamente por causa de las críticas y sospecha de heterodoxia que persiguieron a Ignacio hasta Roma. Acusa los silencios acerca de algunos aspectos, que contrastan con la reiteración de algunas afirmaciones. Inventa -en sentido retórico- un problema central en torno a una “herejía jesuita” consistente en una propuesta doctrinal llena de ambigüedad y escalabilidad-adaptabilidad, pensada más para ganar consenso.

Ignacio Gil Ambrona, un historiador, especialista en el tema de la mujer durante los siglos XVI-XVII, estudia las bienhechoras, las jesuitas y las fundadoras que asistieron a Ignacio.²⁵ Es ya notable que en los agradecimientos de su *Ignacio de Loyola y las mujeres* no refiera a jesuita alguno, siquiera a quienes mantienen los archivos en que también ha trabajado. Gil Ambrona se interesa en Ignacio como en un “personaje clave” para los estudios y comprensión de la religiosidad, política y sociedad de la primera mitad del

²² JOSÉ L. BETRÁN. “El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII” en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Ed. J. L. BETRÁN, Madrid: Sílex, 2010, p.57.

²³ *Jesuítas ontem e hoje, releitura histórica dos jesuítas: conversas com o historiador José Eduardo Franco* Lisboa : IECCP-MACLEPUL 2015, p.9; Ver EMANUELE COLOMBO y JOSÉ EDUARDO FRANCO. “Entrevista ao historiador Pierre-Antoine Fabre” *Brotéria*, n.º. 185 (2018): 615-641.

²⁴ GUIDO MONGINI. “*Ad Christi similitudinem*”: *Ignazio di Loyola e i primi Gesuiti tra eresia e ortodossia: studi sulle origini della Compagnia di Gesù*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2011. 179 pp.

²⁵ ANTONIO GIL AMBRONA. *Ignacio de Loyola y las mujeres: benefactoras, jesuitas y fundadoras*. Madrid: Cátedra, 2017. Es autor, también de *Historia de la violencia contra las mujeres: misoginia y conflicto matrimonial en España*. Madrid: Cátedra, 2008; 536 pp.

siglo XVI (¿española?). Gil Ambrona denuncia “la construcción apologetica, interesada y ahistorica de Ignacio... solo podía ganar adeptos entre quienes preferían una historia complaciente frente a una historia desmitificadora” (p.17). En su parecer, Ignacio habría sido imaginado por sus biógrafos jesuitas a través del halo de santidad, como predestinado.²⁶ Igualmente, habría quedado grabado en la memoria de muchos españoles de mitad de siglo XX como otro mito del estado dictatorial que pretendió salvaguardar los valores del catolicismo. Por eso pide “devolver a Ignacio al tiempo en que vivió” (p.20, n.21). Gil Ambrona afirma que los jesuitas ocultaron y hurtaron documentación, e identifica una “mezcla de victimismo y triunfalismo” en las biografías que produjeron de Ignacio.²⁷ Debo decir, sin embargo, que ya Ignacio Iparraguirre, un gran conocedor de la historiografía ignaciana,²⁸ asumió una actitud crítica y desmitificadora honesta.²⁹ Ya en los años setenta había alertado contra las “deformaciones de la figura” de Ignacio en su introducción en las *Obras completas*.³⁰ Algo que no le impidió encontrar mucho positivo y contribuir a su crecimiento. Sin duda, la reconsideración de Iparraguirre y de su postura merece alguna investigación.

The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits es una buena herramienta académica para introducirse a Ignacio y parte de su vocabulario más esencial, a sus primeros compañeros y a unos otros 200 jesuitas emblemáticos en la historia de la Compañía de Jesús.³¹ Thomas Worcester y los coeditores han coordinado la labor de más de un centenar de especialistas, que, seguramente, se aproximan menos desconfiadamente a la historiografía jesuítica. Juntos han desarrollado unas 600 voces, entre ellas, nos ofrecen medio centenar de voces más relevantes a los estudios ignacianos.³² Esta enciclopedia incluye bibliografía más actualizada en inglés que en otras lenguas.

²⁶ Quizá se refiera a biografías como la de ANTONIO ORTEGA SERRANO. *Íñigo de Loyola : (nacido para ser Santo)*. Córdoba: Litopress.es, 2011; 482 pp.

²⁷ Ver DORIS MORENO MARTÍNEZ. “Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII, en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Ed. J.L. BETRÁN. Madrid: Sílex, 2010, p.86.

²⁸ IGNACIO IPARRAGUIRRE. *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*. Roma: Institutum Historicum, 1965; 200 pp.

²⁹ IGNACIO IPARRAGUIRRE. “Las biografías de San Ignacio de Loyola (A propósito del San Ignacio de Pablo Dudon).” *Hechos y Dichos* 22 (1947): 563-572; Id. “Demitificación de San Ignacio.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 41 (1972): 357-373.

³⁰ IGNACIO DE LOYOLA. *Obras completas*. Edd. C. DE DALMASES e I. IPARRAGUIRRE. Madrid: BAC, 1977.

³¹ *The Cambridge encyclopedia of the Jesuits*. Edd. T. WORCESTER, M.C. ARMSTRONG, J. CORKERY, A. FLEMING, A.I. PRIETO y H. SHEA. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2017; xli, 876 pp.

³² Entre otras: Alumbrados; Alcalá; AMDG; *Anima Christi*; Antwerp; Apostolate; *Autobiography*; Consolation; *Constitutions*; Contarini; Contemplation; Contemplation to obtain love; *Cura personalis*; *Deliberatio*; Desolation; Direction (spiritual); Discernment; Ecclesiology; Finding God in all things; Francis of Assisi and Ignatius; Friends in the Lord; Grace; Gratitude; Holy Land; Humanism; Renaissance; Humility (three degrees); Imagination; *Imitatio Christi*; Indifference; La Storta; Ministries; Mission; Montserrat; Montmartre; Nadal, J.; Pamplona; Paris; Polanco, J.-A.; Poverty; *Spiritual Exercises*; *Suscipe*.

Obras

Además de las biografías, en los últimos años se han publicado y comentado algunas de las epístolas ignacianas y han salido a la luz comentarios a fragmentos de sus *Constituciones*. La aproximación espiritual, sin ulterior definición, es la nota común a muchos de ellos.

Antes de entrar en algunos temas más especializados conviene señalar una antología de sus textos. Aparece al comienzo del volumen *Escritos esenciales de los primeros jesuitas*.³³ Pasajes tomados de todas las obras autorizadas por Ignacio de Loyola aparecen precedidos por una breve reseña biográfica y una bibliografía actualizada acerca de las fuentes primarias y secundarias (estudios), además de las biografías críticas. Estas páginas ofrecen en castellano fragmentos de la obra ignaciana que presentan la espiritualidad vivida por Ignacio. Una contribución distintiva de esta antología, los fragmentos han sido ordenados según tres categorías: “Experiencia”, “Doctrina” y “Práctica”. Este trabajo, llevado a cabo por el Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ha sido ponderado por las revistas especializadas, pero resta siempre introductorio a las fuentes de donde toma la información y a las que remite.³⁴

En relación con las epístolas destaca el interés por la dimensión espiritual de las mismas. Patrick Goujon, por ejemplo, ha estudiado las cartas a partir del paradigma de la conversación y el deseo ignaciano de “ayudar a las almas.” Mediante una selección de cinco epístolas, presenta algunos grandes temas de la dirección espiritual ignaciana epistolar. Dos cartas van dirigidas a F. de Borja, las otras a A. Ramírez de Vergara (una tardía y arduamente discernida vocación a la Compañía), Teresa Rejadell, y los jesuitas de Coimbra. No aparecen cronológica sino temáticamente ordenadas. Con ellas, el autor trata de la consolación y su pedagogía, el discernimiento y su reglamentación, la liberación de los afectos, la opción por la voluntad de Dios como elección de libertad y la experiencia espiritual. Los primeros capítulos establecen la referencia en el marco conversacional inspirado en los *Ejercicios*, pero el autor no se limita a esta sola fuente ignaciana.³⁵ Por su parte, Manuel Ruiz Jurado presenta y edita una colección de *epístolas* ignacianas “esenciales.”³⁶ Lo que las hace esenciales es su contenido espiritual, o por tratar del ayuno, de la salud y de temas más específicos para los consagrados, como sus votos religiosos. Otra edición, a cargo de Joan Ribalta, publica una edición revisada de una selección de las cartas espirituales ignacianas en traducción

³³ *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Edd. S. BONGIOVANNI, P. CEBOLLADA, J. C. COUPEAU, J. GARCÍA DE CASTRO, J. MELLONI y D.M. MOLINA, 67-192. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia de Comillas, 2017.

³⁴ Algunas recensiones: M. RUIZ JURADO, *Archivo Teológico Granadino* 80 (2017): 264-265; H. PIZARRO LLORENTE en *Miscelánea Comillas*, 75, n.147 (2017) 485-488; G. ARLEDLER en *La Civiltà Cattolica*; vol II/ 4029 (2018): 299-300; A. TORAÑO en *Razón y Fe* 276, n.1430 (2017) 465-467.

³⁵ PATRICK GOUJON. *Les conseils de l'Esprit lire les lettres d'Ignace de Loyola*. Collection de la revue “Christus”. Namur (Belgique) - Paris: Lessius, 2017; 142 pp.

³⁶ IGNACIO DE LOYOLA. *Cartas esenciales*. Ed. M. RUIZ JURADO. Bilbao: Mensajero, 2017; 237 pp.

catalana.³⁷ Del mismo autor, también contamos con un índice temático de las cartas de naturaleza más espiritual.³⁸ Este listado ofrece el número de la carta, según la edición de las *Obras completas* (BAC, edición de 1991), junto con un párrafo breve que ejemplifica el tema. También ofrece un índice de términos al final.

En fin, Mark Rotsaert ha editado 41 epístolas del corpus ignaciano. En este caso, la selección apunta a presentar el modo de proceder ignaciano.³⁹ Es parte de una trilogía que busca dar a conocer a Ignacio en lengua flamenca, con textos como el *Diario Espiritual* y otros fragmentos relativos al discernimiento procedentes de varias fuentes.⁴⁰ Junto a estos textos de divulgación, Rotsaert también ha estudiado la obediencia en estos escritos.⁴¹

En relación con las **Constituciones**, esta década ha sido más interesante. Francis Pudhicherry ha estudiado en un extendido artículo bibliográfico ilustrado con gráficas la evolución del tratamiento, aproximaciones y de los intereses que las *Constituciones* han atraído sobre sí a lo largo del siglo XX.⁴² Brian O’Leary sacó a la luz su comentario a todo el texto.⁴³ Esta monografía nace de la experiencia del autor, quien explicó las *Constituciones*, su génesis, texto e interpretación como instructor de jesuitas durante la experiencia formativa denominada “escuela del afecto” (Tercera Probación o “tercer año de noviciado”). Fruto de un proceso semejante es el comentario espiritual de André de Jaer. Ahora aparece la traducción castellana.⁴⁴ De Jaer sintetiza tres décadas de estu-

³⁷ IGNASI DE LOYOLA. *Cartes espirituals de Sant Ignasi de Loiola*. Ed. J. RIBALTA I BALET. Barcelona: EIDES, 2017 (Revisada); 363 pp. Ver también IGNACIO DE LOYOLA. *Cartes espirituals de Sant Ignasi de Loyola : escollides, anotades i traduïdes les llatines i italianes pel P. Ignasi Casanovas*. Barcelona: Foment de Pietat, 1936; XX, 212 p.

³⁸ JOAN RIBALTA I BALET. “Cartas para acompañar : índice temático de las cartas espirituales de San Ignacio.” *EIDES* 86 (2018): 1-40. Ver también ADOLFO NICOLÁS. *Directrices espirituales de san Ignacio en sus cartas a los nuestros*. Alcalá de Henares: Rivadeneyra, 1960; 139 pp.

³⁹ IGNACIO DE LOYOLA. *Sant’Ignazio nelle sue lettere : il suo modo di procedere*. Ed. M. ROTSAERT. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2016; Id. *Ignatius in zijn brieven*. Averbode: Altiora Averbode, 2015.

⁴⁰ IGNATIUS VAN LOYOLA. *Geestelijk dagboek, vertaald en ingeleid door*. Ed. M. ROTSAERT. Averbode: Altiora, 2013; 140 pp.; Id. *Geestelijke onderscheiding bij Ignatius van Loyola*. Ed. M. ROTSAERT. Averbode: Altiora, 2012. 179 pp. (traducido al italiano como Id. *Il discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*. Roma: Gregorian Biblical Press, 2013; 152 pp.).

⁴¹ MARK ROTSAERT. “L’Obéissance religieuse dans les *Lettres d’Ignace de Loyola*, les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, et le Décret de la 35^e *Congrégation générale* de la Compagnie (2008).” *Gregorianum* 96, n.º. 2 (2015): 365-394.

⁴² FRANCIS PUDHICHERRY. “**The Constitutions of the Society of Jesus - An Analysis and Commentary on Changing Interests and Perspectives (1900-2009)**.” www.ignaziana.org, n.º. 14 (2012): 26-158.

⁴³ BRIAN O’LEARY. *Sent into the Lord’s Vineyard. Explorations in the Jesuit Constitutions*. Oxford: The Way Books, 2012; 170 pp. Recensioné este libro en *Gregorianum* 94 (2013) 650-651. Ver también, del mismo autor: Id. “Constitutions”, en *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, 194-199. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2017 y Id. “Las Constituciones de la Compañía de Jesús: el ingrediente de la paz.” *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 42, n.º. 128 (2011): 20-28.

⁴⁴ ANDRÉ DE JAER. *Formar un cuerpo para la misión. Lectura sapiencial de las Constituciones de la Compañía de Jesús*. Trad. A. ESCUDERO, U. VALERO. Santander: Sal Terrae, 2011; 226 pp. (traducción al español de) Id. *Faire corps pour la mission*. Bruxelles: Lessius, 1998; 208 pp. ; traducción inglesa. Id.

dios sobre este las *Constituciones* en torno a una decena de principios y el *Proemio* al texto. Como opción hermenéutica, elige declarar el texto a partir de su “núcleo central”: el concepto y deseo de la misión (Parte 7). Es este deseo de ayudar a otros, que impulsó a Ignacio a “Formar un cuerpo” apostólico. Como el de O’Leary, también este comentario está orientado predominantemente a un lector jesuita. Quizá por este motivo no cuenten con una metodología comparativa. Vitus Seibel se ha referido a las *Constituciones* justamente como al documento por el cual se encarna el carisma jesuítico, el texto que establece la arquitectura (y el espíritu) de los jesuitas en cuanto que comunidad.⁴⁵ Así mismo Barton T. Geger ha escrito su disertación acerca de la perseverancia desde una interés más propio de la vida religiosa.⁴⁶

Con vistas a abrir el texto a nuevas lecturas y nuevos lectores, en cambio, José C. Coupeau ha establecido una metodología comparativa, además de hacer una revisión historiográfica, un planteamiento hermenéutico y un análisis retórico de las *Constituciones*.⁴⁷ Esta monografía pone en valor el texto *ut sic*, su “tejido”, su carácter de producto elaborado y establece un marco comparativo mediante el análisis de otros “clásicos” de la espiritualidad: la reglas de Basilio el Grande, de Agustín de Hipona, Benito de Nursia y de Francisco de Asís.

También queriendo abrir el texto a nuevas lecturas y nuevos lectores, Sandie Cornish ha explicado qué son las *Constituciones*, especialmente para el laicado asociado con la Compañía.⁴⁸ De hecho, otra mujer, la doctora Gill K. Goulding, religiosa de la Congregatio Iesu y profesora de la Toronto School of Theology, ha explicado qué pudo mover a Mary Ward a adoptar el texto de una congregación masculina para su recién nacida agrupación de las Damas inglesas. Se fija en la reapropiación del texto que Mary Ward habría buscado a fin de poder vivir la vocación que sentía dentro de sí.⁴⁹ También Brian O’Leary ha intentado explicar la relación de la fundadora con el texto ignaciano aquí tratado en un artículo.⁵⁰

Together for Mission. St. Louis, MO: The Institute of the Jesuit Sources, 2001; viii + 200 pp. Recensioné la versión francesa en *Manresa* 71 (1999): 192-193.

⁴⁵ VITUS SEIBEL. *Architektur einer Gemeinschaft. Impulse aus den Satzungen der Jesuiten*. Würzburg: Echter, 2013; 72 pp.

⁴⁶ BARTON T. GEGER. “To Live and Die in the Society of Jesus: The Idea of Perseverance in the Jesuit Constitutions”, en *Instituto de Espiritualidad (Facultad de Teología)*, 304. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2010.

⁴⁷ JOSÉ C. COUPEAU. *From Inspiration to Invention: Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus*. St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 2010; xii + 292 pp.; Edición revisada y traducida como ID. *El Espíritu en la forma: Las Constituciones a la luz de la Retórica*. Trad. J. MESSA. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2014; 417 pp.

⁴⁸ SANDIE CORNISH. “The Constitutions, General Congregations and Decrees: What a Lay Person Should Know” en *Ignatian Spirituality for Today. Key Readings for Busy People*. Ed. MARTIN SCROOPE. 23-29. Australian Jesuits: Loyola Institute, 2011.

⁴⁹ GILL K. GOULDING. “‘Take the Same’—But Differently: Mary Ward’s Appropriation of the Ignatian Charism.” *The Way* 51, n.º. 3 (2012): 43-58.

⁵⁰ BRIAN O’LEARY. “‘Hither I Must Come to Draw’: Mary Ward and the Ignatian Constitutions.” *The Way* 51, n.º. 3 (2012): 29-41.

Otro autor interesado en abrir el texto a nuevas lecturas es José M. Guibert. Guibert ha escrito todo un *Diccionario*, comentando en gran parte pasajes sacados de las *Constituciones*.⁵¹ Más en particular, desde un interés en el liderazgo organizacional, ha reflexionado sobre la “unión de los ánimos” (Parte 8)⁵² y también sobre el líder de tipo religioso, a partir de la enumeración de rasgos deseables en el Superior General (Parte 9).⁵³ Guibert ofrece una categorización en torno a estas seis cualidades de la persona del líder: religioso, con valores, prudente, gestor, saludable, cuidadoso de su imagen. La Parte 9 también atrae el interés de Joseph Munitiz, que contrasta aquella teoría con los datos biográficos que conocemos del General por los que lo trataron.⁵⁴ La investigación doctoral de Young Hoon Kim, en cambio, es de corte más espiritual y místico.⁵⁵

János Lukács, que cuenta con la experiencia de haber sido Maestro de Novicios y Provincial de la Compañía de Jesús en Hungría, ha dedicado su monográfico al proceso formativo ignaciano, a partir de las lecciones que encuentra en la primera mitad del texto de las *Constituciones* (especialmente, Partes 3 y 4).⁵⁶ Así mismo, con experiencia en estos cargos, Franz Meures, ha considerado el discernimiento espiritual a lo largo de todo el texto.⁵⁷ También desde la provincia alemana, Peter Knauer, veterano investigador ignaciano, ha estudiado las relaciones fraternas entre los jesuitas (“lo que ayuda para la unión de los miembros de esta Compañía... es especialmente el vínculo de las voluntades, que es la caridad y amor de unos con otros”; Parte 8).⁵⁸

Otro Maestro de Novicios pero ahora en la India, Donald Miranda proporciona un itinerario orante del texto para los novicios.⁵⁹ “Las *Constituciones* son a la vida de la Compañía, lo que los *Ejercicios* a la vida de cada jesuita particular” comienza diciendo. Esto pide no ya un método informativo expositivo, sino una metodología orante (con expresión de J. Nadal, “*spiritu, corde, practice*”). A continuación presenta cuarenta uni-

⁵¹ JOSÉ MARÍA GUIBERT. *Diccionario de liderazgo ignaciano*. Bilbao: Mensajero, 2014; 338 pp.

⁵² JOSÉ MARÍA GUIBERT. “El fomento de la unión de ánimos, parte de la misión en una universidad jesuita.” *Revista de Fomento Social* (2017): 727-738.

⁵³ JOSÉ MARÍA GUIBERT. “Una espiritualidad para el liderazgo: Quién ha de ser líder según Ignacio de Loyola.” *Boletín de Estudios Económicos* 71, n.º. 217 (2016): 7-24.

⁵⁴ JOSEPH A. MUNITIZ. “Glimpses of Ignatius the Superior General,” en *The Lord of Friendship. Friendship, Discernment and Mission in Ignatian Spirituality*. Ed. J. HAERS, H. VAN LEEUWEN, M. ROTSAERT Y M. BLICKMAN, 97-116. Oxford: Way Books, 2011. A este volumen pertenece también la notas 57 y 58 a continuación. Recensioné *The Lord of Friendship* en *Gregorianum* 94, n.1 (2013) 223-224.

⁵⁵ YOUNG-HOON KIM. *Union with God for mission : a study of the qualities of the superior general in the Constitutions of the Society of Jesus in the light of the experience of S.t. Ignatius, the cooperation of Polanco, and the interpretation of Nadal*. Roma: s.n., 2015; 106 pp.

⁵⁶ JÁNOS LUKÁCS. *Ignatian formation : the inspiration of the Constitutions*. Herefordshire: Gracewing, 2016

⁵⁷ FRANZ MEURES. “The Ignatian *Constitutions* and the Gift of Discernment,” en *The Lord of Friendship*, 133-150.

⁵⁸ PETER KNAUER. “Friendship in the *Spiritual Exercises* and the *Constitutions of the Society of Jesus*,” en *The Lord of Friendship*, 58-78.

⁵⁹ DONALD MIRANDA. *Praying the Constitutions*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2010; 172 pp.

dades, que recuerdan el itinerario de los *Ejercicios*, donde asocia pasajes del texto con pasajes del evangelio y propuestas de oración. El libro incluye referencias a fuentes donde ampliar el conocimiento. Todas ellas están presididas por la devoción tanto en la propuesta como en la dinámica que el autor desea suscitar. Esta incluye: meditación por la mañana, compartir en el grupo de novicios, y sesión integrativa por la tarde.

Pobreza y obediencia. Un artículo póstumo representa una investigación acerca de la **pobreza** en la Compañía de Jesús.⁶⁰ Eleuterio Elorduy (1896-1990), jesuita y especialista en Francisco Suárez reflexiona acerca de la propiedad colectiva eclesiástica a partir de textos que tratan de la pobreza religiosa, destilando el concepto de pobreza colectiva a partir de los escritos de Ignacio y de Francisco Suárez. En particular, interpreta el significado de algunos pasos de la biografía de Ignacio y, sobre todo, de fragmentos del texto de las *Constituciones de la Compañía*. Elorduy había compuesto este artículo a comienzos de los años sesenta, pero permanecía inédito hasta ahora. Incluye aproximación filosófica e histórica a la propiedad colectiva eclesiástica. Por otra parte, otros tres artículos tratan el tema de la **obediencia**: Mark Rotsaert la estudia también en las epístolas como una obediencia perfecta.⁶¹ El artículo de Guy Mansini se fija en la doctrina de sus tres grados (*Constituciones*, 547, 550)⁶² y el de Ignacio Puiggari, que distingue tres interpretaciones del sentido de la pobreza en la experiencia Ignaciana (en referencia a Dios, a los seres, a los otros).⁶³ A la hora de cerrar este artículo no he encontrado títulos relativos al tercer voto (castidad).

Otra fuente

Queremos referir al **cuerpo** de Ignacio como a un lugar histórico “alternativo” que puede estimular la inquisitividad de los investigadores. En lo que constituye un caso extremo de fuente, un artículo de José Miguel Hernández-Mansilla se avala del mismísimo cadáver (*embalsamamiento*) para informarnos acerca de Ignacio.⁶⁴ Estudia el tratamiento “post-mortem” que le dieron, desde la teoría proporcionada por la Historia de la Medicina. Además, se interesa en los profesionales que llevaron a cabo la autopsia, y los signos de santidad identificados en aquella ocasión. Así, disecciona a Ignacio sobre la mesa del forense. Progresivamente pasa revista a su estómago y vesícula, intestinos, riñones, pulmones y corazón, etc., antes de proceder al embalsamamiento. Sigue las teorías

⁶⁰ ELEUTERIO ELORDUY. “Propiedad y pobreza colectiva en san Ignacio y Suárez.” *Archivo Teológico Granadino*, n.º. 80 (2017): 9-53

⁶¹ MARK ROTSAERT. “L’Obéissance religieuse dans les *Lettres* d’Ignace de Loyola, les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, et le *Décret* de la 35e Congrégation générale de la Compagnie (2008).” *Gregorianum* 96, n.º. 2 (2015): 365-394. Ver también ID. “Uitmunten in gehoorzaamheid.” *Cardoner*, n.º. 1 (2013): 18-23.

⁶² GUY MANSINI. “Obedience Religious, Christological, and Trinitarian.” *Nova et Vetera (English Edition)* 12, n.º. 2 (2014): 395-413.

⁶³ IGNACIO PUIGGARI. “Los tres sentidos de la pobreza en San Ignacio de Loyola.” *Stromata* 70, n.º. 1 (2014): 133-137.

⁶⁴ JOSÉ M. HERNÁNDEZ-MANSILLA. “Autopsia, embalsamamiento y signos de santidad en el cuerpo de Ignacio de Loyola.” *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21 (2016): 79-91.

contemporáneas para ello. Como fuentes, utiliza estudios de los forenses del siglo XVI para establecer la secuencia de los acontecimientos, el embalsamamiento, los cinco desplazamientos del cadáver y la posible interpretación -también de tipo religioso/cultural- de los mismos. En concreto, hipotiza sobre el simbolismo dado a las piedras encontradas (Polanco enumera “tres”). Nos ofrece un sentido inusitado de la “Litiasis biliar”: piedra. Su sentido de “preciosa”, “fortaleza moral”, y la adquisición del “bálsamo” para el embalsamamiento. Construye su explicación en base a toda la documentación que creo existe disponible: el testimonio interno de la Compañía (Juan A. de Polanco) y los informes externos, de los forenses Colombo (italiano) y Valverde (español), junto con la reflexión ulterior externa (Gregorio Marañón) y la interna (José Antonio Lauburu).

También Pierre-Antoine Fabre ha acometido una serie de estudios que se interesan en el cuerpo de san Ignacio. En esta ocasión, el escrito ignaciano de referencia para este proyecto sería la *Autobiografía*. Comenzando por quién le dio a luz o amamantó, siguiendo por la herida en Pamplona..., un estudio de estas características no resulta empresa fácil. De momento, para darle comienzo, Fabre toma las **lágrimas** por “fuentes”.⁶⁵

Arte

También las representaciones de tipo artístico y literario pueden representar una fuente para la investigación ignaciana. En historia del arte, el “estilo jesuítico” *n’existe pas*.⁶⁶ Eneko Ortega es doctor en Historia del Arte por la Universidad del País Vasco y diplomado en Documentación y Gestión del Patrimonio Histórico por la Universidad de Deusto. Ortega ha llevado a cabo una excelente investigación acerca de la **iconografía** de la Compañía de Jesús en los límites del territorio histórico vasco-navarro y para el periodo 1551-1767 (Antigua Compañía).⁶⁷ En concreto, ha analizado los programas iconográficos encargados y llevados a cabo para las iglesias, capillas y altares de una decena de colegios y residencias allí erigidos y mantenidos. Objeto principal de su atención es la persona de Jesucristo (“cristocentrismo”) y la de santa María. Junto con ellos, Francisco Javier y, por supuesto, Ignacio de Loyola son parte esencial. También ha interpretado el mensaje de conjunto transmitido mediante los programas decorativos, a partir de su comparación con estudios precedentes en Roma y otras ciudades, viniendo a

⁶⁵ PIERRE-ANTOINE FABRE. “Pleurs et larmes d’Ignace de Loyola, dans son *Journal* et quelques autres sources.” *Gregorianum* 99, n.º. 1 (2018): 87-101.

⁶⁶ GAUVIN A. BAILEY. “‘Le style jésuite n’existe pas’: Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts,” en *The Jesuits: cultures, sciences and the arts, 1540-1773*. Ed. J.W. O’Malley, J.F. Keenan, 38-89. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press, 1999.

⁶⁷ ENEKO ORTEGA MENTXAKA. “Ad maiorem Dei gloriam : la iconografía jesuítica en la antigua provincia de Loyola (1551-1767)”, en *Historia del Arte y Música*, 529. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2017, publicado recientemente como *Ad maiorem Dei gloriam : la iconografía jesuítica en la antigua provincia de Loyola (1551-1767)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2018; 429 pp.; ID. “El programa iconográfico del templo jesuítico de san Andrés (Bilbao)/Ander done jesuiten tenpluaren programa ikonografikoa (Bilbo)/The iconographic program of jesuit church of saint andrew (Bilbao).” *Ars Bilduma*, n.º. 1 (2011): 155-183.

afirmar que “existió un *modo nostro* iconográfico oficial con finalidades catequéticas y de predicación” asociadas con los lugares ignacianos y jesuíticos. Además de exaltar la gloria de Cristo y referir a la Virgen María como protectora, presentaban a Ignacio como mediador y ejemplo de vida. Entre muchísimos estudios de arte, señalamos un artículo de Reshma Nayyar.⁶⁸ Recuerda el plan de trasladar los restos de Ignacio que no se llevó a cabo, ni en efecto la decoración planeada para la bóveda del Gesù sobre el nuevo emplazamiento. Aquel proyecto seguía una atrevida comparación entre Ignacio y el “general” Josué (¡que detuvo el sol en su carrera!), que ya había utilizado Gregorio XV para las ceremonias de la canonización.

En este año de preparación a los aniversarios ignacianos, quiero referir a otro artículo de Joaquín M. Álvarez acerca de dos **tallas de san Ignacio**.⁶⁹ Lorenzo Coullaut Valera (1876-1932), conocido por su monumento a Cervantes (Plaza de España, Madrid), es también el autor de dos esculturas. Ambas se encuentran en el Santuario de Loyola. La primera le fue encargada para celebrar el 400 aniversario de la conversión de Ignacio. Coullaut la entregó puntualmente para las celebraciones que tuvieron lugar en Azpeitia en 1921. Cumplirá, por tanto, su propio centenario en unos meses. Se puede visitar actualmente junto al Sagrario, en la Capilla de la Conversión. La segunda talla, situada en la sala de entrada detrás de la recepción fue entregada al año siguiente, en conmemoración del 300 aniversario de la canonización y se caracteriza por estar esculpida en madera de limoncillo, representa a Ignacio portando la bandera de Cristo en veste talar.

Un último ejemplo de investigación, ahora tomado de la literatura, es el artículo crítico acerca del **motivo épico** en el poema *San Ignacio de Loyola*, de Hernando Domínguez Camargo (1606-1659).⁷⁰

La Autobiografía

Junto al apartado anterior, sin embargo, reconocemos que no pocos autores se vuelven a la *Autobiografía* como si fuera una fuente para el conocimiento ignaciano. El texto que conocemos como *Autobiografía*, reposó en los archivos de la Compañía de Jesús en forma manuscrita hasta el siglo pasado, pero desde entonces ha adquirido un papel predominante en la aproximación de nuestros contemporáneos a Ignacio. En realidad, este documento fue archivado bajo el título *Acta Patri Ignatii*. El título latino *Acta*

⁶⁸ RESHMA NAYYAR. “Joshua Stopping the Sun and Ignatius of Loyola at il Gesù in Rome.” *Journal of Jesuit Studies* 3, n.º. 2 (2016): 211-237.

⁶⁹ JOAQUÍN M. ÁLVAREZ CRUZ. “La conversión de San Ignacio y San Ignacio Abanderado, dos imágenes de Lorenzo Coullaut Valera en el santuario de Loyola.” *Laboratorio de Arte*, n.º. 22 (2010): 387-408.

⁷⁰ ARTURO ECHAVARREN FERNÁNDEZ. “La catábasis en el “Poema heroico de San Ignacio de Loyola” (1666) de Domínguez Camargo: análisis literario y mitográfico.” *Boletín de la Real Academia Española* 90, n.º. 301 (2010): 67-88. Domínguez Camargo, poeta colombiano, se formó en la Compañía, donde fue ordenado sacerdote. Más tarde salió de la misma para adoptar una vida como sacerdote secular. Su *San Ignacio* es un poema heroico con influjo clásico y de Luis de Góngora. Se inscribe en el barroco americano y fue publicado póstumo en 1666.

(hechos; actos que dan testimonio) alude al contenido, desde una perspectiva particular. Es la perspectiva que ya se encuentra en el libro del Nuevo Testamento titulado *Hechos de los apóstoles*, donde el evangelista relata las cosas que los apóstoles comenzaron a “hacer y a enseñar” (cfr. Hechos 1, 1). Es la perspectiva que también comparte el autor de la introducción de las *Acta*, Jerónimo Nadal, quien explica que el relato mira a salvar el recuerdo acerca del “modo como Dios le había dirigido [a Ignacio] desde el principio de su conversión”. Con la finalidad de obtener un “testamento y enseñanza paterna”, Nadal y otros colaboradores solicitaron de Ignacio y transcribieron algo así como un testimonio: el relato de los *hechos* llevados a cabo por la obra de Dios en él.

Siempre como manuscrito, las *Acta* fueron copiadas y utilizadas durante los años que siguieron a la muerte de Ignacio, pero una biografía impresa vino a desplazarlas pronto. Se trata de la que Pedro de Ribadeneira publicó en latín y en seguida en castellano.⁷¹

La *Vita de Ribadeneira* hizo que no solo las *Acta*, también otros textos de primera hora acerca de Ignacio cayeran en el olvido hasta el siglo XX y permanecieran desconocidos. Una traducción inglesa de Joseph Munitiz recupera dos de ellos, a cargo de Diego Láinez y Juan Alfonso de Polanco, testigos de primera magnitud.⁷²

Casi dos siglos después que las *Acta* fueran redactadas, los bolandistas las rescataron del olvido. Los bolandistas eran un grupo de historiadores jesuitas agrupados en un instituto de investigación, y consagrados a la recuperación crítica de la literatura hagiográfica en griego, latín y lenguas vernáculas. Los bolandistas empezaron a dedicarse a algo así como la depuración de las historias de los santos y de su culto. Fueron ellos quienes, al ocuparse de Ignacio, publicaron por primera vez una traducción latina de las *Acta* en el séptimo volumen de las *Acta Sanctorum* (mes de julio).⁷³ Con esta edición pusieron el texto a disposición de un lector internacional. A pesar de ello, el formato y número de ejemplares de la edición mantenían las *Acta* alejadas de los lectores no especializados. En general, Ignacio era conocido a través de la obra de Ribadeneira, que ya estaba disponible en traducciones a varias lenguas europeas, o parafraseada en sucesivas biografías, de calidad crítica variable.⁷⁴

⁷¹ PEDRO DE RIBADENEIRA. *Vita Ignatii Loiolae... libris quinque comprehensa*. Neapoli: apud Iosephum Cacchium, 1572; ID. *Vida del B. Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía*. Madrid: Alonso Gómez, 1583; La edición bilingüe fue presentada críticamente por Cándido de Dalmases dentro de la colección Monumenta Historica Societatis Iesu, como volumen IV de la subcolección *Fontis narrativae*: PEDRO DE RIBADENEIRA *Vita Ignatii Loyolae : textus latinus et hispanus*. Romae, 1965.

⁷²- JOSEPH A. MUNITIZ. *The First Biographies of St. Ignatius Loyola: Diego Láinez and Juan Polanco*. Oxford: Way Books, 2019; xxi, 158 pp. Munitiz hace una inteligente lectura comparativa de algunos aspectos de estos dos relatos y de las *Acta* (*Autobiografía*) en la introducción y notas. También refiere al marco literario que podría explicar los modos de expresarse de Láinez, Polanco y Cámara.

⁷³ Anibal du Coudret fue el autor de la traducción latina. Se encuentra en JEAN PIEN Y IGNATIUS PIEN. “Ignatius Loyolae,” en *Acta Sanctorum julii*, 409-853. Antuerpiae, 1731.

⁷⁴ Entre otras, Bartoli. GIOVANNI PIETRO MAFFEI. *Ignatii Loiolae vita, qui Societatem Iesu fundavit, postremo recognita*. Romae, 1587; NICOLÒ ORLANDINI. *Historiae Societatis Iesu pars prima siue Ignatius*. Antuerpiae: apud filios Martini Nutij, 1620; ANDRÉS LUCAS DE ARCONES. *Vida de S. Ignacio de Loyola patriarca y fundador de la Compañía de Iesus*. Granada: Antonio René de Lazcano y Bartolomé de Lo-

Aunque impropriamente, nuestros contemporáneos identifican las *Acta* como una autobiografía. Por ejemplo, este es el título de una edición reciente en italiano.⁷⁵ La tradición francófona suele preferir el término “Récit,” como lo ejemplifica el libro de Dieudonné Mushipu Mbombo.⁷⁶ Dejando a un lado el título, el hecho que merece investigación es la utilización de aquel texto como fuente preferente para hablar de Ignacio, para escribir acerca de aspectos como la formación espiritual, cuya relevancia merecería afrontar con más atención la cuestión de la certeza histórica que la *Autobiografía* permite. Por ejemplo: aunque el relato tuviera su origen en una narración del mismo Ignacio, no consta que éste revisara el producto final. Por otra parte, el texto presenta serias limitaciones historiográficas, por ejemplo, por tratarse de una confesión o testimonio creyente acerca de Dios. Constituye, además, una narración limitada en el tiempo a “Íñigo”, podríamos decir, que no alcanza a cubrir los 18 últimos años de la vida del hombre canonizado (san Ignacio). También conviene señalarlo: el relato fue transcrito por secretarios (Luis Gonçalves da Câmara y sus ayudantes) y fue obtenido como un relato concebido con finalidad más extrínseca (recogidas por J. Nadal y J. A. de Polanco) que propia del autor; motivada por un asunto de naturaleza espiritual particular y no histórica y de amplio espectro. A pesar de todo esto, en el apartado siguiente presentaré algunas presentaciones de Ignacio que se remontan a la *Autobiografía*, como a una fuente fiable.

En síntesis, se trata menos de una *Autobiografía*, que de un examen de conciencia acerca de cómo Dios había ido llevando a Íñigo a ser Ignacio.⁷⁷ Estas *Actas*, sin embargo, también han sido criticadas por presentar a Ignacio como un hombre del Renacimiento, como *el fundador* de la Compañía, por hacerlo a costa de la dimensión *comunitaria* de la vocación a la Compañía, pues incluso los nombres de sus primeros compañeros quedaron apantallados por las introducciones al relato (de Câmara y de Nadal).

rençana, 1633; DANIELLO BARTOLI. *Della vita e dell'istituto di S. Ignatio fondatore della Compagnia di Gesù: libri cinque*. Roma: Domenico Manelfi, 1650. En castellano y dentro del mismo siglo XVII: JUAN EUSEBIO NIEREMBERG. *Vida del patriarca San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús*. Zaragoza: Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1631; FRANCISCO GARCÍA. *Vida, virtudes y milagros de S. Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*. Madrid: Juan García Infanzón, 1685.

⁷⁵ *Autobiografía S. Ignazio di Loyola*. Ed. T. GUADAGNO. Roma: AdP, 2014. 126 pp.

⁷⁶ DIEUDONNÉ MUSHIPU MBOMBO. *Le Récit du pèlerin de saint Ignace de Loyola et son rôle formatif dans l'accompagnement spirituel : l'apport des sciences humaines par l'herméneutique classique et la psychologie culturelle dans la lecture pastorale d'un tel récit*. Fribourg: Academic Press, 2014; 552 pp.

⁷⁷ El texto explica la lucha contra la vanagloria, una enseñanza particular para un jesuita concreto. Ignacio es honesto, por ejemplo, a la hora de hablar de sus dificultades con el discernimiento. MARJORIE O'ROURKE BOYLE se sirvió de la crítica literaria para identificar un criterio, intrínseco. Si tomamos en serio las introducciones de Câmara y Nadal, Ignacio habría acogido la petición de sus colaboradores con ocasión de un problema de vanagloria. Consecuentemente, habría hecho obsequio de un relato con una finalidad apostólica inmediata en la persona de uno de sus colaboradores. Habría querido compartir con Luis Gonçalves da Câmara su experiencia de transformación: de estar poseído por la vanagloria a buscar la sola gloria de Dios. Íñigo se habría transformado en Ignacio por un proceso de reconocimiento y humildación, que narra la *Autobiografía*. MARJORIE O'ROURKE BOYLE. *Loyola's acts : the rhetoric of the self*. Berkeley: University of California Press, 1997.

¿Conviene notar un *caveat* hermenéutico? ¿hay alguien que quiera reflexionar acerca de cómo están siendo utilizadas estas *Acta*? Por ejemplo, una contribución específica de García Hernán sugiere que el libro de Juan Glapion (-1522), *Pasatiempo del peregrino de la vida humana*, refrescaría nuestra comprensión de aspectos textuales de la *Autobiografía* relacionados con la peregrinación a Jerusalén.⁷⁸ Por un lado, me pregunto si contábamos con las claves para interpretar el viaje a Jerusalén; por el otro lado, ¿esta reflexión reilumina nuestra comprensión aun del término “peregrino”? En el fondo, creo que a la investigación conviene hacer propuestas para la utilización de la *Autobiografía* en el futuro. Concluyo señalando que, en este sentido, todo investigador debiera contar al menos con la presentación crítica del historiador jesuita John M. McManamon.⁷⁹

El influjo de la *Autobiografía*

Ignacio de Loyola: leyenda y realidad⁸⁰ intenta una aproximación desapasionada a Ignacio. En menos de 200 páginas, Pierre Emonet, jesuita, intenta navegar entre la leyenda negra y la leyenda áurea: “odiado y admirado, Ignacio no deja indiferente a nadie”. Emonet es consciente, en torno a Ignacio y a la Compañía una leyenda ha sido construida. Emonet, sin embargo, es un ejemplo de biografía más atenta a la *Autobiografía* que a las fuentes primarias. Presenta un Ignacio en búsqueda, peregrino, pero no una *Vida* oficial. Esta presentación informa acerca de cuáles son los grandes temas discutidos, según su percepción. Primero, a partir de la obra de William W. Meissner, interpreta la discusión acerca de la dimensión psicoanalítica de Ignacio y su espiritualidad.⁸¹ Esta dimensión impactó la presentación referida más arriba, que Marjorie O’Rourke hizo de la *Autobiografía* hace unos años. Segundo, se ocupa del sistema de relaciones a tres niveles: a) con sus compañeros, en la comprensión de la obediencia, en el modo de gobierno y relación de amistad y en la gestión de los conflictos. Así, por ejemplo, considera las relaciones que mantuvo con dos de ellos: Simón Rodríguez y Nicolás de Bobadilla; b) la relación con la autoridad eclesial, los papas y, en particular, con uno de ellos Paulo IV, a quien había tratado anteriormente como cardenal Caraffa; c) la relación con

⁷⁸ Glapion, un franciscano de origen francés, llegó a ser superior de la provincia galo-belga y, finalmente, sucesor del cardenal Cisneros y arzobispo de Toledo, por nombramiento de Carlos V. ENRIQUE GARCÍA HERNÁN. “«El sueño de Jerusalén,» destino inseguro de Ignacio de Loyola.” *Anástasis*, n.º. 6 (2014): 35-46.

⁷⁹ JOHN M. McMANAMON. *The text and contexts of Ignatius Loyola’s autobiography*. New York: Fordham University Press, 2013. También: PETER DU BRUL. *Ignatius: Sharing the Pilgrim Story, A Reading of the Autobiography of St. Ignatius of Loyola*. Leominster: Gracewing, 2003; Ver CARMEL CASSAR. *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*. Edd. T. Worcester et alia, 72-73, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2017.

⁸⁰ PIERRE EMONET. *Ignacio de Loyola: Leyenda y realidad*. Maliaño, (Cantabria): Sal Terrae, 2014; 165 pp.

⁸¹ WILLIAM W. MEISSNER. *To the Greater Glory: A Psychological Study of Ignatian Spirituality*. Milwaukee: Marquette University Press, 1999 y ID. *Ignatius Loyola: The Psychology of a Saint*. New Haven London: Yale University Press, 1992 (traducido por N. Muchnik como ID. *Ignacio de Loyola, psicología de un santo*. Barcelona: Anaya, 1995).

Isabel Roser y algunas mujeres. Tercero, también Emonet revisa aquel rasgo marcial transmitido por Ribadeneira.

Brendan Comerford ha publicado recientemente otra biografía bajo el título *The pilgrim's story*.⁸² Este libro me sirve para señalar algunos aspectos característicos recogidos también por otros autores a lo largo de estos años. Primero, se trata de una presentación fundamentada en la *Autobiografía*. Segundo, en los últimos capítulos (10-13) el autor se distancia de la vida de Ignacio complementándola con alguna información acerca de la fundación de la Compañía de Jesús y de su expansión por el mundo. En este punto, tercer aspecto característico de estos años, el autor se detiene para explicar el caso de Isabel Roser y algunas otras mujeres a las cuales Ignacio o sus seguidores admitieron a la Compañía, según grados diversos. También trata otros tres temas de actualidad: el ejercicio del gobierno de Ignacio y la muerte de Ignacio. Comerford dedica el cap. 14 al Ignacio “como lo vieron los otros,” aunque se centra en el relato de Càmara sobre todo. Cuarto, concede cierta atención, por tanto, a algunos aspectos criticados a Ignacio. También característico, quinto, Comerford viene a la espiritualidad y al discernimiento ignacianos en la segunda parte. En particular, solo se ocupa de la espiritualidad que procede desde los Ejercicios y presenta el discernimiento, a niveles más interesantes para quienes no están familiarizados con esta espiritualidad, especialmente si tenemos en cuenta la fecha de aparición del libro, contemporánea con las referencias que el Papa Francisco estaba haciendo a este tema. Para el discernimiento comunitario, el autor casi se limita a clarificar de qué *no* trata el discernimiento comunitario.

Un tercer ejemplo, Pablo Cervera Barranco, sacerdote de la diócesis de Madrid y buen conocedor de san Ignacio y de los Ejercicios, adopta la *Autobiografía* por argumento para hablar del proceso ignaciano como de un discernimiento a lo largo de diez etapas.⁸³ En esto, Ignacio interesa al hombre y al católico de hoy, afirma. Por eso se detiene en las *Reglas de Discernimiento*. Más presentaciones de Ignacio siguen sirviéndose de la *Autobiografía* en grados varios. Han sido las publicadas por Stefan Kiechle⁸⁴ y Philippe Lemonnier.⁸⁵ En fin, quiero concluir señalando a la obra de Pedro M. Lamet, más literaria.⁸⁶

Conversión

En vísperas del V Centenario de la transformación conocida por “la conversión”, quiero recordar la *Vida* escrita por Ignacio Iglesias. Se sirve de textos ignacianos tomados especialmente de la *Autobiografía* y los *Ejercicios*, pero también del *Diario* y de las *Con-*

⁸² BRENDAN COMERFORD. *The pilgrim's story : the life & spirituality of St. Ignatius Loyola*. Dublin: Messenger Publications; 166 pp.

⁸³ PABLO CERVERA BARRANCO. *El peregrino de Loyola. La Autobiografía de san Ignacio, escuela de discernimiento espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017; 395 pp.

⁸⁴ STEFAN KIECHLE. *Ignatius von Loyola : Leben, Werk, Spiritualität*. Würzburg: Echter, 2014; 221 pp.

⁸⁵ PHILIPPE LEMONNIER. *Iñigo, chemin faisant : sur les pas d'Ignace de Loyola*. Paris: Albin Michel, 2019; 234 pp.

⁸⁶ PEDRO M. LAMET. *El caballero de las dos banderas: Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero, 2014; 387 pp.

stituciones. Presenta a Ignacio en continua conversión.⁸⁷ Mientras que la primera parte contextualiza a Ignacio en la Iglesia y el occidente del siglo XVI, la segunda parte presenta al Íñigo López cristiano nominal. Los seis capítulos de la tercera parte, recorren los numerosos procesos (del «grande y vano deseo de honra», al «su santa voluntad siempre sintamos y en todo enteramente la cumplamos»). En este extremo de la conversión, lo muestran penitente, voluntarista autodeterminado, buscador de seguridades, impulsivo, narcisista, cristiano de devociones, etc. En aquel extremo, presentan a Ignacio como el cristiano que busca agradar a Dios, aquél que se pregunta “*Quid agendum*” y permanece anclado en la esperanza teologal, que discierne, que busca ayudar al prójimo, poniéndose a su servicio, buscando amigos en el Señor y disponiéndose para el servicio a la Iglesia. Esta presentación bien podría compararse a la realizada por Eric Jensen. Su libro expone seis transformaciones a lo largo de la vida de Ignacio. Analiza esta con el fin de inspirar a otros a lo largo de sus propias transformaciones.⁸⁸ En concreto, se refiere al adolescente vasco venido a la corte de Castilla; al cortesano transformado en caballero; al caballero metido a penitente; al penitente convertido ahora peregrino; al ahora estudiante; luego fundador religioso. La reflexión concluye con la transformación de tipo místico. También a partir de la conversión, Nicoletta Lattuada ha presentado a Ignacio para el gran público en la colección “Maestros de la fe,” proponiendo el ideal de su vida y su espiritualidad a la consideración abierta, también por los no católicos.⁸⁹ Evidenciar la santidad es el objetivo de la presentación que Francesco Occhetta ve reeditada.⁹⁰

Itinerario

El camino ha servido como argumento a la revista *Apuntes ignacianos* para organizar un dossier.⁹¹ Caminar por un itinerario es una metáfora recurrida por la espiritualidad desde los escritos neotestamentarios. El seguimiento de Jesucristo según la espiritualidad ignaciana recalca en aspectos relevantes hoy. Algunos ejemplos son la oración, el discernimiento, la ayuda de los otros, la pertenencia a la Iglesia. Están presentes en los *Ejercicios* tal y como los percibe Nick Helm, pastor anglicano con larga experiencia en

⁸⁷ IGNACIO IGLESIAS. *San Ignacio de Loyola. Del Íñigo en busca de Dios al Ignacio compañero de Jesús*. Madrid: Edibesa, 2010; 190 pp.

⁸⁸ ERIC JENSEN. *Ignatius Loyola and you*. Toronto: Novalis, 2018; 128 pp.

⁸⁹ NICOLETTA LATTUADA. *San Ignacio de Loyola*. Trad. J. C. Postigo. Colección Maestros de la fe. Barcelona: Emse Edapp, 2017; 127 pp.

⁹⁰ FRANCESCO OCCHETTA. *Ignazio di Loyola, il pellegrino fondatore della Compagnia di Gesù: nel calendario dei santi si fa memoria di Sant' Ignazio di Loyola il 31 luglio*. Gorle (Bérgamo): Velar, 2012; 45 pp.

⁹¹ AA.VV. “Ayudas para el «Camino Ignaciano.»” *Apuntes Ignacianos* 83 (2018): 1-73. Descargable en : <https://www.apuntesignacianos.org>

.DARIO RESTREPO. “San Ignacio de Loyola, Maestro de la Espiritualidad Apostólica”, pp.9-22.

.L. R. CRUZ. “Camino del silencio”, pp.23-40.

.I. RESTREPO. “Los Ejercicios espirituales, una travesía por el puente que va del temor a la fe y el amor”, pp.41-44.

.L.R. CRUZ. “En el mundo de la vida...¡Vida para el mundo!”, pp.45-66.

la práctica de la dirección espiritual.⁹² En estos años aparece traducción inglesa de la presentación breve que Josep M. Rambla hiciera hace unos años del peregrino como guía en nuestro peregrinar.⁹³ Carles Marcet presenta el itinerario de Ignacio a partir de textos breves bien conocidos y, en una segunda monografía, lo propone como argumento para la reflexión sobre el propio itinerario (“relectura de nuestra biografía”) para “comprender mejor nuestro propio camino espiritual.” Sobre aquella “historia”, Marcet refiere a la “historia interior” de Ignacio, e invita a la relectura personal. En esta experiencia, una ayuda complementaria es el “acompañamiento.” Marcet estudia a Ignacio como “acompañado”, “acompañante” y “en compañía.”⁹⁴

El paso de Ignacio por algunas ciudades, por tanto, representa un objeto de estudio complementario, algo interesante para investigaciones que requieren de limitaciones precisas. Algunos ejemplos son los que siguen. Coincidiendo con un contexto histórico marcado por los escándalos (de abusos), Jaime E. González Magaña ha querido titular *Del escándalo a la santidad* una monografía acerca del Iñigo en transición a Ignacio.⁹⁵ Desde 1492, una nueva era había comenzado, pero con muchos otros, Iñigo todavía transitaba entre el Renacimiento y la Edad Moderna, entre la corte y la universidad y la Roma de los Papas. El gentilhombre y aprendiz de diplomático, primero metido a mendigo y luego a estudiante, también renacería a reformador y místico. Esta extensa monografía, todavía, permanece con el joven, donde observa aquella transición. José Martínez de Toda ha escrito sobre el periodo cuando “Iñigo” sirvió al II Duque de Nájera (Pamplona y Nájera; 1517-1521).⁹⁶ Acerca de su paso por Manresa, Francesc Riera ofrece una aproximación vivencial. Se refiere a ella como a una “inmersión ignaziana,” en clara alusión a los cursos intensivos de formación ignaziana que durante esta década tuvieron lugar en la Cova, tanto en castellano como en inglés.⁹⁷ También relacionado con esta ciudad, referiré luego a un estudio de mercado para la ciudad de Manresa que estima el número de visitantes ignacianos en unos 40.000 “turistas” al año. Lo digo porque el estudio ha sido realizado con una sensibilidad más

⁹² NICK HELM. *Ignatius of Loyola : a guide for spiritual growth and discipleship*. Cambridge: Grove Books, 2014; 28 pp.

⁹³ JOSEP M. RAMBLA. *Ignatius of Loyola, pilgrim and guide*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2014; 20 pp.; Ver ID. *Ignasi de Loiola, pelegrí i guia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1997; ID. *Ignacio de Loyola, peregrino y guía*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998.

⁹⁴ CARLES MARCET I SOLER. “Ignacio de Loyola : un itinerario vital.” *EIDES* 75 (2015): 1-29; ID. “Releyendo nuestras vidas : al hilo de la *Autobiografía* de San Ignacio.” *EIDES* 80 (2016): 1-32; ID. “Ignacio de Loyola acompañado, acompañante, en compañía.” *EIDES* 87 (2018): 1-31.

⁹⁵ JAIME-EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA. *Del escándalo a la santidad : la juventud de Ignacio de Loyola*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018; 760 pp. También la parte correspondiente a san Ignacio, en ID. *Locos por Cristo : el camino hacia la santidad de los tres primeros jesuitas*. Colección Jesuitas, 5. México: Societas Librorum (Buena Prensa), 2017; 487 pp.

⁹⁶ JOSÉ MARTÍNEZ DE TODA. *Los años riojanos de Iñigo de Loyola*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2012; 268 pp.

⁹⁷ FRANCESC RIERA I FIGUERAS. “Inmersión en la Manresa ignaziana : seis contemplaciones.” *EIDES*, n.º. 83 (2017): 1-40.

propia del marketing.⁹⁸ Siguiendo el orden cronológico, acerca del paso en esta ocasión por **Alcalá**, vuelven a ser publicadas una edición facsímil del original estudio de 1895,⁹⁹ y la guía ignaciana de esta ciudad.¹⁰⁰ Acerca del paso de Ignacio de Loyola (1528-1535) y los primeros compañeros por la ciudad de **París**, Philippe Lecrivain escribió una monografía histórica rica en matices y referencia obligada para conocer al Iñigo estudiante. En esta década han aparecido las traducciones inglesa y castellana.¹⁰¹ Sus páginas reviven para el lector del siglo XXI el paisaje, los sonidos, las ocupaciones y la religiosidad popular, así como el ambiente social, político y, sobre todo, de estudios que encontró Ignacio: las instituciones de enseñanza, la pedagogía (*modus parisiensis*) y los grupos relacionados con Ignacio, la reforma monástica, los contactos con la Cartuja y la reforma evangélica en marcha hacia el año 1530, con su inclinación protestante y ortodoxa. En particular, estas páginas detallan los estudios de teología llevados a cabo por los primeros jesuitas. Todavía en París, una guía más sencilla para el visitante ignaciano en general, es la de Philippe Lemonnier.¹⁰² En cuanto al paso de Maestro Ignacio por **Azpeitia** en 1535, con ocasión de la restauración e inauguración del hospital, donde habitó en la primavera de aquel año, José C. Coupeau ha interpretado la evidencia disponible en términos de una misión reconciliadora entre los Loyola, por una parte, y el monasterio de las franciscanas de Azpeitia, por la otra.¹⁰³ Cerca de Azpeitia, Javier Zudaire ha presentado la visita a Loyola.¹⁰⁴ En fin, una nueva edición de la guía ignaciana a la ciudad de **Roma** también ha sido publicada.¹⁰⁵

Además, en los últimos años venimos siendo testigos de la promoción espiritual del “**Camino Ignaciano**”, una especie de réplica al “Camino de Santiago.” De hecho, am-

⁹⁸ JOAN CARLES LLURDÉS I COIT. “La huella de San Ignacio de Loyola en Manresa, ¿otra oportunidad perdida para el turismo religioso?” *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 14, n.º. 4 (2016): 1041-1056.

⁹⁹ MANUEL SERRANO Y SANZ y FIDEL FITA. *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares: estudio histórico*. [Ed. facsímil] Alcalá de Henares: Fundación Antezana, 2014; 94 pp. Incluye el texto de un artículo de Fidel Fita, originalmente publicado por el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 33, n.º5 (1898): 422-426.

¹⁰⁰ ANTONIO MARCHAMALO SÁNCHEZ, MIGUEL MARCHAMALO MAIN y RAFAEL MARÍA SANZ DE DIEGO. *Guía ignaciana de Alcalá de Henares*. Madrid: Institución de Estudios Complutenses: Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús, 2011; 94 pp. [actualiza la versión de 1990].

¹⁰¹ PHILIPPE LÉCRIVAIN. *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535)*. Paris: Editions facultés jésuites de Paris, 2006; 181 pp; ID. *Paris in the Time of Ignatius of Loyola (1528-1535)*, trad. Ralph Renner. St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 2011; 192 pp; ID. *París en tiempos de Ignacio de Loyola: (1528-1535)*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae- Universidad Pontificia de Comillas, 2018; 214 pp.

¹⁰² PHILIPPE LEMONNIER. *Iñigo, chemin faisant: sur les pas d'Ignace de Loyola*. Paris: Albin Michel, 2019; 234 pp.

¹⁰³ JOSÉ C. COUPEAU. “**Un hospital “donde servir a los pobres de Cristo por su amor”** [Co 240].” www.ignaziana.org, n.º. 18 (2014): 194-208.

¹⁰⁴ JAVIER ZUDAIRE. “La visita a Loyola.” *Sal Terrae* 98, n.º. 1149 (2010): 821-826.

¹⁰⁵ MANUEL RUIZ JURADO. *I luoghi di sant'Ignazio di Loyola a Roma*. Leumann (TO); Gorle (BG): Elledici; Velar, 2011; 137 pp.

bos recorridos coinciden en la dirección, aunque con sentidos opuestos.¹⁰⁶ José L. Iriberry, Director de la Oficina del Peregrino del Camino Ignaciano, y Chris Lowney, autor y experto en temas de liderazgo, son los iniciadores y promotores.¹⁰⁷

Disertaciones

Para centrar la propia investigación, suele ayudar tener una noción de lo que otros investigadores recientes están llevando a cabo. En relación con las disertaciones o tesis doctorales que se han venido defendiendo en los últimos diez años, conviene decir primero que están dispersas por muchas universidades y no son tan accesibles o localizables. Entre las que he podido identificar en los últimos meses, presento estas mediante una tabla sinóptica sencilla que ayude a captar lo esencial de la demografía y fuentes utilizadas. Consciente de que faltan muchos títulos que podrían figurar en este artículo, he preferido centrarme en las tesis defendidas, publicadas y relacionadas con Ignacio más directa y espiritualmente.

En conjunto, la investigación llevada a cabo por los doctorandos es un tanto carismática o pastoral. Las disertaciones no demuestran estar organizadas en torno a teorías marco o a criterios epistemológicos que se repitan. El listado no revela algo así como una planificación del conjunto de los doctorados ignacianos, ni por parte de la Compañía de Jesús, ni por parte de equipos de investigación que pudieran haberse organizado en las universidades, como vemos en las ciencias. La Compañía de Jesús podría haber favorecido cierta planificación, por ejemplo, señalando temas de su interés u ofreciendo ayudas al estudio. Alternativamente, las universidades y los equipos de investigación podrían mostrar una cierta especialización en fuentes, áreas geográficas, periodos o temas. Pero no es esta la realidad. Tampoco identifiqué equipos de investigadores asociados con los masters especializados o sus correspondientes líneas de investigación, que no aparecen coordinadas entre sí.

En relación con la **demografía**, muchos doctorandos son jesuitas, pero también hay un grupo de laicos y miembros del clero diocesano. Algunos autores son pastores de las iglesias protestantes. Por lo general, en Europa las disertaciones se han llevado a cabo bajo dirección de doctores europeos. Más de la mitad de los estudiantes procede de los otros continentes, sin embargo.

En cuanto a las **fuentes**, unos pocos han utilizado los archivos de la Compañía. La mayoría trabaja con los fondos de las bibliotecas universitarias de la Compañía (en Roma, Madrid o París, aunque también de otros lugares). Se interesan en Ignacio de modo introductorio y como marco interpretativo, pero en seguida vienen a las ediciones de los escritos. La colección Monumenta Historica Societatis Iesu es un recurso. Las fuentes que atraen su atención son los relatos acerca de la vida y las obras de Ignacio. Se ocupan

¹⁰⁶ BRENDAN McMANUS. "Ignatian Pilgrimage - The Inner Journey (Loyola to Manresa on Foot)." *The Way* 49, n.º. 3 (2010): 95-108.

¹⁰⁷ JOSÉ LUIS IRIBERRI y CHRIS LOWNY. *El camino ignaciano : un camino de sanación hacia la libertad*. Bilbao: Mensajero, 2015; 205 pp.; Id. *Guía del camino ignaciano*. Bilbao: Mensajero, 2015; 218 pp.

de textos que tuvieron su origen con Ignacio de Loyola. En particular, les atraen los *Ejercicios Espirituales*, también las *Constituciones* y el *Diario Espiritual* como argumentos para pensar la vida, experiencia espiritual y acción apostólica. Otras investigaciones que hemos identificado no figuran aquí, porque se ocupan de temas menos exactamente ignacianos, como por ejemplo autores del primer siglo de la Compañía (Francisco Javier, L. Lallemand, A. Ruiz de Montoya).

Por opción del **objeto** de estudio y **metodologías** de la investigación, más bien parecen representar una realidad inconexa. Me pregunto qué conocimiento tiene cada facultad de lo que se está investigando y escribiendo en las otras facultades. En este sentido, por ejemplo, no conocemos de una iniciativa que promueva el encuentro entre los doctorandos a nivel internacional. Por cuanto parece, los proyectos son académicos en primer lugar y responden a la inclinación del investigador en diálogo con su director/a. No parecen responder, en cambio, a una planificación o declaración de necesidades por parte de la Compañía, Asistencia, Provincias, Universidades, Centros de Espiritualidad o de la misma realidad social local.

Año	Nombre	Nacionalidad	Tema	Fuentes	Centro de Estudios	Tutor/Director
2019	Tiziano FERRARONI sj	Italia	Vulnerabilidad ¹⁰⁸	Escritos de Ignacio	C. Sévres	P. Goujon sj
2018	Tomislav SPIRANEC sj	Croacia	Virtudes: Diálogo con espiritualidades (Budismo) ^{108b}	Ejercicios Espirituales / Bodhicaryāvatāra (del monje Santideva, s.viii)	Jesuit School of Theology (Sta. Clara University)	E. Fernández sj
2018	Victor BALTAZAR sj	Filipinas	Discernimiento ¹⁰⁹	Ejercicios	Loyola Institute of Theology	Albert Alejo sj
2018	Mannoor SOMY MATHEW sj	India	Examen ¹¹⁰	Ejercicios y Tradición de la SJ	UPComillas	P. Cebollada sj
2017	Xabier ALBISTUR	España	Liderazgo ¹¹¹	Escritos de Ignacio	U de Deusto	Xoxe Estévez J.L. Orella
2017	D. Manuel VARGAS CANO DE SANTAYANA (Presbitero)	España	Espiritualidad ¹¹²	Ejercicios Espirituales. Anotación 15	UPComillas	P. Cebollada sj

¹⁰⁸ TIZIANO FERRARONI. "Pour une vulnérabilité féconde. Essai sur la vulnérabilité à partir des écrits d'Ignace de Loyola." *Faculté de Théologie*. Paris: Facultés Jésuites (Centre Sévres), 2019.

^{108b} TOMISLAV SPIRANEC. "Virtues/Pāramitās: St. Ignatius of Loyola and Śāntideva as Companions on the Way of Life", 286. Ann Arbor: Santa Clara University, 2018.

¹⁰⁹ VICTOR BALTAZAR. "Exploring Ignatian Discernment from the Optic of Albert Alejo's Phenomenology of Loob." *Loyola School of Theology*. Manila: Ateneo de Manila, 2019.

¹¹⁰ SOMY MATHEW MANNOOR. "The Interpretation of the Ignatian Examen in History: Between Morality and Spirituality." *Facultad de Teología (Instituto de Espiritualidad)*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2018.

¹¹¹ FRANCISCO XABIER ALBISTUR MARIN. *Ignacio de Loyola, un líder para hoy*. Bilbao: Mensajero, 2017; 367.

¹¹² MANUEL VARGAS CANO DE SANTAYANA. "La anotación 15.^a de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola : la rectitud de intención del que da los ejercicios y su interpretación en algunos comentarios clásicos." *Facultad de Teología (Instituto de Espiritualidad)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017.



Año	Nombre	Nacionalidad	Tema	Fuentes	Centro de Estudios	Tutor/Director
2016	Pablo LAMARTHÉE sj	Uruguay	Conocimiento interno ¹¹³	Ejercicios Esp.	UPComillas	P. Cebollada sj
2016	Eduard LOPEZ HORTELANO sj	España	Imaginación ¹¹⁴	Ejercicios Esp. y Escritos	UPComillas	J. García de Castro sj
2016	George Marius NICOARA	Rumanía	Experiencia espiritual ¹¹⁵	Vida de Ignacio. Autobiografía	PUGregoriana	R. García Mateo sj
2016	Francis PUDHICHERRY sj	India	Trinidad ¹¹⁶	Obras de Ignacio	UPComillas	J. García de Castro sj
2016	Michael MAYO		Ignacio ¹¹⁷ James Joyce	Ejercicios: Prácticas y Textos	U. of Oxford	Jeri Johnson
2015	Luis MARTÍNEZ GUERRERO	España	Psicología ¹¹⁸	Ejercicios Espirituales	U. Autónoma de Madrid	A. Rosa Rivero
2015	Leo SARDI sj	Indonesia	La peregrinación ¹¹⁹	Constituciones MHSI	UPComillas	P. Cebollada sj
2015	Young-Hoon KIM sj	Corea	El Superior General y la Misión ¹²⁰	Constituciones	PUGregoriana	A. Witwer sj
2015	Gauthier MALULU LOCK sj	Congo	Obras de misericordia ¹²¹	Vida de Ignacio	UPComillas	J. García de Castro sj

¹¹³ PABLO LAMARTHÉE ESTRADA. “El “conocimiento interno”: una clave interpretativa de los Ejercicios Espirituales ignacianos,” 479. *Facultad de Teología (Instituto de Espiritualidad)*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2016.

¹¹⁴ EDUARD LÓPEZ HORTELANO. “Poética y «forma Christi»: el valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana : «imaginando...» (ej. 53)”, *Instituto de Espiritualidad (Facultad de Teología)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.

¹¹⁵ GEORGE MARIUS NICOARĂ. “Autobiografia come spiritualità : l’esperienza spirituale di Ignazio di Loyola e di Teresa d’Ávila secondo i loro scritti autobiografici: “Hechos del Padre Ignacio” e “Libro de la vida de la Madre Teresa.” *Istituto di Spiritualità*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2016.

¹¹⁶ FRANCIS PUDHICHERRY. “Self-Love to Self-Emptying Love. The Divine Kenosis and Humility in the Foundational Experiences of the Society of Jesus and Chapter 4 of the General Examen” *Instituto de Espiritualidad (Facultad de Teología)*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2016.

¹¹⁷ MICHAEL MAYO. “The well-disposed mind : Joyce, Loyola, and the psychoanalysis of ambivalence”. Ann Arbor: University of Oxford (United Kingdom), 2016.

¹¹⁸ LUIS MARTINEZ GUERRERO. “Tecnologías del yo, afectividad y gramáticas del autogobierno en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, 1491-1556 un hito en la genealogía de la subjetividad moderna”, 681. *Departamento de psicología básica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

¹¹⁹ LEO AGUNG SARDI. “La prueba de la peregrinación en el noviciado de la Compañía de Jesús : su actualidad para la formación en Indonesia”, 600. *Instituto de Espiritualidad (Facultad de Teología)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2015.

¹²⁰ YOUNG HOON KIM. “Union with God for mission : a study of the qualities of the superior general in the Constitutions of the Society of Jesus in the light of the experience of S.t. Ignatius, the cooperation of Polanco, and the interpretation of Nadal.” *Istituto di Spiritualità*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2015.

¹²¹ GAUTHIER MALULU LOCK. “Étude des oeuvres de miséricorde ignatiennes à Azpeitia, en Vénétie et à Rome (1535-1556) : caractéristiques et fondements d’un agir social inspiré par l’expérience spirituelle

Año	Nombre	Nacionalidad	Tema	Fuentes	Centro de Estudios	Tutor/Director
2014	Philip Ross DAVIDSON	Canadá	Ignacio ¹²² D. Quijote	Intertextualidad Autobiografía	U of Victoria	
2014	Jimmy Boon-Chai Tan (Pastor)	Singapur	Ignacio de L. ¹²³ Juan Calvino	Dirección Espiritual	Fuller Theological College	
2013	Ignacio RAMOS RIERA sj	España	Jerónimo Nadal ¹²⁴	La construcción del Ignacio textualizado	Goethe Universität	
2012	Gabriel PISAREK scj	Polonia	Espiritualidad ¹²⁵	Ejercicios y Obra	PUGregoriana	
2012	Gordon J. KLINGENSCHMITT (Activista evangélico)	USA	Reglas de Discernimiento de 1 y 2 semanas ¹²⁶	Moral (ethics)	Regent University School of Divinity	Wolfgang Vondey
2012	D. Jaime PEREZ- BOCCHERINI ESTAMPA (Presbítero)	España	Cristología ¹²⁷	Ejercicios Espirituales	U. San Dámaso	J. Rico Pavés
2012	Pavulraj MICHAEL sj	India	Diálogo con las Religiones ¹²⁸	Ejercicios Espirituales	PUGregoriana	A. Witwer sj
2012	José QUILONGQUILONG sj	Filipinas	Espiritualidad de la vocación ¹²⁹	Ejercicios Espirituales	PUGregoriana	A. Witwer sj

selon la voie ignatienne.” *Instituto de Espiritualidad (Facultad de Teología)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2015; 185 pp.

¹²² PHILIP ROSS DAVIDSON. “Don Quixote de Loyola: Cervantes’ reputed parody of the founder of the Society of Jesus,” 232. *Department of Hispanic and Italian Studies*. Victoria, Canada: University of Victoria, 2014.

¹²³ JIMMY BOON-CHAI TAN. “Retaining the tri-perspective of history, theology and method in spiritual direction: A comparative study of Ignatius of Loyola and John Calvin”, 304. Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary, School of Intercultural Studies, 2014.

¹²⁴ IGNACIO RAMOS RIERA. *Jerónimo Nadal (1507-1580) und der “verschriftlichte” Ignatius : die Konstruktion einer individuellen und kollektiven Identität*. Leiden ; Boston: Brill, 2015; xvi, 402 pp.

¹²⁵ GABRIEL PISAREK. “L’influsso degli Esercizi spirituali di sant’Ignazio in p. Dehon : uno studio di questo influsso nell’esperienza spirituale e nell’insegnamento di padre Dehon a partire dai suoi scritti.” *Istituto di Spiritualità*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2012.

¹²⁶ GORDON J. KLINGENSCHMITT. *How to See the Holy Spirit, Angels, and Demons: Ignatius of Loyola on the Gift of Discerning of Spirits in Church Ethics*. Eugene (Oregon): Wipf & Stock, 2014; 290 pp. La disertación: ID. “Discerning the Spirits in Ecclesial Ethics: Ignatius of Loyola and the Pneumatological Foundations of Ecclesiology.” *School of Theology*. London: Regent University, 2012.

¹²⁷ JAIME PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA. “Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios ignacianos”, 520 - xxviii. *Facultad de Teología (departamento de T. Dogmática)*. Madrid: Universidad Eclesiástica San Dámaso, 2012. Posteriormente publicada como *Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios ignacianos*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2013; XXXVI + 658 pp.

¹²⁸ PAVULRAJ MICHAEL. “Search and find the will of God : a dialogue between the Spiritual Exercises of Ignatius and the Bhagavad Gita.” *Istituto di Spiritualità*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2012.

¹²⁹ JOSE QUILONGQUILONG. “Amorem tui solum cum gratia tua : the grace of vocation in the spiritual exercises of St. Ignatius of Loyola : a theological exploration of its dynamic as conversion, commitment and communion.” *Istituto di Spiritualità*. Romae: Pontificia Università Gregoriana, 2012.

Año	Nombre	Nacionalidad	Tema	Fuentes	Centro de Estudios	Tutor/Director
2011	Michael L. KNOX sj	Canadá	Teología (Máster) ¹³⁰	Ejercicios Espirituales	Regis College (Toronto)	Gill Goulding cj
2011	Fredrik HEIDING sj	Suecia	Teología Pastoral. Ejercicios a no católicos ¹³¹	Ejercicios Espirituales	Univ. Of Oxford	P. Edean sj
2010	Jossie D'MELLO sj	India	Contemplacion para Alcanzar Amor ¹³²	Ejercicios Esp.	UPComillas	S. Arzubialde sj
2010	Barton GEGER sj	USA	Perseverancia en la Compañía ¹³³	Constituciones	UPComillas	S. Arzubialde sj
2010	Giuseppe PIVA sj	Italia	Antropología ¹³⁴	Ejercicios Espirituales Roberto Assagioli	Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale	Javier Melloni sj
2009	Adelson Araujo dos SANTOS sj	Brasil	Examen ¹³⁵	Ejercicios Esp. Espiritualidad ignaciana	PUGregoriana	Maurizio Costa sj

Visiones de autor

Miguel Lop nos ha ofrecido la visión que los primeros compañeros y otros desde entonces tuvieron de Ignacio y que nos han llegado por escrito mediante una antología conteniendo unos doscientos textos.¹³⁶ Ignacio Cacho ya nos había ofrecido una apropiación personal de algunos de estos textos de los primeros compañeros en *Iñigo de*

¹³⁰ MICHAEL L. KNOX. "The Christian's Trajectory Towards Martyrdom in the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius Loyola", *School of Theology*. Toronto: Regis College, 2011.

¹³¹ FREDRIK HEIDING. "Giving the Ignatian Exercises at Ecclesial Frontiers." *Faculty of Theology*. Oxford: University of Oxford, 2011

¹³² JOSEPH A. D'MELLO. "«That love may be all in all»: God's relationship with creation in the contemplation to attain love [230-237] of the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola", 379. *Instituto de Espiritualidad (Facultad de Teología)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2010.

¹³³ BARTON T. GEGER. "To Live and Die in the Society of Jesus: The Idea of Perseverance in the Jesuit Constitutions", en *Instituto de Espiritualidad (Facultad de Teología)*, 304. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2010.

¹³⁴ Defendida en 2008, publicada como GIUSEPPE PIVA. *Gli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola a confronto con la Psicopsintesi di Roberto Assagioli*. Napoli: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sezione S. Luigi Napoli), 2010; 122 pp.

¹³⁵ ADELSON ARAUJO DOS SANTOS. *A importância do exame espiritual cotidiano na formação da espiritualidade apostólica da Companhia de Jesus, à luz da experiência de Inácio de Loyola e dos primeiros Jesuítas*. Roma: Pontificia Università Gregoriana-Istituto di Spiritualità [s.n.], 2009. Publicada y traducida al castellano: ID., "Mas él, examinándolo bien" (Au 27) : *el examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*. Colección Manresa. Bilbao - Santander - Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia Comillas, 2016; 439 pp.

¹³⁶ MIGUEL LOP. *Relatos ignacianos : hablan los testigos*. Bilbao: Mensajero, 2017; 199 pp.

Loyola, ese enigma (2003), el primer volumen de su trilogía ignaciana.¹³⁷ Cacho intentaba poner de relieve lo complejo de adquirir una visión sobre Ignacio, porque la tradición que nos habla de él nos ha llegado atravesada de tensiones.

Por eso, en el otro extremo de las investigaciones propias de las disertaciones, señalo a continuación algunas colecciones de publicaciones de autor antes diseminadas a lo largo de los años y ahora reunidas por algunos editores. Estos volúmenes también favorecen el trabajo de los investigadores. Nos ofrecen de una vez la mirada que sobre Ignacio de Loyola fueron alcanzando diacrónicamente especialistas como Maurice Giuliani (1916-2003), que dedicó medio siglo a Ignacio y su espiritualidad. *L'accueil del temps que vient* consta de quince capítulos y mejora la edición precedente (2003) con un índice que ayuda al lector a seguir los temas. El título, un tanto intrigante, refiere a la característica apertura ignaciana o confianza en Dios en relación con el porvenir.¹³⁸ También han aparecido selecciones de los escritos de Hugo Rahner (1900-1968),¹³⁹ Ignacio Iglesias (1925-2009),¹⁴⁰ Manuel Ruiz Jurado (1930-)¹⁴¹ y los dos volúmenes de Víctor Codina (1931-).¹⁴²

Si la vida de un autor puede favorecer estudios de evolución y desarrollo, mucho más lo favorecen las vidas de las revistas. Joseph Munitiz ha procurado una edición inglesa con un ramillete de artículos sobre aspectos de la espiritualidad ignaciana.¹⁴³ Los ensayos han aparecido publicados en las últimas cinco décadas, en español y francés. La revista especializada *The Way* había publicado algunos, aunque la mayoría no eran tan accesibles para los acompañantes de ejercicios. Tratan de aspectos de los *Ejercicios* como el acompañante y el acompañamiento en contexto de ejercicios, pasajes más discutidos de las reglas, la mujer en la espiritualidad ignaciana, la conciencia de pecado o la composición de lugar.

Rossano Zas Friz ha reunido varios ensayos para presentar su reflexión acerca de la *experiencia espiritual* (Teología Espiritual del *vissuto cristiano*).¹⁴⁴ En el marco de su metodología teológico-experimental, Ignacio funciona como inspiración y como ejem-

¹³⁷ IGNACIO CACHO NAZÁBAL. *Iñigo de Loyola. Ese enigma*. Bilbao: Mensajero, 2003; ID. *Iñigo de Loyola el heterodoxo*. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2006.

¹³⁸ MAURICE GIULIANI. *L'accueil du temps qui vient études sur saint Ignace de Loyola préface de Claude Flipo*. Namur - Paris: Lessius - Éditions du Cerf, 2015; 344 pp.

¹³⁹ HUGO RAHNER. *Ignacio de Loyola : el hombre y el teólogo*. Colección Manresa, 72. Bilbao: Mensajero, 2019; 413 pp.

¹⁴⁰ IGNACIO IGLESIAS. *"Sentir y cumplir" : escritos Ignacianos*. Bilbao - Santander - Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia Comillas, 2013; 434 pp.

¹⁴¹ MANUEL RUIZ JURADO. *A la luz del carisma ignaciano : estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús*. Colección Manresa. Bilbao - Santander - Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia Comillas, 2015; 326 pp.

¹⁴² VÍCTOR CODINA. "Escritos Ignacianos I y II." *Apuntes Ignacianos* nn. 73 y 74 (2015): 350.

¹⁴³ *Ignatian spirituality : a selection of continental studies in translation*. Ed. y trad.- JOSEPH A. MUNI-TIZ. Oxford: The Way Books, 2016; 265 pp.

¹⁴⁴ ROSSANO ZAS FRIZ DE COL. *Saggi ignaziani*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2017; 354 pp. Ver ID. **"Análisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola. Saggio metodologico."** www.ignaziana.org, n.º. 22 (2016): 137-165; ID. «La dogmática ignaciana desde la vida cristiana ignaciana. A propósito de una obra reciente», *Estudios Eclesiásticos* 95, 372 (2020): 179-217.

plo. Algunos aspectos tratados son la oración, el discernimiento y, como consecuencia, la transformación operada en él por medio de la fe, esperanza y caridad.

Ignacio “revisited”

Apartado propio merecen aquellas áreas en torno a las cuales la densidad de publicaciones parece condensarse. Nos devuelven nuevas avenidas para volver a la misma figura de Ignacio.

Liderazgo

Alguien ha dicho que “Ignacio de Loyola supo crear una organización religiosa de estilo moderno y de alcance global, capaz de reorganizar el poder pastoral de la Iglesia católica, ante el doble reto de la Reforma protestante y de la creación de los grandes imperios coloniales.” Es conocido, figuras políticas del siglo XX han visto en la Compañía de Jesús un modelo de ejercer el liderazgo. Más recientemente, Chris Lowney se ha convertido en un divulgador de esta idea a partir de su *Heroic Leadership* (2003). Desde entonces, el liderazgo asciende en el ranking de intereses que se dan cita en Ignacio de Loyola. Un ejemplo es la traducción que Joseph Munitiz ha hecho del *Tractatus* de Ribadeneira sobre el modo de gobierno que Ignacio tenía.¹⁴⁵ Aquel tratado fue puesto a disposición del público en 1904 y su contenido recogía las prácticas de “liderazgo” que otros vieron en Ignacio.

Como ya va dicho, Ignacio Cacho nos ha presentado a Ignacio, primero, como enigmático; luego, como un cristiano ortodoxo, a pesar de las persecuciones habidas y, en 2014, como el personaje donde mística y ascesis, contemplación y acción aparecen en contraste, superando la tensión en cualquier modo.¹⁴⁶ Mediante esta trilogía, Cacho ha contribuido a hablar del enigma de “Iñigo,” con una visión coherente atravesada por estas tres áreas de contrastes. Todavía, el tercer volumen dedicado al líder se ocupa de las biografías de Ignacio. También presenta al Ignacio “activo,” capaz de suscitar alianzas

¹⁴⁵ PEDRO DE RIBADENEIRA. “Tractatus de ratione quam in gubernando tenebat Ignatius,” en *Fontes Narrativi*, Ed. C. DE DALMASES, 606-634. Roma: MHSI, (compuesto c. 1610); ID. *Treatise on the governance of St Ignatius of Loyola*. Trad. JOSEPH A. MUNITIZ, Way Books, 2016; xxi, 19 pp. Ribadeneira aquí no tiene mucho más que decir (Ver PEDRO DE RIBADENEIRA. *De actis Patris nostri Ignatii, Dichos y hechos, Collectanea*, publicados en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. Narrationes scriptae annis 1557-1574*. Ed. C. DE DALMASES, vol. 2, Colección MHSI, 73. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1951 (compuesto entre 1559-1566). En gran medida, los datos que aparecen en esta visión sintética están presentes en el *Memorial* compuesto por Luis Gonçalves da Câmara en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. 1, Edds. C. DE DALMASES, D. FERNÁNDEZ y P. LETURIA, 537-741, Colección MHSI, 66. Roma: Monumenta Historica Societatis. Iesu, 1943. Ver FRANCESCA BUGLIANI KNOX. “The Fortune of Pedro de Ribadeneira’s treatise on the governance of St. Ignatius of Loyola.” *Heythrop Journal* 58 (2017): 953-957.

¹⁴⁶ IGNACIO CACHO NAZÁBAL. *Iñigo de Loyola, líder y maestro*. Bilbao: Mensajero, 2014; 367 pp.

contra el turco, o disponible para ir a la misión de Etiopía; quien intenta reconciliar desavenidos. A modo de contraste, más tarde presenta al Ignacio pasivo y místico (“en estado puro”). En apoyo de la dimensión mística, Cacho recupera de la *Autobiografía* una veintena de pasajes, que completa con otros, más conocidos, tomados del *Diario Espiritual*. En el ulterior paso, Cacho presenta al “activo-contemplativo” con textos ahora sacados también de las *Constituciones* y de los *Ejercicios* dispuestos como si de un díptico (activo/pasivo) se tratara. El libro concluye con una recapitulación acerca de la vida de Ignacio y de los grandes rasgos de su espiritualidad: misión / conversión / discernimiento / contemplación en la acción. Cacho distingue el liderazgo de Ignacio de su gobierno: gobierna “quien dirige una empresa, manteniendo los fines y los medios que ha heredado de la dirección anterior. Líder es aquel que dirige una empresa, transformando los fines y los medios que le han enseñado... El gobernante imita y repite. El líder innova y crea” (295).

La revista *Manresa* dedicó un monográfico al liderazgo ignaciano en 2014.¹⁴⁷ José M. Guibert ha tratado el tema, como ya referido en la sección dedicada a las *Constituciones*. Un artículo suyo introduce aquel monográfico.¹⁴⁸ Además, ha seguido exponiendo su visión para públicos menos familiarizados con Ignacio.¹⁴⁹ Por su parte, Javier Fernández reflexiona desde el pensamiento organizacional de las empresas y valora en Ignacio su liderazgo, talento y libertad. Destaca su estilo, capaz para suscitar la autonomía y automotivación de las personas con habilidades. También pondera la capacidad de Ignacio para anteponer los “procederes” a la retórica: “Lo primero ocurre ser el buen ejemplo de toda honestidad y virtud cristiana, procurando, no menos, sino más, edificar con las buenas obras que con las palabras”.¹⁵⁰ Entre otras cualidades de Ignacio, ejemplifica aspectos como su capacidad para comunicar, la capacidad de adelantarse con el ejemplo, y cierta astucia.

En otras lenguas, el tema también ha impactado en la *francophonie* con la monografía de Augustin Kalubi.¹⁵¹ Un libro de William J. Byron y James L. Connor pone el acento en aspectos resilientes del líder a lo largo de una veintena de capítulos, donde los autores exponen claves (*principles*) como la generosidad, la encarnación, la pobreza, oprobios y humillaciones o la Cruz antes de alcanzar el Tercer Grado de Humildad, que concluye el libro.¹⁵²

¹⁴⁷ AA.VV. “Liderazgo y espiritualidad ignaciana.” *Manresa* 86, n.º. 341 (2014): 317-373.

¹⁴⁸ JOSÉ MARÍA GUIBERT “Liderazgo ignaciano, ocasión de renovación en identidad y misión” *Manresa* 86, n.º. 341 (2014): 317-328.

¹⁴⁹ JOSÉ MARÍA GUIBERT. *El liderazgo ignaciano : una senda de transformación y sostenibilidad*. Maliaño: Sal Terrae, 2017; 207 pp.; ID. “Liderazgo y valores ignacianos.” *Estudios Empresariales*, n.º. 137 (2011): 48-55.

¹⁵⁰ JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO. *Jesuitas, liderar talento libre*. Colección Acción empresarial. Madrid: LID Editorial, 2018; 302 pp. Ver ID. “San Ignacio de Loyola.” *Capital humano*, n.º. 351 (2020): 261-264.

¹⁵¹ AUGUSTIN KALUBI. *Vision et leadership d'Ignace de Loyola : pour une éducation de qualité*. Paris: L'Harmattan, 2014; 192 pp.

¹⁵² WILLIAM J. BYRON y JAMES L. CONNOR. *Principles of Ignatian leadership : a resource for a faith-committed life*. New York: Paulist Press, 2016.

Para concluir esta sección y desde otro liderazgo, más propio del coaching, Xavier Arranz, un profesor de la Universidad Ramón Llull, ha considerado a Ignacio y a los medios y recursos con que ejerció el liderazgo.¹⁵³ Así mismo pasa con el libro de José Laguna.¹⁵⁴

Lenguaje

Un aspecto ineludible en la investigación que parte de los escritos ignacianos es su lenguaje. El lenguaje se ha convertido en uno de los campos de estudio en constante revisión. Marc Fumaroli afirmó que “para los jesuitas la retórica no era una artera técnica de manipulación” sino “la fuerza motora y creativa de su ética, espiritualidad, exégesis, antropología y teología.” Un estudio del filólogo e ignacianista José García de Castro reinterpreta las competencias lingüísticas de Ignacio.¹⁵⁵ Su investigación prácticamente revisa la totalidad de escritos que conocemos acerca del Ignacio lector, escritor o poeta y matiza lo que ya se había afirmado acerca de su lengua materna y del conocimiento que poseyó de otras cinco lenguas a lo largo de su vida y viajes. Maureen Fitzsimonds ha estudiado la retórica de los *Ejercicios* en clave de acción.¹⁵⁶

Al nivel más simple de las palabras, el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2007) marcó un punto de referencia. Señalo a continuación algunos términos preferidos por los últimos artículos. Primero, el uso y sentido del verbo *sentir* en los *Ejercicios* cuenta a partir de ahora con una excelente introducción a cargo de J. García de Castro.¹⁵⁷ El autor habla de la Iglesia como *forma sentiente* de la experiencia. Joan Nuth, acompañante y formadora de acompañantes espirituales, estudia el término *acatamiento* a partir del *Diario Espiritual*.¹⁵⁸ A continuación, expande su contenido para nosotros en la luz de toda la obra escrita. Concluye su reflexión centrando la aplicación en el tema del acompañamiento, la vida mística y la “unión con Cristo” mediante el acatamiento reverencial. Algo semejante encontramos en las geniales observaciones que Christopher van Ginhoven hace acerca del “Instrumento” en el texto de los *Ejercicios* y de las *Constituciones*.¹⁵⁹

¹⁵³ XAVIER ARRANZ ALBÓ. “Ignasi de Loiola i el lideratge, una perspectiva des del *coaching* esportiu.” *Ars Brevis* (2016): 11-35.

¹⁵⁴ JOSÉ LAGUNA. *El arte de elegir : coaching ignaciano*. Madrid: PPC, 2017; 95 pp.

¹⁵⁵ JOSÉ GARCÍA DE CASTRO. “Ignacio de Loyola y las lenguas en la Europa del siglo XVI (1491-1556).” *Revista de Filología Española* 99, n.º. 1 (2019): 57-88.

¹⁵⁶ MAUREEN A.J. FITZSIMMONS. “Ladder of Contemplation vs. A Pilgrim’s Staff : The Rhetoric of Agency and Emotional Eloquence in St. Ignatius’ The Spiritual Exercises” en *Traditions of eloquence : the Jesuits and modern rhetorical studies*. Edd. C. GANNETT y J. BRERETON. 88-101. New York: Fordham University Press, 2015.

¹⁵⁷ JOSÉ GARCÍA DE CASTRO. “Iglesia, sentir y sentido en san Ignacio.” *Manresa* 84, n.º. 332 (2012): 247-258; TIMOTHY W. O’BRIEN. “«Con ojos interiores» Ignatius of Loyola and the Spiritual Senses.” *Studies in Spirituality* 26, n.º. Journal Article (2016): 263-281.

¹⁵⁸ JOAN NUTH. “Acatamiento: Living in an Attitude of Affectionate Awe—An Ignatian Reflection on the Unitive Way.” *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 10, n.º. 2 (Fall) (2010): 173-191.

¹⁵⁹ CHRISTOPHER VAN GINHOVEN REY. *Instruments of the Divinity. Providence and Praxis in the Founda-*

El instrumento funciona como una imagen inspiradora para hablar de la “Providencia” (en sí mismo otro concepto que ahora queda enriquecido desde un punto de vista histórico). Algo que el autor interpreta en las opciones apostólicas (como la instrucción de la juventud y la espiritualidad de la contemplación en la acción).

También la famosa expresión de Hevenesí “*Sic Deo fide...*” (“he aquí la primera regla del obrar : confía en Dios como si el éxito de las cosas dependiese únicamente de ti y en nada de Dios y sin embargo pon todo tu esfuerzo como si Dios fuese a hacer todo y tú nada”) ha recibido debida atención por parte de Secondo Bongiovanni.¹⁶⁰ Otros términos también son “conocimiento (interno de sí mismo)” (J.M. González),¹⁶¹ *afectarse* (R. Aldama),¹⁶² *indiferencia* en contexto a) de la mística católica rhenano-flamenca (J. Weismayer)¹⁶³; b) en contexto de la crítica (Kierney)¹⁶⁴; y c) en contexto de la atención durante la oración (David Marno)¹⁶⁵ También han merecido alguna atención “magis” (D. Mollá),¹⁶⁶ “contemplación para alcanzar amor” (J.M. García)¹⁶⁷ o “contemplación” (P. Endean).¹⁶⁸

Endean ha subrayado lo distintivo de la contemplación *ignaciana*, mostrando su relevancia hoy, toda vez que, a partir del siglo XVI y gracias al efecto multiplicador de las obras de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, la noción carmelitana de contemplación se hizo “clásica”. Frente a esta noción de “contemplación,” que explica en relación con la meditación como menos activa, más pausada y más descentrada del orante, la contemplación ignaciana privilegia la concentración en los “misterios” de la vida de Cristo y en el discernimiento para la misión. Para la noción ignaciana cuenta la *aplicación de sentidos*, el *reflectir* y sacar algún provecho de la escena evangélica, como persigue la petición de conocimiento interno de Cristo “*para que más le ame y le siga.*” P. Endean reivindica el discernimiento acerca del cómo conocer, amar y seguir mejor al Señor *en la vida* y esto *protendido* hacia el futuro. Mientras que otras tradiciones profundizan en el Misterio

tion of the Society of Jesus. Brill’s Studies in Intellectual History. Leiden - Boston: Brill, 2014. 239 pp.; ID. “The Jesuit Instrument: On Saint Ignatius of Loyola’s Modernity” en *A companion to Ignatius*, 198-215.

¹⁶⁰ SECONDO BONGIOVANNI. “La sfida ignaziana. Un commento alla sentenza di Hevenesí.” *Rassegna di Teologia* 57, n.º. 3 (2016): 451-470.

¹⁶¹ JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA, “Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo.” *Eikasia Revista de Filosofía*, n.º. 37 (2011): 129-149.

¹⁶² RICARDO ALDANA. “**Afectarse. Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola.**” www.ignaziana.org, n.º. 21 (2016): 23-44.

¹⁶³ JOSEF WEISMAYER. “Gelassenheit in der katholischen Mystik”, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [acceso online el 30 de marzo, 2020] - <http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_08286> (209 palabras).

¹⁶⁴ JOHN KEARNEY. “Ignatius of Loyola, Jonathan Edwards, and Indifference.” *The Heythrop Journal* (2019) <https://doi.org/10.1111/heyj.13346>

¹⁶⁵ DAVID MARNO. “Attention and Indifference in Ignatius’s Spiritual Exercises” en *A companion to Ignatius of Loyola*. Ed. R. A. MARYKS, 232-247. Leiden: Brill, 2014.

¹⁶⁶ DARÍO MOLLÁ LLÁCER. “El «más» ignaciano: tópicos, sospechas, deformaciones y verdad.” *EIDES*, n.º. 78 (2015): 1-24

¹⁶⁷ JUAN MANUEL GARCÍA DE ALBA. *La contemplación para alcanzar amor a Jesús en los escritos de San Ignacio*. Guadalajara (Jalisco): Ediciones Puente Grande, 2019; 241 pp.

¹⁶⁸ *Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, s.v. “Contemplation”, pp. 200-201 (PHILIP ENDEAN).

aproximándose a él por vías quizá menos seguras, la tradición ignaciana ahonda en el conocimiento de Cristo, buscando el discernimiento de forma cristocéntrica. Por no dejar el discernimiento, la siguiente sección se ocupará del aspecto espiritual discutiblemente más emergente.

Discernimiento

Además del libro de Pablo Cervera, ya aludido bajo el epígrafe “Autobiografía,” también Jim Manney ha publicado un libro sobre este tema.¹⁶⁹ Prefiero detenerme, en cambio, en las páginas dedicadas a Ignacio dentro de una historia del discernimiento. Fabián Campagne reconoce que pocos textos relativos al discernimiento espiritual han sido “más leídos y comentados” en la historia que las reglas de discernimiento en los *Ejercicios Espirituales* (es decir, los párrafos que siguen al encabezamiento *Reglas para en alguna manera sentir*).¹⁷⁰ En concreto, mira a este documento como “una máquina [de la maquinaria eclesiástica] de fabricar carismáticos.” El autor ha buscado sin éxito las fuentes donde Ignacio se inspiró, afirma que resulta imposible identificar ejemplos de intertextualidad o fuentes que sean literalmente relevantes al resultado final. Por eso, leyendo los textos ignacianos y con cierta ironía, procede a atribuir el texto al Espíritu Santo y a las experiencias que el mismo Ignacio refiere en la *Autobiografía* [19, 20, 25] o nosotros podemos inferir en base a sus enseñanzas como director de ejercitantes.

En efecto, Campagne magnifica la trascendencia que la doctrina ignaciana tuvo, a través del ministerio de la dirección espiritual y de los servicios teológicos ofrecidos por los jesuitas. Y en relación con la tradición que de Ignacio arranca y se extiende durante siglo y medio, el autor adhiere a la teoría de una *svolta antimistica*.¹⁷¹ Ignacio habría contribuido grandemente a la *clericalización* del discernimiento, a “someter el carisma al rígido control de la institución.” Su contribución se habría perpetuado con la persecución del quietismo, luego del proceso y condena de Miguel de Molinos y su obra, a finales del siglo XVII. Tal *svolta* o giro contrastaría vivamente con el conseguido equilibrio (¿ambigüedad?) que Ignacio habría alcanzado entre la apertura a las experiencias místicas y el discernimiento crítico, carismático, pero también racional e institucional, de las mismas. Es decir, Campagne contrasta el valor que Ignacio dio a sus propias experiencias (“las lecciones que Dios le había dado” *Autob.* 25) con la provisión de

¹⁶⁹ JIM MANNEY. *What do you really want? St. Ignatius Loyola and the Art of Discernment*. Our Sunday Visitor, 2015; 112 pp.

¹⁷⁰ FABIÁN ALEJANDRO CAMPAGNE. “Ignacio de Loyola, *discretor spirituum* gersoniano. La Compañía de Jesús y el fenómeno místico-profético en la primera Edad Moderna,” en *Profetas en ninguna tierra. Una historia de discernimiento de espíritus en Occidente*. Ed F. A. CAMPAGNE, 235-254; ID. “Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de Espíritus: Institución y Carisma en los albores de la Era confesional.” *Via Spiritus* 21 (2014): 83-143.

¹⁷¹ STEFANIA PASTORE, “La ‘svolta antimistica’ di Mercuriano: i retroscena spagnoli”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2005), p. 87.

reglas para regir el discernimiento de otros. Contrasta la inmediatez de su experiencia (“le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole” *Autob.* 27), con la prescripción de *directores* que mediasen el don de los ejercitantes. Por último, también contrasta la libertad con que Ignacio pudo vivir su experiencia carismática de discernimiento, con las orientaciones y control que sus sucesores en el cargo (E. Mercuriano y C. Acquaviva) impusieron luego a los jesuitas.

Campagne llama a Ignacio “acabado *discretor spirituum*,” algo así como un “simbiotizador” de lo que percibe como una dialéctica entre carisma e institución. Y lo adscribe de alguna manera a la tendencia que ve personificada en Jean Gerson. Para el autor, el canciller de la Universidad de París habría marcado el rumbo de la historia del discernimiento al intentar reconciliar el poder del carisma con el poder de la institución, mediante el ejercicio de un doble control disciplinar y teológico, sobre las iniciativas carismáticas. Ignacio, como místico con experiencia, Maestro en Artes y sacerdote reformado, ilustra aquella tendencia y se convierte, a través de los *Ejercicios* y de los procesos formativos jesuíticos, en formador de ulteriores ejemplos de la misma.

Creemos que su afirmación, siendo tan general, invita más investigación no ya acerca de los documentos que Campagne cita, sino acerca de la *receptio* de los mismos. Especialmente invita a la investigación acerca del *ejercicio práctico* espiritual. Campagne no se fundamenta en fuentes archivísticas, lugares o periodos determinados, sin embargo, sino en solo textos emanados desde el gobierno y pasos muy concretos de escritos de algunos autores espirituales. Por otra parte, esta hipótesis de una imagen uniforme de la Compañía de Jesús no se aleja suficientemente de aquella otra imagen que él critica (“genuino ejército ignaciano”). Como complemento a esta afirmación, referiré a ejemplos de otras visiones sobre la mística de Ignacio más adelante en este artículo.

Poder

Otro aspecto “revisited” es la dimensión del poder e influencia en la sociedad y política que Ignacio y la Compañía de su periodo gozó. Álvaro Aragón ha estudiado el poder en el trasfondo de las relaciones familiares, comerciales y los intereses económicos y políticos compartidos por los así llamados “Parientes mayores” de Guipúzcoa.¹⁷² Contra lo que se ha solido afirmar, los Loyola pertenecieron a esta oligarquía y, a través del Renacimiento, lograron establecer relaciones de maridaje con las familias burguesas emergentes en el panorama urbano.

Esther Jiménez, profesora de la Universidad de Granada, ha publicado bajo el título *La forja de una identidad* los resultados de su investigación doctoral, defendida en la U.

¹⁷² ÁLVARO ARAGÓN RUANO. “Linajes urbanos y Parientes Mayores en Guipúzcoa a finales de la Edad Media (1450-1520).” *En la España Medieval* 35 (2012): 249-283. Sobre este tema: JOSÉ A. MARÍN PAREDES. “Semejante Pariente Mayor” : *parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución de un Pariente Mayor en Guipúzcoa : los señores del solar de Oñaz y Loyola (siglos XIV-XVI)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, Departamento de Cultura y Euskera, 2018; 374 pp.

Autónoma de Madrid.¹⁷³ Su contenido enriquece el contexto político-espiritual que se debe tener en cuenta para conocer a Ignacio. También problematiza la idea de una identidad inmutable para su Compañía, al proyectarla contra el marco de dinámicas de poder en constante evolución. En particular y en relación con la espiritualidad, pone el foco sobre dos grupos predominantes, más vinculados con las antiguas cortes de Castilla (facción isabelina) y de Aragón (facción fernandina). Estos grupos participaron y fomentaron tendencias espirituales que han sido calificadas como más mística y más ascética, respectivamente. Estas tendencias se retrotraen a la corte de los Reyes Católicos, pero Jiménez Pablo muestra su evolución y cómo alcanzaron al reinado de Felipe II, reconfigurándose a finales de siglo según ejes que pasaron a tener más en cuenta la corte papal, según una identidad más católico romana o más nacional hispanista, donde la Compañía de Jesús no habría podido sustraerse al juego de influencias. Antes de su conversión, cuando todavía era conocido como “Íñigo,” Loyola habría pertenecido a la facción isabelina; un hecho decisivo más tarde, por causa de la incidencia que las relaciones de primera hora tendrían treinta años después, cuando también la corte de Portugal se abrió a los que Ignacio enviaba: Antonio de Araoz, Pierre Favre y Francisco de Borja. En especial, Juana de Austria, familiar de Borja y perteneciente a la facción isabelina, habiendo desposado al heredero de Portugal, y habiendo engendrado poco antes de enviudar al futuro Sebastián I, fue admitida por Ignacio a la Compañía de Jesús como “Mateo Sánchez” (1555).

En relación con esta misma perspectiva en las políticas del estado, Jiménez Pablo explica cómo llegó a ser la **canonización** de san Ignacio (1622).¹⁷⁴ Jiménez Pablo, deja a un lado los aspectos espirituales o el hecho de que fuese una misma celebración la de Francisco Javier. En comparación, la *Vida* de Ribadeneira describía un Ignacio poco “milagrero.” La ausencia de lo maravilloso pudo haber lastrado el proceso hacia la canonización. La Compañía de Jesús venía persiguiendo esta durante años. Recordando que estaba pendiente, procuró que Felipe III y Felipe IV de España mediasen, pero no obtuvieron resultados positivos. En cambio, la autora revela el papel que jugaron otros mediadores, como Magdalena dei Pazzi, María di Medici o, en fin, la casa real francesa: el mismísimo rey Enrique IV y sus hijos (el futuro Luis XIII e Isabel de Borbón, que habían contado con jesuitas como instructores). La canonización se habría visto asociada con dos asuntos políticos. Primero, la divulgación de la teoría del *tiranicidio*, la acusación infundada contra la Compañía y el subsiguiente veto de esta en suelo francés pocos años antes, que el mismo Enrique IV había llevado a cabo. Segundo, también parecería asociada con la necesidad que la monarquía francesa experimentaba de aumentar su credibilidad en la Liga contra el turco, con la agenda expansiva francesa,

¹⁷³ ESTHER JIMÉNEZ PABLO. *La forja de una identidad : la Compañía de Jesús (1540-1640)*. Madrid: Polifemo, 2014; 480 pp. Bajo la dirección de José Martínez Millán, la disertación: ESTHER JIMÉNEZ PABLO. “La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús entre el servicio a Roma y el influjo de la monarquía hispana (1573-1643)”, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2011.

¹⁷⁴ ESTHER JIMÉNEZ PABLO. “La canonización de Ignacio de Loyola (1622): lucha de intereses entre Roma, Madrid y París.” *Chronica Nova*, n.º. 42 (2016): 79-102.

tanto hacia oriente como, especialmente, hacia occidente y Canadá, donde la reina albergaba esperanzas de que los colegios de la Compañía fueran establecidos.

También en relación con la canonización, pero con un interés en la iconografía y las expresiones de poder, Cristina Osswald ha llamado nuestra atención ante la cota de poder alcanzado en la Curia Romana por la Compañía de Jesús, para las fechas de la canonización de Ignacio y Francisco Javier.¹⁷⁵ Osswald hace hermenéutica de la celebración gloriosa que buscó poner en evidencia el triunfo de la Compañía de Jesús mediante el uso de figuras alegóricas (religión, fama, honor, pompa). En particular, la escenografía jesuita portuguesa rindió homenaje a los dos beatos, a los primeros compañeros y también a miembros de la Compañía víctimas de la fe por el mundo. Además ponía de relieve sus devociones principales o características como su universalidad y ministerios emblemáticos (colegios y misiones). Por su parte, también José L. Betrán ha escrito circunscribiéndose al ámbito de las celebraciones en Cataluña por motivo de la canonización.¹⁷⁶

Imaginación

Christian Wehr ha sido catedrático de Filología románica y Estudios culturales en la Julius Maximilians Universität (Würzburg). La monografía a que nos referimos *Meditación espiritual e imaginación poética* se ocupa de la obra lírica de Francisco de Quevedo (1580-1645).¹⁷⁷ Se trata de un libro inteligente, de difícil lectura, pero cargado de posibilidades para los estudios ignacianos. Voy a centrarme solo en este último aspecto de la obra. Wehr emplea la teoría de Michel Foucault acerca de las *pratiques de soi* como marco de interpretación.¹⁷⁸ Y en base a esta teoría, se ocupa de los *Ejercicios* y los distingue de toda la literatura espiritual contemporánea, “no tanto al nivel del contenido, cuanto por la relación concreta con el *yo*.” En los ejercicios Wehr afirma un dinamismo que induciría en el sujeto (ejercitante) una dialéctica entre dos antropologías: una metafísica y la otra empírica.

El autor encuentra en los *Ejercicios* una cualidad distintiva, cuando comparados con otras obras espirituales contemporáneas, como el *Tercer Abecedario espiritual*, del franciscano Francisco de Osuna. Los *Ejercicios* ponen al ejercitante en una tensión entre

¹⁷⁵ CRISTINA OSSWALD. “Aspectos de autoridad y poder en las ceremonias de canonización de Ignacio de Loyola y Francisco Javier en Portugal” en *Hipogrifo: Revista de literatura y cultura del siglo de oro*, 1/1 (2013): 43-55.

¹⁷⁶ JOSÉ LUIS BETRÁN MOYA. “Celebraciones festivas en Cataluña por las canonizaciones de los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier en 1622.” *Historia Social*, n.º. 74 (2012): 125-144.

¹⁷⁷ CHRISTIAN WEHR. *Meditación espiritual e imaginación poética : estudios sobre Ignacio de Loyola y Francisco de Quevedo*. Madrid - Frankfurt am Main: Iberoamericana - Vervuert, 2017. Publicado originalmente en alemán: ID. *Geistliche Meditation und poetische Imagination : Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo*. München: Wilhelm Fink, 2009; 283 pp. Francisco de Quevedo fue antiguo alumno del Colegio Imperial de Madrid (1596-1600), que siguió frecuentando a lo largo de los años. Quevedo cultivó la amistad con varios jesuitas. Con algunos mantuvo relación también epistolar. Entre ellos escogió su director espiritual.

¹⁷⁸ MICHEL FOUCAULT. *Le Souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

una marcha hacia el interior y un acatamiento ascético (*plissement*).¹⁷⁹ Los *Ejercicios* complementan esta experiencia mediante la contemplación mística (*imitatio Christi*). El resultado de aquella experiencia y de esta contemplación resulta en su contribución distintiva, una ayuda a la constitución del sí. Esta constitución queda marcada tanto por el acatamiento de la norma a un nivel profundo, como por la subjetivización o fortalecimiento del sujeto. La subjetivación barroca opta por el cálculo estratégico o *fuga mundi* a través de la contemplación. Ignacio, en cambio, “consigue la cuadratura del círculo con sus *Ejercicios espirituales*, pues supo conciliar la racionalidad de la existencia contemporánea..., con una planificación cristiana de la vida cotidiana, según las tradiciones místicas y monásticas” (p.52).

Wehr afirma que más allá de un “hablar suplementario” y de un “actuar suplementario”, los *Ejercicios* ofrecen una espiritualidad. Algo así como un recentramiento espiritual capaz para reorientar los procesos de identidad: “la relación contemplativa con la historia de la Pasión... provoca en el sujeto,... drásticas reacciones corporales... se ha cruzado la frontera de la identificación mental a la incorporación fantasmática del modelo, esto es, a la ilusión de la presencia física” (p.92). Los *Ejercicios* desatan el potencial de la imaginación, por tanto. Con ello favorecen al ejercitante que fortalezca su identidad y sentido de presencia; favorecen una mediación entre la fidelidad a sí mismo y el compromiso con la realidad secular. Tal sería la clave por la cual los *Ejercicios* gozaron de “una recepción que superó con mucho la importancia interna de la orden.” “La evidencia de lo imaginario sustituye una retirada del mundo que exige tanto la forma de existencia monástica como también el recogimiento de las guías espirituales [barrocas]. Con ello, la *regio similitudinis* monástica se hace ubicua” (p.111).

Mujer

Además del libro de Gil Ambrona ya referido, otras autoras han reflexionado sobre Ignacio y sus relaciones con las mujeres. Agustina Bessa Luis afirmó en 1990 que “sobre todo, las mujeres acertaron a adivinar en la melancolía de Ignacio, en sus actos extraños a veces, señales de un sufrimiento interior... ‘O sofrimento é grande doutorado’.”¹⁸⁰ La revista *Brotéria* ha querido recuperar en modo póstumo un ensayo muy personal de la autora, donde esta refería a la posible importancia que la traducción de las cartas de Ignacio de Antioquía (Lefevre d’Etaples, 1498) pudo haber jugado en el cambio del nombre de Iñigo por Ignacio. La sensibilidad de la autora también le hace imaginar que Margarita de Angulema habría sido el amor secreto de Ignacio. “Si alguna vez hubo trato entre dos seres excelentes, tuvo que ser el encuentro entre Ignacio de Loyola y Margarita de Angoulême (hermana de Francisco I, rey de Francia)”. Una investigadora

¹⁷⁹ Precisamente sobre el término “acatamiento”, ver el artículo de Joan Nuth más arriba (apartado “lenguaje ignaciano,” nota 158).

¹⁸⁰ AGUSTINA BESSA LUIS. “Inácio de Loiola: A mística e o misterio.” *Brotéria*, n.º. 188/5-6 (2019): 810.

que también se apoya en la literatura es Elisabeth Rhodes.¹⁸¹ En su artículo se sirve de algunos textos que Ignacio pudo leer, como telón cultural de fondo. Rhodes sugiere reabrir la cuestión acerca de Ignacio y las mujeres y reconsiderar las respuestas que se han venido dando a esta cuestión. Observa que la *Autobiografía* omite los nombres femeninos y sentencia que “siendo todavía un noble arrogante, Ignacio objetualizó las mujeres muy similarmente a como solían hacer los de su clase y raza” (p.18).

En esta revista, también Rogelio García Mateo publicó un artículo sobre el tema (2015).¹⁸² Define su labor como de “bosquejo” informativo de las relaciones que Ignacio mantuvo. Las notas y el contenido, de naturaleza descriptiva, sirven para reconocer la relevancia de los grandes apartados de este tema, ofreciendo datos, pero sin posicionarse en la discusión reciente. Primero se detiene a considerar la figura de “Nuestra Señora” Santa María Virgen. Luego viene a las “yñigues” del periodo manresano o mujeres *que le seguían*, donde incluye aquella “persona espiritual”, de muchos días y sierva de Dios, y conocida. Nos informa, pero no discute ni resuelve la cuestión de la influencia que aquella mujer pudo haber tenido sobre Ignacio. Sin duda, un tema pendiente. Después de reparar otros aspectos como las relaciones epistolares, la relación con algunas religiosas, el caso de (“madama”) Margarita de Austria y de aquellas mujeres como Isabel Roser y Juana de Austria, concluye afirmando “el importantísimo papel de la mujer en la formación humana y espiritual de San Ignacio y en la fundación de la Compañía” (p. 157).

José García de Castro también ha estudiado este tema con profundidad y extensión.¹⁸³ A excepción de París, García de Castro considera los ambientes principales donde Ignacio se encontró con familiares, cortesanías, compañeras, yñigas, devotas, bienhechoras o monjas. Dedicó particular atención a la cuestión de Isabel Roser y sus acompañantes, por un tiempo “jesuitas,” transcribiendo la carta explicativa dirigida a Miguel Torres. La documentación primaria referida es muy abundante y entre la secundaria encontramos a importantes historiadores de la Compañía, como P. Leturia, C. de Dalmases, J. Padberg, W. Soto o J. Burrieza. Su estudio apareció el mismo año que el libro de Gil Ambrona. Este desde fuera de la Compañía, García de Castro desde dentro, ninguno parece conocer la obra del otro. Creo que justificaría un estudio la comparación de ambos planteamientos, fuentes secundarias y metodologías.

Turismo

Antes de terminar esta sección quisiera señalar un tema más. Un profesor en la escuela de turismo de la Universidad Autónoma de Barcelona, Joan C. Llurdés, ha estudiado el

¹⁸¹ ELISABETH RHODES. “Ignatius, Women, and the Leyenda de los santos” en *A companion to Ignatius*, 6-23.

¹⁸² ROGELIO GARCÍA MATEO. “**Ignacio de Loyola y la mujer.**” www.ignaziana.org, nº. 20 (2015): 146-157.

¹⁸³ JOSÉ GARCÍA DE CASTRO. “Las mujeres y los primeros jesuitas,” en *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*. Ed. F. RIVAS, 219-282. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2017.

atractivo y potencial económico que el peregrino y místico Ignacio representa para la ciudad de Manresa actual.¹⁸⁴ Esta investigación se enmarca en el turismo religioso, “motor económico” e “instrumento” para la regeneración de espacios urbanos y la revitalización del patrimonio manresano. Considera las dificultades que la ciudad de Manresa afronta al buscar un posicionamiento turístico en relación con otros dos polos de atracción: la capital, Barcelona, y el santuario más próximo, Montserrat. “Una cosa es el poder de atracción que tenga la figura del santo –afirma el autor– y otra muy diferente, que el producto turístico final estructurado en torno a él alcance los objetivos propuestos” (p. 1051). ¿Alguno añora desmitificación más grande que esta? El autor asocia la figura de s. Ignacio con la ciudad de Manresa y el interés por aumentar el paso de turistas, haciéndoles consumir y pernoctar en la capital del Bagés. En efecto, siendo hasta 2,4 millones los peregrinos que visitan Montserrat, habiéndose duplicado el número de peregrinos ignacianos visitantes a la “cova” (actualmente, unos 40.000 visitas/año), el autor lamenta que los esfuerzos llevados a cabo sigan siendo insatisfactorios hasta ahora, que el turismo religioso manresano no sea tan productivo, ni se beneficie de aquel turismo montserratino como se esperaba, más ligado con los intereses de Barcelona. Un objetivo como alcanzar 100.000 peregrinos para el año del centenario (2022) significa que, además del buen recuerdo, el paso de los peregrinos debe dejar dividendos por los lugares ignacianos. Como se juzgará, algo insólito entre las investigaciones ignacianas con ocasión del V centenario ignaciano.

Teología

Finalmente, quiero venir al campo de la teología. Ya ha quedado recogido por la tabla de disertaciones: en tres facultades de teología se elabora buena parte de las investigaciones sobre Ignacio y su espiritualidad. Esta investigación ¿está familiarizada con la producción señalada hasta aquí? ¿converge con algunas de sus inquietudes? ¿elige ignorarla?

En general, todo el volumen *Dogmática* es relevante a la finalidad de este artículo. Todavía, algunos artículos o ensayos parecen más destacables en relación a la teología en sentido trinitario estricto (A. Cordovilla),¹⁸⁵ cristológico (G. Uríbarri),¹⁸⁶ pneumatológico (B. Daelemans),¹⁸⁷ o antropológico (N. Martínez Gayol).¹⁸⁸ Así mismo, Junkal Guevara estudia la Escritura en la vida y experiencia de Ignacio, en los *Ejercicios* y en

¹⁸⁴ Ver nota 98.

¹⁸⁵ ANGEL CORDOVILLA PÉREZ. “«Al hablar al Padre, mi amor se extendía a toda la Trinidad» [De 63]: Rasgos del Dios de Ignacio,” en *Dogmática*, 73-96.

¹⁸⁶ GABINO URÍBARRI BILBAO. “«Siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder» [De 114]: Líneas maestras de la cristología ignaciana,” en *Dogmática*, 133-176.

¹⁸⁷ BERT DAELEMANS. “«Unción del Espíritu Santo» [Co 414]: En el cruce de voluntades: pneumatología ignaciana,” en *Dogmática*, 205-240.

¹⁸⁸ NURIA MARTÍNEZ-GAYOL. “«... nos quiera dar su gracia cumplida» [Epp I, 222]: La gracia en Ignacio de Loyola,” en *Dogmática*, 271-302.

otros escritos.¹⁸⁹ En particular, sobre este tema también contamos con la contribución de Dieter Böhler, profesor de exégesis en la Facultad de Teología de Frankfurt (Sankt Georgen), que estudia el texto bíblico referido por los *Ejercicios* y la mística radicalmente bíblica que es propia de su escuela de oración. Esta contribución aparece en un volumen especializado, titulado *Text und Mystik* y por este motivo este artículo debería figurar también en la sección correspondiente, más abajo.¹⁹⁰ Sobre la dimensión litúrgica de Ignacio que no quedó cubierta en aquel volumen, Jaime E. González Magaña nos ha ofrecido su reflexión.¹⁹¹ En fin, sobre la dimensión teológica de incidencia, el breve artículo de Alberto Moreiras.¹⁹²

La obra de Rainer Carls, ya referida entre las biografías por causa de su primera mitad, también merece un lugar en esta sección por causa de los ocho capítulos restantes. Con ellos el autor elabora una presentación para aproximar y mostrar la relevancia teológica de Ignacio ante el lector sueco, comparándolo con Lutero. Aspectos tratados son la creación, el pecado, la salvación, la santificación y las dimensiones social y ética de las doctrinas que abrazó. Rainer también especula acerca de las fuentes en que se habría formado. Dos aspectos particulares son la declaración de la actitud de Ignacio ante el nominalismo y la obediencia. En este diálogo con el luteranismo, un artículo de Rogelio García Mateo declara el equivalente de la *theologia crucis* luterana en el modo de contemplación de la pasión y muerte de Jesús propio ignaciano (conocimiento interno de la divinidad que se esconde en la cruz y liberación activa del pecado, además de identificación con la pasión del crucificado).¹⁹³

Iglesia

La revista *Cahiers* ha vuelto a publicar veinte años después aquella meditación sobre Ignacio como hombre de Iglesia.¹⁹⁴ Si prescindieramos de la Iglesia y del servicio (*ayuda de las ánimas*), ni la teología ignaciana, ni el mismo Ignacio se explicarían. Imprescindible, la califica Diego Molina en la conclusión a su contribución al volumen *Dogmática*. Allí trata la experiencia eclesial de Ignacio y la “mediación objetivadora” del concepto

¹⁸⁹ JUNKAL GUEVARA. “«Soberanamente necesaria en los ministerios propios de la Compañía» [CG 13, d. 15]: Comprensión de la Biblia en la tradición ignaciana,” en *Dogmática*, 241-268.

¹⁹⁰ DIETER BÖHLER. “Die Bibel in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola und in der spirituellen Praxis des frühen Jesuitenordens.,” en *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis*. Edd. K. BAIER, R. POLAK y L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 117-139. Vienna: Vienna University Press, 2013.

¹⁹¹ JAIME E. GONZÁLEZ MAGAÑA. “La liturgia, el corazón de la vida espiritual: la experiencia de San Ignacio de Loyola.” *Auriensia*, n.º. 21 (2018): 213-268.

¹⁹² ALBERTO MOREIRAS. “Theologico-Political Militancy in Ignacio de Loyola’s «Ejercicios espirituales.»” *Eikasia Revista de Filosofía*, n.º. 37 (2011): 15-19

¹⁹³ ROGELIO GARCÍA MATEO. “Teología de la Cruz en Ignacio de Loyola.” *Estudios eclesiásticos* 92, n.º. 360 (2017): 133-161.

¹⁹⁴ JOSEPH THOMAS. “Ignace, homme d’Église.” *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, n.º. 129(2010): 93-108. Ver *Cahiers de spiritualité ignatienne*, Suppléments n.º 29 (1991) 26 [Actes du XIVe Congrès des Cahiers].

de amor-servicio.¹⁹⁵ No es la única dimensión eclesial, en cambio. Por ejemplo, Enrico Cattaneo subraya la dimensión reformadora.¹⁹⁶ Consciente de la necesidad de reforma que aquella Iglesia tenía, Ignacio adoptó una aproximación práctica: la “reforma de la propia vida” de quien se pone ante el Cristo humilde y pobre.

Las “Reglas para sentir con la Iglesia” son la fuente esencial elegida por los estudiosos en este sentido. De ellas se encarga nuevamente la revista *Manresa*.¹⁹⁷ Entre los artículos, Josep M. Rambla alerta contra comprensiones simplistas, también él estudiando el proceso que vivió Ignacio, fruto del cual es este fragmento de los *Ejercicios*.¹⁹⁸ Santiago Madrigal vuelve una vez más sobre este “compendio de eclesiología ignaciana” y tema favorito.¹⁹⁹ También se retoma, ahora en traducción sueca, el ensayo de Philip Endean acerca de cómo vivir en armonía con la Iglesia.²⁰⁰

Gill Goulding, religiosa de la Congregatio Iesu a quien ya me he referido, ha estudiado las *Reglas para sentir con la Iglesia* en el marco de otros escritos ignacianos (la *Autobiografía*, pero también el *Diario Espiritual* y las *Constituciones*).²⁰¹ Se ocupa de la disposición (concepto griego de fuertes implicaciones tanto retóricas como espirituales) y alcanza algunas consecuencias para la Nueva Evangelización. Tiene en cuenta el contexto histórico y el testimonio de un compañero contemporáneo (Pierre Favre: 1506-1546) y una fiel seguidora (Mary Ward: 1585-1645). Además, su presentación es sensible a la obra de teólogos católicos conocidos por su reflexión sobre la Iglesia (Henri de Lubac y Avery Dulles), y aun a la crítica de quienes han visto estas reglas como opresivas.

Ignacio Iparraguirre escribió acerca de la gracia y de la gratitud en Ignacio. Afirma que en ella uno distingue

“la gracia que permanece, el hervor, el crecido amor, la gracia intensa (“crecidas gracias”) [...] Dios está presente para Ignacio: una actitud de reconocimiento, de que es mucho más, de que es manifestación de amor, nuestra propia vida, nuestra propia posibilidad de trabajar por otros. La gratitud es una actitud, un sentimiento expansivo, que desencadena el movimiento

¹⁹⁵ DIEGO M. MOLINA “«... la vera sposa de Christo nuestro Señor» [Ej 353]: La Iglesia en la dogmática ignaciana,” en *Dogmática*, 411-436.

¹⁹⁶ ENRICO CATTANEO. “La reforma de la Iglesia según san Ignacio de Loyola.” *Humanitas* 19, n.º. 74 (2014): 290-303.

¹⁹⁷ AA.VV. “La Iglesia en la espiritualidad ignaciana.” *Manresa* 84, n.º. 331 (2012): 111-167.

¹⁹⁸ JOSEP M. RAMBLA. “Del gentilhomme Íñigo a San Ignacio de Loyola: una eclesialidad progresiva”, en *ibidem*, 111-125.

¹⁹⁹ SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS. “Las reglas que tratan del sentir con la Iglesia.” *Apuntes Ignacianos*, n.º. 72 (2014): 58-81; Ver ID. “Las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia. Una interpretación a modo de directorio.” *Miscelánea Comillas* 58 (2000): 427-485.

²⁰⁰ PHILIP ENDEAN. “”Samme Ande finns i allt”. Att sta i samklang med kyrkan idag.” *Polanco* (2012): 88-99, traducción de ID. “”The Same Spirit is in Everything”: Towards a Contemporary Reading of Ignatius’ Rules for Thinking with the Church,” en *Encounters With the Word*. Ed. M. F. ROBERT CRUSZ y A. TILAKARATNE, 509-521. Colombo y Nurnberg: Ecumenical Institute for Study and Dialogue y Missionsprokur der Jesuiten, 2004.

²⁰¹ GILL GOULDING. *A church of passion and hope : the Formation of an Ecclesial Disposition from Ignatius Loyola to Pope Francis and the New Evangelization*. London - Oxford: Bloomsbury T&T Clark, 2016; 384 pp.

[...] es necesaria para poder vivir como habíamos concebido: el prepararse, el disponerse, desbloqueando el ejercicio de las facultades, el cooperar con ella como horizonte.”²⁰²

Desde los años cuando Joseph de Guibert y los hermanos Rahner reivindicaban la dimensión mística propia de Ignacio, esta ha venido atrayendo un creciente interés (a costa de otras dimensiones, como la ascética). En relación con aquella, Manuel Ruiz Jurado ha publicado su particular contribución teológica.²⁰³ Ruiz Jurado recorre las sucesivas experiencias y explica la connotación genéricamente “angélica” (ni querúbica, ni seráfica) que los especialistas le han atribuido. En relación con su impacto en el siglo y medio que le sigue, quiero señalar a tres artículos de Rossano Zas Friz,²⁰⁴ porque dos de ellos aparecen en traducción al alemán.²⁰⁵ Por supuesto, también la colección de ensayos aparecida como *A companion to Jesuit mysticism*,²⁰⁶ y que se compone de trece estudios dedicados a otros tantos jesuitas (desde los comienzos de la Compañía hasta K. Rahner y Enomiya-Lassalle) cuenta con un primer ensayo dedicado a Ignacio.²⁰⁷ Otras dos presentaciones, en cambio, ponen el acento en la mística de los sentidos (Timothy O’Brien)²⁰⁸ y la mística de la acción (Henri Madelin).²⁰⁹ Jacques Servais²¹⁰ y la revista *Manresa* se han ocupado de la experiencia mística habida en La Storta.²¹¹ Además, contamos con el estu-

²⁰² IGNACIO IPARRAGUIRRE. *Vocabulario de Ejercicios Espirituales: Ensayo de Hermeneútica Ignaciana*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1978, p.122.

²⁰³ MANUEL RUIZ JURADO. “¿Fue san Ignacio un místico?” *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica* 92, n.º. 361 (2017): 327-344.

²⁰⁴ ROSSANO ZAS FRIZ DE COL. “**Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI.**” www.ignaziana.org, n.º. 16 (2013): 201-235.

²⁰⁵ ROSSANO ZAS FRIZ DE COL. “Ignatianische Mystik (Teil I). Spanische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts.” *Geist und Leben* 85, n.º. 1 (2012): 16-30 (original en *Manresa* 76, n.º. 301 (2004): 391-406) y Id. “Ignatianische Mystik (Teil II). Französische Autoren vom 16. bis 20. Jahrhundert.” *Geist und Leben* 85, n.º. 2 (2012): 120-135. (original en *Manresa* 77, n.º. 305 (2005): 325-342).

²⁰⁶ *A companion to Jesuit mysticism*. Ed. R. A. MARYKS. Leiden ; Boston: Brill, 2017. 401 pp.

²⁰⁷ DARCY DONAHUE. “The Mysticism of St. Ignatius Loyola,” en *A companion to Jesuit mysticism*. Leiden ; Boston: Brill, 2017, 6-35. Previamente aparecido como Id., “The Mysticism of St. Ignatius Loyola,” en *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Ed. H. KALLENDORF, 201-230. Boston: Brill, 2010.

²⁰⁸ TIMOTHY W. O'BRIEN. “‘Con ojos interiores’ Ignatius of Loyola and the Spiritual Senses.” *Studies in Spirituality*, 26 (2016): 263-281.

²⁰⁹ HENRI MADELIN. “Ignace, une mystique de l’action humaine.” *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 35, n.º. 131 (2011): 71-81. Traducido: Id. “Ignatius, een mystiek van het menselijke handelen.” *Cardoner*, n.º. 1 (2014): 34-43.

²¹⁰ JACQUES SERVAIS. “La visione della Storta di Sant’Ignazio.” *Gregorianum* 91 (2010): 526-549.

²¹¹ AA.VV. “‘Ser puestos con el Hijo’. Cómo hacer nuestra, hoy, la experiencia de san Ignacio.” *Manresa* 84, n.º. 333 (2012): 319-370. El dossier incluye:

- . LUIS DE DIEGO. “«Vio tan claramente que Dios lo ponía con su Hijo...» La visión de la Storta en la vida de Ignacio y en la espiritualidad ignaciana,” 319-330.
- . TONI CATALÁ. “El seguimiento de Cristo, «enviado y disponible,» 331-338.
- . JOSÉ J. ROMERO. “Ser puesto con el hijo, hoy, un Hijo «cargado con la Cruz,» 339-354.
- . MARI LUZ DE LA HORMAZA. “«Pidiéndole a la Virgen que lo quisiera poner con su Hijo.» La figura de María en Ignacio peregrino,” 355-362.
- . REDACCIÓN DE LA REVISTA, “La visión de la Storta en sus Fuentes,” 363-370.

dio teológico y trinitario que Rogelio García Mateo ha publicado comparando a Ignacio con otros dos místicos españoles contemporáneos: Juan de Ávila y Teresa de Jesús.²¹² Esta última referencia me sugiere dar un paso más a la última gran sección de este artículo.

En paralelo

Para terminar, quiero referirme a un grupo de reflexiones. Algunas son más seminales para jóvenes investigadores a la búsqueda de un tema; otras pueden parecer desesperadas para algunos estudiosos. Cada uno según su sensibilidad e intereses, las ofrezco como un modo de iluminar modos de relevancia ignaciana que no están tan presentes en nuestras facultades. Estos estudios ponen a Ignacio en paralelo con otras figuras de la historia, según aspectos muy remotos entre sí, pero dentro de teorías marco provocadoras unas veces, institucionales otras. Algunos fueron sus contemporáneos y se implicaron en la Reforma, como Lutero (una vez más en este siglo) o Calvino (menos frecuente en el pasado). Otros han sido escogidos por su talla tradicionalmente espiritual (por ejemplo, Pablo de Tarso, Raimon Llull, Buda, Atanasio, Teresa de Jesús, Juan de Ávila), porque los *Ejercicios* les dejaron una profunda huella (Descartes), o por la formación recibida en los colegios de la Compañía (Quevedo, James Joyce).

Además de la investigación doctoral de Jimmy Boon-Chai Tan arriba indicada, varios títulos estudian a **Juan Calvino** (1509-1564) en relación con Ignacio. Nueve ensayos los van tratando separadamente en un solo volumen.²¹³ Aunque ambos no coincidieran ni en el espacio ni en el tiempo, Calvino precedió como residente a Íñigo (1528) por un par de años (c. 1526) en el Colegio de Montaigú (Universidad de París). *The witness of John Calvin and Ignatius Loyola* comienza con un capítulo dedicado a Calvino, seguido por otro de Salvador Ryan, dedicado a Ignacio: “Christian Soldier or ‘Soul-aider’?”²¹⁴ El estudio participa de aquella sensibilidad referida más arriba en este artículo. En particular, el libro compara la espiritualidades de ambos, según la vio un taller de expertos reunidos al efecto.²¹⁵ En fin, el libro concluye con un último ensayo de Lawrence J. Murphy dedicado a la visión distintivamente reformadora que cada cual desarrolló acerca de la misión.²¹⁶

En cambio, el 500 aniversario del comienzo de la Reforma ha sido ocasión para más estudios que comparan a Ignacio con **Martín Lutero** (1483-1546). René Lafontaine,

²¹² ROGELIO GARCÍA MATEO. *Mística trinitaria : Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de Ávila*. Roma: Aracne, 2014.

²¹³ BRENDAN MCCONVERY. *The witness of John Calvin and Ignatius Loyola : conference papers from St Patrick's College, Maynooth : living in union with Christ in today's world*. Dublin: Veritas, 2011; 179 pp.

²¹⁴ SALVADOR RYAN. “Ignatius Loyola (1491-1556) : Christian Soldier or ‘Soul-aider’?”, *The witness of John Calvin*, 31-56 [capítulo 2].

²¹⁵ TOM WILSON y TOM LAYDEN. “The Spirituality of John Calvin and Ignatius Loyola: A Workshop,” *The witness of John Calvin*, 91-104 [capítulo 5].

²¹⁶ LAWRENCE J. MURPHY, “Towards Transformation-Mission in Two Directions: The Perspective of Ignatius Loyola,” 157-177 [capítulo 9].

jesuita, los compara en un artículo que anunciaba el libro por venir: *Martin Luther et Ignace de Loyola* (2017).²¹⁷ Lafontaine pondera con una actitud constructiva y de diálogo tres actitudes comunes a estos dos creyentes. Primero, su sumisión a la Palabra como última instancia de la autoridad de Dios en la Iglesia. Además, la preeminencia de la fe, tan destacada en Lutero. En fin, la cautividad del “albedrío”, que interpreta en clave de afectos desordenados para la parte ignaciana. La contrapartida viene al final, cuando el autor toma nota de las divergencia principales para cada una de estas actitudes: Primero, la Iglesia a que invita a obedecer; segundo, la fe informada por la caridad; finalmente, el libre albedrío. También con actitud constructiva, William D. Myers nos ha dado un artículo excelente, donde repasa la historiografía de la contraposición entre Lutero e Ignacio, que autores de sus respectivas tradiciones hicieron.²¹⁸ Myers nos regala una visión renovada, madura y reconciliada de ambos: muestra tanto la humanidad de cada uno como el esfuerzo ministerial en favor de otros que compartieron. Con un interés en las espiritualidades de ambos, además, también contamos con la comparación de Héctor Garza.²¹⁹ Más recientemente, Anthony J. Carroll con ocasión de un musical muy taquillero ha analizado las antropologías teológicas de ambos.²²⁰ Mientras que Lutero habría concebido la presencia divina en modo externo exclusivamente (*sola fides*), Ignacio se habría abierto por las mociones espirituales a una realidad más íntima vinculada con la resonancia afectiva del deseo y de la voluntad (reverencia).

En relación con el personaje de Miguel de Cervantes, **D. Quijote de la Mancha** (1605), observamos que, mucho antes que Miguel de Unamuno, la teoría de una correlación entre Ignacio y cierto fanatismo (característico del Quijote para cierta tradición interpretativa en Francia y el Reino Unido) ya se remontara al s. XVII.²²¹ En los últimos cinco años, tratan aspectos de esta relación: un ensayo breve,²²² un artículo de Rogelio García Mateo,²²³ un artículo de investigación filológica, que se basa en la *Vida* de Riba-

²¹⁷ RENÉ LAFONTAINE. *Martin Luther et Ignace de Loyola*. Collection de l'Institut d'études théologiques de Bruxelles. Namur: Lessius, 2017; 224 pp; ID. “Ignace de Loyola et Martin Luther: Vie spirituelle et théologie.” *Nouvelle Revue Théologique* 133 (2011): 45-64.

²¹⁸ WILLIAM D. MYERS. “Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison” en *A companion to Ignatius*, 141-158.

²¹⁹ HÉCTOR GARZA SALDÍVAR. “La libertad cristiana. Lutero y Loyola.” *Xipe Totek* 26 (2017): 436-456.

²²⁰ ANTHONY J. CARROLL. “Luther, Loyola and La La Land.” *New Blackfriars* 99, n.º. 1080 (2018): 163-176.

²²¹ Un obispo anglicano criticó a los jesuitas EDWARD STILLINGFLEET. *The Jesuits loyalty : manifested in three several treatises lately written by them against the oath of allegiance : with a preface, shewing the pernicious consequence of their principles as to civil government The Jesuits reasons unreasonable*. London: for R. Royston, 1677; JEAN LE CLERC. *Défense de la Critique du neuvième livre de l'Histoire de M. Varillas, où il parle des révolutions arrivées en Angleterre en matière de religion*. Amsterdam, 1688; PIERRE QUESNEL. *Histoire de l'admirable dom Inigo de Guipuscoa, ... et fondateur de la monarchie des Inighistes...* La Haye: veuve de Charles de Vier, 1736.

²²² JOHN R. YAMAMOTO-WILSON. “The “self-confessed romantic and thoroughly Quixotic” Saint Ignatius of Loyola,” en *Pain, pleasure and perversity : discourses of suffering in Seventeenth-Century England*, 105-111. Farnham, Surrey, England: Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2013.

²²³ ROGELIO GARCÍA MATEO. “Ignacio de Loyola y Don Quijote de la Mancha.” *Manresa* 88, n.º. 348 (2016): 299-307.

deneira,²²⁴ y todo un volumen de Federico Ortés, el quinto de este autor desde 1995.²²⁵ A lo largo de más de quinientas páginas, Federico Ortés, un profesor especialista en Miguel de Cervantes, ha establecido una correlación entre el “vizcaíno,” un personaje del *Quijote*, e Ignacio de Loyola.²²⁶ Una vez más, el marco de comparación es la *Autobiografía* aunque, también, la *Vida* de Ribadeneira. Para el autor “ambas biografías, y sus rocambolescas trayectorias, son el *leitmotiv* y las fuentes esenciales de la novela de Cervantes” (p.12). Llega a afirmar que “desde comienzo hasta el fin, [la novela] fue creada con el objetivo de trasvasar a don Quijote cuantos detalles personales contienen los dos libros biográficos sobre Loyola” (p.8). En realidad, Ortés critica que los jesuitas hayan ejercido un férreo control sobre su propia tradición escrita, habiendo destruido o, al menos ocultado, una “enorme cantidad de escritos” a los investigadores en los últimos siglos (p.57). Justifica estas acusaciones, señalando a media docena de textos sacados de las epístolas ignacianas, dando instrucciones a los jesuitas para que controlen el uso y divulgación de la documentación escrita.²²⁷ En parte, teniendo en cuenta esta obra, también Philip R. Davidson ha escrito su disertación, ya señalada más arriba.

Recientemente, el profesor de la Pontificia Università Gregoriana, R. García Mateo, se ha interesado en **René Descartes** (1596-1650) con un artículo que completa el dossier de la revista dedicada a temas filosóficos y *Ejercicios Espirituales*.²²⁸ También Luis Martínez Guerrero se ha fijado en la educación que Descartes recibiera. Su disertación ya ha sido indicada en la tabla.²²⁹ Le orienta un interés particular en la fundamentación de la psicología y en su transformación en cuanto que *ejercicio espiritual*, inspirado por la tradición ascética. Sobre la referencia de algunos momentos de los *Ejercicios* ignacianos, el autor analiza el método cartesiano. Poco antes volvía a aparecer en versión corregida y aumentada un estudio de Sebastiano Crestani acerca del impacto que los Ejercicios de Ignacio dejaron en René Descartes.²³⁰ Descartes recuerda en sus *Cogitationes Privatae*

²²⁴ YASMINA MOHAMED LOZANO. “Don Quijote de la Mancha y san Ignacio de Loyola en la reinterpretación de Miguel de Unamuno.” *Dicenda*, 37 (2019): 163-183.

²²⁵ FEDERICO ORTÉS. *Mi Padre : ensayo*. Mérida (Badajoz): De la luna libros, 1995; 129 pp.; ID. *Don Quijote y Compañía*. Sevilla: Federico Ortés Sánchez, 1997; 279 pp.; ID. *El triunfo de Don Quijote : Cervantes y la Compañía de Jesús, un mensaje cifrado*. Brenes (Sevilla): Muñoz Moya, 2002; 689 pp.; ID. *Don Quijote bálsamo-yelmo y emperador de la China*. Sevilla: S-Print, Grupo Copysevilla, 2007; 422 pp.

²²⁶ FEDERICO ORTÉS. *Don Quijote, peregrino entre Loyola y París*. Barcelona: Avant, 2017; 552 pp.

²²⁷ Para esta afirmación, el autor descansa en una referencia a MARÍA DEL PILAR RYAN. *El jesuita secreto. San Francisco de Borja*. Valencia: Biblioteca Valenciana, 2009.

²²⁸ ROGELIO GARCÍA MATEO. “El pensamiento aristotélico en los *Ejercicios Espirituales* y el influjo de éstos en Descartes.” *Gregorianum* 98, n.º. 4 (2017): 763-783. Todo el número ha sido coordinado por LOUIS CARUANA y LUBOS ROJKA “Philosophy in the *Spiritual Exercises*. European Jesuit Philosophers.” *Gregorianum* 98, n.º. 4 (2017).

²²⁹ LUIS MARTINEZ GUERRERO. “Descartes y el “Discurso del método” en la tradición occidental de los ejercicios espirituales. La recepción cartesiana de la ascética a través de san Ignacio de Loyola.” *Revista de Historia de la Psicología* 36, n.º. 1 (2015): 113-133.

²³⁰ SEBASTIANO CRESTANI. *Le binaire Ignace-Descartes*. Vicenza: L’Oricanno, 2013; 67 pp. Aunque originalmente publicado en francés en 2008, vuelve a aparecer ahora en una segunda edición revisada. Existen ediciones italiana e inglesa en esta misma ciudad, editorial y año.

que con ritmo anual entre 1606-1614 había hecho ejercicios durante la cuaresma. No ha sido Crestani el único a quien esta práctica llamó la atención.²³¹ La referencia que el título hace al “binario” refiere a un compuesto (el “principio” y “fundamento”), que Crestani presenta como el tercer momento de una dialéctica, más allá del ideal y de la historia del hombre caído, entre la *dialéctica* purificadora durante tres semanas y la *integración y rectificación* durante la última semana de los *Ejercicios* de Ignacio.

Siempre a partir del relato de la *Autobiografía*, Manuel Díaz Márquez, en cambio, ha comparado la visión ética de Ignacio con la de **Fyodor Dostoievski** (1821-1881).²³² Si, como dice, ambos apuntan hacia el camino de la plenitud humana, el modelo de hombre propuesto por Dostoievski, afirma, “es un reflejo del San Ignacio que conocemos por su *Autobiografía*.”

Andrea Campana, por su parte, titula un artículo: “Si existe un Papa jesuita, ¿por qué no un Shakespeare jesuita?”²³³ En realidad, este pequeño artículo y esta aparentemente disparatada pregunta están respaldados por una extensa monografía previamente publicada.²³⁴ Campana ofrece evidencia literaria que por primera vez vincula a **William Shakespeare** (c.1564-1616) con los jesuitas. Shakespeare vivió en una época de luchas religiosas, testigo de las ejecuciones de los jesuitas. Campana ha estudiado la obra dramática de Shakespeare desde un punto de vista contemporáneo. Muestra cierta convergencia entre la espiritualidad ignaciana y el arte renacentista, tal y como Shakespeare lo entendió. Los protagonistas de sus obras luchan contra las fuerzas del mundo. Una energía que procede de su interior les mueve. Campana afirma que, precisamente contra el poder que este mundo tiene sobre el alma, los *Ejercicios Espirituales* ofrecen al ejercitante un horizonte de unión mística. Shakespearare habría formado parte de un movimiento literario, que la Compañía de Jesús habría promovido interesadamente en contra de la Iglesia anglicana.

Espiritualidad. Como parte de un volumen dedicado a las relaciones cristiano-musulmanas, encontramos una comparación de Ignacio con **Raimón Llull** (c.1232-c.1315).²³⁵ A partir de la *Via coetanea* de Llull y de la *Autobiografía*, y en particular, fijándose en el encuentro con el jinete moro (*Autob.* 15-16) y otros pasajes, Paul R. Blum tiene en cuenta la animadversión contra los sarracenos presente en la cultura española del siglo XVI. Blum contrapone esta a la interpretación teológica que Llull hace de la *kenosis*, según este, algo “inversamente proporcional a la arrogancia del hombre.” Otro aspecto

²³¹ ZENO VENDLER. *Descartes' Exercises*. en *Canadian Journal of Philosophy* 19/2 (1989): 193-224

²³² MANUEL DÍAZ MÁRQUEZ. “El cristianismo de F. M. Dostoievski y su correspondencia con la experiencia del amor en Ignacio de Loyola.” *Pensamiento* 73, n.º. 276 (2017): 673-691.

²³³ ANDREA CAMPANA. “If a Jesuit Pope, Why Not a Jesuit Shakespeare? There’s Something in the Air...” *The Heythrop Journal* 56, n.º. 2 (2015): 203-234.

²³⁴ ANDREA CAMPANA. *Shakespeare and the Jesuits: To Fight the Fight*. Campbell, CA: Fast Pencil, 2012; 394 pp.

²³⁵ PAUL RICHARD BLUM. “How to Deal with Muslims? Raymond Lull and Ignatius of Loyola,” en *Nicholas of Cusa and Islam*. Ed. I. C. LEVY, R. GEORGE-TVRTKOVIÆ y D. DUCLOW, 160-176. Leiden; Boston: Brill, 2014.

de divergencia teológica que Blum encuentra entre Ignacio y Lull es el concepto de encarnación. Mientras que Lull enfatiza una encarnación orientada a la autorrevelación y al amor, Ignacio habría abrazado una encarnación orientada a la salvación-redención. Teresa M. Vilarós y, nuevamente, Fabrizio Pieri han comparado Ignacio con san Pablo.²³⁶ Pieri analiza la formación y la práctica cordial de este arte, señalando la convergencia entre ambos en el descubrimiento de la vocación personal. Como ya apuntado al tratar de la mística, desde la teología, R. García Mateo ha comparado el misticismo ignaciano con el de **Teresa de Jesús** (1515-1582) y el de **Juan de Ávila** (1499-1569). También lo compara con J. de Ávila, otro ensayo de naturaleza histórica a cargo de Rady Roldán-Figueroa. Javier Melloni compara la espiritualidad ignaciana con la que procede de **Buda** (c.563-483 a.C.).²³⁷ Ulpiano Vázquez Moro ha hecho conversar a **Emmanuel Levinas** (1905-1995) con Ignacio.²³⁸ Un artículo de Fergus King reflexiona sobre el aforismo “renovarse o morir” contraponiendo la comprensión que según él caracterizaría el “morir a” característico del Cuarto Evangelio con el “renovarse profundamente” que ve en el modo como los *Ejercicios Espirituales* se aprovechan de la tradición espiritual precedente.²³⁹

Discernimiento. Desde el *counseling*, la pastoral presbiteriana y para el contexto coreano, que algunos describen como excesivamente carismático, Young Su Kim ha comparado el discernimiento según san Atanasio (c.296-373) en su *Vida de Antonio abad* (c.251-356) con el discernimiento ignaciano.²⁴⁰ El autor se ocupa de las perspectivas respectivas sobre el “mal espíritu” y su asociación con las emociones internas. Desde la teología, Han-Sang Cho y Jong-Hyeok Sim también lo han comparado con el teólogo **Jonathan Edwards** (1703-1758) a un nivel antropológico y ocupándose de las mociones y los afectos en que ambos autores se fijaron.²⁴¹

²³⁶ FABRIZIO PIERI. “**Alla scuola dell’affinità di Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola per “essere discernimento spirituale” nel nostro oggi credente.**” www.ignaziana.org, n.º. 24 (2017): 197-215. Ver TERESA M. VILARÓS SOLER. “Tonalidades paulino-ignacianas. Ideología e imaginario del guerrero santo.” *Eikasia Revista de Filosofía*, n.º. 37 (2011): 105-128.

²³⁷ RADY ROLDÁN-FIGUEROA. “Ignatius of Loyola and Juan de Ávila on the Ascetic Life of the Laity,” en *A companion to Ignatius*, 159-177 y JAVIER MELLONI. “Ignatian Spirituality and Buddhism” en *Ibid.*, 248-265.

²³⁸ ULPIANO VÁZQUEZ MORO. “Ignacio de Loyola y Levinas: una ‘conversación’ posible,” en *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*. Ed. P. CEBOLLADA, 167-188, Madrid: San Pablo - Universidad Pontificia de Comillas, 2009.

²³⁹ FERGUS J. KING. “‘Deep change or slow death’: Johannine Critique and Ignatian Resolution.” *Compass* 47, n.º. 4 (2013): 22-29.

²⁴⁰ YOUNG SU KIM. “The Discernment of Evil Spirits : The Comparison between Athanasius’ *The Life of Antony* and Ignatius of Loyola’s *Spiritual Exercises*.” *Theology and Praxis* 59 (2018): 269-291 [en coreano].

²⁴¹ HAN-SANG CHO y JONG-HYEOK SIM. “A comparative study of Spiritual Discernment between Ignatius of Loyola and Jonathan Edwards.” *Theology and Praxis* 46 (2015): 335-359 [en coreano].

Meditación. Ignacio también ha sido comparado con el filósofo experimental **Robert Boyle** (1627-1691), conocido como el “padre de la química”.²⁴² Boyle fue uno de los primeros autores que contribuyeron a desarrollar la noción psicológica de atención. Es menos conocido, sin embargo, que la matriz para la síntesis de su noción psicológica fuera de tipo “espiritual”. La investigación de David Marno analiza la génesis de las *Occasional Reflections* del filósofo. El estudio genético demuestra que Boyle evolucionó en su comprensión de la “atención” a partir de un ideal espiritual de atención, viniendo más tarde a concebir la atención como una facultad mental. En los *Ejercicios Espirituales*, la atención, lejos de ser una experiencia ajena al ideal espiritual (la atención a Dios), es un “signo y rastro de este último.” En su proceso personal, Boyle fue sustituyendo la meditación disciplinada por una meditación más ocasional, y, en lugar de someter su atención, fue permitiéndose un divagar natural (*natural vagrancy*). Esta evolución representó un intento de integrar aquellas experiencias iniciales, que primeramente censurase como distracciones, como actos de devoción.²⁴³

Divulgación

Una antología de textos breves favorece otro modo menos académico y novedoso de acercamiento al “santo.” Se trata de textos breves escogidos para la meditación diaria, y han sido tomados de la *Autobiografía*, las *Epístolas e instrucciones* o de los *Ejercicios*.²⁴⁴ Un librito de Nikolaas Sintobin titulado *Leven met Ignatius (Viviendo con Ignacio al ritmo de la alegría)* trata del humor jesuítico. En realidad, pone la atención en el control de los sentimientos mediante el humor (ya en traducción francesa y española).²⁴⁵ Otra presentación breve pone a Ignacio junto a otras figuras destacadas del pueblo vasco y capaz de algo extraordinario, con un impacto en las vidas de quienes le siguieron.²⁴⁶ Entre las figuras consideradas J. S. Elcano (1476-1526), Dominique Laxalt (1886-1971), Cristóbal Balenciaga (1895-1972), J. M. de Arizmediarrieta (1915-1973).

La persona de Ignacio se ha prestado para hacer representaciones dramáticas en el cine y en el teatro. Curiosamente, como ya visto para el ensayo de Salvador Ryan, algunos de los títulos refieren al “soldado.” En base al relato de la *Autobiografía*, un **film** de Paolo Dy y la Ignatius Press pusieron finalmente en las grandes pantallas una versión

²⁴² DAVID MARNO. “Easy Attention: Ignatius of Loyola and Robert Boyle.” *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 44 (2014): 135-161.

²⁴³ Ver DAVID MARNO. “Attention and Indifference in Ignatius’s Spiritual Exercises” en *A companion to Ignatius*, 232-247.

²⁴⁴ IGNACIO DE LOYOLA. *365 días con Ignacio de Loyola*. Edd. J. M^a. FERNÁNDEZ LUCIO y M. CARMEN HERNÁNDEZ. Madrid: San Pablo, 2016; 304 pp.

²⁴⁵ NIKOLAAS SINTOBIN. *Leven met Ignatius : op het kompas van de vreugde*. NV Uitgeverij Altiora Averbode, 2015; 93 pp.; ID. *Moquez-vous des jésuites... : humour et spiritualité*. Namur ; Paris: Éditions jésuites, 2016; 89 pp.; ID. *En todo amar y reír : una introducción seria a la espiritualidad ignaciana*. Bilbao: Mensajero, 2018; 95 pp.

²⁴⁶ VINCE J. JUARISTI. *Basque Firsts. People Who Changed the World*. Reno & Las Vegas: University of Nevada Press, 2016; 198 pp.

filipina de los primeros años de la vida de Ignacio.²⁴⁷ Ofrece una reconstrucción ficticia, romántica y novelada de los temas apuntados en la *Autobiografía*. Más atenta a los afectos que a las realizaciones, esta versión ha tenido difusión limitada en España, pero ya está en formato video para el gran público. Otra producción que no he llegado a visualizar es la de José Díaz Morales.²⁴⁸

Para el teatro, Jonathan Moore ha concebido una obra relativamente sencilla y que ya ha recogido cierto éxito donde ha sido estrenada.²⁴⁹ Representa Ignacio como un hombre comprometido con la transformación y el cambio, resistente al *status quo*, capaz de reunir en torno a sí una Compañía también entre lances de humor, algo que representaría un objeto amable de investigación.

Una presentación breve del santo es la de Juan P. Navarro.²⁵⁰ Más dirigida al público adolescente, aparece una adaptación del libro *Ignacio de Loyola nunca solo* de José María Rodríguez Olaizola. Esta publicación comenta algunos pasos de la *Autobiografía*.²⁵¹ Otros dos libros presentan Ignacio, su conversión, la composición de sus *Ejercicios* y la fundación de la Compañía de Jesús a los **niños**, ayudándose con ilustraciones a colores.²⁵²

Epílogo

Estas páginas quieren ofrecer un estímulo, avivar la curiosidad de investigadores noveles, para empezar, presentando un gran abanico de posibilidades.

Especial atención merece el aspecto espiritual, entendido no ya en sentido restrictivo, interno o confesional. Desde hace décadas, la espiritualidad está siendo investigada a nivel global y en relación con recursos o necesidades espirituales, en relación con el sentido y la identidad de las personas, como fuente de valor y factor de resiliencia, entre muchos argumentos. La persona y la obra de Ignacio de Loyola siguen ofreciendo argumentos de primera magnitud para esta investigación. Pero esto se verá más claramente en una futura bibliografía que tenemos en preparación y que se ocupará de los *Ejercicios Espirituales* y de temas asociados con ellos.

Para terminar, quiero volver a lo que pueda mover a desconfianza, a cualquier forma de alienación que pueda llevar a historiador alguno a rechazar las fuentes jesuíticas so-

²⁴⁷ PAOLO DY. "Ignatius of Loyola : soldier, sinner, saint". San Francisco, California: Ignatius Press, 2017. "Soldado" se repite en el título de las notas 214, 248, 250.

²⁴⁸ JOSÉ DÍAZ MORALES (director), RICARDO ACERO, MANUEL ARBO, RAFAEL DURÁN, ALFRED J. BARRETT (actores) y VCI ENTERTAINMENT (distribuidora). "Loyola : the soldier saint". [sin lugar de publicación] Tulsa, OK: VCI Entertainment, 2014.

²⁴⁹ JONATHAN MOORE. *Inigo*. Twickenham, UK: Aurora Metro Books, 2015; 20 cm; 110 pp. Traducción al castellano: ID. *Íñigo: una obra de teatro*. Bilbao: Mensajero, 2016; 126 pp.

²⁵⁰ JUAN PABLO NAVARRO. *Ignacio de Loyola : el soldado de Dios*. Sevilla: Maratania, 2017; 32 pp (ilustraciones de MARÍA BULLÓN VIVES).

²⁵¹ PEDRO RODRÍGUEZ PONGA. *Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero, 2016; 47 pp.

²⁵² ROCÍO ESTEBAN y ÁLVARO LOBO. *En buena compañía : Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero, 2019; 34 pp.; PAUL MITCHELL y KATIE MITCHELL. *Audacious Ignatius*. Oak Park IL: Corde Press, 2018.

bre Ignacio de Loyola y la historiografía que la Compañía de Jesús hizo sobre su persona en el pasado. No debiera ser así en el futuro. La mejor espiritualidad es la que se construye sobre una honesta investigación histórica, como demostró el *Dictionnaire de Spiritualité*. No dudo que hombres de la Compañía hayan buscado controlar la información acerca de esta. Alguno lo sigue haciendo. Me temo que sean hombres que salen de las persecuciones del pasado o de las inseguridades del presente. En esto no creo que la Compañía se diferencie de otras instituciones, sino cualitativamente y, en esto, con ventaja respecto a la mayoría. Tampoco tengo dificultad en afirmar que la Compañía lleva décadas organizando y disponiendo sus archivos precisamente para que esta información sea explotada por los historiadores e investigadores. Más aun, creo que, a diferencia de otros tiempos, la Compañía busca positivamente la transparencia y está favoreciendo la comunicación con y entre los investigadores, promoviendo la creación de grupos y equipos con rigor científico y señalando lagunas o proponiendo proyectos de colaboración.²⁵³ Los repertorios bibliográficos cultivados por sucesivos jesuitas dan testimonio de ello. Otra cosa es que el número de los jesuitas dedicados a esta tarea y con competencia para ella, además de limitado siempre, ahora sea también decreciente.

Con John O'Malley, Manuel Revuelta, recientemente desaparecido, John Padberg y otros jesuitas, nos congratulamos por los resultados y por la esperanza futura de cuanto nuevas generaciones de investigadores traerán a la luz acerca de Ignacio de Loyola, en particular, y de la Compañía, en general. La riqueza no hace sino aumentar, cuando consideramos su figura a la luz de teorías contemporáneas no ya religiosas o espirituales, sino políticas, culturales, lingüísticas, psicológicas, empresarial-organizacionales, por referir a algunas que han sido ejemplificadas por estas páginas.

²⁵³ Sobre esta transparencia y cooperación ha escrito el reconocido historiador JOHN W. O'MALLEY (autor de *The First Jesuits*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993; traducción castellana: *Los primeros jesuitas*, Bilbao – Santander : Mensajero – Sal Terrae, 1995). O'Malley presenta una relectura de la historiografía que sobre la Compañía de Jesús ya estaba teniendo lugar hace dos décadas en: "The historiography of the Society of Jesus : where does it stand today?" en *The Jesuits: cultures, sciences and the arts, 1540-1773*. Edd. J.W. O'MALLEY, et alia. Toronto : University of Toronto Press, 1999; 3-37 y reimpresso en J.W. O'MALLEY. *Saints or devils incarnate? : studies in Jesuit history*. Ed. R. A. MARYKS, Leiden-Boston: Brill, 2013, 1-35 (trad. Castellana: ID. *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*. Trad. J. PÉREZ ESCOBAR. Bilbao: Mensajero, 2016, 1-35).

Louis Lallemand et l'identité jésuite

par TIBOR BARTÓK S.J.*

«Nous avons dans notre cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir. Il ne peut être rempli que de Dieu, qui est notre principe et notre fin»¹. Cette toute première sentence de la *Doctrina spirituelle* du P. Louis Lallemand (1588-1635) plonge le lecteur dans une méditation profonde sur le «Principe et Fondement» à travers une relecture du texte ignatien. En effet, cette méditation doit beaucoup aux concepts de *cor* et *desiderium Dei* de Saint Augustin et elle suscite aussi, sans doute, quelques vagues réminiscences du *vacío de espíritu* sanjuaniste. C'est dans ce carrefour des idées et des métaphores spirituelles que le P. Lallemand avait conçu son enseignement, destiné à la formation jésuite. La *Doctrina* était composée de conférences et d'exhortations que Lallemand, Instructeur du Troisième An à Rouen entre 1628 et 1631, avait tenues à une soixantaine de tertiaires jésuites.

La rhétorique de Lallemand, capable encore de toucher les lecteurs, éveille aussi l'intérêt pour l'histoire de la formation jésuite à une époque où cette dernière est encore en pleine émergence. Mais au-delà de la formation, c'est l'interprétation de l'identité jésuite elle-même qui se place progressivement au centre de l'attention du chercheur². La présente étude propose d'abord un regard renouvelé sur la vie de Lallemand et sa *Doctrina*. Dans un deuxième temps, le lecteur sera invité à découvrir le sens que Lallemand avait donné au Troisième An de probation, étape finale de la formation jésuite et, avec elle, à l'identité du jésuite. Enfin, ne serait-ce que brièvement, sera proposée une réflexion sur les enjeux qui surgissent à partir de la *Doctrina* pour l'auto-compréhension jésuite aujourd'hui.

1. Un nouveau regard sur Lallemand et sa *Doctrina spirituelle*

La vie de Lallemand a longtemps été connue à partir de la biographie, écrite par Pierre Champion (1632-1701) et éditée avec la *Doctrina spirituelle* en 1694. Champion

* TIBOR BARTÓK S.J., professeur associé en théologie auprès de l'Institut de Spiritualité de l'Université Pontificale Grégorienne, t.bartok@unigre.it

¹ LALLEMANT, L., *Doctrina spirituelle* (=DS), éd. D. Salin, Desclée de Brouwer, Paris 2011, 53.

² BARTÓK, T., *Un interprete et une interpretation: Le Père Louis Lallemand et sa Doctrina spirituelle au carrefours de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*, GBPress, Roma 2016.

prétendait avoir obtenu ses informations de quelques amis de Lallemand. En réalité, sa source principale était une nécrologie, écrite probablement en 1635, au lendemain de la mort de Lallemand³. L'œuvre de Champion, précieuse en elle-même, doit être relue à la lumière des recherches d'archives que le jésuite chilien Julio Berguecio Jiménez a publiées sur la vie de Lallemand⁴. Il nous faut aussi prendre en considération la situation historique de la Compagnie de Jésus en France au début du Grand Siècle⁵. De même, il sera nécessaire de replacer l'histoire personnelle de Lallemand dans le contexte de la crise socio-spirituelle qui frappait les jésuites français et, plus largement, la Compagnie entière pendant les généralats des PP. Claudio Aquaviva (1581-1615) et Muzio Vitelleschi (1615-1645). À ce propos, les recherches de Michel de Certeau⁶ nous aideront à donner un relief collectif aux événements biographiques de la vie de Lallemand. Quant à la *Doctrina*, nous serons obligés de rappeler quelques débats qui caractérisaient son interprétation depuis le début du 20^e siècle, avant de passer à un autre type de lecture.

1.1. Les débuts d'une vie jésuite

Louis Lallemand est né à Vertus, petite ville champenoise au Nord de la France, le 1^{er} décembre 1588. Son père, Louis, était le bailli du comté qui avait son siège dans la même commune. La mémoire de sa mère, Jacqueline Roussel, décédée en 1595, est gardée sur une épitaphe aux murs de l'église paroissiale Saint-Martin. Le jeune garçon avait été envoyé au collège Sainte-Marie de Bourges où il avait fait ses humanités (1598-1603). Pour la rhétorique, son père l'avait fait transférer au collège de Verdun. C'est là qu'il avait pu faire la connaissance de la Compagnie de Jésus. Peu avant, les jésuites étaient encore expulsés d'une grande partie du Royaume de France, suite à l'attentat qu'un ancien élève du collège de Clermont (Paris), un certain Jean Chastel, avait commis contre le roi Henri IV, fin décembre 1594. Son acte donna l'occasion aux gallicans parlementaires de faire bannir l'Ordre, trop papiste et peu français à leurs yeux, du ressort de quatre parlements (Paris, Rouen, Rennes, Grenoble). Henri IV voulait néanmoins profiter du service que les jésuites étaient capables de rendre à son Royaume en matière d'éducation

³ La nécrologie a été publiée par BOTTEREAU, G., «Autour d'un billet inédit et de la *Summa vitae* du P. Louis Lallemand S.I.», *Archivum Historicum Societatis Iesu* (=AHSI) 45 (1976) 301-305.

⁴ JIMÉNEZ BERGUECIO, J., *Louis Lallemand, S.J., 1588-1635. Estudios sobre su vida y su «Doctrina espiritual»*. Anales de la Facultad de Teología, vol. 34 (1983) cuaderno único, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1988.

⁵ Cf. FOUQUERAY, H., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression* (1572-1762). II-IV, A. Picard et Fils – Bureaux des Études, Paris 1913-1925. NELSON, E., *The Jesuits and the Monarchy. Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, Ashgate – Institutum Historicum Societatis Iesu, Hampshire – Rome 2005.

⁶ Cf. CERTEAU, M. DE, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle. Une "Nouvelle Spiritualité" chez les Jésuites français», *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965) 339-386. Pour la version abrégée de l'étude, voir CERTEAU, M. DE, «Les "Petits Saints" d'Aquitaine», in ID., *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*. I, Gallimard, Paris 1982, 330-373.

et de renouveau spirituel après les dures années des guerres de religion. En 1603, avec l'édit de Rouen⁷, le roi avait rétabli la Compagnie en tout le territoire français.

Les pères retournèrent à Verdun en 1604, dernière année d'études secondaires de Lallemant. L'adolescent, incliné depuis longtemps à la vie religieuse, avait pu trouver quelque encouragement pour sa vocation dans l'exemple et les paroles de ses professeurs. Le 1^{er} décembre 1605 nous le trouvons au noviciat jésuite de Nancy. Son Maître des novices était le P. Jean Guéret (1559-1630), un jésuite injustement accusé et mis aux brodequins après l'attentat de Chastel. Après le noviciat, Lallemant fit ses études de philosophie et de théologie à l'université de Pont-à-Mousson. Ordonné prêtre en 1614, il avait été envoyé achever sa formation par le Troisième An à Paris, sous la direction du P. Jean de la Bretesche (1570-1624), formateur jésuite de grande réputation.

Les années de formation du jeune jésuite Lallemant correspondaient à une période de croissance extraordinaire de la Compagnie en France, en particulier dans la Province de Lallemant, *Provincia Franciae* appelée improprement Province de Paris⁸. En 1605, l'année de son entrée, il y avait à peu près 300 jésuites dans la Province, dix ans plus tard 623. La création de la nouvelle Province de Champagne en 1616 avait diminué le nombre d'effectifs et d'établissements, mais la croissance avait bientôt repris son élan. Cette floraison extérieure reflétait certainement le retour en grâce des jésuites auprès du roi. La bienveillance des Bourbons était d'ailleurs indispensable pour l'avenir de la Compagnie en France. En effet, les attaques antijésuites du Parlement ne cessaient de se renouveler, surtout après l'assassinat d'Henri IV en mai 1614⁹.

La croissance du corps de la Compagnie en France comme ailleurs n'était pourtant pas fondée sur une croissance de l'esprit. Les divers *memoranda* que les Provinces françaises avaient envoyées en 1606 à Rome, à la demande du Général Claude Aquaviva (1581-1615), témoignaient d'une profonde crise spirituelle. Pierre Coton (1564-1526), futur confesseur et prédicateur d'Henri IV, voyait la raison principale des difficultés dans l'éducation précaire des jésuites à la vie spirituelle, conséquence de la carence numérique de bons supérieurs et confesseurs. En d'autres termes, manquaient des vrais formateurs et directeurs spirituels¹⁰ et, par conséquent, les jésuites savaient peu de chose sur ce en quoi consistait, au dire de Coton, il *cultus internus*, la vie intérieure. Lallemant, jeune jésuite à l'époque, avait-il pu sentir les effets de ce manque? Nous n'en savons rien. En tous cas, sa vocation particulière, en tant que formateur jésuite, pouvait bien jaillir des déficiences qui caractérisaient la formation jésuite de son temps. Le biographe Champion affirme que «le gouvernement et la direction étaient les deux emplois

⁷ Cf. NELSON, E., «Interpreting the Edict of Rouen: Royal Patronage and the Expansion of the Jesuit Mission in France», *AHSI* 72 (2003) 405-426.

⁸ En 1605, il y a trois Provinces françaises: France (Paris), Aquitaine (Bordeaux), Lyon. Celle de Toulouse sera fondée en 1608, celle de Champagne en 1615.

⁹ Cf. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 594-598.

¹⁰ Coton mettait la raison principale de la crise dans les carences d'éducation spirituelle, celles-ci étant la conséquence du manque en «confesseurs et supérieurs qui connaissent la vie intérieure (*cultus internus*)». CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 347.

pour lesquels il avait reçu du ciel de plus rares talents»¹¹. L'épanouissement de ses dons allait pourtant passer à travers des moments éprouvants.

1.2. Les péripéties d'un formateur

Les années qui suivirent sa propre formation semblaient préparer Lallemand pour une carrière de professeur. Il enseigna la philosophie trois ans au collège de La Flèche et la théologie morale un an à Bourges avant d'arriver en 1619 au collège de Rouen. Là on lui confia la charge de Préfet des études supérieures et d'autres tâches d'enseignement et de service spirituel. En 1622, Lallemand fut nommé Maître des novices et supérieur du noviciat à Rouen. De ces premières années comme Père Maître nous avons quelques traces dans les lettres que le Général Muzio Vitelleschi (1615-1645) lui adressait. Cette correspondance nous renseigne sur une période tourmentée à Rouen à cause de la constante recrudescence de la peste. En ces moments difficiles, Lallemand envoyait les novices à la campagne, tandis que lui-même cherchait à être utile aux malades. Quant aux novices, on a connaissance de quelques problèmes avec l'obéissance que Lallemand, au jugement du Général, semblait traiter d'une façon trop subtile¹².

Une affaire bien plus fâcheuse commence à émerger autour du Maître des novices à partir de l'été 1625. Le P. Denis Bertin, adjoint (*socius*) du Père Maître, dénonça celui-ci auprès du Général. Lallemand, selon Bertin, serait tombé sous l'emprise d'un laïc de basse condition. Prêtant foi à quelques fausses révélations de cet homme, le Maître des novices aurait exhumé de nuit le cadavre d'un novice défunt, l'aurait porté à la chapelle et aurait célébré la messe dans l'espoir que le défunt ressuscite. Vitelleschi, choqué par l'affaire, demande au Provincial Pierre Coton d'ouvrir une enquête. Celle-ci s'étendra sur de longs mois et nos informations restent déficientes à propos des détails de l'affaire. On peut pourtant constater que l'accusation, pour l'essentiel, s'avère être fausse. Bien que Lallemand fût en contact familial avec un homme trop dévot au déplaisir de certains Pères du noviciat, il n'était pas coupable de l'acte pathologique qu'on lui avait imputé. Le dénonciateur Bertin avait dû inventer l'histoire par jalousie vis-à-vis du Père Maître dont il était co-novice vingt ans plus tôt à Nancy¹³.

L'histoire de sa relation avec l'homme dévot révèle certainement un penchant de Lallemand vers la piété, sans doute trop manifeste. Le blâmer pour cela serait un jugement hâtif. En effet, l'inclination à la piété et à des pratiques dévotionnelles est un trait commun de nombreux jésuites à l'époque. Certes, saint Ignace dans les *Constitutions* mettait en garde contre l'accueil de candidats sujets à des «dévotions sans discernement» (*indiscretæ devotiones*)¹⁴. Mais appliquer ce critère en France au début du Grand

¹¹ DS, 423 et 437.

¹² Cf. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 143-153.

¹³ Cf. JIMÉNEZ, *Louis Lallemand*, 248-309. Voir aussi BOTTEREAU, G., «Louis Lallemand parmi les fous de Dieu», *AHSI* 55 (1986) 155-159.

¹⁴ Const. I, 3, 12 [182]. Pour le texte des *Constitutions* on renvoie à l'édition *Les Constitutions de la Compagnie de Jésus et leurs normes complémentaires*, Paris, [s. é.] 1997.

Siècle n'était pas évident du tout. En effet, une piété, nourrie de diverses sortes de dévotions particulières, de même que la quête d'expériences et de phénomènes extraordinaires marquaient toutes les classes de la société et allaient de pair avec le renouveau spirituel et mystique du 17^e siècle auquel il nous faut encore revenir. Dans la *Doctrine*, Lallemand est un fervent défenseur du don pneumatologique de la piété, ce «partage des Français», face à quelques-uns de ses confrères sceptiques et critiques à ce propos¹⁵. C'est dans ce contexte que nous devons affronter l'étape suivante de la vie de Lallemand.

En 1626, il est nommé professeur de «théologie scolastique» au collège de Clermont (Paris), l'établissement le plus prestigieux de la Province. À Paris, comme dans d'autres collèges jésuites à l'époque, se multiplient des groupuscules mystiques parmi les jeunes jésuites. Ils lisent les auteurs mystiques du Nord et Sainte Thérèse, ils pratiquent l'oraison de quiétude et des exercices dévots, ils prétendent avoir des visions, enfin ils rêvent d'une Compagnie moins chargée de collèges et plus adonnée à l'idéal apostolique itinérant des premiers jésuites.¹⁶ Leurs adversaires les appellent *neoterici*, c'est-à-dire réformistes. Leur mouvement s'inscrit dans la ligne de mouvements mystiques jésuites antérieurs, d'abord en Espagne autour d'Antonio Cordeses (1518-1601) et de Baltasar Álvarez (1533-1580), puis en Italie du Nord sous l'influence du jésuite Achille Gagliardi (1537/9-1608) et sa dirigée mystique, Isabella Berinzaga (1551-1624).

Le mouvement jésuite français reflète avant tout la situation spirituelle de la France. En effet, le pays, après les longues guerres de religion, vit une période d'«invasion mystique»¹⁷ extraordinaire, en accueillant les littératures et les traditions mystiques du Nord, de l'Espagne et de l'Italie. Les jésuites ne peuvent pas se soustraire à ces influences. Celles-ci sont aussi accueillies comme remède aux déficits de la formation spirituelle et à l'absorption par le travail apostolique qu'on éprouve déjà pendant la formation. Nombre d'étudiants jésuites doivent prolonger leur temps de régence dans les collèges, à cause des besoins pressants de surveillants et d'enseignants de grammaire, d'humanités et de rhétorique¹⁸. Le réformisme mystique apparaît donc comme la réaction à une surcharge de travail et à un vide spirituel qu'on éprouve à l'intérieur de la Compagnie. Le Général Vitelleschi, conscient du problème, voit pourtant un danger sérieux dans les aspirations du mouvement. Il les juge comme des tentations qui détourneraient les jésuites de l'obéissance, de l'apostolat et de la prudence ignatienne en matière d'oraison.

Quant à Lallemand, il est en contact amical avec le groupe mystique du collège de Clermont, en particulier avec Claude Bernier (1601-1654) que ses compagnons considéraient comme leader du groupe¹⁹. Lent dans ses études et un peu têtu dans ses idées spiri-

¹⁵ DS, 200-202.

¹⁶ Cf. CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 353ss.

¹⁷ L'expression figure en sous-titre du 2^d volume de l'œuvre célèbre de BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. 2. *L'invasion mystique (1590-1620)*, Bloud et Gay, Paris 1923.

¹⁸ Voir le tableau de statistiques sur les étudiants jésuites dans *Provincia Franciae* en 1620 et 1625, in BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 776.

¹⁹ Cf. CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 373-382.

tuelles, Bernier sera mis en examen à la requête du Général, de même que d'autres représentants des *neoterici* à travers la France. Cela n'empêche pas ses amis de voir en lui un interprète authentique de l'esprit de Saint Ignace et de considérer ses expériences mystiques comme une sorte de *locus theologicus*. Le professeur Lallemand lui-même n'hésite pas à confronter, ne serait-ce qu'en privé, l'opinion de saint Thomas sur la distinction des anges avec les prétendues visions angéliques de Bernier. Cela est raconté par le jésuite François Chauveau (1599-1647), ami de Bernier et futur tertiaire de Lallemand²⁰.

Lallemand ne reste pas longtemps à Paris. Il doit retourner à Rouen en 1628 comme Instructeur du Troisième An. Sa nomination est un signe de confiance particulière de ses supérieurs français qui le proposent au Général comme candidat *maxime idoneus* à cette tâche d'importance particulière. La nouvelle mission à Rouen semble démarrer paisiblement. Lallemand s'entend bien avec Julien Hayneufve (1588-1663), supérieur de la maison du Troisième An rouennaise. Le Général Vitelleschi ne cesse de louer dans ses lettres la bonne entente entre supérieur et Instructeur. Toutefois, une nouvelle accusation dérange bientôt ce début prometteur. Le P. Louis Grimald (1593- ?), consultant de la maison, dénonce Lallemand auprès du Général. Grimald doit avoir fréquenté avec les tertiaires quelques exhortations de Lallemand ou avoir entendu leurs discussions sur certains sujets que l'Instructeur traitait avec une emphase particulière. Il accuse Lallemand d'être un Instructeur «tout entier mystique» (*totus esse mysticus*) qui «veut mener tout le monde à la dévotion extraordinaire» (*ad devotionem extraordinariam*). Tout cela nous est connu par une lettre que le Général écrit en avril 1629 au Provincial Jean Filleau (1573-1642), en lui demandant d'ouvrir une enquête sur l'affaire. Vitelleschi s'inquiète aussi de certaines «manières extraordinaires» (*modi illi extraordinari*), étrangères à «la manière commune de la Compagnie», sous-entendant par cette dernière l'éducation aux vraies et solides vertus, en particulier à l'obéissance²¹.

Mais à quelle sorte de «dévotion extraordinaire» le Général pouvait-il se référer? Dans sa même lettre au Provincial, Vitelleschi demande à Filleau d'ouvrir aussi une autre enquête, celle-ci au collège de Clermont. Là-bas le groupe mystique des jeunes jésuites semblent «honorer plus excellemment saint Joseph et exalter sa dignité, lui discernant de nouveaux titres, inusités en théologie et dans la pratique de l'Église». Ils «soutiennent *mordicus* des opinions nouvelles et inouïes que l'Église ne propose pas» sur le père putatif de Jésus²². Une autre lettre du Général précise que les diffuseurs de ce culte joséphologique sont Jean-Joseph Surin (1600-1665) et Claude Bernier, porteurs du flambeau des *neoterici* parisiens. Ils sont dénoncés par le P. Louis Le Mairat (1577-1664) comme promoteurs d'une «dévotion nouvelle et extraordinaire envers saint Joseph»²³. Le Mairat partageait avec Lallemand la chaire de théologie scolastique un an

²⁰ *Ib.*, 381-382.

²¹ Cf. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 311-318.

²² BOTTEREAU, G., «Saint Joseph et les jésuites français de la première moitié du XVII^e siècle», *Cahiers de Joséphologie* 29 (1981) 808.

²³ *Ib.*

plus tôt. Il semble que Lallemand protégeât de son autorité le petit troupeau josépho-mystique du collège, mais après son départ pour Rouen ils restèrent sans protection, exposés aux attaques du théologien Le Mairat.

Lallemand est, sans aucun doute, un fervent dévot de saint Joseph²⁴. Sa biographie en témoigne, de même qu'une lettre qu'il enverra plus tard, en mars 1631, au procureur laïc du collège de Clermont²⁵. On ne se tromperait donc pas de voir en saint Joseph l'objet de la «dévotion extraordinaire», dénoncée par Grimald. En tout cas, les supérieurs français ne semblent pas attribuer d'importance à l'affaire. La dévotion joséphologique envahit la France à l'époque grâce, entre autres, à l'accueil des écrits de sainte Thérèse²⁶. Elle fait donc partie des pratiques dévotionnelles du Grand Siècle.

Lallemand continuera dans sa charge d'Instructeur et recevra plus tard les louanges du Général. En ce qui concerne le dénonciateur Grimald, l'histoire nous révèle de lui quelques surprises. En 1625 il était encore promoteur résolu de lectures mystiques au collège de Nevers et dupe des phantasmes spirituels d'une jeune fille, ce qui lui a valu les réprobations du Général. Devenu antimystique, Grimald voulait sans doute se justifier auprès du Général en dénonçant l'Instructeur de Rouen²⁷. D'ailleurs, il quittera la Compagnie en 1639.

Ces histoires de dénonciations nous révèlent les gauchissements de la communication jésuite par correspondance entre périphérie et centre; une correspondance normalement destinée à servir, entre autres, les besoins d'information du gouvernement central²⁸. Mais les délations révèlent aussi les effets néfastes d'une formation manquée. Le mémoire de Coton, cité plus haut, mettaient déjà en évidence les conséquences de cette carence: «On juge prudents ceux qui savent soupçonner, résister, dénigrer, se moquer de l'opinion d'autrui, se montrer plaignants, inculper les autres de simplicité, envoyer des lettres et des avertissements à Rome, motivés plus par l'ambition, que par l'utilité [...]»²⁹. On peut bien reconnaître quelque chose de ces défauts moraux et spirituels dans les adversaires du Père Lallemand, sans vouloir forcément justifier toutes ses idées ou ses penchants dévots. En tout cas, ses expériences d'être dénoncé et enquêté à plusieurs reprises donnent du relief personnel à ce qui sera l'un des points majeurs de la *Doctrina spirituelle*, celui de la pureté de cœur. Le cœur, justement, cette métaphore de l'intérieur où l'homme est sans cesse en train de se battre avec ses inclinations mauvaises et ses intentions biaisées, mais aussi appelé par la grâce de l'Esprit à suivre le chemin de la droiture.

²⁴ Cf. BARTÓK, T., «Saint Joseph, dans la mystique de Lallemand», *Christus* 63 (Juillet 2016) 96-103.

²⁵ DS, 457.

²⁶ Cf. DOMPNIER, B., «Thérèse d'Avila et la dévotion française à saint Joseph au XVII^e siècle», *Revue d'Histoire de l'Église de France* 90 (2004) 175-190.

²⁷ C'est l'hypothèse de Jiménez. Cf. ID., *Louis Lallemand*, 231-234.

²⁸ Pour le fonctionnement de la correspondance jésuite, voir l'ouvrage de FRIEDRICH, M., *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*, Campus, Frankfurt – New York, 2011.

²⁹ CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 347.

Lallemant, à cause peut-être des enquêtes subies, tombe malade en 1631. Son état languissant ne lui permet pas de poursuivre sa tâche d'Instructeur. Il est envoyé au collège de Bourges comme Préfet des études et Confesseur des jувénistes. C'est là qu'étudie Louis de Bourbon-Condé (1621-1686), duc d'Enghien et futur Grand Condé. Il sera membre de la congrégation mariale des élèves externes sous la conduite de Lallemant. À la demande discrète du prince Henri II (1588-1646), père du duc et bienfaiteur du collège, le Général Vitelleschi nommera Lallemant recteur du collège en août 1634³⁰. Sa santé ne lui permettra qu'un rectorat très bref. Il meurt le jeudi saint 5 avril 1635. Au lendemain, le prédicateur augustin de l'Office de la Croix à la cathédrale de Bourges commémore le défunt comme «porte-parole auprès de Dieu, de même qu'excellent et très influent protecteur dans le ciel pour toute la ville»³¹.

Pour compléter notre regard sur la vie du P. Lallemant, il faut encore évoquer ses aspirations missionnaires. Le biographe Champion voit en lui une source d'inspiration pour les jésuites missionnaires d'Amérique du Nord. N'ayant pas obtenu de Rome la permission d'aller en mission en Nouvelle-France, Lallemant aurait dû transmettre son désir et ses idées missionnaires, en particulier celle de l'amour des croix³², à quelques-uns de ses novices et tertiaires, de même qu'à d'autres jeunes de la Compagnie avec qui il était en contact. Cette tradition de l'influence missionnaire de Lallemant manque pourtant de preuves concrètes. Il serait, sans doute, plus juste d'affirmer que Lallemant a participé avec de nombreux autres jésuites à l'esprit missionnaire qui régnait en France depuis les premiers essais missionnaires au Canada (1611-1613), en particulier au collège de La Flèche. C'est là que résidait le P. Énemon Massé (1575-1646), l'un des membres de la première équipe jésuite en Acadie et véritable catalyseur des actions évangélistes successives sur le sol canadien. Lallemant, lui-même résidant à La Flèche en 1615-1618, a dû subir l'influence de Massé³³. Cette petite remarque ne met pas en cause l'influence spirituelle, dans un sens plus large, que Lallemant pouvait avoir en tant que Maître des novices, Instructeur du Troisième an ou père spirituel sur un nombre considérable de futurs missionnaires, tels qu'Antoine Daniel, Simon Le Moyen, Isaac Jogues, Jean de Brébeuf, Paul Le Jeune et bien d'autres.

1.3. La Doctrine spirituelle et ses interprétations

La *Doctrine spirituelle* est un recueil d'exhortations adressées à des jésuites du Troisième An. À l'origine, elle n'était pas du tout destinée à la publication. La plupart de ses textes nous parviennent à travers le jésuite Jean Rigoleuc (1596-1658), tertiaire de Lallemant en 1630-1631. Rigoleuc avait pris des notes pendant les exhortations de l'Instructeur ou, peut-être, il avait recopié les papiers de Lallemant. Rigoleuc avait légué ses notes

³⁰ Cf. BOTTEREAU, «Autour d'un billet inédit», 293-296.

³¹ DS, 445.

³² DS, 76-78.

³³ Pour les liens entre Lallemant et les missionnaires d'Amérique du Nord, voir BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 613-619.

au P. Vincent Huby (1608-1693). Celui-ci, avant de mourir, avait confié l'héritage de Rigoleuc à l'éditeur jésuite Pierre Champion en vue de la publication. Quelques années plus tôt, Champion avait déjà publié une biographie de Rigoleuc avec ses œuvres et lettres spirituelles. Entre-temps, Champion découvrit aussi d'autres textes venant de Lallemant dans un petit cahier de Jean-Joseph Surin (1600-1665), tertiaire de Lallemant en 1629-1630. Champion ajouta ce cahier, intitulé «Appendice», au beaucoup plus volumineux legs de Rigoleuc. Il prépara aussi la biographie de Lallemant et la publia avec l'ensemble des textes en 1694, sous le titre *La Vie et la Doctrine spirituelle du Père L. Lallemant*. La variété et la complexité de provenance des textes mettaient quelque peu en doute la paternité de Lallemant sur l'ouvrage publié. Pourtant, il existe des études qui prouvent l'autorité de Lallemant aussi bien pour le fond que pour le style de l'œuvre³⁴.

Les notes de Rigoleuc, constituant plus de 90 % de la *Doctrine*, ont été divisés probablement par Champion en sept «Principes», c'est-à-dire autant de parties, chacune traitant un thème spirituel: (1) «La vue de la fin», (2) «L'idée de la perfection», (3) «La pureté de cœur» (4), «La docilité à la conduite du Saint-Esprit» (5), «Le recueillement et la vie intérieure» (6), «L'union avec Notre-Seigneur» (7), «L'ordre et les degrés de la vie spirituelle». Chaque Principe est subdivisé en de nombreux chapitres et articles. Cette structure révèle, évidemment, une manière scolastique de traiter les sujets avec clarté et précision, mais elle rend aussi parfois difficile la lecture.

Les questions d'interprétation de la *Doctrine* ont été soulevées pour la première fois en 1920, l'année où parut le V^e volume de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* d'Henri Bremond, destinée à la figure et à l'œuvre du P. Lallemant, de même qu'à sa prétendue «école». ³⁵ Bremond, lui-même jésuite jusqu'à 1904, voulait en effet montrer dans la pensée de Lallemant le début d'une «école mystique» à l'intérieur de la spiritualité ignatienne. Une telle «école de Lallemant», aux yeux de Bremond, se serait située à l'antipode de l'«école ascéticiste» d'Alphonse Rodriguez (1538-1616). L'œuvre célèbre de ce dernier, la *Pratique de la perfection et des vertus chrétiennes et religieuses*³⁶, était vue par Bremond comme dégénérescence de la spiritualité ignatienne en un volontarisme anthropocentrique. Lallemant, en revanche, aurait représenté une pensée mystique théocentrique grâce à ses connivences avec la spiritualité de Pierre de Bérulle et avec celle de François de Sales.

La vision de Bremond a créé une longue polémique avec ses anciens confrères³⁷. Les débats reflétaient plutôt les problématiques d'ascèse et de mystique du début du 20^e

³⁴ Cf. JIMÉNEZ, J., «La Formación de la "Doctrina espiritual"», in Id., *Louis Lallemant*, 21-96. Voir aussi SALIN, D., «Lallemant, auteur véritable de la Doctrine spirituelle», in DS, 12-18.

³⁵ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, V. *La Conquête mystique 3. L'École du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, Bloud et Gay, Paris 1920. L'œuvre a été rééditée dans un nouveau format, sous la direction de François Trémolières, vol. II, Jérôme Millon, Grenoble 2006.

³⁶ L'espagnol original *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* est publié à Séville en 1609. La première traduction et édition française par Paul Duez remonte à 1621.

³⁷ En particulier avec le P. Aloÿs Pottier. Dans sa trilogie sur Lallemant, Pottier ne cesse de défendre, contre Bremond, le fondement ignatien de la *Doctrine*. Cf. POTTIER, A., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps. Essai de théologie mystique comparée*. I-III, P. Téqui, Paris 1927-1929.

siècle. Il est inutile de les reprendre ici. Présentons plutôt la «logique» que Bremond avait proposée pour faciliter la lecture de la *Doctrine*. En effet, il voyait se réduire les thèmes et les textes de l'ouvrage à quatre «chefs»: (1) la seconde conversion qui constituerait l'essentiel du Troisième An jésuite, (2) la critique de l'action, retentissant sans cesse dans les exhortations de l'Instructeur, (3) la garde du cœur comme moyen principal de la vie purgative, (4) l'obéissance à la conduite du Saint-Esprit dans laquelle culminerait la vie spirituelle du jésuite et sa perfection³⁸.

La vision de Bremond a déclenché chez les interprètes l'envie de proposer d'autres clés herméneutiques pour une lecture plus unifiée et simplifiée de l'enseignement de Lallemant. Ces diverses «logiques» n'étaient pourtant que des variations entre la structure septénaire originale et la réduction opérée de Bremond. En outre, on cherchait aussi à découvrir la dynamique des *Exercices* de Saint Ignace dans l'enchaînement des sept Principes de la *Doctrine*.

Une nouvelle sorte de «logique» a été récemment proposée par le P. Dominique Salin³⁹, éditeur de la dernière édition française de la *Doctrine*. Salin a découvert dans la biographie de Rigoleuc un souvenir de ce dernier sur l'essentiel de l'enseignement de Lallemant. D'après Rigoleuc, son Instructeur aurait formulé la synthèse de sa pensée dans une «grande maxime» qui portait sur l'abandon à la conduite du Saint-Esprit. Pour y arriver, Lallemant aurait exigé trois attitudes intérieures, chacune modelée sur l'un des membres de la Sainte Famille: le mépris de soi (humilité) sur le Christ, la pureté de cœur sur la Sainte Vierge, le recueillement sur saint Joseph. Envers chacun de ceux-ci on devait cultiver une dévotion particulière dont les pratiques ne sont pourtant pas précisées dans le souvenir de Rigoleuc.

Champion, selon Salin, aurait organisé les thèmes de la *Doctrine* en fonction de la synthèse transmise par Rigoleuc. De la sorte, le thème de la conduite du Saint-Esprit aurait trouvé sa place au milieu de la *Doctrine* (Principe IV), tandis que les trois vertus auraient entouré l'axe pneumatologique comme Principes III, V et VI. D'autres sujets, n'entrant pas directement dans le cadre synthétique, auraient été situés à la périphérie de la *Doctrine* (Principe I, II et VII). Cet assemblage indiquerait donc que l'essentiel du Troisième An serait de conduire les jésuites à la perfection des trois attitudes spirituelles – mépris de soi, pureté de cœur, recueillement – qui leur permettraient d'être pleinement possédés et guidés par l'Esprit.

Quant à la vision de Lallemant sur la finalité pneumatologique du Troisième An, la proposition de Salin est tout à fait pertinente et nos développements ne feront que le confirmer. Aussi, les trois attitudes et dévotions préparatoires semblent trouver quelque confirmation dans un petit chapitre du Principe VI où Lallemant explique, ne serait-ce que sommairement, la triple dévotion au Christ, à la Vierge et à Saint Joseph⁴⁰. Ce dernier n'y est pas seulement un simple modèle du recueillement, mais un maître et direc-

³⁸ BREMOND, *L'École du Père Lallemant* (éd. J. Millon), 454ss.

³⁹ Cf. SALIN, «Logique d'une spiritualité», in DS, 26-30.

⁴⁰ «Pratique pour honorer solidement le Verbe incarné, la Sainte Vierge et saint Joseph», DS, 322-323.

teur intérieur des âmes, partageant ainsi le même rôle que l'Esprit Saint. Une brève mention de la triple dévotion se trouve aussi dans l'Appendice légué par Surin⁴¹. Ce côté dévotionnel reste pourtant faiblement représenté dans la *Doctrina*, et cela pour des raisons bien compréhensibles. En effets, les notes de Surin et de Rigoleuc remontent aux temps qui suivent l'année de la deuxième dénonciation (1629) autour de l'Instructeur «tout entier mystique» et de ses «dévotions extraordinaires». Lallemand devait être prudent et ne donna plus le flanc à des critiques malveillantes.

On peut, sans doute, se demander si la «grande maxime», reportée dans la *Vie* de Rigoleuc, est l'unique synthèse dans laquelle Lallemand aurait tenté de récapituler le profil spirituel du jésuite et les moyens pour y arriver. En effet, Lallemand pouvait avoir plusieurs «maximes» qui résumaient autrement l'essentiel de sa pensée. Nous en trouvons quelques-unes dans deux petits Articles du Principe II où Lallemand (ou Rigoleuc, peut-être) essaye de ressaisir en des formules triadiques ou plus longues les points d'attention de la vie spirituelle du jésuite⁴². Ces «maximes», comme d'ailleurs l'ensemble de la *Doctrina*, s'inscrivent parfaitement dans ce qui apparaît dans la tradition spirituelle comme «recherche de la perfection et de ses moyens». La compréhension de cette expression complexe, comme nous le verrons dans les pages suivantes, était justement l'enjeu autour duquel se cristallisaient la compréhension du Troisième An et l'identité jésuite elle-même.

2. Le Troisième An et l'identité jésuite par le P. Lallemand

L'établissement du Troisième An, en tant que période finale de la formation jésuite, était déjà prévu par les *Constitutions* de la Compagnie⁴³. Cette étape voulait reproduire en chaque jésuite l'expérience qu'Ignace et ses premiers compagnons avaient vécue en Italie du Nord en 1537, comme préparation conclusive à l'apostolat après les études à Paris. L'expression «troisième année de probation» a été forgée par les *Constitutions* elles-mêmes. Celles-ci ont établi la durée de la première et la deuxième probation (candidature et noviciat ensemble) en deux ans⁴⁴. Une troisième année de probation après les études, comme replongée dans la formation spirituelle et dans certaines épreuves apostoliques, semblait être utile pour plusieurs raisons que nous devons considérer plus loin. Toutefois, il fallut attendre plusieurs décennies pour que le Troisième An devienne une institution solide et une étape obligatoire pour tous les prêtres de la Compagnie⁴⁵. Trois ordonnances du Général Aquaviva ont joué un rôle particulier dans la mise en place du Troisième An. Elles ont été réunies et harmonisées par la VII^e Congrégation Générale en

⁴¹ DS, 403.

⁴² «Avis aux Pères du Troisième An pour le temps de leur noviciat» et «Avis aux Pères du Troisième An au sortir de leur noviciat, pour le reste de leur vie», DS, 100-106.

⁴³ Const. V, 1, 3 e C. ; V, 2, 1 [514]-[516].

⁴⁴ Ex. gén. I, 1, 12 [16].

⁴⁵ Pour l'histoire du Troisième An, voir RUIZ JURADO, M., «La Tercera Probación en la Compañía de Jesús», *AHSI* 60 (1991) 265-351.

1616 dans un seul document intitulé *De tertio anno probationis*⁴⁶. Ce document a déterminé pour trois siècles l'institution de la formation finale dans la Compagnie.

L'établissement effectif du Troisième An faisait partie d'un certain nombre de mesures par lesquelles Aquaviva cherchait à réaliser sa politique spirituelle, la *renovatio spiritus*. Les historiens de la spiritualité jésuite se divisent sur la valeur de cette politique⁴⁷. Sa nécessité reste pourtant incontestable. Elle voulait être une réponse à la crise spirituelle et disciplinaire de l'Ordre dont il a été question plus haut. Le Général cherchait surtout à remédier aux difficultés d'absorption et de distraction par le travail et aux phénomènes de mondanité, dénoncés souvent dans les documents du gouvernement romain⁴⁸. Le Troisième An a été justement vu comme un temps privilégié, voire même l'ultime chance pour comprendre plus profondément l'identité jésuite et pour y correspondre mieux à travers le redressement et le renforcement des attitudes intérieures nécessaires. L'interprétation du Troisième An par Lallemand nous mènera du coup à l'interprétation de la vocation jésuite elle-même dans le contexte de la réforme spirituelle et disciplinaire voulue par le centre romain de l'Ordre.

2.1. Renouveau après les études et seconde conversion

Les longues études, selon l'expérience d'Ignace, entraînaient un certain dessèchement spirituel. Pensant remédier à de tels effets chez ses compagnons à venir, il a prévu le Troisième An comme une *schola affectus* où «les choses de l'esprit et du corps» étaient destinées à aider les tertiaires à «progresser en humilité et en abnégation de tout amour sensible, de toute volonté et de tout jugement propres», de même que dans «une plus grande connaissance et un plus grand amour de Dieu»⁴⁹. *Schola affectus* dans la terminologie du théologien parisien Jean Gerson (1363-1429) allait encore de pair avec la *schola intellectus* comme deux sortes de théologie, celles de l'intellect et celle du cœur. Leur séparation était pourtant un processus déjà entamé. Ce divorce entre deux types de théologie – et plus encore, entre théologie et spiritualité tout court – marquait bel et bien l'époque d'Ignace, mais encore plus celle de Lallemand. Les jésuites, comme d'autres

⁴⁶ Cf. *Institutum Societatis Iesu. III. Regulae, Ratio Studiorum, Ordinationes, Instructiones, Industriae. Exercitia, Directorium* (= ISI-III), Typ. a SS. Conceptione, Florentiae 1893, 262-267.

⁴⁷ Cf. GUIBERT, J. DE, «Le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus», *AHSI* 10 (1941) 59-93. IPARRAGUIRRE, I. – CERTEAU, M. DE, *Les Jésuites: Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome, 1974, 42-69.

⁴⁸ Aquaviva dénonçait plusieurs fois la baisse de la vie religieuse et spirituelle, l'activisme tout extérieur et les ingérences indésirables de ses confrères dans les affaires séculières. Cf. *De renovatione spiritus* (1583), in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu. I* (= EPG-I), Viduae J. Poelman-de Pape, Gandavi 1847, 119-120. *De recursu ad Deum in tribulatione et persecutionibus* (1602), in *Ib.*, 290. Il compendium plus vaste des problèmes sont les *Industriae ad curandos animae morbos* (1600), ce manuel destiné aux supérieurs pour traiter les déficits spirituels et religieux des jésuites. Voir in ISI-III, 397-440.

⁴⁹ Cost. V, 2, 1 [516].

religieux aussi, vivaient leur formation spirituelle et intellectuelle dans deux univers de plus en plus séparés.

Ce problème de fond en engendrait un autre que les premières décennies de l'histoire de la Compagnie devaient bientôt révéler. Saint Ignace a bien pressenti que le défi principal du temps des études était la recherche d'unité entre vertus solides et sciences. Les premières, surtout la pureté d'intention et le zèle sincère des âmes, devaient précéder le désir d'acquérir toutes sortes d'érudition littéraire, philosophique et théologique⁵⁰. Toutefois, les études humanistes faisaient bientôt songer les jeunes jésuites à des carrières prestigieuses, comme rhéteurs en vogue, prédicateurs réputés, professeurs de collèges et écrivains. Leur *libido sciendi* naturelle s'incarnait vite dans ces ambitions professionnelles. Certes, la tension entre l'humilité religieuse et l'acquisition de belles lettres ou celle de la science sacrée était déjà connue depuis le monachisme médiéval⁵¹. Elle ne faisait qu'augmenter avec l'apparition des mendiants dans les universités médiévales. Unir dans une seule figure le religieux et le savant érudit n'était ni immédiat ni facile⁵².

L'idéal ignatien de joindre vertus et lettres pendant et après les études n'était pas du tout une chose acquise dans le jeune institut religieux. Nombre de scolastiques quittaient l'Ordre jésuite car, ayant été jugés peu spirituels par leurs supérieurs, ils ne pouvaient pas commencer ou continuer les études qu'ils souhaitaient. D'autres, en revanche, partaient pour une raison proprement contraire, trouvant la Compagnie insuffisamment spirituelle⁵³. La situation ne semblait guère s'améliorer avec le temps. La V^e Congrégation Générale (1593-1594) dénonçait les ambitions des scolastiques qui briguaient les chaires de grammaire, et cherchaient à s'insinuer dans la confiance de leurs supérieurs pour obtenir des postes d'enseignement appréciés dans les classes. Ils négligeaient même l'étude de la théologie pour arriver le plus vite possible à l'enseignement des lettres.⁵⁴ Les mêmes défis étaient toujours présents au début des années 1630, au moment où Lallemand parle à ses tertiaires. L'Instructeur réprimande les jésuites qui encouragent l'ambition vicieuse parmi leurs jeunes confrères:

Quand un Père grave et considérable pour son âge et pour les charges qu'il a eues dans la religion, témoigne devant de jeunes Frères qu'il estime les grands talents et les emplois éclatants ou qu'il préfère ceux qui excellent en esprit et en science à d'autres qui n'en ont pas tant, bien qu'ils aient plus de vertu et de piété, cela nuit extrêmement à cette pauvre jeunesse⁵⁵.

⁵⁰ Cost. IV, 4, 2 [340]; IV, 6, 1 [360].

⁵¹ Voir les mises en garde de Saint Bernard contre la vaine gloire et la curiosité dans l'étude des belles lettres, *Serm. in Cant.* XXXVI, in PL 183, 967-971.

⁵² «Être "bon religieux" et être savant: ces deux choses se combinent mais s'articulent mal; elles se situent en des réseaux sociaux de plus en plus distincts.» CERTEAU, M. DE, «Le 17^e siècle français», in ID. – al., *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome 1974, 94.

⁵³ Cf. GRIFFIN, N., 'Virtue versus letters': *The Society of Jesus 1550-1580 and the export of an idea*, EUI Working Paper n° 95, Florence/Badia Fiesolana 1984, 32.

⁵⁴ Cf. LUKACS, L., «De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu», *AHSI* 37 (1968) 283.

⁵⁵ DS, 201.

Ailleurs, parlant des maux de l'état religieux, il dénonce l'esprit mondain qui se répand à grande vitesse parmi certains de ses confrères: «Car dans la religion il y a un petit monde, dont les éléments sont l'estime des talents humains, des emplois, des charges et des lieux considérables, l'amour et la recherche de l'éclat et de l'applaudissement, du repos et de la vie douce»⁵⁶.

Bien que les tertiaires aient déjà derrière eux le temps des études, l'Instructeur n'hésite pas à leur rappeler la manière juste de se rapporter aux moyens de la science. Aussi le fait-il car les études ne cessent d'être un élément constitutif pour toute la vie d'un jésuite. Une instruction du Général Aquaviva sur les occupations des prêtres de la Compagnie (*Ad varias occupationes*) évoquait déjà en deuxième lieu les *studia* qui servaient, en guise de formation continue, à approfondir et à exécuter mieux les diverses sortes d'engagement apostolique⁵⁷. Lallemand constate que ce noble but des études semble disparaître de l'horizon de certains:

Quelques-uns d'entre nous ne font-ils pas tout le contraire? Étant vides de l'esprit intérieur, ne se donnent-ils pas à l'étude d'une manière toute humaine, sans droiture et pureté d'intention, sans modération, peut-être même par vanité, envisageant déjà les emplois où leur orgueil les porte, et regardant la science comme un moyen pour arriver au but de leurs prétentions, fort opposées à l'esprit de saint Ignace et à la fin des études de la Compagnie?⁵⁸.

Voici alors que le but du Troisième An apparaît en première place comme un remède aux «dégâts» qu'une certaine formation intellectuelle, déviée de son but original, a pu provoquer dans les vertus des jésuites. «Dégâts» en tant que dessèchement d'une ferveur apostolique authentique et la prolifération de désirs et projets égoïstes qui naissent de l'usage biaisé des études ou d'autres moyens de la formation. La finalisation du Troisième An comme temps de renouveau pour redresser les vertus religieuses était déjà mise en valeur par le Général Aquaviva:

De fait, comme il arrive d'habitude en raison de notre fragilité, les études de lettres pendant de nombreuses années et sans interruption, de même que les intenses occupations intellectuelles émoussent la vigueur de l'esprit, dépriment le cœur et permettent moins à l'homme de se dépouiller. Il est à craindre que nous n'aspérons pas suffisamment avec ferveur et diligence à la perfection de nous-mêmes, et les moyens de la doctrine et des autres talents, comme dépouillés de leur force, deviennent faibles et inefficaces dans l'âme du prochain, et ils ne portent pas le fruit que le Seigneur attend et que le travail de tant d'années exigerait⁵⁹.

Le but du Troisième An, formulé par les *Constitutions* comme progrès «en humilité et en abnégation de tout amour sensible», reçoit une majoration ascétique dans l'ordonnance finale d'Aquaviva: l'abnégation à acquérir pendant le Troisième An doit être *plena et absoluta* pour devenir un homme vertueux et parfait dans la vie spirituelle, un

⁵⁶ DS, 234.

⁵⁷ Cf. ISI-III, 350.

⁵⁸ DS, 93.

⁵⁹ RUIZ JURADO, «La Tercera Probación», 332.

instrument apte à gagner les âmes au Christ⁶⁰. Or, cette majoration ascétique se transforme en majoration mystique dans la pensée de Lallemand. Il entend le but du Troisième An comme un «franchir le pas», en d'autres termes, un acte de renoncement à tout ce qu'on a pu concevoir comme avenir ambitieux à partir de l'usage faussé des moyens. Il faut, dit-il, «renoncer une bonne fois à tous nos intérêts et à toutes nos satisfactions, à tous nos desseins et à toutes nos volontés, pour ne dépendre plus désormais que du bon plaisir de Dieu et nous résigner entièrement entre ses mains»⁶¹.

Un tel renoncement apparaît certainement affreux aux yeux des tertiaires. Lallemand ne cherche pourtant pas à en atténuer la radicalité. Il la redéfinit ailleurs comme une «seconde conversion». Voici comment il en entend le contenu:

Il arrive d'ordinaire deux conversions à la plupart des saints et aux religieux qui se rendent parfaits: l'une par laquelle ils se dévouent au service de Dieu, l'autre par laquelle ils se donnent entièrement à la perfection. Cela se remarque dans les Apôtres, quand Notre-Seigneur les appela et quand il leur envoya le Saint-Esprit; en sainte Thérèse et en son confesseur le Père Alvarez, et en plusieurs autres. Cette seconde conversion n'arrive pas à tous les religieux, et c'est par leur négligence. Le temps de cette conversion, à notre égard, est communément le Troisième An de noviciat»⁶².

L'expression «seconde conversion» remonte à l'antiquité chrétienne⁶³. Elle est reprise par plusieurs mystiques du Moyen Age, en particulier par Catherine de Sienne (1347-1380) et Jean Tauler (1300-1361). Certains jésuites, comme Giuseppe Blondo (1537-1598) et Bernardo Rossignoli (1547-1613) en ont fait usage déjà avant Lallemand. Rossignoli la comprenait comme passage de la médiocrité à la recherche sérieuse de la perfection avec l'engagement apostolique⁶⁴. Cette interprétation pouvait bien influencer celle de Lallemand, mais il pouvait aussi subir l'influence d'Antoine Le Gaudier (1572-1622), Maître des novices et Instructeur du Troisième An de Paris qui appliquait l'idée en question à la vie religieuse⁶⁵.

La seconde conversion, en tant qu'un acte ou, mieux, un processus de «se donner à la perfection» nous met devant la question majeure: de quelle sorte de perfection s'agit-il dans le cas d'un jésuite et quels sont les moyens pour l'atteindre? La description laconique donnée par Lallemand ci-dessus suggère une transformation de type pentecostal à l'instar de l'effusion de l'Esprit Saint sur les Apôtres. Mais avant de comprendre la perfection jésuite en lien avec l'influence de l'Esprit, il faut remonter à la finalité de la Compagnie même, telle qu'elle est définie au début de l'*Examen général*, ce préambule

⁶⁰ *De tertio anno probationis*, in ISI-III, 265.

⁶¹ DS, 66.

⁶² DS, 101.

⁶³ Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VII, X, 57, 4, SC 428, Paris, Cerf 1997, 186-187.

⁶⁴ WEISMAYER, J., «Theologie und Spiritualität. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der *Doctrina Spirituelle des P. Louis Lallemand S.J.*», *Habilitationsschrift, Universität von Wien, Wien 1973*, 140-149.

⁶⁵ LE GAUDIER, A., *De natura et statibus perfectionis*, Cramoisy, Paris 1643, 77-78. Les traités rassemblés dans l'ouvrage circulent déjà en manuscrit ou édités ailleurs bien avant 1643, car Lallemand y fait allusion dans la *Doctrina*. Cf. DS, 97.

d'ouverture aux dix parties des *Constitutions* jésuites. C'est là que nous trouvons le point de départ pour la plupart des réflexions sur l'identité jésuite aux temps de saint Ignace et du P. Lallemand.

2.2. La fin de la Compagnie

L'*Examen général* définit la fin de la Compagnie dans les termes suivants: «La fin de cette Compagnie n'est pas seulement de s'employer, avec la grâce divine, au salut et à la perfection de l'âme de ses membres mais, avec cette même grâce, de chercher intensément à aider au salut et à la perfection du prochain»⁶⁶. Comprendre l'articulation entre, d'une part, salut et perfection propres et, d'autre part, salut et perfection du prochain, comme les deux dimensions d'une seule vocation religieuse, était loin d'être évidente. Saint Thomas, héritier d'une longue tradition précédente, voyait l'essentiel de la vie religieuse dans l'application de chacun à son propre salut (*studium quod quis adhibet ad propriam salutem*), tandis qu'il attribuait à l'état épiscopal – et analogiquement aux prélats ayant charge d'âmes – la tâche apostolique d'œuvrer pour le salut du prochain (*studium ad proximorum salutem*)⁶⁷.

Certes, Thomas lui-même cherchait déjà à dépasser cette dichotomie dans le charisme dominicain. Dans sa vision, la vie contemplative, cette voie principale de l'union divine et de la perfection religieuse, produisait des fruits spirituels qu'on communiquait au prochain (*contemplata aliis tradere*) par la prédication et l'enseignement⁶⁸. Dans la pratique, cela a conduit au paradigme de la *vita mixta*⁶⁹, une vie religieuse mêlée de prière (communautaire et personnelle) et d'apostolat spirituel et intellectuel. La dichotomie stricte entre perfection propre et perfection du prochain semblait ainsi dépassée pour la théorie. Néanmoins, on gardait comme évidence la priorité de la contemplation sur l'action et, plus profondément, la primauté du Logos sur l'Éthos.

L'objectif de la Compagnie et ses interprétations données par Jérôme Nadal, premier interprète des *Constitutions* jésuites, semblaient aller plus loin que ne le faisait la vision thomiste. Nadal a présenté la Compagnie comme *vita activa superior*⁷⁰, une vie

⁶⁶ Ex. gén. I, 2 [3].

⁶⁷ *Summa Theologiae* II-II, q. 185, a. 4, ad 1.

⁶⁸ *Summa Theologiae* II-II, q. 188, a. 6, resp.

⁶⁹ Notons que saint Thomas n'appréciait guère l'expression *vita mixta*. Pour sa compréhension de contemplation et action voir PUTALLAZ, F.-X., «Thomas d'Aquin, Pierre Olivi. Figures enseignantes de la vie contemplative», in TROTTMANN, CH. (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Rome 2009, 371-384.

⁷⁰ Les commentateurs de Nadal divergent sur le sens de la *vita activa superior*. M. Nicolau était d'avis que la *vita activa superior* correspondrait pratiquement à la vie mixte. Cf. ID., *Jerónimo Nadal, s.j., 1507-1580. Sus obras y doctrinas espirituales*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1949, 327-338. En revanche, M. Olphe-Galliard y voyait un réel dépassement de la dualité de la vie mixte. Cf. ID., «La vie apostolique et l'oraison aux origines de la Compagnie de Jésus», *Revue d'ascétique et de mystique* 25 (1949) 408-425. Dans le même sens, voir aussi VERNY, L., «In actione contemplativus», *Revue d'ascétique et de mystique* 26 (1950) 60-78.

apostolique, fondée sur la contemplation, mais tout entièrement orientée à la mission selon l'archétype christique. L'apostolat jésuite a pris un sens plus vaste par rapport à la tradition antécédente. Saint Ignace proposait de trouver Dieu en toutes choses, ce que Nadal a interprété comme être contemplatif aussi en toutes sortes d'action apostolique (*contemplativus simul in actione*⁷¹). La formule nadaliennne insinuait que l'union avec Dieu était possible non seulement en des occupations proprement spirituelles au service du prochain, mais encore dans les œuvres de la charité ou dans le travail aux collèges, l'enseignement et l'éducation.

Partant de l'expression «avec cette même grâce» (*con la mesma/cum eadem*) de l'*Examen général* (I, 2, [3]), citée plus haut, Nadal cherchait à trouver des formules qui établissent une sorte de simultanéité et réciprocité entre salut/perfection propre et celui/ celle du prochain⁷². Par cela, il entendait aussi exprimer le rapport mutuel entre l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain. En interprétant l'autre expression de l'*Examen* «chercher intensément (*intensamente/intense*) à aider», Nadal y voyait la marque distinctive de l'Institut ignatien qui, à ses yeux, devait se traduire dans une charité totale pour le prochain; charité qui portait les mêmes marques du premier commandement (*toto corde, tota mente, tota anima, omnibus viribus*)⁷³. Telle rhétorique, trop poussée à certains égards et théologiquement discutable, servait à Nadal à créer une distance très accentuée entre les anciennes formes de la vie religieuse, surtout le monachisme, et la nouveauté jésuite⁷⁴. De la sorte, il s'efforçait à résister aux courants monasticisants et trop contemplatifs à l'intérieur de la Compagnie qui risquaient de remettre en question l'orientation active et apostolique de cette dernière⁷⁵.

Quelques décennies plus tard, la donne a bien changé. En effet, on voit que les interprètes du charisme jésuite au tournant du 16^e et du 17^e siècle, très probablement sous le coup de la crise spirituelle de la Compagnie, commençaient à replacer celle-ci

⁷¹ NADAL, H., *Annot. in Examen* (1557), [81], in *Monumenta Nad.* V, 162. Notons que Nadal interprétait la nature de la Compagnie comme *vita activa superior*. Cf. *Annot. in Examen* (1557), [31], in *Monumenta Nad.* V, Mon. Hist. Soc. Iesu, Roma 1962, 144. Voir aussi *Exhort. 6 Compl.* (1561), [127]-[128], *Ib.*, 361-362.

⁷² «[...] in nostram simul et proximorum salutem incumbimus ex vocatione nostra atque statu». «[...] nam eodem desiderio, eodem spiritu atque amoris affectu in salutem nostram ferri debeamus et proximorum». «Haec autem *coniunctio* salutis nostrae et perfectionis cum proximi salute et perfectione facit ut etiam magna et salutis et perfectionis nostrae pars in iuvando proximo constituta sit». *Annot. in Examen* (1557), [16], [22], [25], *Ib.*, 140-142. Voir aussi, *Exhortatio 5^a* (1573-1576), [7], *Ib.*, 807-808.

⁷³ «Dicimus *intense*, quod nervus sit Societatis intensio ac fervor zeli et charitatis, qui in proximo semper redundare debet. Et quidem, ut verum confiteamur, haec est proprietas instituti unica, haec ratio novi ordinis ut in proximorum salutem et perfectionem, ex perfectione charitatis toto corde, tota mente, tota anima, omnibus viribus feramur in suavitate spiritus atque hilaritate vivaciter». *Annot. in Examen* (1557), [28], *Ib.*, 143. Cf. *Exhortatio 5^a* (1573-1576), [11], *Ib.*, 809.

⁷⁴ «[...] nosotros no somos monjes, ni tenemos las particularidades que sanctamente tienen las religiones monásticas». *Exhort. 10 Compl.* [192], *Ib.*, 413-414. «Ignatius nullum Ordinem monachorum instituerit.» *Dialogus* II [7], *Ib.*, 608.

⁷⁵ Pour le cas fameux d'Andrés de Oviedo et de Francisco Onfroy, voir RUIZ JURADO, M., «Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *AHSI* 43 (1974) 217-266.

dans le paradigme de la vie mixte. C'était un moment important pour l'évolution du charisme ignatien. Ainsi, par exemple, Francisco Suárez (1548-1617) et Diego Álvarez de Paz (1560-1620)⁷⁶ distinguaient plus nettement les frontières entre contemplation et action et, avec cela, l'ordre de la perfection propre et celle du prochain. En France, l'Instructeur Antoine le Gaudier, tout en affirmant l'interdépendance des deux perfections, cherchait à maintenir la priorité de la première:

[Les deux perfections] se compénètrent et se réfèrent mutuellement, cependant, on devra chercher à les utiliser dans un certain ordre. La gloire divine qui provient de notre sanctification doit passer la première et réclame avant tout notre estime. Si parfois notre zèle pour glorifier Dieu dans les âmes semble nous faire oublier, non seulement notre réputation et notre vie, mais le souci de notre salut et de notre perfection, cependant, pratiquement, il n'en va pas de la sorte et cela n'est pas admissible⁷⁷.

Aussi Lallemand interprétait-il la nature de la Compagnie dans le paradigme de la vie mixte. Son insistance sur le pôle contemplatif de celle-ci semble parfois même déprécier la dimension active de la vie jésuite:

Proposons-nous pour modèle Jésus-Christ, qui a donné trente ans à la vie contemplative et trois ou quatre seulement à celle qu'on appelle mixte; et Dieu même dont la vie, avant le temps, a été purement contemplative, ne s'occupant qu'à se connaître et à s'aimer. Dans le temps, il agit à la vérité au dehors, mais de telle sorte que l'action n'est presque rien au prix de la contemplation; et après le temps, dans l'éternité, il donnera encore moins à l'action, vu qu'il ne fera plus alors de nouvelles créatures⁷⁸.

L'image de Dieu qui se construit ici ressemble davantage, du moins à première vue, à un *Primus motor immobilis* des philosophes qu'au Dieu des *Exercices* qui œuvre «dans toutes les choses créées sur la face de la terre [...] à la manière de quelqu'un qui travaille»⁷⁹. Quant à la vie cachée du Christ, modèle de la *vita contemplativa*, on voit aussi un déplacement d'accent par rapport aux *Exercices*. Ceux-ci interprètent les mystères de l'Enfance déjà en vue de la mission du Christ⁸⁰, tandis que Lallemand y découvre davantage le fondement d'une vie contemplative. Dans les soubassements de la pensée lallemantienne, on retrouve la conviction ancienne que l'action – soit comme travail ascétique sur soi-même, soit comme œuvre d'évangélisation et de charité pour le bien du prochain – est intrinsèquement liée au temps présent de l'histoire du salut, marqué encore par le péché, par l'ignorance de l'Évangile et par les inégalités sociales. Dans l'au-delà, cette sorte d'ac-

⁷⁶ Cf. SUÁREZ, F., *De religione Societatis Iesu*, Lib. I, Cap. VI, in Id., *Opera omnia*, XVI, Vivès, Paris 1860, 587ss. ÁLVAREZ DE PAZ, D., *De vita spirituali eiusque perfectione libri quinque*, Lib. II, Part. V, Cap. XXXVII, in Id., *Opera*, I, Vivès, Paris 1875, 387-388.

⁷⁷ LE GAUDIER, *De natura et statibus perfectionis*, 633. Trad. fr.: *De la perfection de la vie spirituelle*. IV, A. Dewit, Bruxelles 1909, 195. (Traduction modifiée par moi.)

⁷⁸ DS, 189-190. Cf. DS, 264.

⁷⁹ Ex. 236 in IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, Coll. Christus 76, Desclée de Brouwer – Bellarmin, Paris 1991, 174.

⁸⁰ Cf. KOLVENBACH, P.-H., «Ne cachez pas la vie cachée du Christ», in Id., *Fous pour le Christ, Sagesse de Maître Ignace*, Lessius, Bruxelles 1998, 78-91.

tion perdra sa raison d'être, tandis que la contemplation, en tant que *visio beatifica* dont on peut déjà avoir quelques avant-goûts dès ici-bas, ne fera que s'accroître⁸¹.

Il faut pourtant reconnaître que certaines formules lallemantiennes s'approchent assez près de la devise nadalienne *contemplativus simul in actione*, comme, par exemple, la suivante:

Afin que le commerce des hommes ne nous soit pas nuisible dans les fonctions que nous exerçons à leur égard pour les gagner à Dieu, il faut remarquer que notre vie doit être tellement mêlée de l'action et de la contemplation que celle-là soit animée, dirigée, ordonnée par celle-ci; que, parmi les travaux extérieurs de la vie active, nous jouissions toujours du repos intérieur de la contemplative; et que nos emplois ne nous empêchent point de nous unir à Dieu, mais plutôt qu'ils servent à nous lier plus étroitement et plus amoureusement avec lui, nous le faisant embrasser en lui-même par la contemplation et, dans le prochain, par l'action»⁸².

On peut même citer une autre sentence de l'Instructeur qui va encore plus loin, en situant le sommet de la perfection jésuite dans une vertu apostolique par excellence: «Le dernier point de la plus haute perfection dans ce monde est le zèle des âmes»⁸³. C'est une autre chose que la possession de la vertu de zèle apostolique ne devrait pas se traduire dans une démonstration compulsive en actes continuels. En effet, aux yeux de Lallemant les vertus devraient être présentes dans l'agent apostolique par leur «esprit» et leur «essence»⁸⁴, même sans occasions de les mettre en pratique, tandis que cette dernière devrait être réglée par la pureté de cœur et par l'obéissance à la motion intérieure de l'Esprit, les deux pôles principaux de l'enseignement lallemantien que nous interrogerons plus loin.

Les formules de Lallemant articulant les deux pôles de la fin de la Compagnie oscillent entre, d'une part, le paradigme de la vie mixte où la préférence reste donnée à la vie contemplative et à la perfection propre, et, d'autre part, son dépassement nadalien qui met en valeur l'action pour le prochain comme lieu d'union avec Dieu. Il faut noter que le premier paradigme prend souvent le dessus en des formules surprenantes, telle que la suivante:

Aussi saint Ignace veut-il que les profès et ceux qui ont fait leurs derniers vœux, donnent à l'oraison tout le temps qui leur reste, après qu'ils ont satisfait aux devoirs de l'obéissance. Ce doit être là l'emploi de ceux qui, dans les collèges, ne sont point occupés à régenter, mais seulement à confesser ou à faire quelque autre chose qui leur laisse assez de temps libre. Ils doivent être des hommes d'oraison qui, par le secours de leurs prières, soutiennent toute la maison, toute la Compagnie et même toute l'Église. Et cela c'est être jésuite: c'est être enfant de ces grands saints qui désiraient plusieurs mondes à convertir⁸⁵.

⁸¹ À ce propos voir la Conférence d'Abba Moïse (Conl. I, nn° 8-10), in JEAN CASSIEN, *Conférences* (I-VII), SC 42, Cerf, Paris 1955, 85-89.

⁸² DS, 189.

⁸³ DS, 407.

⁸⁴ Cf. DS, 115.

⁸⁵ DS, 235.

Notons qu'Ignace n'a pas prescrit la durée d'oraison pour les jésuites définitivement incorporés dans la Compagnie. Le Général François de Borgia (1565-1572) a introduit l'oraison mentale journalière d'une heure (*oratio horae integrae*⁸⁶). Aquaviva l'a maintenue, mais il a aussi résisté à ceux qui la voulait prolonger⁸⁷. Le propos contemplatif de Lallemand – passer tout le temps libre en prière – ne semble pourtant pas exceptionnel à l'époque. Antoine le Gaudier, son collègue Instructeur, propose la même chose aux tertiaires de Paris, tout en se référant, lui aussi, à saint Ignace⁸⁸. On constate ainsi que les idées des écrivains spirituels de la Compagnie demeurent essentiellement fondé dans la *vita mixta*. Est-ce une mécompréhension, voire même une trahison face à la nouveauté du charisme jésuite? Je pense qu'il s'agit plutôt d'un choix réfléchi qui répond à la *magna effusio ad exteriora*⁸⁹ de l'Ordre à tous les niveaux de l'engagement apostolique. En accentuant contemplation et perfection propre, on cherche à parer aux effets absorbants et sécularisants d'une action trop poussée, peu réfléchie et encore moins fondée dans une attitude proprement religieuse et spirituelle. La Partie 3 nous donnera l'occasion de revenir sur la problématique.

2.3. Les moyens qui nous unissent à Dieu

Les critiques, souvent exacerbées, que Lallemand adresse aux jésuites engloutis par l'action s'inscrivent dans le contexte rappelé ci-dessus et font partie d'une rhétorique consciente qui visent à rétablir la priorité du spirituel. Celle-ci est affirmée par le paragraphe [813] des *Constitutions*. C'est justement dans ce paragraphe que l'Instructeur trouve la justification de sa pensée comme authentiquement jésuite. Par cela, il ne fait que suivre l'insistance des Généraux, en particulier celle de Claude Aquaviva, sur le même paragraphe des *Constitutions*.

Saint Ignace explique en Const. [813] que «les moyens qui unissent l'instrument à Dieu et le disposent à être bien gouverné par la main divine sont plus efficaces que ceux qui le disposent à l'égard des hommes». Ignace précise que «ce sont la probité et la vertu, spécialement la charité, la pure intention de servir Dieu, la familiarité avec Dieu dans les exercices spirituels de dévotion, le zèle sincère des âmes». Il s'agit donc «des

⁸⁶ P. DE LETURIA «La hora matutina de meditación en la Compañía naciente (1540-1590)», in Id., *Estudios ignacianos. II. Estudios espirituales*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1957, 189-268

⁸⁷ «[...] ad longiorem nemo quidem per hoc teneatur, nemo pariter ab illo tempore eximatur». Cf. *Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate* (1590), in EPG-I, 250.

⁸⁸ «[...] quare B. P. Ignatius Societatis professis ita studium orationis commēdat, vt velit omne tempus, quod obedientiae & charitatis operibus superest traducāt». «[...] merito ergo professi Societatis totum tempus quod liberum habent, Dei contemplationi, re cum superiore collata, tribuere debent, atque adeo perpetuo cum Deo versari, tum vt cor suam diuinae gloriae desiderio accendant, tum vt necessariam ad munia Societatis sanctitatem hauriunt, tum vt suos labores suis lachrymis & precibus irrigent, proximoque lumen & gratiam salutem & perfectionem acquirendi impetrent». LE GAUDIER, *De natura et statibus perfectionis*, 648-649.

⁸⁹ L'expression apparaît plusieurs fois dans les mémoires des Provinces françaises de 1606 sur les défauts spirituels de la Compagnie. Cf. CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 346.

vertus solides et parfaites et des choses spirituelles» qui ont une priorité nette sur «le savoir et les autres dons naturels et humains». Ces derniers doivent tirer leur efficacité des premiers. Ce n'est donc que fondés sur la priorité des moyens spirituels ou surnaturels que les jésuites peuvent recourir aussi aux «moyens naturels qui disposent l'instrument de notre Dieu et Seigneur à être utile au prochain», tel que cela est expliqué dans le paragraphe suivant [814]⁹⁰.

Or, Aquaviva cite souvent le paragraphe [813], en accentuant son importance: «[...] si ce fondement n'est pas bien posé chez les hommes de la Compagnie, on rencontrera de graves obstacles en bien des choses», écrit-il en 1587 dans une circulaire adressée à l'Ordre entier⁹¹. Ailleurs il dit à propos du même paragraphe: «Ces paroles de nos *Constitutions*, je désire vivement que le Saint-Esprit les inscrive, les grave si profondément dans vos cœurs, qu'elles ne s'en effacent jamais»⁹². Lallemand s'inscrit dans la ligne du Général. Bien qu'il reconnaisse la nécessité des moyens naturels, il loue la priorité des moyens spirituels, en paraphrasant les paragraphes [813]-[814] des *Constitutions*. En voici un exemple:

Comme la fin de notre Compagnie est si excellente et si sublime qu'elle ne le peut être davantage, étant la même que celle du Fils de Dieu sur la terre, les moyens en sont aussi très excellents, puisque notre Institut embrasse tout ce qu'il y en a de surnaturels, comme l'oraison, les sacrements, la prédication, et tous les naturels, comme les talents, l'esprit, les sciences et la manière de les enseigner. Mais ceux-ci doivent être subordonnés à la prudence surnaturelle, et tirer leur force et leur vertu de la plus haute oraison⁹³.

Dans l'Appendice de la *Doctrine* se trouve un petit traité, intitulé «De l'esprit de la Compagnie», dans lequel Lallemand présente le rapport entre moyens spirituels et naturels dans une relecture christologique, basée sur le dogme de Chalcédoine: «Notre esprit doit imiter celui de Jésus en ce que, comme Jésus était composé de deux natures, l'une divine et l'autre humaine, de même notre esprit, par rapport aux deux natures de Jésus, est composé de deux natures, du divin et de l'humain, de l'intérieur et de l'extérieur»⁹⁴. La nature divine trouve son correspondant dans les moyens qui se présentent comme attitudes spirituelles du jésuite, tandis que la nature humaine du Christ se reflète dans des qualités naturelles et acquises. De la sorte, Lallemand relit les paragraphes [813] et [814] par analogie avec le Mystère de l'Incarnation.

Émerge pourtant une question de fond. Que doit-on entendre par moyens spirituels et quel type de moyen permet davantage de mieux s'unir à Dieu? Ce que saint Ignace appelle «moyens» unissant le jésuite à Dieu sont fondamentalement des attitudes spirituelles (vertus) et l'oraison. La littérature spirituelle jésuite naissante, promue et soute-

⁹⁰ Const. X, 2-3 [813]-[814].

⁹¹ *De quibusdam mediis ad Societatis conservationem facientibus* (1587), in EPG-I, 187.

⁹² *De fine missionis in Indiis orientalibus* (1590), in EPG-I, 222.

⁹³ DS, 79.

⁹⁴ DS, 406.

nue par Aquaviva⁹⁵, va bientôt élargir la sémantique du terme. Dans les divers traités jésuites, les attitudes spirituelles requises foisonnent et se mêlent à des pratiques, méthodes et conseils concrets, décrits comme «moyens» (*media, documenta, instrumenta*) et systématisés selon les diverses étapes de la vie spirituelle et de la perfection religieuse. Le gouvernement romain de l'Ordre, surtout à partir de Vitelleschi, verra le moyen principal de la perfection jésuite dans l'obéissance et l'observance religieuse des Règles⁹⁶.

Face au foisonnement des moyens spirituels et de leur systématisation complexe surgit le désir d'un moyen simple, toujours à portée de main de celui qui veut s'unir à Dieu. Ce désir d'abrèger le chemin de perfection est un phénomène commun chez les auteurs spirituels des 16^e-17^e siècles⁹⁷. Les jésuites, eux aussi, partagent le même désir. Álvarez de Paz suggère aux progressants la *cura particularis*, une pratique inspirée par l'examen particulier des *Exercices* pour l'éradication d'un vice ou pour l'implantation d'une vertu⁹⁸. En revanche, pour les plus avancés prévoit-il en guise de moyen principal (*praecipuum instrumentum*) la pratique de se souvenir toujours et partout de Dieu et de sa présence. Cela sert à obtenir la grâce de la contemplation et à parvenir ainsi à toute sorte de perfection⁹⁹.

Cet exercice de mémoire de la présence divine est déjà pratiqué par les jésuites avant Álvarez de Paz. Le jésuite espagnol Francisco Arias (1533-1605) lui consacre un traité concis¹⁰⁰. La pratique de la *presencia de Dios* est un effort mental et spirituel, soutenu par des petits exercices de la conscience pour orienter constamment vers Dieu la vie intérieure et l'action extérieure. Arias considère ce moyen comme le meilleur et le plus efficace pour parvenir à toutes sortes de vertus et à l'union divine. L'inspiration de l'auteur, comme il le dit, viennent de Denis le Chartreux (1402-1471) qui par cette pratique cherchait à prévenir la distraction pendant la prière des heures canoniales. Remarquons que l'opuscule de Denis¹⁰¹ où Arias puise son inspiration est recommandé aux jésuites comme lecture spirituelle pendant le Troisième An, avec d'autres ouvrages de ce genre.

⁹⁵ Cf. LETURIA, P. DE, «Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI», in ID., *Estudios ignacianos*. II, 269-331.

⁹⁶ Cf. CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 372ss. Voir aussi l'idée de l'obéissance dans les lettres de Vitelleschi *De oratione et aliisque virtutibus* et *De anno saeculari Societatis*, in EPG-I, 365-366, 418s.

⁹⁷ Cf. RENAUDIN, P., *Maître de la Mystique française: Benoît de Canfeld*, Spes, Paris 1956, 101.

⁹⁸ Cf. ÁLVEREZ DE PAZ, D., *De exterminatione mali et promotione boni*, Lib. III, Pars III, Cap. V-XIII, in ID., *Opera*. III, Vivès, Paris 1875, 774-822.

⁹⁹ Cf. ÁLVEREZ DE PAZ, D., *De inquisitione pacis, sive studio orationis*, Lib. V, Pars I, App. II, Cap. I, in ID., *Opera*. VI, Vivès, Paris 1876, 411ss.

¹⁰⁰ ARIAS, F., *De la presencia de Dios*, in ID., *Aprovechamiento espiritual. Segunda Parte*, I. Cendrad 1597, Barcelona 1597, 459-486.

¹⁰¹ Cf. DENIS LE CHARTREUX, *Contra detestabilem inordinationem cordis*, in ID., *Opuscula aliquot, quae ad theoriam mysticam egregie instituunt*, T. Loer a Stratis, Coloniae 1534, CCLX-CCCXLII.

2.4. Cœur et Saint-Esprit

Aussi Lallemand doit-il se confronter avec le foisonnement des moyens de perfection et la nature même de cette dernière. Plusieurs chapitres du Principe II et de l'Appendice de la *Doctrina* sont consacrés à ce sujet¹⁰². En cela Lallemand ne fait que suivre ses devanciers jésuites ou d'autres auteurs spirituels contemporains ou plus anciens. Les Principes III («La pureté de cœur») et IV («La docilité à la conduite du Saint-Esprit») reflètent les mêmes préoccupations, mais en opérant justement une radicale réduction des moyens multipliés. L'Instructeur parle tantôt de la pureté de cœur, tantôt de la garde du cœur comme moyen principal de la perfection jésuite. Pureté et garde du cœur ne font, en dernière analyse, que préparer une prompte obéissance – «docilité» ou «abandon» dans le langage mystique de Lallemand et de son époque – aux motions de l'Esprit.

Cœur: une métaphore pour éduquer à l'intériorité

Construire la perfection jésuite autour d'un binôme composé du «cœur» et du «Saint-Esprit» reflète nombre d'influences qui s'amalgament d'une façon inextricable dans la pensée de l'Instructeur. Le «cœur» est le bien commun du vocabulaire spirituel du 17^e siècle. Il renvoie tout court à l'homme intérieur, soit dans son aspect cognitif (pensées et images) que dans sa dimension volitivo-affective (sentiments, désirs, affections, passions)¹⁰³. Cette dernière demeure pourtant plus caractéristique dans la lecture lallemantienne. Concept et symbole à la fois, le cœur désigne l'homme dans sa complexité, au milieu de ses divisions intérieures entre mouvements égoïstes et aspirations nobles et saintes.

Cette insistance sur le cœur au Grand Siècle vient de plusieurs sources. La relecture dix-septiémiste des œuvres de piété de saint Augustin, en particulier les *Confessions*, mais aussi d'autres opuscules augustiniens ou pseudo-augustiniens y jouent un rôle particulier¹⁰⁴. Le sens affectif du cœur, toujours plus croissant au 17^e siècle, remonte à la tradition cistercienne et richardienne, ainsi qu'à la *Devotio Moderna* qui, surtout à travers l'ouvrage de Kempis, l'*Imitation de Jésus Christ*, prête une attention particulière aux *affectus/affectiones cordis*. Quant à l'insistance de Lallemand sur la «pureté de cœur», elle remonte à la lecture des Pères du Désert et de certains auteurs médiévaux, tel que saint Bernard¹⁰⁵ ou saint Laurent Justinien¹⁰⁶. L'idée de présenter le cœur pur comme

¹⁰² Pr. II, Sec. I, Ch. II-III: «Moyens principaux de la perfection», «L'exercice des vertus les plus nécessaires pour la perfection», DS, 68-78. Pr. II, Sec. II, Ch. IV-V: «Les moyens de perfection propres de notre Compagnie», DS, 88-91. App. Ch. I, Art. 3: «De la pratique de la perfection», DS, 394-395.

¹⁰³ Cf. GUILLAUMONT, A. – CHATILLON, J. – COGNET, L., «Cor et cordis affectus», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. II/2, 2278-2307. Voir aussi, PAPASOGLI, B., *Le «fond du cœur». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, H. Champion, Paris 2000.

¹⁰⁴ Cf. MICHON, H., «Le cœur dans la tradition augustiniennne», in DEVILLAIRS, L. – OSSOLA, C. (éd.), *Augustin au XVII^e siècle*, Leo S. Olschki, Firenze 2007, 203-220.

¹⁰⁵ Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De interiori domo*, in PL 184, 507-552. *Sermo de diversis* 17, in PL 183, 583-587.

¹⁰⁶ Peu connu aujourd'hui, saint Laurent Justinien (1381-1456), patriarche de Venise, était l'auteur de plusieurs traités spirituels.

lieu intérieur rempli par la présence de l'Esprit s'inspire de la patristique, en particulier des homélies du Pseudo-Macaire¹⁰⁷. Certains auteurs espagnols du 16^e siècle, comme par exemple le franciscain Diego de Estella et le dominicain Louis de Grenade ont pu aussi influencer sa pensée¹⁰⁸. Tous ces auteurs, dont les œuvres sont recommandées aux tertiaires jésuites, contribuent à l'anthropologie spirituelle de Lallemant, par laquelle il construit ce qui manque aux jésuites: l'intériorité et l'attention à celle-ci, ce *cultus internus* dont Pierre Coton réclamait déjà la nécessité en 1606.

Le cœur et sa pureté sont justement le pivot de l'anthropologie lallemantienne; pivot auquel s'accrochent d'autres concepts et symboles. Tout d'abord l'«intention pure»¹⁰⁹, ce mot clé du vocabulaire des *Exercices spirituels* et des *Constitutions*, déjà évoqué plus haut. Aussi «l'abnégation» et «l'indifférence»¹¹⁰ sont-elles placées dans la zone sémantique de la pureté de cœur. Deux autres expressions s'y accrochent aussi: le «vide»¹¹¹ et la «nudité d'esprit».¹¹² Lallemant les emprunte à saint Jean de la Croix¹¹³ et aux auteurs mystiques rhéno-flamands, surtout à Tauler¹¹⁴ et à Harphius¹¹⁵. L'accès à la lecture de la mystique du Nord est limité aux jésuites depuis un dispositif du Général Mercurian, mais l'interdit reste une mesure librement interprétée en France¹¹⁶.

¹⁰⁷ Cf. MACAIRE D'ÉGYPTE, *Homiliae quinquaginta, interprete Joanne Pico*, G. Moreliu, Paris, 1559, 73 et 157-162.

¹⁰⁸ Cf. LOUIS DE GRENADE, *Les Œuvres spirituelles et devotes*, Vefve Cl. de Mont'œil, Paris 1623, 777-780. DIEGO DE ESTELLA, *L'œuvre entier et parfait de la vanité du Monde*, Vefue de Cl. Rigaud & Cl. Obert, Lyon 1633-1634, 149-159. L'ouvrage est édité en français dès 1587.

¹⁰⁹ Lallemant y consacre un article (Pr. III, Ch. III, Art. 1): «Nous devons faire nos actions avec une intention pure», DS, 132-133.

¹¹⁰ Voir les deux articles: «De l'abnégation de nos inclinations pour nous mettre dans une sainte indifférence» et «Comment on se doit comporter dans les grâces et avec quelle abnégation il les faut recevoir», Pr. III, Ch. II, Art. 5-6, DS, 126-131.

¹¹¹ DS, 53-56, 142, 166, 215, 355, 383.

¹¹² DS, 65, 129, 131, 210, 383.

¹¹³ L'œuvre *La subida del monte Carmelo*, dans laquelle apparaît l'expression sanjuaniste célèbre *suma desnudez y vacío de espíritu* (lib. II, cap. 7, n° 3), est déjà publiée en français à l'époque de Lallemant, avec d'autres traités de l'auteur. René Gaultier traduit l'expression en question par «extrême nudité et vide d'esprit» Cf. JEAN DE LA CROIX, *Les œuvres spirituelles pour acheminer les âmes à la parfaite union avec Dieu*, M. Sonnius, Paris 1628, 105. (La première édition remonte à 1621.)

¹¹⁴ Le livre *Divinae Institutiones*, ce recueil de textes mystiques provenant d'auteurs rhénans et mis sous l'autorité de Jean Tauler, est traduit en français depuis 1614. Le dépouillement intérieur des images et des pensées conduisant progressivement à la «parfaite nudité d'esprit et de cœur», condition de l'union divine, est une pensée centrale de l'ouvrage.

¹¹⁵ La *Theologia mystica* de Harphius abonde d'expressions forgées autour de l'idée de la nudité spirituelle: *amor nudus ac purus, nuda charitas, nuda intelligentia, mens nuda et vacua, nuda natura, nuda essentia animae* etc. L'idée et la pratique du dépouillement visent à saisir Dieu dans sa *nuda gloriosa essentia*, anticipation de la *visio beatifica*. L'ouvrage est souvent réédité depuis le milieu du 16^e siècle. Voir, par exemple, HENRICUS HARPHIUS, *Theologiae mysticae libri tres*, A. Quentelius, Coloniae 1611.

¹¹⁶ Cf. DAINVILLE, F. DE, «Pour l'histoire de l'index: L'ordonnance du P. Mercurian sur l'usage des livres prohibés (1575) et son interprétation lyonnaise en 1597», *Revue de sciences religieuses* 42 (1954) 86-98.

Garde du cœur: le moyen spirituel à la portée de main

La pureté de cœur est le fruit d'une attitude vigilante, celle de la garde du cœur. Celle-ci, dit Lallemand, «n'est autre chose que l'attention qu'on apporte aux mouvements de son cœur et à tout ce qui se passe dans l'homme intérieur, pour régler sa conduite par l'Esprit de Dieu et l'ajuster à son devoir et aux obligations de son état»¹¹⁷. Lallemand précise qu'une telle attention peut être pratiquée à tout moment de la journée, sans fatigue et au milieu de l'action elle-même. Par cela, on se retrouve dans l'ancienne pratique des Pères du Désert de la *φυλακή της καρδιάς* (*custodia cordis*), appelée parfois aussi *νήψις*. Ce concept signifiant une sobriété ou vigilance mentale, en d'autres termes une conscience constamment en éveil, capable de saisir et d'identifier la nature des motions intérieures dans leur surgissement.¹¹⁸ Lallemand célèbre cette vigilance comme moyen principal des «anciens solitaires d'Égypte et de Libye» qui, grâce à ce moyen, «sans direction, sans assistance humaine, sans la fréquentation des sacrements, se sont élevés à la plus haute perfection»¹¹⁹.

Mais comment peut-on réaliser une telle vigilance intérieure? Ce que Lallemand propose pour y arriver¹²⁰ n'est qu'une sorte d'extension de l'examen particulier des *Exercices*¹²¹ sur divers moments de la journée, semblable à la manière dont le pratiquait Ignace lui-même dans sa période romaine selon le témoignage de Gonçalves da Câmara¹²². Vu sous cet angle, la garde du cœur n'est qu'une maîtrise ascético-mentale pour se libérer de certains défauts. De la sorte, la garde du cœur est de la même nature que la *cura particularis* proposée par Álvarez de Paz ou la recherche active de la présence de Dieu, si chère à Francisco Arias. Cependant, une telle ascèse devrait engendrer, selon Lallemand, une attitude contemplative qui se manifesterait dans la clairvoyance sur son intérieur, praticable même au milieu d'une action.

Cette vigilance intérieure serait-elle alors une sorte de «discernement en temps réel» qui rendrait le jésuite capable d'être attentif et obéissant aux mouvements de l'Esprit dans le *hic et nunc* de l'action? Une telle interprétation est possible et justifiable¹²³. Certaines formules de Lallemand vont précisément dans ce sens comme, par exemple, la suivante: «Cette attention intérieure nous rendra capables de procurer le bien de notre prochain. Par elle, nous acquerrons une prudence surnaturelle et une dextérité toute divine pour traiter les affaires, pour pénétrer le fond des cœurs, pour discerner les esprits et pour conduire les âmes à Dieu»¹²⁴. Ce serait une autre question de savoir si un tel discer-

¹¹⁷ DS, 141.

¹¹⁸ ADNÈS, P. «Garde du cœur», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. VI, 100-117.

¹¹⁹ DS, 147.

¹²⁰ DS, 145-146.

¹²¹ Cf. Ex. 24-31.

¹²² Cf. GONÇALVES DA CÂMARA, L., *Mémorial 1555*, n. 24, Coll. Christus 20, Desclée de Brouwer, Paris 1965, 61-66.

¹²³ Voir l'interprétation de D. Salin dans l'«Introduction» de la *Doctrine spirituelle*, DS, 20.

¹²⁴ DS, 148.

nement «sur place» peut définitivement éliminer la nécessité du temps dans les choix complexes où confluent nombre de facteurs qui changent et évoluent, et dont la connaissance ne se donne pas immédiatement. Ignace de Loyola, tout en vivant dans une continue union mystique avec la Trinité pendant ses dernières années, restait attaché au rôle vérificateur du temps dans ses délibérations. Son *Journal* en témoigne. Dès lors, l'affirmation de Lallemant, selon laquelle saint Ignace aurait gouverné ses premiers compagnons par le moyen de la garde du cœur¹²⁵, semble être une justification un peu recherchée.

La garde du cœur est au service de discernement dans la mesure où elle crée dans la personne cette stabilité de l'esprit que la grande tradition monastique appelle *apáttheia*, un synonyme de la pureté de cœur. Voici comment Lallemant explique l'attitude à laquelle il songe faire arriver les tertiaires par la pratique de la garde du cœur:

Enfin par cette vigilance nous nous établirons dans une paix inaltérable, dans une égalité de cœur et d'esprit toujours constante, dans une parfaite et invariable dépendance de Dieu; et quand nous ne ferions autre chose que de pratiquer fidèlement cet exercice sans faire des actions éclatantes, ni des mortifications extraordinaires, nous contentant de faire ce qui est du devoir de notre état et ce que l'obéissance nous ordonne, et nous tenant sans cesse comme en sentinelle dans un petit retranchement intérieur pour observer les mouvements de notre cœur, nous ne laisserons pas arriver à une sublime sainteté¹²⁶.

«Paix inaltérable» et «égalité de cœur et d'esprit toujours constant»... Par ces idées Lallemant renoue avec l'ancienne tradition du Désert qui, à travers la *custodia cordis*, envisageait de surmonter la divagation naturelle ou peccamineuse du cœur et de l'esprit (*pervagatio animae/mentis*), empêchement majeur de la contemplation et, plus généralement, de l'attitude contemplative¹²⁷. Dans la lecture de Lallemant, la stabilité intérieure n'est pas simplement le fruit d'un *mindfulness* psychologique. C'est sous l'influence du Saint-Esprit, principe d'unité et de stabilité, que l'homme intérieur se règle et s'unifie.

L'Esprit et ses dons: fondements du contemplatif dans l'action

La garde du cœur prépare, avec les autres moyens spirituels, la fidélité et l'obéissance aux motions pneumatologiques dont dépendent la perfection et le salut pour un jésuite. Voici comment l'Instructeur explique cette idée:

Toute notre perfection dépend de cette fidélité, et l'on peut dire que l'abrégé de la vie spirituelle consiste à remarquer les voies et les mouvements de l'Esprit de Dieu en notre âme et à fortifier notre volonté dans la résolution de les suivre. [...] Il est certain que notre salut dans la Compagnie, comme dans toutes les autres religions, dépend absolument de notre correspondance intérieure à la conduite de l'Esprit de Dieu¹²⁸.

¹²⁵ DS, 147.

¹²⁶ DS, 148.

¹²⁷ Voir, par exemple, la Conférence d'Abba Serenus (Conl. VII, nn° 1-6) sur la recherche de la *stabilitas mentis* in JEAN CASSIEN, *Conférences* (I-VII), *Op. cit.*, 244-253.

¹²⁸ DS, 159.

Avec cet énoncé catégorique Lallemand remet la perfection jésuite et – plus largement – toute perfection religieuse dans le contexte de la pneumatologie. L'Instructeur sent pourtant le besoin de justifier théologiquement le lien entre motions pneumatologiques et perfection. Il recourt à l'autorité de saint Thomas d'Aquin, en lui empruntant la théorie des dons du Saint-Esprit¹²⁹. Dans la vision thomiste, les dons sont des *habitus* venant directement de Dieu. Ils rendent l'homme capable d'agir sous l'influence immédiate de l'Esprit de Dieu. L'agir humain passe ainsi d'un plan purement rationnel et vertueux à un niveau héroïque et divin, donc vraiment parfait¹³⁰. Les dons, dit Lallemand, nous montrent «sans discours, sans perplexité [...] ce qui est le meilleur, nous le faisant voir dans la lumière de Dieu avec plus ou moins d'évidence»¹³¹.

C'est grâce à certains dons qu'on devient contemplatif. La sagesse, explique l'Instructeur, aiguise la vue de l'entendement pour la grandeur de Dieu et la science lui rend manifeste la fragilité des créatures, ce qui produit la libération parfaite de la volonté de toute affection désordonnée¹³². Tout compte fait, «le moyen d'exceller en l'oraison, c'est d'exceller en ces dons, et la contemplation la plus sublime n'en est presque pas différente»¹³³. Dans la lecture de l'Instructeur, ce sont les dons pneumatiques qui assurent le passage entre prière et action.

Cette préférence de Lallemand pour les dons révèle sa méfiance face à deux choses: une manière de réfléchir et d'agir trop dépendante de logiques rationnelles et mécaniques¹³⁴, et une manière de prier trop méthodique et discursive qui retient l'âme à un degré bas du progrès spirituel. L'une et l'autre risquent d'empêcher ou d'aplatir l'irruption du divin dans l'expérience humaine. La perfection jésuite consiste donc en obéissance aux motions divines irréductibles au niveau purement rationnel. Émerge pourtant une question épineuse. Qu'est-ce qui garantit qu'une telle soumission à l'Esprit ne court pas le risque des illusions et ne met pas en danger l'obéissance religieuse due aux

¹²⁹ Pour les liens entre Lallemand et saint Thomas voir, DENIS, R., «La docilité à la conduite du St.-Esprit selon le P. Louis Lallemand, S.J. (comparaison avec St. Thomas)». *Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum «Angelicum» de Urbe, Rome, 1957.*

¹³⁰ STh I-II, q. 68, a. 3, resp.: «[...] dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto». THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La vertu. II. 1^a-2^{ae}, Questions 61-70*, Ed. de la Revue des jeunes – Société Saint Jean l'Évangéliste – Desclée & Cie, Paris – Tournai – Rome, 1935, 215. Le Docteur Angélique met en évidence aussi que l'agir humain, grâce aux dons, peut revêtir une dimension héroïque: «dona [...] sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem in quantum est a Deo motus. Unde et philosophus, in VII Ethic., supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.» STh I-II, q. 68, a. 1, ad 1, *Ib.*, 205.

¹³¹ DS, p. 169.

¹³² Cf. DS, 373.

¹³³ DS, 169.

¹³⁴ Notons à ce propos que certains courants de la casuistique jésuite du 17^e siècle risquaient justement de réduire le discernement spirituel à un rationalisme clos sur lui-même. Cf. P. GOUJON, «Le devenir du discernement chez les jésuites français du XVII^e siècle», in ICARD, S. (éd.), *Le discernement spirituel au dix-septième siècle*, Nolin, Paris 2011, 9-21.

représentants d'un institut religieux? N'est-ce pas là la marque principale de l'identité jésuite, la *via regia* comme la définit le Général Vitelleschi? Lallemand est conscient du défi et cherche à y répondre à sa façon.

2.5. *L'Esprit et la loi*

Pour comprendre la portée de la problématique évoquée ci-dessus, il faut la replacer dans son contexte historique. L'obéissance, cet élément fondateur de l'identité jésuite dès le temps de saint Ignace¹³⁵, gagne encore plus en importance au tournant du 16^e et du 17^e siècle. Elle sera progressivement identifiée avec l'observance de règles. En effet, plusieurs séries de règles sont en vigueur depuis le généralat du Père Mercurian. Le bas niveau de la discipline religieuse de certains jésuites renforce davantage le ton de la soumission religieuse dans les documents romains. Aussi, la *renovatio spiritus* sous Aquaviva se réalise à travers la multiplication des ordonnances et des instructions qui requièrent également une attitude de sujétion.

Le foisonnement des normes et des règles engendre un esprit légaliste, mais aussi des résistances parmi les jésuites. Aquaviva lui-même, conscient du problème, avoue que «la multiplication des ordonnances, des instructions et des règles ne remédie pas toujours aux maux, ni n'est nécessaire dans notre Compagnie»¹³⁶. Pourtant, les tendances à réguler la vie intérieure de l'Ordre continuent à augmenter aussi sous Vitelleschi. Depuis la VII^e Congrégation Générale (1617) chaque maison jésuite doit tenir sept livres dans lesquels on répartit et met continuellement à jour les ordonnances et les instructions venant des divers niveaux du gouvernement¹³⁷. Or, Lallemand n'hésite pas à formuler des critiques sans détours au sujet sensible de la prolifération des ordonnances:

C'est l'esprit intérieur, et non les ordonnances, qu'il faut augmenter dans la Compagnie. La multiplication des ordonnances vient de la prudence humaine, qui s'appuie davantage sur ses propres inventions que sur les moyens surnaturels et divins. Elle est fort préjudiciable à la parfaite régularité, qui doit venir d'un principe intérieur et être fondée sur l'amour et sur le désir de la perfection. Car ce grand nombre d'ordonnances ajoutées aux règles rebute l'esprit, et fait qu'on les méprise d'autant plus aisément qu'elles ne sont pas toutes uniformes et que souvent les unes ne s'accordent pas avec les autres. Aussi saint Ignace fait plus de fond sur *la loi intérieure que le Saint-Esprit écrit dans les cœurs, que sur les constitutions et les règles extérieures*¹³⁸.

Lallemand fait appel ci-dessus à la «loi intérieure» du Prologue des *Constitutions* jésuites¹³⁹ face à la légifération croissante de l'Ordre. Saint Ignace ne voyait encore guère de tension entre la loi intérieure de l'Esprit, animant du dedans la vie et la mission de

¹³⁵ BLET, P., «Les fondements de l'obéissance ignatienne», *AHSI* 25 (1956) 514-538.

¹³⁶ *De quibusdam mediis* (1587), in *EPG-I*, 186.

¹³⁷ Cf. *ISI-III*, 276-277.

¹³⁸ *DS*, 108-109.

¹³⁹ Cf. *Const.* 134.

chaque compagnon, et la loi positive écrite, utile e nécessaire pour l'unité du corps religieux et pour son commun *modus procedendi*. L'évolution historique de la Compagnie et ses défis ont pourtant rendu inévitable l'augmentation de la codification avec, comme conséquence, une croissante méfiance à l'égard de la voix de l'Esprit parlant dans les consciences individuelles. Lallemand critique ces tendances, car il y voit émerger une mentalité qui se contente de l'apparence. Ailleurs, il affirme:

Mes supérieurs, mes règles, les devoirs de mon état peuvent bien me diriger pour le regard de l'extérieur et me marquer ce que Dieu veut que je fasse en tel temps et en tel lieu, mais non pas m'enseigner la manière avec laquelle Dieu veut que je le fasse. [...] Mon supérieur me dira bien à quoi Dieu veut que je m'applique; mais il ne me dira pas comment je m'y dois appliquer¹⁴⁰.

Ce que l'Instructeur exige alors de chercher, c'est la «liberté du cœur» et la «liberté des enfants de Dieu»¹⁴¹, une attitude nécessairement pneumatologique qui devrait animer toute obéissance et observance religieuse. Obéir aux règles, c'est une chose. Mais obéir à des supérieurs qui, au dire de Lallemand, «sont tout au dehors, tout dans le tracassé et peu spirituels» et qui «suivent quelquefois trop la prudence humaine»¹⁴², c'est une autre chose, bien plus difficile. Lallemand maintient pourtant la tradition religieuse, en plaçant l'obéissance aux autorités religieuses nettement au-dessus de l'appel intérieur du Saint-Esprit. Il confirme de même l'autorité ecclésiale, en se démarquant de «l'esprit intérieur des calvinistes».¹⁴³ L'obéissance à l'Esprit, en fin de comptes, ne met pas en question la tradition et la structure hiérarchique de l'Église, comme elle ne questionne pas non plus l'obéissance due aux représentants d'un institut religieux.

Néanmoins, Lallemand opte pour des supérieurs qui ne gouvernent pas d'une façon extérieure, mais par un «esprit intérieur», favorisant, avant tout, une attitude religieuse parmi les sujets: «Le devoir des supérieurs dans les maisons religieuses est de faire en sorte, tant par leurs bons exemples que par leurs exhortations, par leurs entretiens particuliers et par leurs prières, que leurs inférieurs se maintiennent dans le rang des fervents qui tendent à la perfection»¹⁴⁴. Avec ce sommaire de gouvernement Lallemand rejoint ce que le Général Aquaviva avait déjà établi dès le début de son généralat: «Le fait est que le progrès spirituel des sujets dépend surtout de ceux qui gouvernent»¹⁴⁵. Le Général dénonçait la manière politique (*gubernatio politica*) qui se contentait du fait «que chacun s'acquitte, bon gré mal gré, de sa tâche et qu'il ne se cause pas de soucis à lui-même ni aux autres». En revanche, il favorisait un gouvernement fondé sur des principes spirituels (*altioribus principiis*), qui faisait que «chacun tantôt se rende compte par expérience de

¹⁴⁰ DS, 232.

¹⁴¹ DS, 103, 170, 261, 396.

¹⁴² DS, 156.

¹⁴³ DS, 155. Son autodéfense s'inscrit aussi dans un contexte anti-alumbrados. L'édit inquisitorial de Séville contre les alumbrados en 1623 est rendu public aussi en France. Cf. *Mercure françois*, IX, 1623, 355-403.

¹⁴⁴ DS, 405.

¹⁴⁵ *De felici progressu* (1581), in EPG-I, 76-77. Le principe remonte à Ignace lui-même: «Car tels ils [les supérieurs] seront, tels seront aussi leurs inférieurs.» Const. [821].

ce qui lui fait défaut, tantôt cherche à tout prix ou bien à acquérir ce qu'il n'a pas encore, ou bien à conserver diligemment ce qu'il a déjà»¹⁴⁶ en matière de perfection religieuse.

Le gouvernement jésuite, selon Aquaviva, devait unir fermeté et douceur (*fortis in fine, suavis in modo*)¹⁴⁷. La première est interprétée par Lallemand, comme détermination d'agir «par des principes surnaturels»¹⁴⁸ et par des lumières qu'on tire des dons de l'Esprit et de la prière.¹⁴⁹ Aussi la deuxième apparaît-elle dans la *Doctrina*:

«Les supérieurs ne doivent pas seulement avoir du zèle pour punir les fautes que leurs inférieurs commettent, ils doivent encore avoir de la charité pour prévenir, par de bons avis, les fautes qu'ils pourraient commettre. Il est même souvent à propos qu'ils se contentent d'une secrète et paternelle réprimande sans autre punition, pour obliger par la douceur celui qui a fait quelque faute à se corriger, et pour empêcher les autres fautes que l'aigreur d'une pénitence lui ferait faire»¹⁵⁰.

Avec cet énoncé, Lallemand est un précurseur d'Étienne Binet et son célèbre ouvrage qui défend le gouvernement doux face au style rigoureux et despotique de certains supérieurs¹⁵¹. Lallemand n'est pas un rebelle face à la politique romaine de l'Ordre. Si, d'une part, il critique les excès de légifération, d'autre part, il partage le profil du supérieur, forgé déjà par le gouvernement central depuis les temps d'Aquaviva. Pour Lallemand, la norme et la discipline sont à interpréter et appliquer par la prudence pneumatologique du supérieur. C'est par elle que la tension entre loi et Esprit devrait être dépassée. Mais les accents pneumatologiques de la *Doctrina* ne concernent pas seulement la manière de gouverner des supérieurs. Elles marquent toute la perfection jésuite, comme on l'a vu. Celle-ci, dans la lecture de Lallemand n'est, en fin de compte, qu'une attention contemplative à la voix divine, fondée dans la liberté intérieure des affections désordonnées (pureté de cœur) et dans les *habitus* surnaturels (dons de l'Esprit).

3. Quelques enjeux de la *Doctrina spirituelle* pour aujourd'hui

La relecture pneumatique de l'identité jésuite chez Lallemand qu'on a essayé d'exposer plus haut, faisait que l'ancien Instructeur, surtout à partir de la parution du volume de Bremond sur la prétendue «école de Lallemand», apparaissait souvent comme un

¹⁴⁶ *Ib.*, in EPG-I, 103-104.

¹⁴⁷ Cf. *Ad curandos animae morbos*, cap. I-II, in ISI-III, 397-405.

¹⁴⁸ DS, 108.

¹⁴⁹ Cf. DS, 194.

¹⁵⁰ DS, 196.

¹⁵¹ BINET, É., *Quel est le meilleur gouvernement, le rigoureux ou le doux*, [s. é.], Paris 1636. Il faut remarquer que le *modus gubernandi despoticus et tyrannicus* est un problème sérieux dans la Compagnie déjà avant la V^e Congrégation Générale (1593-1594). Cf. MOSTACCIO, S., «“Gubernatio spiritualis”». Claudio Aquaviva e le congregazioni provinciali italiane tra gestione del consenso e ridefinizione dell'“Institutum”», in MOTTA, F. (éd.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, EDB, Bologna 2002, 401-406.

mystique répandant une bouffée d'air frais et un esprit de liberté. Dans la première moitié du 20^e siècle, cela était accueilli avec bienveillance de la part d'un nombre de jésuites mécontents d'une Compagnie trop régularisée pour la discipline, volontariste et méthodique pour la prière et penchant parfois à trop identifier la gloire divine avec les succès visibles et quantifiable de l'Ordre ou de l'Église.

La *Doctrina spirituelle*, grâce à l'ex-jésuite Bremond, est entrée dans le temple des classiques de la littérature mystique. L'appréciation positive pour sa *Doctrina* ne manque pas aujourd'hui non plus parmi les experts de la mystique ignatienne. Le jésuite italien Giandomenico Mucci la considère comme «l'œuvre la plus remarquable que la Compagnie ait donnée à l'Église, après les *Exercices* de saint Ignace»¹⁵². Le P. Dominique Salin voit en elle «la seule synthèse d'importance élaborée par un jésuite, à l'intention de jésuites en formation» et «une ressaisie originale de la spiritualité ignatienne»¹⁵³. Il faut, en même temps, reconnaître les limites du livre. Le lecteur attentif de la *Doctrina* y découvre certains accents et présupposés théologiques, propres au 17^e siècle, qui se trouvent aujourd'hui largement dépassés ou difficilement partageables. Il suffit de relever ici le pessimisme anthropologique de l'ouvrage, parfois clairement à l'antipode de la vision plus heureuse d'Ignace sur l'homme et sur la réalité créée, le penchant à l'introversion, ainsi que l'accentuation souvent exagérée du surnaturel, élément commun de nombreux traités spirituels du Grand Siècle.

Malgré ses déficits, l'œuvre garde ses valeurs et pas seulement celles auxquelles les jésuites du 20^e siècle étaient sensibles. La *Doctrina* peut être aujourd'hui considérée comme un antidote contre l'empressement et la distraction qui présentent de nombreuses facettes idéologiques, culturelles et sociales dont feu le Général Adolfo Nicolas a bien aperçu les effets négatifs pour tout engagement religieux et apostolique qui se veut être sérieux¹⁵⁴. Toutefois, le mérite de la pensée de Lallemand me semble aller au-delà de ce côté pratique. Il consiste, peut-être, justement dans les critiques et les reproches, par lesquelles l'ancien formateur met en évidence les défis inhérents au charisme jésuite qui continuent encore à nous interroger. Bremond n'avait donc pas tort de voir dans la critique lallemandienne à propos de l'action une des clés de lecture de la *Doctrina*. Cette critique devrait pourtant être réinterprétée en lien avec trois thèmes qu'on a évoqués plus haut à divers degrés: la fin de la Compagnie, la place de l'oraison dans l'identité jésuite, l'apport des autres spiritualités à l'intérieur du charisme jésuite. Par ce triple volet, nous allons proposer ici une réflexion qui situe la pensée de Lallemand dans une perspective plus proche de notre contexte actuel.

¹⁵² MUCCI, G., «Rassegna bibliografica – Recensioni», *La Civiltà Cattolica* 136 (1985) 95.

¹⁵³ SALIN, D., «Discernement spirituel et mystique chez Louis Lallemand (1588-1635)», in ICARD, S. (éd.), *Le discernement spirituel au dix-septième siècle*, 47.

¹⁵⁴ Nous n'avons que l'esquisse de sa lettre circulaire «De la distraction à la consécration: Une invitation à se centrer», rendue publique après sa mort. Cf. <https://www.jesuites.ch/nouvelles/rome/2133-le-seigneur-a-rappelle-le-pere-adolfo-nicolas-sj>. (Dernière accès: 26/05/2020.)

3.1. L'action et la finalité de la Compagnie

Il est évident qu'avec son orientation nettement apostolique et la multiplicité croissante de ses engagements la Compagnie de Jésus a développé un nouveau type de religieux au tournant du 16^e et du 17^e siècles. Mais, comme la *Doctrina* et d'autres documents contemporains nous le révèlent, cette orientation active courait bientôt le risque de devenir un activisme pur, «sans esprit intérieur», voire même de nature mondaine, au moins dans le cas d'un certain nombre de jésuites. Les mêmes tentations et glissements accompagnent l'histoire de la Compagnie. *Mutatis mutandis*, on pourrait remettre dans la bouche de Lallemand le défi dont faisait état le Père Arrupe en 1979: «[...] il peut arriver que quelqu'un "s'horizontalise" de telle manière qu'il perde la "verticalité". Autrement dit, il perd la dimension spirituelle, et son apostolat se transforme en activisme social. Nous ne pouvons pas admettre cela»¹⁵⁵.

Perdre la dimension spirituelle ou simplement religieuse d'un engagement apostolique est un défi réel aujourd'hui, même plus qu'il ne l'était au temps de Lallemand. Comme cause, on peut toujours soupçonner les manques d'une formation spirituelle, certains choix et accents (ou carences) philosophiques et théologiques dans la formation intellectuelle, l'ambiance d'une culture distrayante et peu propice à l'engagement définitif ou encore d'autres facteurs sociaux. Mais on peut aussi entrevoir des raisons plus profondes qui vont au-delà des contingences socio-culturelles.

Pour comprendre ces raisons, on peut repartir de la crise spirituelle qui marquait la Compagnie au temps d'Aquaviva et de Lallemand. En effet, la pensée de l'Instructeur naît d'un malaise collectif de l'Ordre. Nombre de ses membres, à partir de la fin du 16^e siècle, courent le risque de dissoudre la dimension proprement transcendantale de leur vocation dans l'engagement au service du prochain ou déjà dans l'acquisition des moyens naturels qui sont censés soutenir un tel engagement apostolique. Mais ce que la Compagnie de Jésus vit au temps de Lallemand comme excès d'action dans les collèges ou en d'autres champs apostoliques ne diffère pas vraiment, au moins pas dans son essence, d'autres types d'activisme qui peuvent marquer notre temps.

«Ils se donnent tout au dehors; ils s'épuisent pour les autres et demeurent eux-mêmes à sec. Toute la moëlle de leur âme, s'il est permis de parler ainsi, toute la force de leur esprit passe dans leurs actions extérieures. Il ne reste presque rien pour l'intérieur»¹⁵⁶. Ce reproche de l'Instructeur, auquel on pourrait en ajouter d'autres tirés de la *Doctrina*, nous reconduit à la compréhension de la fin de la Compagnie dont il était question plus haut: une fin constituée autour, d'une part, du salut et de la perfection personnelle du jésuite, d'autre part, de son engagement actif pour le salut et la perfection de son prochain. Ce que Lallemand et d'autres auteurs jésuites de l'époque comprennent, c'est que l'action doit être définie par rapport à la manière dont on articule les deux pôles de l'identité jésuite. On a pu constater la prudence par laquelle les théologiens et les spirituels de la Compagnie, Lallemand y compris, cherchaient à la situer dans le paradigme

¹⁵⁵ ARRUPE, P., «Les jésuites sont-ils des hérétiques?», *Choisir* n° 232 (1979) 8.

¹⁵⁶ DS, 229.

de la *vita mixta* qui permettait de sauvegarder la distinction nette entre les deux pôles de la fin de la Compagnie. Ce n'est pas un hasard que l'expression *vita activa superior*, forgée par Nadal, n'a pas eu de longévité dans les réflexions théologiques et spirituelles des générations jésuites postérieures.

Les vieilles discussions ne sont pas si obsolètes qu'elles paraissent, peut-être, à première vue. À ce propos il n'est pas sans intérêt d'évoquer un débat du 20^e siècle. Dans un essai de 1966, le jésuite français François Courel, a analysé l'ensemble des documents fondateurs de la Compagnie et ses *Constitutions* pour comprendre mieux le rapport entre perfection propre et celle du prochain. Certaines formules semblent suggérer que ces deux pôles possèdent la même valeur, comme par exemple Ex. gén. I, 1, 2 (Const. [3]) auquel nous avons aussi renvoyé plusieurs fois plus haut. La Compagnie poursuivrait donc une double fin dont la première serait la perfection et le salut de ses propres membres, tandis que la deuxième serait le salut et la perfection du prochain. En revanche, d'autres formules suggéreraient qu'il n'y a qu'une seule fin qui se présente pourtant sous deux registres: au plan transcendantal comme la gloire ou le service de Dieu, tandis qu'au niveau pratique comme l'aide des âmes ou, en d'autres termes, la recherche du salut et de la perfection du prochain¹⁵⁷.

Ainsi, le salut et la perfection propres des membres de la Compagnie, bien que premiers dans l'ordre chronologique, deviendraient «moyens» dans l'ordre de finalité qui est l'apostolat auprès du prochain. Courel affirmait aussi que le flottement terminologique entre double fin et fin unique ne marque les *Constitutions* que dans les parties qui touchent à la formation. En revanche, pour les jésuites formés ne resterait qu'une seule fin, dont l'horizon transcendant serait la gloire divine, tandis que l'horizon immédiat serait l'engagement apostolique.

La lecture de Courel pouvait être inspirée par des intuitions évangéliques et par les anciennes interprétations de la vocation jésuite que Nadal avait faites. Toutefois, sa compréhension du salut propre du jésuite comme «moyen» d'aider le prochain risquait d'éliminer ou, au moins, d'obscurcir le sens de tout effort et pratique destiné à soigner sa propre vie religieuse, en particulier la prière personnelle. En 1991 l'étude de Courel a été sérieusement mise en question par le jésuite irlandais Micheal C. McGuckian. Il relisait les mêmes sources de la Compagnie, en arrivant à une autre vision sur le rapport des deux perfections¹⁵⁸. Les défis que l'Ordre devait affronter pendant le quart de siècle qui séparait l'une et l'autre interprétation semblaient justifier les réserves de McGuckian. Dans sa vision, la recherche d'une perfection personnelle ne serait pas une simple tâche pour les années de formation, mais un effort religieux pour toute la vie jésuite. L'ordre de la charité, formulée par saint Thomas, garderait alors une validité pédagogique-spirituelle à rappeler toujours: «Je cherche d'abord Dieu pour moi-même, avant d'accepter la responsabilité de communiquer Sa vie aux autres»¹⁵⁹. Qui plus est, McGuc-

¹⁵⁷ Cf. Const. [204], [308], [765], etc.

¹⁵⁸ MCGUCKIAN, M. C., «The one end of the Society of Jesus», *AHSI* 60 (1991) 91-111.

¹⁵⁹ *Ib.*, 109.

kian refusait toutes sortes d'instrumentalisation du salut et de la perfection propres en vue de l'action apostolique. Il affirmait, à la suite de Suárez, que vie religieuse et apostolat constituaient ensemble et à titre égal la fin de la Compagnie.

Certes, il n'existe pas une perfection personnelle sans celle du prochain, ni un salut propre sans celui de l'autre. Aujourd'hui nous sommes bien plus sensibles à la compréhension interpersonnelle et collective de ces réalités théologiques que ne l'était le 17^e siècle et Lallemand lui-même. Toutefois, c'est l'interpersonalisme lui-même qui exclut au départ toute tentative d'instrumentalisation, y compris celle de son propre salut. En dernière analyse, le jésuite et son prochain sont tous les deux renvoyés à Dieu, source de toute perfection et de tout salut. Si le jésuite est un *instrumentum conjunctum cum Deo*, tel que veut Const. [813], il ne peut et ne doit jamais instrumentaliser sa relation à Dieu comme simple *medium* pour l'action. Ce serait une sorte de mépris face au lien personnel qui lie l'homme d'une façon mystérieuse à son Créateur et Seigneur.

3.2. L'action et la place de l'oraison dans l'identité jésuite

Pour Lallemand, on l'a vu, c'est la possession des dons de l'Esprit qui fait le lien entre l'oraison¹⁶⁰ et l'action. La capacité de suivre promptement la motion divine et dans la prière et dans l'apostolat dépend, à ses yeux, de la capacité d'accueil et d'intériorisation des dons pneumatiques par un cœur purifié. L'immédiateté avec l'Esprit divin, grâce à ses habitus infus, est alors le principe commun pour l'oraison et pour l'action. Cette pneumatologisation des deux réalités rend, certes, perméables les frontières entre les deux réalités, mais elle ne dissout pas la première dans la deuxième. L'oraison, pour l'Instructeur rouennais, garde en quelque sorte son «autonomie» face à l'action. Dévierait-il alors par rapport à la tradition nadaliennne qui veut interpréter l'oraison strictement en vue de l'apostolat?

À ce propos, il n'est pas inutile de citer un tardif collègue Instructeur de Lallemand, le P. Joseph Conwell¹⁶¹ qui définit l'oraison jésuite en lien étroit avec l'identité apostolique et, du coup, en vue de l'action:

Pour un jésuite, la réponse à l'acte rédempteur du Christ doit être un désir de travailler directement dans la vigne [du Seigneur]. [...] La prière propre à la Compagnie n'est pas focalisée sur le moi, les rêves personnels, les obsessions, les attractions, les besoins, les désirs pour l'épanouissement personnel; elle se concentre, plutôt, sur le salut et la perfection des autres pour la gloire plus grande de Dieu. Elle imite la prière du Christ. Elle est imprégnée de l'amour du Christ et de ceux pour qui le Christ est mort. Elle est axée sur l'action (*action-oriented*) d'une façon intensive, passionnée, enthousiaste¹⁶².

¹⁶⁰ Pour la compréhension du concept d'oraison chez Lallemand, voir l'étude à venir de SALIN, D., «L'oraison dans la *Doctrina spirituelle* du P. Louis Lallemand», in GARCÍA DE CASTRO, J. (éd.), *Oración ignaciana. II. La Experiencia y los Maestros*, Mensajero – Sal Terrae – Univ. P. Comillas, Madrid 2022.

¹⁶¹ J. Conwell (1919-2014) était Instructeur de Troisième An pour onze ans (1975-1986) à Spokane (USA, WA).

¹⁶² Cf. CONWELL, J. F., *Walking in the Spirit. A Reflection on Jerónimo Nadal's Phrase «Contemplative Likewise in Action»*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis MO 2003, 140-141.

La définition de Conwell repose sur l'analyse des écrits de Nadal à propos de l'identité et de la prière jésuites. Ce qui frappe dans cette vision, c'est l'immédiateté par laquelle la prière se traduit en action. Conwell met en valeur l'un des traits caractéristiques de l'oraison jésuite qui, d'après la pensée nadaliennne, est la praticité. La prière, comme toute la manière de procéder d'un jésuite, au-delà d'être fondée spirituellement (*spiritu*) et par amour (*corde*), devrait avoir un effet direct dans les actions pratico-concrètes (*practice*) pour le bien du prochain¹⁶³. Si la vocation jésuite elle-même est «pratique», le devrait être aussi la prière qui la soutient¹⁶⁴.

Cette immédiateté entre oraison et action soulève pourtant quelques questions, surtout si l'on prend en considération l'évolution de la notion d'*oratio practica* dans la terminologie de la Compagnie. En effet, l'«oraison pratique» signifiera que le jésuite devra centrer sa prière sur l'acquisition des vertus nécessaires pour l'apostolat. Même le mystique Gagliardi définira l'oraison jésuite en ces termes¹⁶⁵. La prière, dans la rhétorique jésuite, assume ainsi une dimension presque unilatéralement utilitaire: on prie pour pouvoir efficacement travailler¹⁶⁶. Cet objectif est justifiable jusqu'à un certain point. Mais peut-on traduire tous les aspects de l'oraison en termes d'efficacité apostolique? Ce qui frappe dans ce langage, au-delà de l'anxiété démonstrative d'une productivité spirituelle pour les autres, c'est justement l'instrumentalisation de la vie spirituelle, comme si la relation avec Dieu devait toujours se justifier dans une performance extérieure. La bonne intention de Nadal avec le concept d'oraison pratique touche ici à ses limites.

Le Général Aquaviva tentait déjà de remédier à ce glissement pragmatique, en donnant feu vert, sous certaines conditions, à la contemplation – contemplation au sens ancien du terme – qui, sans être directement axée sur l'acquisition des vertus et sur l'action, avait, au dire du Général, «plus de force et d'efficace que toutes les autres méthodes d'oraison pour dompter et abattre l'orgueil humain, pour exciter les âmes lâches à exécuter les ordres des supérieurs et à s'employer avec ardeur au salut des âmes»¹⁶⁷. Quant

¹⁶³ «El decir *practice* significa que cualquiera cosa que digamos procuremos traer a la práctica, que seamos inclinados a lo hacer. Y de la misma manera la meditación, la contemplación, debe hacerse *practice; hoc est*, de tal manera que ella se extiende a la obra y se ponga el fruto que se alcanza en ejecución [...]». *Plática 1ª*, n° 13, in NICOLAU, M. (éd.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, Facultad Teológica de la Compañía, Granada 1945, 44.

¹⁶⁴ «Est practica nostra vocatio, sunt practica omnia nostra spiritualia exercitia, et magno sensu nobis proximi salutem imprimunt, omnia proximum nobis in clamant, omnia ad illum vocant: ille debet esse nobis cibus, ille potus spiritualis». *Exhortatio 5ª* (1573-1576), [10], in *Monumenta Nad.* V, 809.

¹⁶⁵ «Et est nostra oratio propterea laboriosa, practica, et omnium virtutum acquisitiva, et est quodammodo magis Martha, quam Maria, seu potius magis contemplatio efficax ad impetrandam et acquirendam virtutem; est activa, quia virtutes orando acquirit per usum ipsarummet in oratione.» GAGLIARDI, A., *Ad Patres ac Fratres Societatis Iesu de plena cognitione Instituti*, A. Monaldi, Roma 1841, 108.

¹⁶⁶ C'est ce qui apparaît en premier parmi les buts de l'oraison dans la définition de Gagliardi: «Scopi sunt, sumere vires operandi, impetrare dona ad fructum ministeriorum, gratias agere pro beneficiis, Societatis conservatio et incrementum, consulere cum Deo agenda per viam electionis [...]». *Ib.*

¹⁶⁷ *Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum Institutum*, in EPG-I, 252. Trad. fr.: *Lettres choisies des Généraux aux Pères et Frères de la Compagnie de Jésus*. I, Imprimerie Catholique, Lyon 1878, 135.

à la notion d'oraison pratique, Aquaviva la maintenait, tout en y ajoutant que si quelqu'un «allait jusqu'à soutenir que les Nôtres doivent toujours diriger leur oraison vers un but final autre que l'amour et la connaissance de Dieu, et qu'il ne leur est pas permis de s'appliquer, dans l'oraison, à des sujets qui ne se prêteraient pas à ce but, celui-là se tromperait manifestement»¹⁶⁸. Lallemand s'inscrit dans la même ligne lorsqu'il déclare:

C'est une erreur, dans l'oraison, que de se gêner pour la rapporter toute à l'action. Nous nous empressons et nous nous inquiétons pour voir comment nous ferons en telle ou telle occasion, quels actes d'humilité, par exemple, nous pratiquerons. Cette voie des vertus est fatigante et capable de donner du dégoût. Ce n'est pas qu'il ne soit bon de s'exercer ainsi dans l'oraison et de prévoir les occasions et s'y préparer; mais cela se doit faire avec liberté d'esprit, sans rebuter le simple recueillement de la contemplation, lorsqu'on s'y sent attiré. Car alors Notre-Seigneur donnera à une âme, par une seule oraison, une vertu et même plusieurs vertus, dans un plus haut degré qu'on ne les acquerrait en plusieurs années par ces moyens extérieurs¹⁶⁹.

Cet extrait respire une liberté et une gratuité plus grande que les textes nadaliens par lesquels on continue encore à interpréter le rapport entre prière et action dans la Compagnie. Dès lors, on ne s'étonne pas de l'intérêt de nombreux jésuites, soit dans le passé que de nos jours, pour la littérature mystique qui laisse surgir l'action de la contemplation d'une façon plus spontanée et désintéressée. Beaucoup de fils d'Ignace ont nourri leur désir de gratuité, dans le rapport avec Dieu, à travers la lecture de ces mystiques anciens ou leur contemporains. Citons ici François Varillon, jésuite français du 20^e siècle, qui a pu trouver en Fénelon une source féconde pour apprendre la gratuité:

Fénelon, pour moi, c'est celui qui a systématisé théologiquement l'expérience mystique. C'est le théologien de la mystique. Il a drainé, si l'on peut dire, tous les courants traditionnels pour aboutir à une sorte de lac de montagne ou à une coupe d'eau extrêmement pure, où il y a l'essentiel de tout. Je ne veux pas parler d'amour et dire que Dieu est amour sans me référer à Fénelon. Autrement dit, ce qui m'apparaît absolument capital et moderne chez lui, c'est son sens de la gratuité et la nécessité de se débarrasser de ce qui en nous n'est pas gratuit, c'est-à-dire le monde de l'utilité¹⁷⁰.

Si Varillon trouve dans la mystique de Fénelon – pensée et pratique quiétistes (!) de la fin du 17^e – une source compatible avec ses racines ignatiennes et avec sa vocation apostolique, pourquoi s'étonner de voir Lallemand construire son enseignement avec l'aide d'apports spirituels non ignatiens? C'est, sans doute, par l'intégration de ces «ingrédients» à l'intérieur de la vocation jésuite que l'action retrouve une place plus équilibrée.

¹⁶⁸ *Ib.*, in EPG-I, 254. Trad. fr.: *Lettres choisies, Op. cit.*, 137.

¹⁶⁹ DS, 88-89.

¹⁷⁰ VARILLON, F., *Beauté du monde et souffrance des hommes*, Le Centurion, Paris 1980, 216-217. Pour l'influence de Fénelon sur Varillon, voir SALIN, D., «François Varillon à l'école de Fénelon», *Christus* n° 207 (2005) 373-382.

3.3. L'action et l'apport des autres spiritualités

L'apport mystique et érémitico-monastique de la *Doctrina*, avec l'appel parfois embarrassant au recueillement ou à la perfection propre, sert justement à contrebalancer les tendances «externalisantes» de l'identité et de l'oraison jésuites. Lallemand cite, par exemple, une image métaphorique de Saint Bernard pour renforcer le pôle intérieur de l'identité jésuite:

Tuus esto ubique, dit saint Bernard au Pape Eugène, *concha esto, non canalis*. Ne vous donnez pas tellement au prochain que vous ne soyez plus à vous; possédez-vous toujours; remplissez-vous vous-mêmes de grâce comme un bassin, puis vous servirez à la communiquer aux autres. Ne soyez pas comme un canal par où l'eau passe sans qu'elle y demeure¹⁷¹.

Ailleurs, il recourt à la même tradition monastique lorsqu'il déclare d'un ton solennel:

Le salut d'un religieux est inséparablement attaché à sa perfection, de sorte que, s'il abandonne le soin de son avancement spirituel, il s'approche peu à peu de sa ruine et de sa perte. [...] Tous les maîtres de la vie spirituelle tombent d'accord de cette maxime que de ne pas avancer, c'est reculer¹⁷².

Ces «maîtres de la vie spirituelle» sont le même Bernard¹⁷³, Cassien¹⁷⁴ et Grégoire de Nysse qui, dans sa *Vie de Moïse*, formule le concept de perfection pour la vie monastique autour de la péricope paulinienne de Fil 3,13. Il s'agit d'un concept du progrès dans la vertu qui saisit le dynamisme du progrès spirituel tout entier:

[...] s'il s'agit de la vertu, nous avons appris de l'Apôtre lui-même que sa perfection n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune. Ce grand homme [...] en courant dans la voie de la vertu, ne cessa jamais de se tendre vers ce qui était en avant. S'arrêter lui paraissait dangereux. Pourquoi? [...] s'arrêter de courir dans la voie de la vertu, c'est commencer à courir dans celle du vice¹⁷⁵.

«Tendre vers ce qui est en avant» (Fil 3,13) est la force motrice eschatologique de toute perfection religieuse depuis l'antiquité chrétienne. Notons que les *Constitutions* jésuites elles-mêmes, en insistant sur l'avancement dans les vertus et sur le progrès spirituel pendant le noviciat, mais aussi après, place le jésuite dans la même dynamique¹⁷⁶. Les avertissements de Lallemand, empruntés à la tradition monastique et mystique anté-

¹⁷¹ DS, 229. Peu importe que l'avertissement de saint Bernard, tel qu'il est cité par Lallemand, ne vient pas du traité *De consideratione*, adressée au Pape Eugène III, mais plutôt du XVIII^e *Sermon sur le Cantique des cantiques* du saint abbé de Clairvaux: «Quamobrem, si sapis, concham te exhibis, et non canalem. Hic siquidem pene simul et recipit, et refundit; illa vero donec impleatur, expectat; et sic quod superabundat, sine suo damno communicat, sciens maledictum qui partem suam facit deteriore. [...] Verum canales hodie in Ecclesia multos habemus, conchas vero perpaucas.» PL 183, 860.

¹⁷² DS, 85.

¹⁷³ «[...] ubi vero non currere, ibi et deficere incipis. Hinc plane colligitur quia nolle proficere, non nisi deficere est». S. BERNARDUS, *Epistola CCLIV (Ad abatem Guarinum Alpensem)*, n° 4, in PL 182, 461.

¹⁷⁴ «[...] lorsque s'éteint le désir d'avancer (*proficiendi appetitus*), le danger est proche de reculer». Conl. VI, n° 14, in JEAN CASSIEN, *Conférences (I-VII)*, 239.

¹⁷⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse* [5], SC 1^{bis}, Cerf, Paris 1987, 48-49.

¹⁷⁶ Cf. Const. [243]-[291].

rieure ou contemporaine, ne font que renforcer ce ton. Par cela, il n'entend pas contrarier la charité apostolique, mais il veut lui donner un cadre qui sagement garantit le fondement et l'ordre de son exercice, de même qu'il cherche à l'inscrire dans la durée.

En ce sens, les apports spirituels et mystiques non ignatiens de la *Doctrina* servent paradoxalement à sauver l'orientation apostolique du charisme face aux tendances activistes, impulsives et intempestives qui résulteraient, en fin de compte, destructifs pour le charisme lui-même. Par les mêmes sources, Lallemand essaye aussi de parer à d'autres tendances qui risquent d'identifier trop la venue du Règne de Dieu avec les fruits visibles d'un effort humain, mais qui, en dernière analyse, perdent de vue l'horizon théologique de l'agir apostolique.

À ce propos, il n'est pas sans intérêt de renvoyer à l'étude provocatrice du jésuite indien et maître zen Ama Samy qui dénonce dans la Compagnie actuelle une sorte de crise de foi provenant des interprétations trop sociologisantes et idéologiques de la vocation jésuite¹⁷⁷. L'auteur note que telles sortes d'interprétation ne semblent pas se fonder sur une conversion personnelle – à la fois religieuse et morale – et sur la transformation effective de l'intériorité humaine¹⁷⁸. En outre, les mêmes interprétations paraissent encore moins prendre en considération les crises de vide et d'impermanence que la foi d'un jésuite, comme celle de n'importe quel chrétien, peut traverser. Les problèmes relevés par Ama Samy font, en quelque sorte, résonner ceux du temps de Lallemand; problèmes anciens donc de l'identité jésuite que l'auteur, en citant Bremond, voit déjà se dessiner dans la Compagnie du 17^e siècle. D'après le jésuite indien, la spiritualité des *Exercices* n'offre pas suffisamment de moyens pour affronter l'expérience de vacuité (*void and emptiness*). L'ensemble de son article laisse entendre que l'action ne sert souvent qu'à masquer ce vécu douloureux et inavouable pour nombre de jésuites. Comme issue de l'impasse, il propose la pratique du zen qui serait, à ses yeux, capable de remédier à l'expérience du vide.

Les analyses du jésuite indien méritent qu'on y prête attention. On n'est pas obligé de les partager en tout point, encore moins de suivre son propos sur la pratique du zen; propos dont d'ailleurs l'auteur lui-même reconnaît les limites¹⁷⁹. Toutefois, on ne peut pas échapper à la comparaison qui s'impose entre, d'une part, les anciens mystiques jésuites, tels que Gagliardi, Álvarez de Paz, Lallemand, Surin, Montoya et bien d'autres et, d'autre part, les jésuites de nos jours, surmenés parfois par le travail apostolique, qui cherchent aide et points de repère au-delà de la spiritualité «officielle» de la Compagnie, le cas échéant, dans les spiritualités et mystiques orientales. On pourrait même avancer l'hypothèse: le rôle que la tradition monastique et mystique (antérieure à Ignace ou contemporaine à lui) jouait dans l'émergence d'une mystique jésuite du 16^e–17^e siècle.

¹⁷⁷ AMA SAMY, «The Jesuit Blindness. The Crisis Jesuits Will Not Face», *The Way* 46 (2007:4) 127-140.

¹⁷⁸ Le même défaut de transformation intérieure pendant la formation jésuite était aussi souvent dénoncé par le P. Nicolas. Voir aussi dans sa lettre évoquée en note 154.

¹⁷⁹ «Of course, Zen cannot be the way for most Jesuits, but for some it can offer a much-needed vision and open up new possibilities; and in that sense it can be a grace for the Society as a whole if we have the willingness and receptivity to explore it.» «The Jesuit Blindness», 140.

cle qui devait faire face aux défis d'un style de vie hyperactif semble aujourd'hui remplacé par l'intérêt pour les mystiques orientales non chrétiennes.

Étudier et évaluer la valeur, les limites et les conséquences d'une telle «substitution» dépasserait largement le cadre de cet article. On peut, tout au plus, se borner ici à quelques remarques. Notons d'abord que la synergie entre charismes et courants spirituels chrétiens qui se réfèrent tous, en dernière analyse, à la même Révélation biblique n'est pas du même ordre qu'une osmose de nature interreligieuse entre spiritualités. Certes, les anciennes spiritualités monastiques elles-mêmes puisaient des idées et pratiques dans les courants philosophiques non chrétiens, en particulier dans le stoïcisme et le néoplatonisme. Toutefois, leur ancrage dans la tradition judéo-chrétienne restait inébranlable.

Quant à Lallemant, il témoigne d'un universalisme courageux, sans doute plus «ignatien» de celui d'Ignace lui-même, lorsqu'il déclare: «L'esprit de la Compagnie nous rend de telle sorte indépendants que nous pouvons prendre part à l'esprit des autres Ordres et à leurs dévotions, sans rien faire en cela contre l'esprit de la Compagnie, lequel, à cause de son universalité, compatit avec tous les autres»¹⁸⁰. On peut pourtant se demander s'il aurait appliqué le même principe d'universalité à l'emprunt aux pratiques religieuses non chrétiennes pour pouvoir, par exemple, mieux se recueillir dans la prière ou percevoir la présence divine en toutes choses.

Cela semble invraisemblable. Lallemant, tout en nourrissant un désir missionnaire, n'avait pas l'expérience de la rencontre entre diverses cultures religieuses. Du coup, il ne pouvait pas non plus avoir une expérience semblable à celle de son confrère contemporain Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) qui prétendait avoir appris d'un indigène guarani, encore nouveau dans la foi chrétienne, la «manière facile de demeurer en présence de la Première Cause»¹⁸¹. Aussi, tel qu'on peut juger à partir de la spiritualité des missionnaires jésuites de la Nouvelle-France¹⁸² dont Lallemant était pour plusieurs Maître des novices, Instructeur du Troisième An ou père spirituel, il serait anachronique de supposer n'importe quel emprunt pour leur propre vie spirituelle aux pratiques religieuses des tribus indiennes d'Amérique du Nord. Pour Lallemant, comme pour Jogues, Brébeuf ou d'autres encore, les «sauvages» sont à convertir et être instruits dans la foi chrétienne.

La spiritualité de Lallemant, avec ses emprunts à d'autres spiritualités pour régulariser l'action, demeure résolument liée à la tradition chrétienne. Ce que Lallemant fait n'est autre chose que tempérer l'impulsivité d'un élan d'agir peu éclairé à la lumière des spiritualités antécédentes. Aujourd'hui, dans les discours sur l'identité jésuite, on cite souvent Nadal, pour se démarquer des formes antérieures à saint Ignace de la vie religieuse¹⁸³.

¹⁸⁰ DS, 409.

¹⁸¹ Cf. DEJO, J., «**A Mystic Treatise rooted in Missionary work: Ruiz de Montoya's Silex of Divine Love (1640)**», *Ignaziana – Rivista di ricerca teologica* 28 (2019) 291-310, en particulier 306. (Dernière accès: 28/05/2020.)

¹⁸² Cf. ROUSTANG, F. (éd.), *Jésuites de la Nouvelle-France*, Coll. Christus 6, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.

¹⁸³ Voir la note 74.

Mais avec cela, on risque peut-être aussi de se démarquer d'une sagesse plus que millénaire qui, sans nuire à l'esprit de mission, pourrait plutôt lui donner un cadre plus équilibré soit pour sa propre auto-compréhension, soit pour la manière de le mieux vivre. Du reste, comprenons-nous les *Exercices* d'Ignace et les *Constitutions* jésuites, sans y apprécier les idées et les pratiques qui les lient aux traditions religieuses antécédentes?¹⁸⁴ .

* * *

Nombreux sont les points où la pensée de Lallemant apparaît comme un éclair qui illumine soudainement l'identité jésuite avec ses grandeurs et ses failles. Elle agit davantage par la force de son langage métaphorique qu'à travers des réflexions rigoureuses. D'ailleurs, serait-elle mystique avec ces dernières? Elle unit dans une seule image l'apôtre et l'ermite sur un commun horizon mystique de nature pneumatologique et eschatologique. Serait-elle si loin de la figure d'Ignace qui, avec toute sa résistance aux coutumes monastiques et aux tendances trop contemplatives dans la Compagnie, gardait en lui certains traits anachorétiques bien forts?

La pensée de Lallemant, justement à travers son penchant pneumatico-eschatologique rappelle à ses confrères contemporains et, sans doute, aux jésuites plus lointains aussi, que l'accomplissement de l'histoire du salut – sans mettre en cause la nécessité de la collaboration humaine – dépend, en dernière analyse, de Dieu. L'historien Michel Morineau a noté que la Compagnie de Jésus, au long de son histoire, avait du mal à intégrer dans sa manière d'être et d'agir «l'inachèvement chrétien, la mobilité et l'imprévisibilité du devenir humain», courant ainsi le risque de revêtir Dieu de sa propre «robe noire» (la soutane jésuite)¹⁸⁵. Lallemant est un remède pour échapper à de telles sortes d'illusion.

¹⁸⁴ Cf. MELLONI RIBAS, J., *The Exercises of St Ignatius Loyola in the Western Tradition*, Gracewing – Inigo Enterprises, Leominster – New Malden Surrey, 2000. COUPEAU, J. C., *From Inspiration to Invention: Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis MO 2010.

¹⁸⁵ MORINEAU, M., «Les Jésuites parmi les hommes. La soif du martyr», in DOMPNIER, B. – al (éd.), *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand 1987, 57.

«Voglio e scelgo» Riflessioni sulla decisione a partire dagli *Esercizi spirituali* nella società della scelta multipla

di MONICA BORSARI*

1. Introduzione

Viviamo in una *multiple choice society*, una società della scelta multipla. Multipla nel duplice senso di plurale e spesso impermanente. In occidente, il poter – e il dover! – scegliere tra una gamma spesso ampia e variegata di possibilità, non è limitato solo allo *shopping*, ma si estende ormai a tanti ambiti dell'esistenza. Di più, all'esistenza *tout-court*. Oscillando tra natura e cultura, la vita sembra dipendere quasi esclusivamente dalla seconda più che dalla prima. Ovunque e in qualunque campo la gente rivendica autonomia e libertà di scelta: domina la cultura dell'autodeterminazione. Pensiamo ad esempio alle questioni d'inizio e fine vita, a quelle del *gender* o all'impatto enorme dell'IA (intelligenza artificiale), che rende di fatto la nostra una condizione tecno-umana, in cui molte volte sono le macchine programmate dall'uomo a prendere le decisioni.

Tuttavia, molti studiosi hanno messo in guardia circa gli effetti indesiderati del moltiplicarsi delle scelte. Come l'esperienza dimostra, ciò che appare a prima vista unicamente come una conquista o un vantaggio, nasconde un effetto *boomerang*. Il sociologo Zygmunt Bauman ha osservato ad esempio come molte persone precipitino in una sorta di afflizione, «che deriva dalla coincidenza fatale tra impulso/dipendenza dalla scelta e incapacità di scegliere»¹ e perciò ha affermato l'urgenza di concentrare gli sforzi nell'educazione dell'*homo eligens*, cioè di investire nel formare persone capaci di scegliere e di agire coerentemente alle decisioni prese.²

* MONICA BORSARI, laureata in Scienze Politiche all'Università di Bologna, attualmente licenzianda in Spiritualità Ignaziana alla Pontificia Università Gregoriana, monica.borsari@gmail.com

¹ Discorso tenuto all'Università di Padova il 26 maggio 2011: Z. BAUMAN, «Le sfide all'istruzione nella modernità liquida», [ultima consultazione: 01.02.2020] www.padovauniversitypress.it/system/files/attachments_field/lesfideallistruzioneellamodernitaliquidabauman.pdf.

² ID., *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Bologna 2009, 88.

Nell'orizzonte della fede nel Dio della Rivelazione ebraico-cristiana che ha mostrato il Suo volto in Gesù di Nazaret, la spiritualità ignaziana propone gli Esercizi spirituali come un cammino in vista di una scelta; di più, come «pedagogia della scelta migliore»,³ o persino della «scelta perfetta».⁴

Nel tempo in cui l'autodeterminazione è diventata una missione, c'è ancora spazio per una pedagogia ormai vecchia di cinquecento anni, che si propone di aiutare le persone a prendere decisioni che impegnano la vita?

2. La decisione nel vocabolario ignaziano

Posto che lo scopo dichiarato degli *Esercizi spirituali* è «vincere se stesso e ordinare la propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna affezione disordinata» (EE 21), è evidente che il tema della decisione sta al cuore della spiritualità ignaziana. Anche lo studio delle fonti ne ha data conferma.⁵ Tuttavia, l'originale castigliano del testo sopra riportato non contiene il termine «decisione». Conviene dunque, prima di entrare *in medias res*, fare chiarezza sul vocabolario.⁶

Ignazio non utilizza il sostantivo *decisión* né il verbo *decidir*, ma predilige altri vocaboli, che passo ora in rassegna in modo essenziale.

La prima coppia è costituita dal sostantivo *determinación* e dalla corrispettiva forma verbale *determinar*,⁷ attestata soprattutto al riflessivo *determinarse*, riferita alle persone. La *determinación* indica il processo e al contempo il risultato finale, attraverso cui una persona passa da uno stato di dubbio, indeterminatezza o indecisione a un altro in cui il soggetto decide, si determina, fissa cioè i termini rispetto ai quali da lì in avanti si posiziona e si relaziona. La parola suggerisce dunque fermezza e risolutezza. È chiaro qui il

³ M. ROTSAERT, *Esercizi spirituali di sant'Ignazio. Storia, contenuto, metodo, finalità*, Cinisello Balsamo 2015, 26.

⁴ Così Michel Ledrus, rinviando al testo di Rm 12,1-2. In occasione di una conferenza tenuta al Centro di Spiritualità Ignaziana di Roma il 15 maggio 1971, Ledrus affermò: «Il principio basilare della formazione ignaziana è la verità universale che l'amore si attua nelle opere più che nelle parole. [...] Ora sia nel lavoro profano sia nel lavoro evangelico, la scelta è l'elemento caratteristico dell'operosità. L'opera è "mediazione" di un'azione indirizzata ad uno scopo. La scelta dell'azione è l'atto capitale di ogni lavoro. Il lavoro è anzitutto scelta di mezzi appropriati e diviene "arte" a misura che riesce a determinare scelte perfette. La disciplina delle scelte è la prima cosa nella formazione dell'operaio». A. TULUMELLO, ed., *Discernimento ed elezione. Appunti del P. Michel Ledrus*, Roma 1986, 16.

⁵ X. MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*, Appunti di Spiritualità 57 C.I.S., Napoli 2004, 51.

⁶ L'indagine è circoscritta agli *Esercizi Spirituali*, non considera l'intero *corpus* ignaziano. Il testo di riferimento è IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti*. Edizione con testo originale a fronte a cura di Pietro Schiavone, Cinisello Balsamo 2012³.

⁷ Il sostantivo *determinación* è attestato 4 volte in EE 98,2; 186,1; 318,1 (2x); mentre il verbo *determinar* ricorre 7 volte in EE 21,1; 102,2; 154,2; 217,2; 344,3; 365,1; 372,2: I. ECHARTE, ed., *Concordancia ignaziana*, Bilbao 1996, 361-362. Si veda anche A. HORTAL, *Determinación*, in *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana*, Col. Manresa 37, Bilbao – Santander 2007², 580-584.

rinvio alla sfera volitiva, tratto caratteristico della personalità di Ignazio e della sua esperienza spirituale. Pertanto, si può arguire che *determinación* in senso ignaziano corrisponde al nostro termine «decisione».

Una seconda coppia di vocaboli è rappresentata dal sostantivo *disposición* e dal verbo *disponer*,⁸ anch'esso utilizzato spesso alla forma riflessiva *disponerse*, tradotti rispettivamente in italiano con «disposizione» e «disporre»/«disporsi». Negli *Esercizi* hanno un significato ricco e pregnante, perché mostrano la connessione profonda fra tre diverse fasi essenziali: la preparazione iniziale del soggetto che comincia il ritiro; la disposizione necessaria per decidere l'elezione dello stato di vita o la sua riforma o comunque una scelta vitale; l'offerta che l'esercitante fa di se stesso alla fine del ritiro, nella «Contemplazione per conseguire amore» (EE 234), quando lascia che sia Dio a disporre della sua persona, secondo la Sua volontà. In tal caso *disponer* si può tradurre, nelle tre diverse fasi, con «prepararsi», «decidere» e «offrire». Si noti il crescendo che comporta il processo.⁹

Infine, consideriamo il vocabolo per eccellenza che individua il *proprium* degli *Esercizi*, divenendo termine tecnico: *elección*.¹⁰ Su questo occorre fermarsi di più.

Negli *Esercizi* il vocabolo *elección* è tradotto in italiano sia con «elezione» sia con «scelta».¹¹ Mentre l'oggetto dell'elezione è univoco, il suo soggetto, a ben vedere, è duplice. Vediamo brevemente di che e di chi si tratta.

L'oggetto dell'*elección* è dichiarato all'inizio del libro: «cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima» (EE 1). Nelle intenzioni di Ignazio, l'*elección* riguarda lo stato di vita (oppure la sua riforma), scelta che una volta abbracciata è immutabile. L'*elección* si colloca in modo peculiare nella Seconda settimana, quando il soggetto è condotto ad ascoltare la chiamata del Re Eterno e a contemplarlo, attraverso i misteri della sua vita terrena. La scena è tutta occupata dal Gesù storico, nella sua reale umanità e nella concretezza degli eventi della sua esi-

⁸ Il sostantivo *disposición* è attestato 9 volte in EE 1,4; 18,1; 72,2; 205,1; 213,3; 220,1; 252,1; 327,2; 335,4; mentre il verbo *disponer* ricorre 12 volte in EE 1,3; 7,2; 15,4; 18,3; 20,10; 39,7; 44,7; 133,1; 135,6; 199,2; 213,2; 234,5. Si veda anche A. QUIJANO, *Disposición*, in *DEI*, 645-649.

⁹ Cf. L.M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, «Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios», *Manresa* 83 (2011) 109-122. *Disporsi* implica un atteggiamento fondamentale che è *conditio sine qua non*: la disponibilità o, per dirla in termini ignaziani, l'«indifferenza». Il *Direttorio autografo* mette in chiaro che «Chi non sta nell'indifferenza del secondo grado non è pronto per affrontare le elezioni, ed è meglio trattenerlo in altri esercizi fino a che la raggiunga» (D 17): GESUITI DELLA PROVINCIA D'ITALIA, ed., *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Roma 2007, 341.

¹⁰ Il sostantivo *elección* è attestato 36 volte in EE 18,11; 163,1; 164,1; 169,1; 169,2; 170,1; 170,2; 171,1; 172,2; 172,1 (2x); 172,2 (2x); 172,3 (2x); 172,4; 173,1 (2x); 173,2; 174,1; 174,2; 175,1; 178,1; 178,2; 178,3 (2x); 183,1; 183,2; 184,1; 186,1; 188,1 (2x); 189,3 (2x); 189,4; 338,1; mentre il verbo *elegir* è attestato 21 volte in EE 15,2; 23,7; 92,1; 98,4; 135,6; 146,3; 147,2; 152,1; 157,2; 167,3; 168,2; 169,3; 169,4; 172,1; 177,2; 180,2; 184,2; 184,3 (2x); 185,1; 189,6: I. ECHARTE, ed., *Concordancia*, 436-437; 439. Ricorre una sola volta anche il verbo *escoger* in EE 145,1, che però non ha un sostantivo corrispondente in castigliano. Si veda anche A. SAMPAIO COSTA, *Elección*, in *DEI*, 726-734.

¹¹ Per un'analisi del campo semantico del verbo «scegliere» in Ignazio: R. ZAS FRIZ DE COL, «**Considerazioni sullo “scegliere” in Sant'Ignazio**», *Ignaziana* 2 (2006) 94-106.

stenza, alla cui presenza «l'uomo è introdotto come spettatore, per contemplarla e restarne toccato, configurato, immerso nello stesso processo e destino».¹²

Due sono invece i soggetti possibili dell'*elección*: Dio e l'essere umano. Fedele al concetto biblico di elezione,¹³ Ignazio tiene insieme i due poli. Tuttavia, chi «fa elezione» per primo è Dio: è Lui che prende l'iniziativa e chiama alla sequela. A tale appello poi, il soggetto è invitato a rispondere, disponendosi con cuore aperto e generoso, preparandosi a ricevere più che a conquistare il dono divino con la sua attività e i suoi sforzi – che pure non devono mancare, come mostra il lato ascetico della *disposición*. L'*elección* scaturisce perciò dalla dinamica tra grazia divina e impegno umano: è incontro di due libertà, quella dell'esercitante che si dispone e si offre, e quella di Dio che lo muove a scegliere.

In definitiva, l'*elección* non è puro attivismo e meno ancora autodeterminazione centrata sul sé, ma piuttosto ricerca dialogante e apertura diafanica a Colui che «trabaja y labora por mí en todas cosas criadas» (EE 236). Presuppone dunque il biblico *lēb šōmē'a* (cf. 1Re 3,9), il cuore che ascolta e discerne, perché «todos los bienes y dones descien den de arriba» (EE 237).¹⁴

3. La decisione all'ignaziana

Dalla breve ricognizione lessicale appena tracciata, emerge come la decisione scaturisce per Ignazio da un itinerario in cui l'esercitante progressivamente si configura – o meglio, si lascia configurare – a immagine di Colui che è invitato a contemplare. Nella

¹² S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Bilbao – Santander 2009², 269.

¹³ Nella Bibbia, con la categoria di elezione si esprime la libera e gratuita iniziativa di Dio a favore di singole persone o dell'intera comunità dei fedeli. Nell'AT l'elezione è associata all'alleanza che Dio ha stabilito con i figli di Israele, da Lui scelti e fatti uscire dall'Egitto per essere Suo popolo santo. Il verbo *bāḥar* è attestato 146x con il significato di «eleggere», «preferire», «scegliere», presente soprattutto nella tradizione deuteronomistica e nei testi profetici. Nel NT, per esprimere l'atto del decidere, si trovano due gruppi di vocaboli, riconducibili ai verbi *hairéomai* (3x) e *eklégomai* (22x). Questa seconda famiglia semantica – di cui fanno parte *eklektós*, «eletto» e *ekloghē*, «elezione» – compare con maggiore frequenza, soprattutto nell'opera lucana, nel quarto vangelo e nell'epistolario paolino. Entrambe possono riferirsi sia alla scelta umana sia all'atto elettivo di Dio, ma quest'ultima accezione è di gran lunga prevalente. Nella stragrande maggioranza dei casi infatti, il lessico dell'elezione ha una connotazione teologica, in quanto il soggetto del verbo «eleggere» è Dio, oppure Gesù, Figlio di Dio. Cristo è il prototipo dell'elezione che abbraccia tutti i credenti battezzati nel Suo nome. Nella sua valenza eminentemente teologica, «eleggere» nella Bibbia indica sempre l'efficace iniziativa divina in vista della salvezza escatologica oppure la chiamata/scelta di qualcuno in vista di una missione (in questo secondo caso la categoria dell'elezione si colloca nell'area semantica del verbo *kaléō*, «chiamare»). Cf. R. FABRIS, *Elezione*, in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI, ed., *Temi Teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, 394-401.

¹⁴ J. G^a de Castro mette in luce la dimensione trascendente nell'*elección*: J. GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?», *Man* 74 (2002), 16-17. J. Melloni, con altra tonalità, utilizzando il linguaggio di Teilhard de Chardin, parla del passaggio dalla «divinizzazione delle attività» alla «divinizzazione della passività»: J. MELLONI, «La espiritualidad ignaziana como proceso de transformación», *Man* 81 (2009), 370-371. Per Melloni la *elección* è «spogliamento di se stessi. [...] Uno spogliamento che è cammino di pienezza»: X. MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*, 49.

scia del suo Signore, il soggetto non fa quello che sente emotivamente, ma quello che decide di volere per piacere a Lui e, così facendo, si unisce a Lui. In fondo, la decisione ignaziana non è altro che quella evangelica, quella cioè di Chi si consegna liberamente e per amore, come recita la Preghiera Eucaristica II. Così, libertà, amore e azione sono legati insieme dalla decisione del soggetto e al contempo lo costruiscono.¹⁵

Ripercorriamo dunque in modo essenziale le tappe che conducono all'elezione, al termine della Seconda settimana. Dopo la chiamata del re temporale (EE 91-100) e le contemplazioni dell'infanzia di Gesù (EE 101-135), nella quarta giornata della Seconda settimana è prevista una sosta – è proprio il caso di dirlo – decisiva. È il momento della grande parabola delle Due bandiere (EE 136-148), in cui l'esercitante è posto davanti a un bivio: è disposto a seguire Cristo nella povertà, nel disprezzo e nell'umiltà? La battaglia in cui si fronteggiano Cristo e Lucifero con i rispettivi eserciti è l'ora dell'apocalisse del cuore: il *kairós* rivelativo della propria verità. Alla fine della stessa giornata viene proposta la meditazione sui Tre binari di uomini (EE 149-157). Si tratta di tre categorie di persone che si rapportano in modo diverso a una notevole somma di denaro (diecimila ducati, equiparabili all'incirca a tre milioni di euro) di cui sono entrate in possesso «non puramente e debitamente per amore di Dio» (EE 150). Il primo uomo è velleitario: vorrebbe lasciare il denaro per trovare la pace davanti a Dio, ma decide di rimandare la decisione fino all'ora della morte. Il secondo è l'uomo del compromesso: vuole conservare il denaro ma senza attaccarvisi. Il terzo uomo è quello che vuole rendersi indifferente davanti alla possibilità di tenere o meno la somma e decide di avere come unico fine della sua scelta il servizio e la lode di Dio. Solo la terza è la via del vero discepolo, che aderisce allo stile libero e gratuito del Signore Gesù. A questa fase cruciale dell'itinerario ignaziano seguono altre contemplazioni sulla vita di Cristo, fino all'ingresso in Gerusalemme alla vigilia della Passione (EE 158-161; cf. 273-287). Prima però di addentrarsi nell'elezione, Ignazio propone di «affezionarsi», cioè di innamorarsi, infiammare il cuore nei riguardi del Signore, considerando ripetutamente durante il giorno i Tre modi o gradi di umiltà (EE 165-168). È proprio a motivo dell'amore per Cristo povero che il soggetto decide di imitarlo e servirlo, arrivando a compromettersi. Dopo la fase preparatoria, è finalmente arrivato il momento della maturazione e della raccolta del frutto, il tempo del «quiero y elijo», «voglio e scelgo» (EE 167).

Questa espressione, che rende bene il tratto ardente e vigoroso di chi l'ha scritta, è stata spesso compresa in modo equivoco. Certamente la dimensione volitiva del soggetto è determinante, ma questa è orientata dalla luce della fede in Gesù Cristo, non dalla propria immagine riflessa in uno specchio! Ne è prova il fatto che ogni volta, prima delle contemplazioni, l'esercitante è invitato a ripetere la preghiera preparatoria, che «consiste nel chiedere grazia a Dio nostro Signore perché tutte le mie intenzioni, azioni e operazioni siano puramente ordinate in servizio e lode di sua divina maestà» (EE 46). Inoltre, all'inizio della Seconda settimana, il soggetto viene orientato a chiedere la grazia

¹⁵ J. GARCÍA DE CASTRO, «La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola», *Man* 83 (2011), 149.

di conoscere intimamente il Signore che si è fatto uomo per lui, così da poterlo amare e seguire di più (EE 104). Perciò nella visione ignaziana, la decisione non può essere appiattita o ridotta a puro volontarismo autoreferenziale.

Ancora, la decisione ignaziana non è – vale la pena sottolinearlo in tempi in cui il discernimento va di moda e se ne parla talvolta in modo improprio – il risultato di una tecnica, ma piuttosto il frutto di un processo maturato nella preghiera, quindi nella relazione, in cui si «sente» e si «gusta» internamente la presenza dell'Altro, lasciandosi attrarre, toccare, conformare. «Voglio e scelgo» è «l'espressione di un amore preferenziale». ¹⁶ «Voglio e scelgo» è in definitiva l'*hinnēni/idoù egō* biblico che risponde all'*hupèr emoū* di Gal 2,20.

Più precisamente, la decisione ignaziana giunge come risposta alle mozioni interiori dello Spirito. Queste non sono da concepirsi come delle semplici emozioni (che sono reazioni psicosomatiche e hanno perciò una dimensione pubblica); bensì come movimenti che implicano una componente cognitiva e una risonanza affettiva, sono cioè pensieri e sentimenti (che a differenza delle emozioni restano invece nella dimensione privata). ¹⁷ È proprio qui che s'inserisce il discernimento ignaziano.

Il discernimento è centrale negli Esercizi in vista dell'elezione e il suo scopo può essere sintetizzato nel seguente passaggio: «non volendo né cercando alcun'altra cosa che, in tutto e per tutto, una maggiore lode e gloria di Dio nostro Signore» (EE 189).

Ora Ignazio, per aiutare chi deve «fare elezione» cioè decidere e dunque discernere, fornisce anche dei metodi e delle regole specifici: i metodi di elezione, collocati tra la Seconda e la Terza settimana, un vero e proprio piccolo trattato sull'elezione (EE 169-189), e le regole per il discernimento degli spiriti, distinte in due gruppi, quelle adatte alla Prima settimana (EE 313-327) e quelle adatte alla Seconda (EE 328-336), inserite verso la fine dell'opera. Non è qui però il caso di dilungarci sulle regole del discernimento perché il nostro *focus* è altrove. Basti dire che si discerne, cioè si distingue, si divide e s'interpreta, in vista di una decisione che unifichi la persona, in tutte le sue dimensioni – sensibile, razionale, affettiva: tale è il «sentire» che gli Esercizi fanno scoprire e approfondire. ¹⁸

A riprova dell'importanza della decisione nella spiritualità ignaziana, il tema dell'elezione è trattato proprio al centro fisico del libro degli *Esercizi*. Lì Ignazio colloca i «tre tempi» (EE 175-177) e i «due modi per fare sana e buona elezione» (EE 179-188). Il primo tempo è quando interviene direttamente lo Spirito santo sulla volontà, attra-

¹⁶ M. ROTSAERT, *Esercizi spirituali di sant'Ignazio*, 32.

¹⁷ Il neurologo Antonio Damasio ha dimostrato l'importanza di emozioni e sentimenti nel prendere decisioni, provando che sono parti integranti del modo di operare della ragione. Egli distingue tra emozione (serie di cambiamenti che avvengono sia nel cervello sia nel corpo, di solito stimolati da un particolare contenuto mentale) e sentimento (percezione di tali cambiamenti): A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano 1995¹⁷, 187-234. Riprendono le sue acquisizioni in ambito ignaziano, tra gli altri: N. STANDAERT, «What Ignatius did not know about making decisions», *The Way* 53/3 (2014), 40-43; G. PICCOLO, «**Le regole della prima settimana. EE [213-327]**», *Ignaziana* 25 (2018), 13-14; L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», *Mysterion* 12/2 (2019), 224-225.

¹⁸ M. ROTSAERT, *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, Roma 2013, 143.

endola a una scelta chiara e inequivocabile. Il secondo è il tempo in cui manca tale intervento diretto ed entra in gioco il discernimento delle mozioni. Il terzo tempo è quello tranquillo, in cui è assente tanto l'intervento divino immediato quanto l'alternanza di consolazioni e desolazioni, e dunque scende in campo la ragione. Quanto ai modi invece, il primo consiste nel mettersi con indifferenza – ossia con libertà e distacco dalle affezioni disordinate – davanti alla cosa su cui si deve fare elezione, «come nel mezzo di una bilancia» (EE 179) e chiedere a Dio che muova la volontà attraendola alla Sua, ragionando prima su «vantaggi o utilità» e poi su «svantaggi e pericoli» (EE 181) che tale scelta possa procurare. Pertanto, qui la decisione è presa dove la ragione inclina di più. Nel secondo modo, Ignazio formula tre regole. La prima è che l'amore che muove il soggetto e lo spinge a scegliere «discenda dall'alto», cioè da Dio (EE 184); la seconda è immaginare di dover dare un consiglio a uno sconosciuto che desideri operare per la maggior gloria di Dio e raggiungere la santità, e così fare altrettanto (EE 185); la terza è mettersi di fronte alla scelta come se si stesse in punto di morte e considerare quale decisione si prenderebbe (EE 186); la quarta è pensarsi nel giorno del giudizio e considerare la scelta che si vorrebbe aver preso (EE 187). Alla fine, sia nel primo sia nel secondo modo, il soggetto è chiamato a offrire nella preghiera l'elezione fatta per riceverne conferma.

Ricapitolando. Lo scopo degli Esercizi è la ricerca della volontà di Dio nella propria vita. Tale ricerca richiede di implicarsi affettivamente per giungere, attraverso la preghiera e il discernimento, a una decisione buona. Una decisione è buona quando ha tonalità evangelica, è cioè assunta nella libertà e per amore e il suo frutto è l'unione con Dio. Per dirla con Javier Melloni:

La denominazione ignaziana della unione con Dio è l'elezione. Una unione che si attua continuamente attraverso l'azione e l'arte di scegliere, in ogni momento, a partire dal discernimento della volontà di Dio che parla nella storia per la trasformazione del mondo. Un atto e una capacità di scegliere che, quanto più si approfondiscono, sempre più si rivelano come atto e capacità di «lasciarsi scegliere». Tale è il senso ultimo del discernimento: lasciarsi prendere da Dio, lasciarsi fare da Lui in ogni avvenimento della storia. In questo modo, per Ignazio, l'unione è una tendenza e mai uno stato compiuto.¹⁹

4. La decisione oggi

Gli Esercizi sono un *evergreen*. Il fatto che continuino a essere praticati in tutto il mondo dalle categorie più disparate di persone, dopo cinquecento anni di storia e no-

¹⁹ X. MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'occidente*, 50. Ne consegue che il discernimento per Melloni non è semplicemente un metodo: di più, è uno stato contemplativo di ordine mistico, di ascolto e di ricettività. In ogni circostanza della vita la persona, disposta a un massimo di attenzione (aspetto cognitivo) e di comunione (aspetto affettivo), è chiamata a prendere la decisione e a intraprendere l'azione più adeguata in vista dell'unione. Cf. J. MELLONI, «La elección, el nombre ignaciano de la unión», *Man* 83 (2011), 131.

nostante i cambiamenti d'epoca, è indice della loro efficacia. Se non portassero frutto, la gente smetterebbe di farli. La richiesta invece non manca, anzi.²⁰

Il motivo della loro sorprendente longevità sta indubbiamente nella grande capacità di Ignazio di scandagliare le profondità dell'umano. Tra l'uomo del Cinquecento e quello del Duemila c'è un'invariante antropologica che l'autore degli *Esercizi* ha saputo intercettare; per questo il suo piccolo libro è qualcosa di unico e geniale nella storia della spiritualità.

Ciononostante, è indubbio che oggi prendere decisioni è molto più complesso che nel XVI secolo e che il Loyola non poteva conoscere ciò che adesso noi sappiamo sul processo decisionale.

Partendo da alcune importanti acquisizioni sul processo decisionale apportate negli ultimi decenni dalle scienze umane, il gesuita Nicolas Standaert ha offerto una riflessione interessante sulla permanente validità degli *Esercizi spirituali*. Nell'articolo «What Ignatius did not know about making decisions»,²¹ egli seleziona alcuni studi sul comportamento umano, soprattutto nel campo dell'economia e della psicologia, accostandoli ai metodi e ai tempi del discernimento ignaziano, per mostrare come queste ricerche possano approfondire, completare o arricchire di ulteriori sfumature le intuizioni del Loyola. Le considerazioni che seguono si rifanno dunque al suo lavoro.

Cominciamo con alcune premesse di fondo, in parte già anticipate all'inizio. Oggi, molto più che nel passato, scegliere è considerata una cosa buona. Nella mentalità corrente del mondo occidentale, poter fare scelte in autonomia e libertà è l'unico modo per essere sicuri che i propri interessi e preferenze siano debitamente considerati e che ciò determini il successo della decisione. Diversamente dai tempi di Ignazio, scelte fatte da altri su qualcosa che ci riguarda, sono percepite come negative. Desideriamo prendere le nostre decisioni da soli e cerchiamo anche di massimizzare la nostra libertà aumentando il numero di opzioni a disposizione.

Per Ignazio, le possibilità di scelta sullo stato civile erano ridotte fondamentalmente a due: il matrimonio o la vita religiosa (EE 171). Presa la decisione, la scelta era considerata immutabile. Oggigiorno invece, esistono di fatto più alternative – basta dare un'occhiata alle voci elencate nella dichiarazione dei redditi! – e le scelte sembrano sempre reversibili. Davanti ad alcune di queste opzioni, Ignazio non esiterebbe: su ciò che non è in accordo con la dottrina della Chiesa non è ammessa elezione (EE 170).

La realtà odierna è però più articolata e complessa, perché gli individui non sono soltanto liberi di scegliere, ma spesso sono anche «obbligati» a esserlo, e così finiscono per interpretare il loro passato o sognare il loro futuro come risultati di scelte fatte o

²⁰ A riprova portiamo alcuni dati del 2018 forniti dal Vicedirettore di Villa S. Giuseppe, Centro di Spiritualità dei Padri Gesuiti a Bologna, tra i più frequentati in Italia. Su un totale di circa 1.200 esercitanti, l'utenza è così suddivisa: laiche 36%, laici 26%, religiose 19%, preti/seminaristi 12%, religiosi 4%, laiche consacrate 3%. Per quanto riguarda l'età: 35-50 anni 34%, 51-65 anni 29%, <35 anni 23%, >65 anni 14%. Nel corso del 2018 il Centro è stato frequentato per circa il 50% da persone già venute e per l'altro 50% da persone nuove. I dati sono a uso interno e di solito non vengono pubblicati.

²¹ Cf. nota 17.

ancora da fare.²² Un esempio calzante è quello dei diplomi universitari: non essendoci un'offerta fissa, lo studente è «obbligato» a scegliere tra la varietà di corsi disponibili, costruendosi il *curriculum* in base ai suoi criteri. La pluralità di scelte ha certamente dei vantaggi: più alternative a disposizione, maggiore personalizzazione e autonomia di prima. Tuttavia, varie ricerche, condotte per lo più da studiosi nordamericani, hanno mostrato l'altra faccia della medaglia: non tutti vogliono decidere di più.

L'idea che si voglia prendere più decisioni è radicata nel preconcetto che ciò sia qualcosa di necessariamente buono, perché comporta una maggiore autonomia e libertà della persona. Standaert riporta gli studi della statunitense Sheena Iyengar, che nel suo *bestseller* «The Art of Choosing» rileva la forza dei condizionamenti culturali nella disposizione a scegliere dei soggetti. Attraverso esperimenti condotti su gruppi di bambini appartenenti a diverse etnie, Iyengar mostra che tutti i soggetti vogliono e hanno bisogno di avere il controllo sulla propria vita, ma il modo in cui comprendono questo controllo dipende dalla narrazione che hanno ricevuto e dalle credenze cui hanno aderito. Scelte assolutamente autonome non sono necessariamente la soluzione; in taluni casi, scelte fatte attraverso un'autonomia connessa ad altre, possono esprimere un genere di libertà – se così si può dire – perfettamente accettabile, anzi apprezzabile. Educazione, istruzione e cultura sono elementi molto impattanti sul processo decisionale. Pertanto, occorre procedere con cautela quando si accompagna qualcuno nel prendere decisioni, tenendo ben presenti tali fattori socioculturali. Fattori invece non considerati da Ignazio.

Oltre al contesto e ai suoi condizionamenti, la ricerca sulle interconnessioni tra emozioni, sentimenti e razionalità ha fatto crollare la diffusa convinzione che le scelte migliori sono fatte razionalmente e non emozionalmente. È proprio in questo campo che alcuni studi pionieristici hanno riportato le sorprese maggiori. Basti citare i nomi di Antonio Damasio e di Daniel Kahneman. Dovendo contenere il mio lavoro, considero soltanto qualche aspetto esemplificativo limitandomi al secondo autore.

L'israeliano Kahneman ha vinto il Nobel per l'economia nel 2002 per i suoi studi sul giudizio umano e la sua teoria delle decisioni in condizioni d'incertezza, integrando i risultati della ricerca psicologica nella scienza economica. Kahneman è noto per aver messo in discussione il tradizionale modello decisionale di tipo razionale.²³ Egli spiega come nella mente umana sono in azione due processi di pensiero distinti: uno intuitivo e rapido («Sistema 1»), l'altro più lento ma più logico e riflessivo («Sistema 2»). Il primo opera automaticamente, con poco o nessuno sforzo e senza alcun controllo volontario; il secondo si concentra sulle attività mentali più impegnative, che richiedono autocontrollo e maggior attenzione. Questa organizzazione del pensiero permette lo sviluppo di competenze specifiche e l'esecuzione di operazioni complesse. Tuttavia, può generare anche errori sistematici (*bias*), quando l'intuizione si lascia suggestionare dagli stereotipi e la riflessione è troppo pigra per correggerla. Kahneman presenta una selezione di *bias* cognitivi in vari ambiti della vita, offrendo indicazioni per riconoscere situazioni simili in cui tali errori potrebbero essere commessi, e dunque per aiutare a evitare di ripeterli.

²² Cf. N. ROSE, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge 1999, 87.

²³ D. KAHNEMAN, *Thinking Fast and Slow*, London 2011.

Evidentemente Ignazio non conosceva niente di tutto ciò. Standaert, che associa il primo tempo di elezione degli Esercizi (decisione limpida e immediata) al Sistema 1 e abbina il secondo e il terzo tempo (necessità di discernimento e ragionamento) al Sistema 2, mette in luce quanto gli errori sistematici di giudizi che possono generarsi nel processo del pensiero sopra abbozzato, siano spesso assai rilevanti quando si sta facendo elezione seguendo il secondo o il terzo tempo. È utile perciò esserne consapevoli.

Un altro apporto di Kahneman è il concetto dei due sé: il sé esperienziale (*experiencing self*) e il sé mnemonico (*remembering self*). Anticipiamo la sua tesi: i ricordi sono tutto ciò che le persone possono conservare delle loro esperienze di vita e quindi l'unica prospettiva che possono adottare quando pensano alla loro esistenza è quella del sé mnemonico. Kahneman porta un esempio illuminante che mostra quanto sia difficile distinguere i ricordi dalle esperienze. Un uomo stava piacevolmente ascoltando la registrazione di una lunga sinfonia. Il disco però era graffiato vicino al bordo e questo produsse un rumore orribile verso il termine dell'esecuzione. Risultato: l'uomo riportò che il brutto finale gli aveva rovinato l'intera esperienza. Commento di Kahneman: non era realmente rovinata l'esperienza, ma solo il suo ricordo! Il sé esperienziale aveva vissuto un'esperienza quasi del tutto positiva, e il brutto finale non poteva annullarla, poiché era già avvenuta; malgrado questo, la valutazione finale dell'uomo era negativa e non teneva minimamente conto di quaranta minuti di pura estasi musicale.²⁴ In breve, il sé mnemonico è dimentico e selettivo: il modo in cui la storia finisce è l'elemento cruciale nel determinare il ricordo di un'esperienza. Se una storia ha un finale negativo, l'intera storia ne resta «contaminata». Il sé esperienziale non ha voce; è il sé mnemonico che gestisce ciò che le persone apprendono dal vissuto e prende le decisioni. Dunque in realtà, le persone non scelgono tra esperienze, ma tra ricordi di esperienze. E anche quando pensano al futuro, normalmente, non pensano al loro futuro come a esperienze: pensano al loro futuro come ricordi attesi. Tale fenomeno può certamente essere un problema non da poco quando si prendono decisioni.

La distinzione – e l'accordo – tra i due sé, è una questione di grande importanza nella pratica degli Esercizi spirituali. Il confronto tra il sé mnemonico e il sé esperienziale è senza dubbio una delle maggiori sfide dell'itinerario. La dimensione del ricordo è una componente essenziale nel cammino spirituale; normalmente infatti le persone sono invitate a ripercorrere il passato e ad «ascoltare» la loro storia personale. Sì, perché non c'è parola più profonda della propria storia.

5. Conclusione

Oggi davanti alle scelte noi siamo più attrezzati di Ignazio, per via delle nuove conoscenze sui meccanismi della mente umana e grazie alla specializzazione dei saperi. Non solo siamo più consapevoli dei condizionamenti interni ed esterni che incidono sul processo decisionale, ma abbiamo accesso a informazioni che possono aiutarci a diventare persone più libere – «indifferenti», direbbe il Nostro.

Ciò detto, gli esseri umani non sono robot e dunque scegliere, non può mai essere ridotto a qualcosa di meccanico e strumentale. Spesso ci accadono eventi, situazioni, incontri che non abbiamo scelto né aspettato. A volte cerchiamo qualcosa, ma ci arriva qualcos'altro. Accorgersene, assumerlo, restando svegli e aperti a ricevere, non è scontato, specie se rimaniamo attaccati a schemi e interpretazioni. Talvolta un atteggiamento troppo proattivo ci allontana dalla mèta e conviene invece mollare la presa, lasciandosi portare. Questo è sommamente vero per noi, che concepiamo l'essere umano come persona, dunque come essere che porta inscritte in sé la relazione e la tensione verso un Altro, che l'ha pensato e creato per amore. Quando la decisione non è cercata in modo autoreferenziale e deterministico, ma lascia spazio al dialogo e all'inatteso, allora si riceve come dono. La decisione che matura negli Esercizi è di questo tipo: un frutto donato non conquistato.

Al termine di queste considerazioni sulla decisione, ci paiono appropriate e belle queste parole di Maurice Giuliani:

Resta il fatto che nell'uomo la deviazione dall'amore è sempre possibile. Ignazio è, se così si può dire, ossessionato da un'evidenza: come può finire in modo mediocre ciò che comincia bene? Come può la chiarezza dell'azione di Dio oscurarsi tanto nella coscienza? Ignazio propone delle «regole per discernere» i movimenti che attraversano il cuore. In questo non è un innovatore, poiché il contenuto delle regole faceva già parte della sapienza tradizionale. Ma, per lui, il «discernimento degli spiriti» è messo al servizio della decisione, cioè dell'atto libero per mezzo del quale l'uomo impegna la sua vita e la mantiene fedele lungo il corso della sua esistenza, qualunque siano le condizioni di vita.

Qui arriviamo al punto in cui l'originalità della spiritualità ignaziana si manifesta più chiaramente. Essa è riassunta nel titolo stesso degli *Esercizi: Cercare e trovare la volontà di Dio nella disposizione della propria vita*. Senza dubbio ci sono dei momenti in cui s'impone la necessità di una scelta di grande importanza. Ma, nell'ordine della fedeltà a Dio solo, non ci sono piccole decisioni. Ogni atto libero è il luogo dell'incontro con Dio, come ogni accoglienza del tempo presente è una nuova scoperta dell'azione dello Spirito: il discernimento si fa a partire dal presente, nella sua complessità e nella sua semplicità; s'impongono delle possibilità, prendono forma dei progetti, compaiono degli errori; poco a poco si scopre nel concreto della vita quotidiana la volontà di Dio.²⁵

Dopo cinque secoli di storia gli Esercizi sono ancora una sapiente scuola di libertà che può efficacemente accompagnare gli uomini e le donne di oggi a prendere buone decisioni, aiutandoli a sintonizzare la propria vita sulle frequenze dello Spirito.

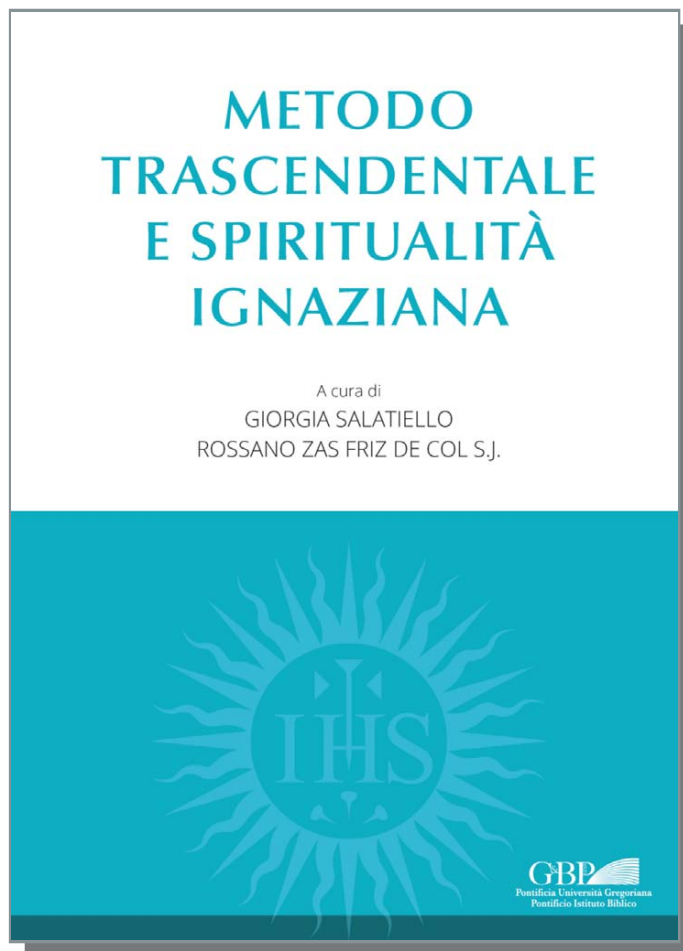
²⁴ *Ibid.*, 381.

²⁵ M. GIULIANI, *L'accueil du temps qui vient. Études sur saint Ignace de Loyola*, Namur-Paris 2015, 335. Nostra traduzione.



Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale

*A proposito di un'opera recente.
Commenti dagli autori*



Un nesso profondo tra Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale

di GIORGIA SALATIELLO*

Il volume *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale* raccoglie i contributi che, nel corso di otto anni, sono stati presentati da differenti studiosi a tavole rotonde che si sono susseguite con cadenza annuale, dedicate ciascuna all'indagine su di un singolo autore.

Tutto è nato nell'estate d'otto anni fa quando mi sono chiesta se fosse casuale che molti dei teologi e filosofi che utilizzano il metodo trascendentale siano membri della Compagnia di Gesù, o se, invece, non vi sia un profondo nesso tra tale metodo e la spiritualità ignaziana condivisa da quegli autori.

Innanzitutto, Maréchal, con la sua personale ed originale versione del metodo trascendentale, derivato da Kant, ma elaborato in autonomia, poi Rahner, Lotz, Lonergan, Alfaro, de Finance e Coreth.

Il desiderio di verificare quell'ipotesi iniziale di un legame tra il metodo trascendentale e la spiritualità ignaziana, però, si è scontrato subito con l'enorme mole di lavoro che sarebbe stata necessaria per effettuare la ricerca che, inoltre, richiedeva l'apporto di molteplici e differenziate competenze che una persona da sola non poteva possedere, esigendo un approccio chiaramente interdisciplinare.

Ho, così, pensato di contattare alcuni colleghi della Gregoriana, tutti Padri gesuiti, con i quali condividere la mia idea per vedere se vi fosse la possibilità di un lavoro da svolgere insieme.

Le risposte sono state tutte positive e, direi, entusiaste e, pertanto, si è deciso di costituire un gruppo di lavoro che, in considerazione della tematica, è stato incardinato nel Centro di Spiritualità Ignaziana della Gregoriana.

In tal modo, si è iniziato a svolgere le ricerche, esaminando un autore per volta, ciascuno di noi a partire dalla propria sensibilità e dal proprio ambito disciplinare, e, riguardo a quest'esperienza, vi sarebbero molte cose da sottolineare, ma qui desidero soffermarmi solo su alcune considerazioni relative a tre punti che ora enuncio e che successivamente approfondirò brevemente: l'apertura, il dinamismo e la circolarità.

* GIORGIA SALATIELLO, Professore ordinario di Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, salatiello@uniigre.it

Tre caratteristiche comuni

Ognuno di questi tratti appare di primaria rilevanza tanto negli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, quanto nella visione del soggetto che è delineata mediante il ricorso al metodo trascendentale, nonostante le non trascurabili diversità riscontrabili tra i singoli autori, e, conseguentemente, il loro sintetico esame può concorrere a confermare l'ipotesi di partenza.

In primo luogo, l'apertura è centrale negli *Esercizi spirituali* che ci mostrano una creatura non rinchiusa in se stessa, ma capace di corrispondere all'amore creatore di Dio, indirizzando a Lui tutta la propria esistenza ed ogni singola facoltà ed azione.

Questo appare già con evidenza nel Principio e fondamento (n. 23) e risulta con la massima chiarezza nella Contemplazione per giungere ad amare (n. 234), testi nei quali l'essere umano si mostra in grado di uscire da sé, effettuando scelte che lo coinvolgono radicalmente.

Riguardo, poi, al metodo trascendentale, la centralità dell'apertura è verificabile già in Maréchal con la sua teoria della conoscenza per la quale in ogni giudizio non è affermato solo l'essere limitato del singolo ente, ma, implicitamente, l'Essere assoluto che lo fonda.

Per quello che si riferisce agli altri autori è qui sufficiente ricordare Rahner che, mediante un'analisi trascendentale, scopre un soggetto che ha la capacità di ascoltare non soltanto parole umane, ma anche quelle di Dio che a lui si rivolge e de Finance che afferma che la natura umana è sia determinazione che indeterminazione, cioè apertura per la quale non rimane chiusa nei rigidi confini della materialità.

In seconda istanza, il dinamismo si configura come una diretta conseguenza dell'apertura in quanto capacità di andare oltre i limiti estrinsecamente imposti e questo appare con chiarezza sia in S. Ignazio che nelle analisi condotte con il metodo trascendentale.

Negli *Esercizi spirituali* la pace dell'animo richiesta per la contemplazione è sempre, però, anche la molla per un'esistenza dinamicamente orientata al fine ultimo che l'attira a sé ed essi abbondano di espressioni che si riferiscono, appunto al movimento: il passaggio dal bene in meglio, l'attraversamento dei tre gradi di umiltà, ecc.

Anche il discernimento degli spiriti, volto a distinguere le mozioni buone da quelle cattive, si configura come un continuo mutamento dalla desolazione alla consolazione e viceversa e l'elezione, che è il momento culminante degli *Esercizi spirituali*, è, però, a sua volta, una tappa di un percorso volto a riceverne conferma.

Volgendosi, quindi, al metodo trascendentale, si deve rilevare che esso, prima ancora delle acquisizioni che consente, è in se stesso intrinsecamente dinamico, poiché si sviluppa con un progressivo approfondimento di livelli che vanno dalla rilevazione di ciò che fenomenologicamente si mostra fino alle sue condizioni di possibilità, date a priori, per poi tornare al dato, illuminato e reso intelligibile.

Ciò è particolarmente evidente in Lotz, con la sua concezione di un'esperienza trascendentale che si svolge passando per gradi successivi, ognuno di quali precontiene implicitamente il seguente, e diviene pienamente palese con Rahner e Lonergan, che, seppure da prospettive differenti, giungono a porre al centro della loro attenzione la

storicità umana ed il suo continuo divenire, mostrando un soggetto che in se stesso è originariamente storico.

La circolarità, infine, non è, in realtà, una singola caratteristica a sé stante, ma rappresenta il punto di convergenza e la sintesi delle due precedenti, con evidenti riscontri sia negli *Esercizi spirituali* che nei testi degli autori citati.

Negli *Esercizi spirituali* tutto quello che la creatura è e possiede proviene da Dio, come dono del Suo amore, con un movimento diffusivo che la raggiunge nella sua più profonda interiorità, ed essa deve corrispondere donando se stessa e tutti i doni ricevuti e completando il movimento iniziato da Dio, che diviene, così, circolare.

L'impianto circolare del metodo trascendentale, d'altra parte, è subito evidente, come si è già accennato, se si considera che esso non mira ad un ampliamento del campo della nostra conoscenza, ma al suo approfondimento, con il continuo rinvio dall'a posteriori che si mostra, all'a priori ad esso sotteso, per poi tornare al primo che si rivela, in tal modo, fondato.

Tanto negli *Esercizi spirituali*, quanto nell'utilizzo del metodo trascendentale, però, questa circolarità non contraddice la visione lineare e finalistica orientata dell'esistenza singola e della storia perché non si tratta del ritorno del sempre identico, ma del passaggio da ciò che è fondato al suo fondamento, con un dinamismo che, ad essere rigorosi, si configura come una spirale in cui ciò che è acquisito non viene più perso e consente il guadagno di una sempre maggiore profondità.

Come si detto, in questa caratteristica della circolarità a spirale convergono sia l'apertura che il dinamismo che da questa scaturisce e ciò che ne risulta è una visione unificata ed unificante della vita personale, del corso della storia e dello stesso cammino di fede.

Ed ora?

Nel volume che qui si considera sono stati, come si è detto, esposti ed esaminati testi degli autori citati in precedenza e ne è risultato un vasto panorama, diversificato, ma coerente sia riguardo all'incidenza della spiritualità ignaziana, sia per il ricorso al metodo trascendentale.

Le analisi, tuttavia, non sono fini a se stesse, ma vogliono essere assunte come punto di partenza per un ulteriore lavoro propositivo e, si spera, originale ed in questo si vede uno dei pregi del libro che può costituire l'inizio di un percorso che, come gruppo, si vuole avviare.

Con l'attenzione sempre rivolta alla spiritualità ignaziana ed al metodo trascendentale, si cercherà, quindi, di vedere, da una parte, quale contributo quest'ultimo possa oggi recare alla prima e, dall'altra, come la spiritualità ignaziana debba continuare ad incidere positivamente sull'utilizzo del metodo trascendentale.

Innanzitutto, il metodo trascendentale fornisce un apporto prezioso alla spiritualità ignaziana, perché, risalendo fino alle ultime condizioni di possibilità, può contribuire all'approfondimento della struttura costitutiva e delle capacità di quel soggetto a cui la

spiritualità ignaziana indirizza il suo appello, rendendo quest'ultimo sempre più aderente alla concretezza del vissuto.

In secondo luogo, poi, il metodo trascendentale, individuando l'a priori dell'esistenza e dell'agire umani, induce ad allargare lo sguardo al di là del singolo ed a considerare il contesto specifico in cui quest'ultimo è inserito e che agisce su di lui condizionandone le esigenze e le risposte.

Si può, così, giungere ad una spiritualità incarnata ed inculturata, capace di tradurre il messaggio di S. Ignazio nelle differenti realtà dell'oggi, ognuna con le sue peculiarità culturali e sociali.

D'altra parte, la spiritualità ignaziana risulta feconda per l'impiego del metodo trascendentale poiché getta luce sulla complessità del soggetto e sulla sua profonda unitarietà, nella quale convergono tutte le sue facoltà: dai sensi all'immaginazione, dall'intelletto alla volontà, rendendo impossibile qualsiasi dualismo riduttivo.

Inoltre, con importanza certamente non minore, la spiritualità ignaziana addita al metodo quale sia l'ultimo obiettivo della sua ricerca trascendentale, in quanto indica che il radicale fondamento a priori della creatura è al di là di essa e che, pertanto, l'indagine non può arrestarsi prima di averlo attinto, aprendosi dal finito e limitato all'infinito senza limiti.

Il nesso a cui si è fatto riferimento già nel titolo si mostra qui caratterizzato dalla circolarità che implica un movimento nelle due direzioni, dal metodo alla spiritualità e da quest'ultima al primo con un rapporto di reciproco arricchimento che giustifica il loro accostamento.

Ci si vuole, infine, chiedere quale sia il futuro del metodo trascendentale in teologia ed in filosofia e la risposta deve muoversi su differenti livelli.

In primo luogo, l'uso del metodo trascendentale, pur costituendo sicuramente uno specifico approccio, può attraversare trasversalmente gli altri ambiti della riflessione teologica e filosofica, poiché esprime la tensione a non arrestarsi a ciò che appare, volendo giungere a ciò che rende possibile l'apparire stesso e compiendo «il passaggio tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*» (*Fides et ratio*, n. 83).

In secondo luogo e concludendo, si deve sottolineare che continuando ad utilizzare il metodo trascendentale si potrà verificare ogni giorno di più la validità di quella "svolta antropologica" di cui parlava Rahner, realizzando una feconda sintesi di teocentrismo ed antropocentrismo con un movimento che parte dalla creatura per risalire al Creatore e torna alla prima svelandone il vero volto.

In tutto questo la spiritualità ignaziana non resta marginale, ma può continuare a fecondare, come si è visto per gli autori studiati, l'indagine aprendola ad orizzonti che essa da sola difficilmente potrebbe intravedere, in una fedeltà che, però, è dinamica ed innovatrice.

Una spiritualità transcendentale?

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.*

Il cercare una vita interiore autentica si trova nelle religioni e in tutte le forme di vita umana che non si accontenta con la soddisfazione di bisogni materiali, cioè, quando si vuole approfondire l'identità personale, indagando per ridare un senso ai fatti quotidiani e alle malattie proprie e a quelle di un mondo con problemi globali del tipo coronavirus. Si avverte un bisogno, forse ancora indeterminato ma vivo, di una esperienza del proprio essere. La scoperta di uno spazio interiore è la condizione per la maturità umana e ancora di più per la dimensione spirituale di essa. Ella si sviluppa generalmente in due direzioni: una va verso l'alterità trascendente, l'altra verso l'interiorità immanente; La prima si dirige verso il tu, soprattutto verso il tu divino, la seconda cerca la profondità del proprio io. L'una e l'altra non si contrappongono, piuttosto si complimentano; e ancora di più: l'una presuppone l'altra.

Perciò, nell'esperienza umana si trova un contenuto, un dato acquistato, categoriale, riflesso e tematizzato, *aposteriori*, la cui realtà esige però un *apriori*, non acquistato ma dato, inserito nell'essere dello spirito umano: il "trascendentale", questo riguarda quindi le condizioni di possibilità dell'esperienza empirica, per esempio, siccome l'esperienza concreta è tante volte quella della morte, della caducità, essa rimanda, a sua volta, all'esperienza del desiderio d'immortalità, vale a dire, l'uomo è sempre riferito a un mistero che lo trascende, per ciò l'esistenza di Dio non è soltanto qualcosa da provare secondo argomenti come, per esempio, le "cinque vie", ma partendo dall'esperienza trascendentale rendersi conto che Dio è la *conditio sine qua non* per l'esistenza del mondo, sebbene il soggetto è sempre libero di riconoscerlo o meno. Ne consegue che il metodo trascendentale non comporta contenuti o tematiche categoriali nuove per il sapere, ma soltanto un modo di procedere con cui focalizzare il conoscere in genere.

Tali caratteristiche coincidono in non pochi momenti con quelle della spiritualità ignaziana. Anche ella trova alla sua base una chiara dimensione metodica. Chi conosca, perché gli ha fatti, gli esercizi ignaziani di 30 giorni, saprà indubbiamente che in essi gli aspetti formali e metodici danno fortemente nell'occhio. Un testo molto singolare: non è propriamente un libro, perciò leggerli, può sembrare confuso e tedioso, ma "farli" può diventare un'esperienza straordinaria. Non appartengono al genere letterario del bel dire, ma al del dramma e del teatro. Quindi, il suo oggetto fondamentale non è

* ROGELIO GARCÍA MATEO S.J., Professore emerito presso la Pontificia Università Gregoriana.

categoriale, non è presentare una nuova e profonda descrizione spirituale né riflettere sulle moderne domande teologiche, ma muovere all'attività orante, poiché "come sono esercizi corporali: il passeggiare, camminare, correre, ecc. così si chiamano esercizi spirituali i diversi modi di pregare e si dispone l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinati e, dopo averle eliminate, cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza" (EE 1). Quindi, constatiamo ancora che in essi non c'è nessuna novità tematica, che tutto si trova nella tradizione teologico-spirituale della fede cristiana, ciò che è nuovo si trova nella struttura del testo. Il paragone sportivo mostra bene l'importanza degli aspetti metodici. Così come lo sport è necessario per la salute del corpo e per rimanere in forma fisica, di modo simile l'esercizio spirituale è necessario per essere cristiani in forma spirituale. Anche Paolo paragona la vita cristiana alle corse nello stadio (1Cor 9, 24).

Tutto ciò implica una mediazione tra il piano oggettivo, dottrinale e sacramentale della fede ("fides quae") e il soggettivo della esperienza personale ("fides qua"). Questo è il ruolo del cosiddetto maestro o accompagnante: evitare incorrere nel soggettivismo religioso. Dio, ovvero, lo Spirito Santo è il maestro principale degli esercizi, che non si sviluppano in modo rigido, ma, pur essendo un metodo, essi sono flessibili, adattabili, personalizzabili; ciascuno fa i suoi esercizi; nessuna rigidità, ma allo stesso tempo nessuna arbitrarietà. Esse sono delle linee fondamentali, che costituiscono ciò che possiamo chiamare l'ignazianità degli esercizi, che sono, dunque, un *iter*, un procedere che vuole aiutare il credente ad approfondire sempre di più a livello cognitivo, volitivo e affettivo la sua scelta vocazionale secondo il mistero di Cristo. In proposito K. Rahner afferma che gli esercizi ignaziani sono una *scelta*:

"la scelta dei mezzi e della via concreta per rendere in noi il cristianesimo una realtà viva. Questo solo è l'obiettivo di S. Ignazio: che l'uomo si ponga davanti al Signore del "regno di Cristo" e "de due vessilli" che lo invita e si chieda: che cosa devo fare? Che cosa nella sovranità della tua volontà, tu voi da me?" (*Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Paoline, Roma 1967, 14).

A questo punto Rahner sottolinea che il credente dovrebbe chiedersi se lo scopo della sua vita è davvero la volontà di Dio, per cui è determinante trovare il coraggio di superare se stessi, fino al punto da contare sulla certezza che Dio in qualche modo risponderà.

"Se è vero infatti che Dio non ci ha affatto garantito di dirci in ogni corso di esercizi una parola (categoriale) nuova, per una scelta inequivocabile, è anche altrettanto vero che noi cristiani abbiamo sempre un accesso vero e proprio (anche se forse anonimo) alla grazia di Dio: il cuore trafitto di Gesù Cristo" (Ibid., 17).

Qui, nell'utilizzo dei termini "categoriale" e "anonimo" si mostra come Rahner nella sua interpretazione degli esercizi sta facendo una rilettura di essi partendo – cosciente o meno – dal suo metodo trascendentale. Ne segue la conseguenza:

"Perciò i veri esercizi sono immancabilmente il prorompere dell'uomo dalle angustie del suo essere nell'infinita vastità di Dio. Se noi faremo quanto è in nostro potere, Dio ci bene-



dirà con la sua grazia anche se tutto resta tenebra. E allora – qualunque ne sia il senso – potremo dire con Giacobbe ‘Ho visto Dio’ (Gn 32,30)”.

In sintesi, negli esercizi ignaziani troviamo elementi, accenni, scopi simili al metodo trascendentale. Non sarebbe, per tanto, sbagliato presumere che tanto Rahner come altri gesuiti hanno avuto una sensibilità per la riflessione trascendentale dovuta alla loro formazione nella spiritualità del Santo di Loyola.

Il significato e il futuro del metodo trascendentale

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.*

Nel suo celebre saggio «Solo l'amore è credibile» Hans Urs von Balthasar distingue tre vie del parlare di Dio, nel tentativo di trovare una risposta ultima o quantomeno unitaria alla pluralità di misteri da credere che si offrono all'uomo¹. Il cristianesimo viene talune volte presentato come un compimento cosmologico, ovvero si afferma che nelle diverse filosofie si possono trovare delle briciole di saggezza e di verità che solo nella persona di Cristo hanno un principio unificatore. Teilhard de Chardin scrisse: «Credo che l'universo sia un'Evoluzione. Credo che l'Evoluzione vada verso lo Spirito. Credo che lo Spirito si compia in un qualche Personale. Credo che il Personale supremo sia il Cristo-universale»². La seconda via, più che guardare al cosmo, considera l'uomo un microcosmo nel quale il cosmo universale non soltanto si rispecchia ma arriva all'autocoscienza. Tale svolta antropologica nel campo della teologia si traduce nel partire dal mistero dell'uomo per arrivare al mistero di Dio. «In realtà – leggiamo nella *Gaudium et spes*, n. 22 – solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». In ultimo, Von Balthasar propone una terza via, che parte direttamente dalla Rivelazione, cioè dall'amore di Dio che è stato manifestato in Gesù Cristo. Infatti, non si può capire Dio senza la storia drammatica che Egli stesso compie con l'uomo e che ha il suo apice nel mistero pasquale del Figlio incarnato. Il metodo trascendentale, oggetto di questa riflessione, si colloca nell'ambito della seconda via, cioè quella antropologica.

Cosa è il metodo trascendentale?

Il concetto “trascendentale” non è univoco. Come tanti altri concetti filosofico-teologici esso ha una sua storia complessa segnata da svolte significative³. Nelle diverse correnti del tomismo i trascendentali rappresentano le caratteristiche che riguardano l'ente quanto

* DARIUSZ KOWALCZYK S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, kowalczyk@unigre.it

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1965.

² P. TEILHARD DE CHARDIN, «Credo in questo modo», in ID., *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 2008, 99.

³ Cfr. D. KOWALCZYK, «Dall'analisi trascendentale del giudizio al Dio trascendente. Kant, S. Tommaso, Joseph Maréchal, e le esperienze di Ignazio di Loyola», in *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, R. Zas Friz De Col, G. Salatiello (ed.), GBP, Roma 2020, 71-84.

tale: l'uno, il reale, il qualcosa, il vero, il buono, il bello. Così, p.es., il vero costituisce un attributo trascendentale (universale) di ogni ente, dal granello di sabbia fino al Dio infinito. Dopo la svolta kantiana, il concetto «trascendentale» comincia ad indicare le condizioni *a priori* della possibilità di conoscere. Pertanto, i trascendentali ontologici vengono sostituiti dai trascendentali del *cogito*. In questo modo si crea una tensione radicale tra «io penso» e «la cosa in sé». Joseph Maréchal (m. 1944), gesuita belga, era convinto, però, che l'epistemologia di Kant non deve essere *per definitionem* chiusa alla filosofia dell'Ente e al suo ottimismo cognitivo. Tale convinzione lo condusse a mettere insieme elementi che sembravano opposti, come il fuoco e l'acqua, e ad ideare il tomismo trascendentale, cioè ad usare il metodo trascendentale per parlare, tra l'altro, del mistero del Dio trascendente. John O'Donnell indica diversi autori che hanno intrapreso, almeno in parte, una strada simile: Bernard Lonergan (m. 1984), Karl Rahner (m. 1984), Joseph Donceel (m. 1994), Emeric Coreth (m. 2006), Otto Muck (nato 1928), David Tracy (nato 1939)⁴.

Nella filosofia di Kant il termine «trascendentale» serve a dimostrare che nella conoscenza umana esistono degli elementi *a priori*, che non sono né empirici, né trascendenti, cioè, da un lato, non vengono dall'esperienza categoriale, dall'altro, invece, dimostrano la loro validità soltanto se sono riferiti all'esperienza. Il filosofo di Königsberg parla di due forme di trascendentali – lo spazio e il tempo – e di 12 categorie *a-prioriche* universali. Sia le forme che le categorie esistono nell'uomo e non nella realtà in se stessa, che rimane sconosciuta. Possiamo, dunque, conoscere soltanto i fenomeni e non i noumeni (le cose in sé). Kant non rigetta l'esistenza di Dio ma afferma che essa costituirebbe la questione pratica, cioè etica e non scientifica. Però, secondo Maréchal e gli altri autori soprannominati, si può logicamente passare dalle analisi trascendentali al discorso sulla realtà come tale, anzi, si può passare a parlare in modo metodico e scientifico della Realtà assoluta.

Nel processo del conoscere, una cosa finita in quanto conosciuta non ferma su se stessa lo sguardo dell'interlocutore ma rimanda oltre, ad altre cose. Si deve, dunque, dire che l'uomo conosce le realtà categoriali nell'orizzonte infinito dell'insieme degli enti. In questo modo sperimentiamo l'essere in generale. Ma ciò che è fondamentale nel metodo trascendentale risiede nel fatto che l'orizzonte infinito e l'essere in generale non sono il frutto teorico e finale di un qualche ragionamento ma vengono percepiti come la condizione della possibilità di qualsiasi ragionamento e conoscenza. In altre parole, un tipo di «conoscenza» dell'essere infinito in generale sta alla base del processo del conoscere, anche se l'uomo non ne è consapevole dall'inizio. Usando quest'approccio, p.es., sul campo della dottrina di Dio si può affermare che l'esistenza di Dio in quanto l'Essere assoluto non è, in fondo, una conclusione di qualche riflessione fatta a partire dalle cose del mondo, ma – al contrario – è l'esistenza dell'Essere assoluto, chiamato Dio, che rende possibile qualsiasi riflessione.

Nel metodo trascendentale si ha un certo rovesciamento di prospettiva. Potremmo dire che non è l'esperienza del finito che ci porta al concetto di Infinito ma è l'esperien-

⁴J. O'DONNELL, «Transcendental Approaches to the Doctrine of God», in *Gregorianum* 77, 4 (1966), 659-676.

za primordiale dell'Infinito che ci permette di avere il concetto del finito. Ovviamente, l'esperienza dell'Infinito può rimanere nascosta, atematica, non espressa, ma resta trascendentale, cioè è presente in maniera universale e necessaria. In questo senso l'Essere infinito, chiamato Dio, è la realtà più evidente. Dio è l'orizzonte assoluto anche per il nostro essere persone. Ed è in quest'orizzonte che si svolge l'esistenza umana fatta di: libertà, conoscenza e azione. Dunque, la persona umana non è il fondamento per parlare della persona di Dio, ma – al contrario – l'esperienza trascendentale dell'orizzonte assoluto degli atti personali dell'uomo, cioè l'esperienza dell'Essere personale, costituisce la condizione *sine qua non* del capire se stesso come persona. Allora, il nucleo del metodo trascendentale consiste nella domanda: Quali sono le condizioni trascendentali presenti nel soggetto che gli permettono di conoscere i diversi aspetti della realtà? Se un teologo vuole usare il metodo trascendentale nel parlare di Dio, ovviamente non può prescindere dai dati della Rivelazione ma all'inizio della riflessione si interroga sulle condizioni di possibilità del riconoscere Dio che si auto-manifesta.

I limiti del metodo

Il metodo trascendentale viene criticato da due punti di vista: filosofico e teologico. Secondo la prospettiva filosofica, i passaggi che si compiono a partire dall'orizzonte avvolgente del nostro conoscere per arrivare fino all'Assoluto ontologico, anzi al Dio personale, sono discutibili. La prima parte del pensiero trascendentale, che riguarda le analisi dell'orizzonte infinito degli atti del soggetto, è assai convincente. Meno persuasivi, invece, sono i ponti che dovrebbero far passare dalle condizioni trascendentali del conoscere all'Assoluto ontologico. Si pone la domanda, a questo punto del discorso, se tali condizioni devono essere veramente reali per svolgere il loro ruolo, cioè per rendere possibile il dinamismo della conoscenza. Non mancano gli autori che avvertono nel ragionamento trascendentale il profumo dell'argomento ontologico. Si cerca – secondo loro – di arrivare dall'idea pensata all'esistenza reale e personale. Chissà, avrà forse ragione Kant nel sostenere che dalle forme e dalle categorie trascendentali non si può passare al mondo dei noumeni. Interpretare l'orizzonte infinito dello spirito umano come l'Assoluto, Dio, sembra essere più un atto di fede che un'affermazione filosoficamente verificabile.

La seconda critica che viene formulata, dal punto di vista teologico, consiste nel dire che il metodo trascendentale rischia di chiudersi nelle analisi infinite dello spirito umano. Il Dio personale, infatti, si è rivelato definitivamente in Gesù Cristo ed è questo evento che dovrebbe costituire il punto di partenza per parlare di Dio. Proprio qui sta la differenza principale tra Rahner, che sviluppa il metodo trascendentale, e Balthasar, che propone un'altra via. Michael P. Gallagher scrive: «Le loro priorità erano del tutto diverse, perché diverso era il mondo attuale. Rahner era riluttante a usare il linguaggio esplicito della fede senza aver preparato con cura il terreno, e in particolare senza aver evocato il mistero della nostra umanità quale luogo di una presenza divina. Balthasar, dal canto suo, temeva che dare tanto spazio al tratto umano del cammino della fede finisce col trascura-

re o posporre la sovrabbondante novità di Cristo»⁵. È vero, però, che leggendo i diversi testi di Rahner non troviamo in essi molti riferimenti alla storia biblica della salvezza.

Rispondendo a tali critiche si deve dire che ogni metodo filosofico-teologico ha dei suoi limiti. L'errore, in realtà, non consiste nella presenza di questi limiti ma nel non vederli e, soprattutto, nel pretendere di aver scoperto il metodo migliore degli altri, capace di rispondere a quasi tutte le domande. Intanto, ogni approccio, soprattutto in teologia, ha bisogno di una umiltà intellettuale. È ovvio che un teologo non è in grado di riflettere sui dati della Rivelazione considerando tutti i punti di vista ma deve – particolarmente nel tempo odierno – prendere delle decisioni riguardo a delle specifiche specializzazioni. La scelta dell'approccio, peraltro, dipende dalle predilezioni personali e dalla storia individuale di vita. Il metodo trascendentale non pretende essere l'unico e nemmeno il migliore. Sembra, poi, che i suoi anni più fruttuosi siano ormai passati. Nonostante ciò, le analisi delle condizioni trascendentali delle possibilità di conoscere e volere le diverse cose non hanno perso la loro attualità. Nel parlare di Dio e nel parlare a Dio, compreso il mettersi in ascolto di Dio, dobbiamo vivere un circolo ermeneutico tra l'esterno e l'interno, tra la rivelazione che ci viene data e la nostra capacità di comprenderla adeguatamente. L'approccio trascendentale continua ad essere utile, dunque, per riflettere come mai l'uomo è *capax Dei*.

Il futuro dell'approccio trascendentale

La teologia non è una scienza nel senso *science* come intendiamo la matematica o la fisica. Essa non si muove in un sistema chiuso di assiomi e non si basa su esperimenti ripetitivi. La teologia è una riflessione critica sulla fede predicata e vissuta dalla Chiesa e questa fede è radicata nell'evento di Gesù Cristo e nelle testimonianze apostoliche su di Lui. Il suo scopo è aiutare la comunità dei fedeli nel vivere la propria fede in maniera sempre più profonda, sensibile ai segni del tempo. Per realizzare tale finalità, i teologi, da un lato, si confrontano con i dati biblici, la Tradizione e l'insegnamento del Magistero della Chiesa, e, dall'altro, riflettono sull'uomo e sulla società che accolgono o rigettano il messaggio evangelico. L'approccio trascendentale può essere ancora utile in questa situazione? Il Catechismo della Chiesa Cattolica del 1992 contiene una novità notevole. Inizia non dalle affermazioni sull'esistenza di Dio ma dall'uomo. Il primo capitolo è intitolato: «L'uomo è "capace" di Dio». All'inizio di esso leggiamo: «Il desiderio di Dio è iscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio» (n. 27). Il metodo trascendentale è adatto proprio per riflettere su che cosa consiste questo desiderio di Dio iscritto nella persona umana.

Possiamo dire che le tre più importanti verità del cristianesimo sono: il Dio incarnato, cioè Gesù Cristo; il mistero del Dio uno e trino, cioè la Trinità e il mistero della

⁵ M.P. GALLAGHER, *Mappe della fede. Dieci grandi esploratori cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 70.

grazia, ovvero come Dio, senza indebolire la nostra libertà, ci può santificare, cioè divinizzare. Queste tre verità sono state rivelate nelle parole e nelle opere di Gesù di Nazareth. La Chiesa ne parla in diversi modi da venti secoli. Non dovremmo, però, dare per scontato il fatto che alcuni accolgono tale predicazione e trovano in essa la risposta alle loro più importanti domande esistenziali, mentre altri restano indifferenti o, addirittura, nemici all'insegnamento della Chiesa. L'approccio trascendentale cerca, infatti, di dimostrare che veramente tutte le persone sono capaci di riconoscere e accogliere la Parola di Dio. Anzi, molte persone fanno esperienza di Dio e della sua grazia e spesso non ne sono consapevoli. Per esempio – come dice Rahner – gli atti della responsabilità incondizionata o di fiducia e di amore incondizionati, sono, anche se chi li compie si ritiene ateo, segno della presenza e dell'agire Dio, senza il quale non sarebbero possibili. Secondo Rahner, la maggior parte dell'esperienza dello Spirito «non si verifica in concomitanza di una meditazione esplicita, bensì a contatto con il materiale della vita normale, vale a dire quando l'uomo compie degli atti di responsabilità, di fedeltà, di amore»⁶. Tale prospettiva, cioè l'approccio trascendentale, sembra essere molto utile per mantenere il dialogo evangelizzatrice della Chiesa con il mondo. C'è chi, infatti, non è disposto ad ascoltare un messaggio dall'esterno ma desidera partire dalle proprie esperienze più profonde, pronto, così, ad aprirsi a ciò che potremmo chiamare «inconscio divino». Allora, la prospettiva antropologico-trascendentale alle verità di fede sembra essere un approccio promettente nel dialogo con i non-credenti o i dubitanti, anche se, oggi, tale prospettiva può essere percepita come troppo individualistica, per non dire, borghese. Infatti, più popolare, per non dire – di moda, è l'approccio pratico-sociale.

In questa ampia situazione, probabilmente, si può cercare un futuro per il metodo trascendentale nel suo possibile legame con la spiritualità. Questa intuizione è compatibile con alcuni conoscitori di Rahner che mettono in rilievo che il pensiero rahneriano non può essere interpretato soltanto o, prima di tutto, in riferimento a Maréchal, Heidegger, Kant, ma si devono cercare le sue radici nella spiritualità cristiana, specialmente in quella ignaziana. Karl Lehman afferma che la teologia di Rahner, nonostante la sua forma filosofica trascendentale, ha il suo punto di partenza nell'esperienza della grazia e della sua perdita⁷. L'uomo contemporaneo, a volte, è deluso della dimensione istituzionale della religione ma, spesso, avverte fame di esperienze spirituali serie. Il metodo trascendentale, unito alla spiritualità cristiana, potrebbe costituire, nel panorama complesso odierno, sospeso tra non senso e ricerca implicita, una proposta attraente e valida.

⁶ K. RAHNER, *L'esperienza dello Spirito. Meditazioni sulla Pentecoste*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 43.

⁷ K. LEHMANN, *Karl Rahner*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, IV, *Ritratti di teologi*, R. Vander Gucht – H. Vorgrimler (ed.), Città Nuova, Roma 1972, 147-188.

La Spiritualità ignaziana e i tomisti trascendentali: una prospettiva lonerganiana

di GERARD WHELAN S.J.*

Vorrei iniziare la presente riflessione, rivolgendo una parola di ringraziamento alla prof.ssa Giorgia Salatiello, che ha fondato e diretto per sette anni il gruppo di ricerca di professori della Gregoriana, che di recente ha pubblicato il volume *Spiritualità Ignaziana e metodo trascendentale*¹. La professoressa è co-editrice del libro, insieme a p. Rossano Zas Friz de Col, che ha chiesto ad ogni membro del gruppo di ricerca di scrivere una breve riflessione nel presente numero di *Ignaziana*, di cui è l'editore. È stato chiesto ad ogni singolo membro una sua riflessione sul modo in cui la spiritualità ignaziana si mette in relazione con l'antropologia cristiana, con particolare riferimento alle affermazioni dei Tomisti trascendentali. Per rispondere a questa richiesta, ho elaborato questi sei punti.

Innanzitutto, ritengo che il nostro studio, condotto di anno in anno, su vari Tomisti trascendentali gesuiti ci abbia consentito di confermare l'ipotesi che avevamo formulato circa lo scopo del nostro gruppo. Il contributo di p. Rogelio García Mateo lo esprime bene:

In sintesi, negli esercizi ignaziani troviamo elementi, accenni, scopi simili al metodo trascendentale. Non sarebbe, per tanto, sbagliato presumere che tanto Rahner come altri gesuiti hanno avuto una sensibilità per la riflessione trascendentale dovuta alla loro formazione nella spiritualità del Santo di Loyola.²

A questo, bisogna aggiungere che c'è molto ammirazione per i Tomisti trascendentali, perché hanno sviluppato idee in un tempo in cui queste idee erano considerate delle novità pericolose dal Magistero Cattolico, tutto impegnato a rinforzare l'ortodossia neoscolastica. Fortunatamente, il coraggio di questi pensatori fu premiato, perché ricevettero un esplicito riconoscimento durante il Concilio Vaticano II.

Secondo punto: bisogna superare questa ammirazione per riconoscere che l'entusiasmo per il Tomismo trascendentale è diminuito a partire dagli anni '70. Sorge la doman-

* GERARD WHELAN S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, wbelan@unigre.it

¹ G. SALATIELLO – R. ZAS FRIZ DE COL sj, ed., *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, Roma 2020.

² R. GARCÍA MATEO, «Una spiritualità trascendentale?», in questo fascicolo di *Ignaziana*.

da sul perché. P. Darius Kowalczyk, membro del nostro gruppo di ricerca, propone la sua risposta: “Sembra, poi, che i suoi anni più fruttuosi siano ormai passati”³.

Sembra che ci siano due motivi ad aver determinato il declino del Tomismo trascendentale, connessi con una certa polemica sollevata sia da teologi conservatori che da teologi progressisti. P. Kowalczyk spiega chiaramente la prima, dando ampio spazio alle argomentazioni di Hans Von Balthasar. Queste insinuano dei dubbi sulla possibilità che la svolta antropologica in filosofia, intrapresa dai Tomisti trascendentali, possa colmare l’abisso tra soggettività e oggettività, così esplicita nella filosofia di Immanuel Kant. Per Kant non era affatto un problema che esistesse un salto tra noumeno e fenomeno. Von Balthasar questo rappresenta un problema per i teologi cristiani, che hanno bisogno di poter affermare la verità oggettiva della rivelazione. Così, suggerisce che il miglior punto di partenza per la teologia sia quanto è stato divinamente rivelato in Cristo Gesù, che illumina non solo i piani di Dio per noi ma anche le verità di base sulla nostra natura umana. P. Kowalczyk conclude in maniera provocatoria: le affermazioni filosofiche dei Tomisti trascendentali cercano di evitare le conseguenze della svolta antropologica che essi stessi hanno intrapreso, asserendo semplicemente di aderire ad alcune posizioni metafisiche intese come “atto di fede”. E afferma:

La prima parte del pensiero trascendentale, che riguarda le analisi dell’orizzonte infinito degli atti del soggetto, è assai convincente. Meno persuasivi, invece, sono i ponti che dovrebbero far passare dalle condizioni trascendentali del conoscere all’Assoluto ontologico [...] Chissà, avrà forse ragione Kant nel sostenere che dalle forme e dalle categorie trascendentali non si può passare al mondo dei noumeni. Interpretare l’orizzonte infinito dello spirito umano come l’Assoluto, Dio, sembra essere più un atto di fede che un’affermazione filosoficamente verificabile.⁴

Un’ulteriore critica al Tomismo trascendentale proviene da voci progressiste, che includono Johannes Baptist Metz, il primo studente dottorale di Karl Rahner. Metz conosceva bene le critiche che Rahner aveva mosso alla *Gaudium et Spes*: secondo Rahner, infatti, il documento adduceva argomenti troppo sociologici e non sufficientemente teologici⁵. Di contro, Metz supportava il metodo induttivo di *Gaudium et Spes* e metteva in discussione la nozione di teologia, impiegata da Rahner. Sugeriva, infatti, che Rahner non aveva saputo trattare adeguatamente il tema dei “segni dei tempi” come una delle fonti della teologia. Perciò, lui ha proposto che la teologia dovrebbe cominciare con una “svolta sociale” piuttosto che con la “svolta antropologica”, proposta da Rahner. Critiche simili al Tomismo trascendentale furono sollevate dai teologi di liberazione dell’America Latina, che ritenevano il Tomismo trascendentale come individualista e borghese. Uno studioso così descrive la situazione:

³ D. KOWALCZYK, «Il significato e il futuro del metodo trascendentale», in questo fascicolo di *Ignaziana*.

⁴ D. KOWALCZYK, «Il significato e il futuro del metodo trascendentale», in questo fascicolo di *Ignaziana*.

⁵ B. PETERSON, «Critical Voices: The Reactions of Rahner and Ratzinger to “Schema XIII”», *Gaudium et Spes*, *Modern Theology* 31/1 (2015) 1-26.

Dopo il Concilio Vaticano II, e nella decade degli anni '70, sorsero nuove prospettive. Le questioni concrete della politica e della liberazione e le prospettive delle scienze umane, della psicologia e della sociologia apparvero e si proposero come settori fondamentali per l'esplorazione, perché mostravano una certa emancipazione sia dagli individui che dalla società. Così, la Teologia del Mondo di Metz, pubblicata in Inglese nel 1968, rappresentò uno spartiacque; la teologia della liberazione era davvero un passo avanti. La svolta "antropologica" era stata superata dalla "svolta sociale". Alla luce di queste prospettive, il Tomismo trascendentale cominciò ad apparire troppo "idealista" e troppo ultraterreno per poter affrontare questioni politiche e per poter supportare trasformazioni sociali e personali⁶.

In questa citazione è davvero interessante il riferimento all'idealismo filosofico. Esso rivela che, sotto un certo profilo, le critiche progressiste al Tomismo trascendentale condividevano almeno un'opinione con le critiche conservatrici. Entrambi avevano assunto un atteggiamento critico nei confronti della svolta antropologica del Tomismo trascendentale: la consideravano fallimentare per risolvere i problemi kantiani su come creare un ponte tra soggettività e oggettività. Purtroppo, però, le soluzioni offerte da questi critici erano molto differenti le une dalle altre.

Terzo punto. Bernard Lonergan è un Tomista trascendentale atipico, perciò le critiche mosse da Von Balthasar e Metz al Tomismo trascendentale non riguardano lui. Ciò è per due ragioni. Primo: Lonergan propone una svolta antropologica che implica un processo di introspezione. Esso culmina nell' "auto-affermazione del conoscente", che chiama conversione intellettuale. Così prende le distanze dall'idealismo di Kant, aiutano l'individuo, che ha intrapreso la propria conversione intellettuale, a riconoscere che nel conoscere sono implicati tre livelli di coscienza, caratterizzati da: "esperienza dei dati sensoriali", "insight di questi dati" e un "giudizio che afferma la verità o la falsità di quell'insight". Lonergan credeva che Kant non sapesse distinguere tra *insight* e giudizio e, per tale motivo, non è riuscito a sviluppare una nozione di essere che includesse la nozione di oggettività. Di contro, Lonergan spiega che la conversione intellettuale ad ogni individuo: "l'essere, allora, è l'oggetto del puro desiderio di conoscere"⁷. Sulla base di questa affermazione, Lonergan spiega che la nostra capacità di essere oggettivi può divenire la base per provare l'esistenza di Dio, che è il terreno per l'intellegibilità e l'essere. Per rispondere all'obiezione sollevata da p. Kowalczyk, in Lonergan c'è davvero uno strumento verificabile per stabilire quanto sia possibile "passare dalle condizioni trascendentali del conoscere all'Assoluto ontologico".

Secondo. Lonergan parte da questa epistemologia per sviluppare una teoria euristica della storia che possa guidare una pratica redentiva nella storia, così da accogliere le domande fondamentali dei teologi della liberazione e dei politici. Fa ciò costruendo una metafisica basata sul principio dell' isomorfismo che sussiste la struttura del conoscere e

⁶ A. BEARDS, «General Empirical Method», in G. WHELAN, ed., *Lonergan's Anthropology Revisited: The Next Fifty Years of Vatican II*, Roma 2015, 114.

⁷ B. LONERGAN, *Insight*, uno studio del *comprendere umano*, Roma 2007, 456

la struttura del conosciuto.”⁸, che gli permette di stabilire che l’attuale ordine dell’universo sia caratterizzato da un processo di “probabilità emergente”⁹. Poi, passa studiare le linee generali dell’attività umana dentro quest’ordine. Afferma che gli uomini sono creatori di essere e che la loro libertà gli permette di sostituire l’inautenticità con l’autenticità. Propone, così, una teoria euristica della storia e afferma che ogni situazione culturale e sociale è caratterizzata, contemporaneamente, da “vettori” sia di “progresso” che di “declino”. Parla, poi, di come Dio possa intervenire, in modo soprannaturale, nella coscienza umana, creando una comunità capace di esercitare un’influenza redentiva nella storia, rovesciando il declino e promuovendo il progresso¹⁰.

Quarto punto. Negli ultimi anni di vita, Lonergan ha preso progressivamente le distanze da altre Tomisti trascendentali. A lui non interessava essere descritto come un membro di questa scuola. E affermò:

Il Tomismo trascendentale era un contenitore porta oggetti inventato da un Austriaco il cui nome era Otto Muck. Non conosceva molto di *Insight* – ma lo ha appena citato – e mi ha messo nel canestro. Non mi è dispiaciuto essere associato a Rahner, Coreth, e Maréchal, perciò non ho fatto obiezione¹¹.

In genere, Lonergan non entrava in controversie con altri pensatori, preferiva semplicemente articolare la propria posizione. Ma, in una serie di scambi intensi con Emerich Coreth, si sentì costretto a chiarire la sua posizione¹². Affermò che “il polo soggettivo di Coreth è nel quadro dell’astrazione”¹³ e suggerisce che Coreth abbia offerto un argomento deduttivo su ciò che deve essere l’orientamento *a priori* del soggetto che conosce, visto che il soggetto che conosce è in grado di conoscere l’essere, che apre per noi l’orizzonte assoluto dell’essere in quanto tale¹⁴. Lonergan contrasta questa posizione. Concorda con Coreth: il soggetto che conosce ha una “nozione” trascendentale di essere, ma descrive questa nozione come una “consapevolezza primitiva” a livello pre-riﬂessivo di coscienza. Spiega che tutto ciò non può essere ancora chiamato “conoscen-

⁸ B. LONERGAN, *Insight*, 520.

⁹ B. LONERGAN, *Insight*, 350-353.

¹⁰ B. LONERGAN, *Insight*, 258-267; 745-747.

¹¹ P. LAMBERT – C. TANSEY – C. GOING, ed., *Caring about meaning: Pattern in the Life of Bernard Lonergan*, Montreal 1982, 68. Cfr. anche B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, Roma 2001, 44, (nota a pie’ pagina n 4).

¹² Lonergan offrì una valutazione positiva dell’opera di Coreth sulla metafisica in “Metaphysics as Horizon”, in *Collection, Collected Works of Bernard Lonergan*, Vol 4, Toronto 1988, 204.

188-204. Emerich Coreth lo incalzò, appellandosi ai pochi commenti negativi che Lonergan aveva sollevato in «Immediacy and the Mediating of Being: An Attempt to Answer Bernard Lonergan», in P. MCSHANE, ed., *Language, Truth and Meaning: Papers from The International Congress 1970*, Dublin, 1972, 33-49; Lonergan difese la sua posizione in quella stessa pubblicazione, *IBID*, «Bernard Lonergan Responds», 306-312.

¹³ B. LONERGAN, *Collection*, 204.

¹⁴ E. CORETH, *Metaphysics* editor Joseph Dunceel, with Critique by Bernard Lonergan, (NY: The Seabury Press, 1973), 37.

za” dell’essere fino a quando il soggetto non comincia a studiare filosofia e intraprende un atto di auto-affermazione come conoscente¹⁵. Sottolinea che solo quando la soggettività diventerà l’oggetto della nostra conoscenza, allora potremmo godere di un momento di auto-affermazione come conoscente e procedere, da questo punto, per produrre un’anticipazione metafisica di tutto ciò che c’è da conoscere.

Comprendi a fondo ciò che c’è da comprendere e non solo conoscerai le linee principali di tutto ciò che c’è da comprendere ma possederai anche una base fissa, uno schema invariante, che si apre a tutti gli ulteriori sviluppi del comprendere¹⁶.

Lonergan nota che Coreth lo critica per aver collocato l’epistemologia prima della metafisica e perché “non mostro un vero interesse per lo schema aristotelico di essere in quanto essere”. Nota anche che Coreth non è impressionato dal fatto che “Parlo di essere non in termini di essere ma solo in termini di attività cognitive attraverso cui l’essere è conosciuto o è da conoscere”¹⁷. E ribatte che nel tentativo di voler dire di più sull’essere di quanto abbia già fatto si risolve nell’errore di voler imitare Aristotele che si riteneva capace di parlare dell’essere “in quanto tale”. Il suo approccio “è il solo modo di evitare sistematicamente il verbalismo a cui si apre l’aristotelico “in quanto tale” e a cui persino incline.”¹⁸.

Uno studioso aggiunge un ulteriore punto. Questi nota che “Lonergan abbia dedotto che Coreth stava esprimendo filosoficamente la posizione di Rahner” e così “lo spazio del dibattito era tale da includere altri pensatori”¹⁹. Questi riporta un commento che Lonergan ha fatto nel 1969 in una conferenza a Toronto: “Kant non sa nulla dell’*Insight*, e non lo sa neanche Maréchal. Rahner ha lo stesso problema. Non comprendono l’azione dell’intelligenza”²⁰.

Sesto punto. Il pensiero di Lonergan ha subito un approfondimento, negli ultimi anni della sua vita, in cui l’influenza degli *Esercizi Spirituali* di Sant’Ignazio è sempre più evidente. Nel tempo in cui Lonergan scrisse *Method in Theology*, aveva già letto la cosiddetta area degli storici tedeschi ed era divenuto più fenomenologico ed esistenziale nel suo modo di esprimersi. Così comincia a parlare del quarto livello di coscienza orientato al processo decisionale (ciò che l’Aquinata chiamava la volontà come distinta dall’intelletto). Offre un’analisi di come operiamo a questo livello di coscienza. Noi rispondiamo affettivamente

¹⁵ Il termine “consapevolezza primitiva” è preso in prestito da Michael Vertin. Cfr. ID., «The Finality of Human Spirit: From Maréchal to Lonergan», F. LAWRENCE, ed., *Lonergan Workshop 19. Celebrating the 450th Jesuit Jubilee*, Boston 2006, 267-287. C’è una critica di un latente concettualismo in Maréchal che è valido anche per Coreth.

¹⁶ B. LONERGAN, *Insight*, 26.

¹⁷ B. LONERGAN, «Bernard Lonergan Responds», 311.

¹⁸ B. LONERGAN, «Bernard Lonergan Responds», 312.

¹⁹ Cfr. A. BEARDS, «Rahner’s Philosophy: A Lonerganian Critique,» in ID., *Insight and Analysis: Essays Applying Lonergan’s Thought*, New York-London, 2010.

²⁰ Lonergan fece il suo commento all’ “Istitute on Method” di Toronto nel 1969. Cfr. A. BEARDS, «Rahner’s Philosophy: A Lonerganian Critique,» in ID., *Insight and Analysis: Essays Applying Lonergan’s Thought*, New York-London, 2010, 224, n. 7.

ai fatti che affermiamo siamo capaci di discernere valori d'entro dei nostri sentimenti. A riguardo di queste risposte affettive, ritenne che una scala o una gerarchia può essere discernuta nella "nostra apprensione dei valori vitali, sociali, culturali e personali"²¹. Afferma che è possibile concludere questo discernimento facendo un giudizio di valore, che riguarda qual è il valore in gioco nella situazione con la quale ci stiamo confrontando. È proprio questo giudizio di valore che ci spinge a prendere la decisione di agire.

Loneragan, poi, spiega che il processo di introspezione che porta alla conversione intellettuale fa appello solo a tre livelli di coscienza (conoscere di conoscere). Possiamo affermare l'esistenza del nostro quarto livello di coscienza, che implica "la scoperta di se stessi come esseri morali"²². Infine, Lonergan descrive come, al di là della semplice affermazione di questa struttura, sia possibile decidere di prendere decisioni costantemente in modo autentico e auto-trascedente. Questa è ciò che Lonergan chiama "conversione morale".

La conversione morale cambia il criterio delle proprie decisioni e delle proprie scelte: dalle soddisfazioni ai valori [...] arriviamo a quel momento esistenziale nel quale scopriamo da noi che la scelta che noi facciamo interessa noi stessi non meno di quanto essa non riguardi gli oggetti scelti o rifiutati, e che tocca a ognuno di noi decidere di sé ciò che egli deve fare di sé²³.

Oltre che della conversione morale, Lonergan parla anche di conversione religiosa. "Alla nostra apprensione dei valori vitali, sociali, culturali e personali, si aggiunge allora l'apprensione del valore trascendente"²⁴. Descrive questi valori come valori religiosi e spiega che questa apprensione giace più a livello di un sentimento di soggezione che di una conoscenza dettagliata di ciò che stiamo attraversando. Allo stesso tempo, Lonergan ammette che ciò che stiamo vivendo "può venire oggettivato come un'oscura rivelazione dell'assoluta intelligenza e intellegibilità, dell'assoluta verità e realtà, dell'assoluta bontà e santità"²⁵. Dunque, seguendo la struttura del nostro quarto livello di coscienza, procediamo dal semplice apprendimento di questo valore a un giudizio di valore. Questo giudizio solleva la questione della decisione che ne deriva. "Quando si da questa oggettivazione, allora la domanda su Dio si presenta in una forma nuova. Ora, infatti, è primariamente una domanda che riguarda la decisione. Devo contraccambiare il suo amore o rifiutarlo?"²⁶. Lonergan completa questa analisi descrivendo ciò che accade quando accettiamo l'amore che è offerto da questa fonte del valore ultimo: "è l'amore di Dio riversato nei nostri cuori" (cfr. Rom 5,5)²⁷.

Loneragan spiega che la conversione morale sorge in maniera quasi spontanea dalla conversione religiosa²⁸. Suggestisce, infatti, che la prima spiegazione data della conver-

²¹ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 148.

²² B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 69.

²³ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 270.

²⁴ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 148.

²⁵ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 149.

²⁶ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 149.

²⁷ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 137.

²⁸ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 139.

sione morale era fondamentalmente teoretica. In realtà, spiega, che una accurata conversione morale avviene solo come conseguenza di una conversione religiosa. “L’amore di Dio trasvalora i nostri valori e gli occhi di questo amore trasformano la nostra conoscenza”²⁹. Lonergan afferma, allo stesso tempo, che anche dopo momenti di conversione religiosa e morale, il nostro progresso nella santità e nella bontà può essere sempre inibito dalle tendenze che portano alla deviazione e al peccato. Descrive questo processo come un processo “dialettico” e spiega “l’autenticità umana non è mai un possesso puro, sereno, sicuro. È sempre un ritrarsi dall’inautenticità”³⁰.

L’antropologia cristiana di Lonergan ha molti tratti ignaziani, io ne cito solo due. Primo, la svolta antropologica a cui Lonergan invita i suoi lettori – nella conversione intellettuale e morale – è compatibile con l’attenzione all’interiorità che pervade gli *Esercizi*³¹. E nel contesto di questa attenzione, il resoconto di Lonergan sulla conversione religiosa è una eloquente espressione di ciò che Ignazio chiama l’arrivo della consolazione³². Secondo, il pensiero di Lonergan gravida intorno alla vocazione umana a partecipare al progetto di Dio per la redenzione della storia. Questa prospettiva fa’ da eco alla visione religiosa di Sant’Ignazio che parla di *Magis* (il bene più grande) come il cercare la volontà di Dio nella storia e realizzarla³³.

Settimo punto. Segue in maniera diretta il sesto: l’antropologia cristiana di Lonergan può essere impiegata con profitto da chi guida gli *Esercizi* per comprendere meglio le dinamiche che avvengono nella mente e nei cuori di chi stai accompagnando. Chi guida gli *Esercizi* può beneficiare del suo essere convertito intellettualmente, religiosamente e moralmente. Ciò gli permette di riconoscere, con una certa precisione, come l’esercitante, che ha intrapreso gli *Esercizi*, sta rispondendo all’invito alla conversione religiosa e morale. Non bisogna ridurre gli *Esercizi* ad un invito alla conversione intellettuale, ma certamente incoraggiano l’integrità intellettuale che esprime lo stato spirituale dello consolazione³⁴. Se chi detta gli *Esercizi* è convertito intellettualmente, ciò lo aiuterà ad ac-

²⁹ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 138.

³⁰ B. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 142.

³¹ Per l’attenzione all’interiorità, vedi 1° annotazione (paragrafo 1), che incoraggia l’esercitante a cercare ogni modo di “qualsiasi modo di preparare e disporre l’anima a togliere da sé tutti gli affetti disordinati, e, totili, a cercare e a trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salute dell’anima.” Inoltre, nella 2° annotazione (paragrafo 2), “perché non è l’abbondanza del sapere che sazia e soddisfa l’anima, ma il sentire e gustare le cose internamente”. *Esercizi Spirituali di San Ignazio di Loyola*, con il commento di Louis Lallemant, (Roma: La Civiltà Cattolica, 2006).

³² «Chiamo consolazione quando nell’anima si produce qualche mozione interiore, con la quale l’anima si infiamma nell’amore del suo Creatore e Signore» (paragrafo 316).

³³ La proposta di cercare di fare la volontà di Dio nella storia umana nel modo più efficace possibile, si vede nel “Principio e Fondamento,” (paragrafo 23); “La Contemplazione sull’Incarnazione” (paragrafo 101), “Preambolo per fare l’elezione” (paragrafo 169); “Contemplazione per ottenere amore” (paragrafo 230).

³⁴ Un invito all’integrità intellettuale è evidente in alcuni passi. “Tre tempi per fare una sana e buona elezione in ciascuno di essi./ 3° tempo” (paragrafo 177); e “Regole (che) convengono meglio per la seconda settimana, 8° regola” (paragrafo 336). “Terzo modo di prendere una decisione,” come pure in “La dodicesima regola per il discernimento degli spiriti”.

compagnare con accuratezza gli esercitanti e vedere come cercano di bilanciare la conversione religiosa, morale e l'integrità intellettuale.

Infine, ci è stato chiesto di fare un commento su futuri interessi di ricerca che collegano gli *Esercizi* all'antropologia cristiana. Aggiungo, perciò, un altro punto. I risultati raggiunti da Lonergan sono importanti, ma possono essere ancora migliorati. Credo che R.M. Doran abbia offerto un contributo importante sulla riflessione sulla soggettività, sviluppata da Lonergan. Doran, infatti, ha introdotto nella nozione di auto-appropriazione dei dati psicologici³⁵. Di conseguenza, ha aggiunto la nozione di "conversione psichica" a quella intellettuale. Ritiene, infatti, che avere maggiore consapevolezza della propria psiche e della sua interazione con "lo spirito auto-trascendente" può aiutare la persona a sviluppare una maggiore sensibilità verso le domande dell'estetica e del simbolo più di quanto possa fare un uomo convertito solo intellettualmente³⁶. Alla luce di questo, sorge un'altra intuizione che riguarda l'uso dell'immaginazione nella contemplazione ignaziana. D'altronde, forse Ignazio non è un maestro nell'uso del simbolo per aiutare la vita di grazia? Possiamo dire che Ignazio sia convertito psicologicamente a livello implicito? Una fruttuosa linea di ricerca, per il futuro, potrebbe interessarsi dello studio delle dinamiche degli *Esercizi* alla luce della conversione intellettuale e psichica.

³⁵ R. M. DORAN, *Psychic Conversion and Theological Foundations*, Milwaukee 1994, 28.

³⁶ R. M. DORAN, «Psychic Conversion and Hermeneutics», in ID., *Theology and the Dialectics of History*, Toronto, 1990, 630-680.

Quale tomismo? Che tipo di spiritualità? La teologia come impresa ermeneutica

di FERENC PATSCH S.J.*

In questo saggio mi ripropongo di mettere a fuoco, entro i limiti prestabiliti del testo, la natura *ermeneutica* del pensiero teologico, contestualizzando in questo modo il Tomismo trascendentale. A tal fine, presenterò innanzitutto la diversità storica della tradizione filosofico-teologica tomista (1) e poi le varie possibili letture degli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola (2). Sosterrò che è possibile un'ampia varietà di letture legittime sia del *corpus* tommasiano che di quello ignaziano (il Tomismo trascendentale e gli Esercizi spirituali individualmente dati sono, rispettivamente, solo una delle possibili varianti) (3). Infine, argomenterò che si deve trovare dalle tradizioni teologiche, filosofiche e spirituali cattoliche ciò che promette la risposta più praticabile (sia teorica che pratica) ai problemi e alle domande di oggi (4).

1. Tomismo – un fiume fluttuante invece di «*philosophia perennis*»

L'opera monumentale di Tommaso d'Aquino (1225-1274) ancora oggi è molto letta e interpretata. Questo è stato possibile solo perché, dopo la morte dell'Aquinate, il suo insegnamento non è scomparso, ma ha intrapreso un lungo viaggio storico di conquista iniziando a portare frutti. Il tomismo, ovviamente, non ha sempre goduto della stessa popolarità nella storia del pensiero ecclesiastico, ma piuttosto è entrato in voga a ondate. La stessa tendenza tomista può essere vista come un flusso unificante di molte diverse forme di pensiero che, nella sua storia di oltre settecento anni, a volte scorreva come un fiume in piena, altre volte invece esisteva come un rivuletto nascosto. Per illustrare questa fluttuazione, mostreremo ora alcuni alti e bassi di questa lunga storia.

* FERENC PATSCH SJ, docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

1. Nonostante (o forse a causa di) il suo attivo lavoro di insegnamento, di scrittura e i suoi molti viaggi, Tommaso non ha lasciato una cerchia di discepoli. Sebbene l'Università di Parigi abbia pianto ufficialmente la sua morte, pochi anni dopo, il 7 marzo 1277, l'allora vescovo di Parigi, Étienne Tempier, condannò ufficialmente 219 delle sue tesi (*articuli*) filosofiche e teologiche, avvertendo i suoi sudditi che «sotto il peso della scomunica, è proibito dogmatizzare, diffondere o mantenere [queste tesi] in qualsiasi forma (*dogmatizare, aut defendere seu sustinere quoquo modo*)» e l'arcivescovo di Oxford, Robert Kilwardby, pubblicò una condanna simile lo stesso anno¹. È molto probabile che questi rifiuti abbiano cercato di porre fine a una controversia che si era protratta per decenni e che riguardava il rapporto tra la teologia e la filosofia (vale a dire la facoltà di teologia e la facoltà di arti liberali), specialmente a Parigi. L'aristotelismo era ancora circondato da sospetti e fino al secolo XIV la stessa *Summa* di Tommaso era raramente inserita nella lista di lettura dei corsi di teologia. Era ancora lunga la strada verso il momento in cui, nel movimento cattolico della controriforma, la teologia del Dottore Angelico avrebbe ottenuto una posizione di grande autorità nella lotta contro l'«eresia protestante».

2. Una delle prime rinascite tomiste è cominciata nei secoli XV e XVI, con il risveglio intellettuale e spirituale dei domenicani. È sorprendente che già al Concilio di Trento (1545-1563) le tesi di Tommaso fossero diventate centrali nella teologia cattolica: la questione più dibattuta della controversia con i protestanti, il decreto della giustificazione, è praticamente una parafrasi di alcune sezioni della *Summa theologiae*². Le figure chiave del rinnovamento furono teologi come il domenicano italiano Tommaso De Vio Caetano (1469-1534) e i gesuiti spagnoli Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617).³ In questo saggio non possiamo entrare nei dettagli dei dibattiti teologici tra domenicani e gesuiti sulla questione della grazia e del libero arbitrio, basta un breve riferimento al fatto che alla fine del XVII secolo, in linea di principio, erano rimaste solo due grandi «interpretazioni» del lavoro di Tommaso che avevano una grande influenza, ambedue soggette a sanzioni ecclesiastiche. Tuttavia, entro la fine del XVII secolo questo tipo di scolasticismo era già esaurito: non era coinvolto nel movimento umanista, aveva poca influenza sulla moderna filosofia dell'Illuminismo e non era più in grado di

¹ Hans Thijssen cita: «Condemnation of 1277» (prima pubblicazione: 2003; rivista: 2018) The Stanford Encyclopedia of Philosophy (pubblicata nell'autunno 2008), a cura di Edward N. Zalta, accesso online: <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/>

² Cf. sulle condizioni della giustificazione: cf. ST III q.85 a.5 con la sezione VI del capitolo 6 del Concilio di Trento. Sulle ragioni della giustificazione: cf. ST I-II q.112 a.4 e II-II q.24 a.3 con la sezione VI del capitolo 7.

³ Vale la pena di menzionare ancora anche altri domenicani spagnoli, commentatori di Tommaso, come per es. Melchior Cano (1509-1560), Francis of Vitoria (1483/86-1546) és Dominic Báñez (1528-1604). Per ulteriore approfondimento: Christopher Upham, The influence of Aquinas, in Brian Davies – Eleonore Stump, eds, The Oxford Handbook of Aquinas, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012, 511-532; Francesca Aran Murphy, Thomism 1870-1963, in Lewis Ayres, Medi Ann Volpe, a cura di, The Oxford Handbook of Catholic Theology, Oxford University Press, Oxford – New York 2019, 653-682.

tenere il passo con le vivacissime nuove scoperte scientifiche dell'epoca. La dissoluzione dell'ordine dei gesuiti nel 1772 e la rottura delle istituzioni educative cattoliche durante la Rivoluzione francese segnarono la fine di questo tipo di tradizione tomista.

3. Il più recente tentativo sul larga scala di ripristinare il tomismo fu realizzato da Papa Leone XIII nel 1879. All'inizio del suo pontificato, pubblicò l'enciclica intitolata *Aeterni Patris* per fornire una solida base al pensiero cattolico in risposta alle sfide del pensiero moderno (empirismo, razionalismo, illuminismo) facendo un tentativo di restaurare la «filosofia cristiana» come *philosophia perennis*. L'*Aeterni Patris* ha sancito il movimento neotomista e i dottori scolastici si basavano principalmente sull'insegnamento del *Dottor Angelicus et Communis*. Per papa Leone, Tommaso è stato il «bastione speciale e la gloria della fede cattolica» (*Aeterni Patris* 17), la cui filosofia sarà in grado di fornire alla teologia una solida base che consentirà la realizzazione della teologia come «vera scienza» (*Aeterni Patris* 6) con l'aiuto sia della «luce della ragione» che di quella «della fede» (*Aeterni Patris* 2).

4. Nonostante i rinnovati sforzi del Magistero, il movimento non può essere considerato unificato e nel tempo, si divise in vari rami. I neotomisti *mainstream*, guidati da un interesse «aristotelico» (James Weisheipl) o «mistico» (Réginald Garrigou-Lagrange) cercarono di evitare i problemi della modernità orientandosi verso un mondo premoderno. I «tomisti trascendentali» (Joseph Maréchal, Karl Rahner, Bernard Lonergan e altri), discussi in dettaglio nel nostro volume appena pubblicato⁴, d'altra parte, tentarono di essere fedeli agli insegnamenti di Tommaso d'Aquino, e, allo stesso tempo, affrontare la modernità, in particolar modo le sfide filosofiche di Immanuel Kant (1724-1804). A loro parere il realismo ingenuo non era più praticabile e vedevano la cognizione non solo come un processo passivo, ma piuttosto costitutivo nel ragionamento quale rapporto cognitivo con il mondo. Il gruppo di «tomisti esistenzialisti» (Jacques Maritain e Étienne Gilson), infine, si rivolse alla metafisica dell'esistenza di Tommaso, perché riteneva l'*esse* aristotelico essere una perfezione da Dio creata che non può essere completamente ridotta alla forma.

Quale era la particolarità dei gesuiti in questo contesto? Se possiamo fare un'affermazione un po' azzardata, tale novità consisteva nel fatto che, diversamente dai teologi prettamente neoscolastici (incluse le cerchie romane e lo stesso Magistero), i promotori del «tomismo trascendentale» hanno cercato di impegnarsi in un dialogo con altri movimenti intellettuali (innanzitutto con Kant, Hegel e Heidegger) che rappresentavano le filosofie dominanti dell'epoca. Anche la spiritualità del loro ordine ha avuto un ruolo in questo atteggiamento?

⁴ Giorgia Salatiello, Rosano Zas Friz De Col, *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, GBP, Roma, 2020.

2. L'eredità spirituale di Ignazio di Loyola – letture multiple

I gesuiti sono stati caratterizzati per alcuni secoli da una sorta di spirito comune e possiamo giustamente sostenere che quest'elemento tiene insieme l'ordine anche oggi. L'esatto contenuto di questa «spiritualità» sarebbe non meno difficile da definire quanto lo sarebbe portare le molte correnti del tomismo a un comune denominatore, ma le sue origini devono essere legate agli Esercizi spirituali. Quali tentativi di interpretazione sono esistiti nel corso della storia per le pratiche spirituali di Ignazio?

1. Ignazio di Loyola (1491-1556) inizialmente dovette affrontare una serie di difficoltà per fare accettare dalla chiesa gerarchica gli Esercizi spirituali da lui elaborati. L'attenzione dell'Inquisizione (e l'accusa di far parte degli *illuminados*) si rivolse presto a coloro che conducevano «conversazioni spirituali» *individualmente*, specialmente quando ciò avveniva senza una previa formazione teologica. Fin dall'inizio, tuttavia, Ignazio chiese a coloro che volevano essere coinvolti in questi suoi «esercizi spirituali» (*ejercicios espirituales*) di ritirarsi dalla loro attività quotidiane per un certo periodo di tempo, di solito un mese intero, e di occuparsi dell'«ordinamento» delle loro vite. Ciò significava 4-5 ore di preghiera individuale (*meditación e contemplación*) al giorno, il cui scopo era un impegno più radicale nel seguire Gesù Cristo e, se sembrava necessario, prendere decisioni in accordo con la volontà di Dio. Tra i primi gesuiti, coloro che hanno dato gli esercizi spirituali (tra cui Pietro Favre risultava uno dei più ricercati), si incontravano con il partecipante una volta al giorno, ascoltavano le sue esperienze e gli davano nuovi passi delle Scritture per meditare il giorno seguente, come anche altre istruzioni aggiuntive (cf. per es. EESS 19; 162; 209, ecc.).

2. Già molto presto però, nella fase della rapida diffusione dell'ordine, emersero nuove richieste che ponevano nuove sfide ai gesuiti. Il crescente interesse per le pratiche spirituali non ha più permesso loro di accompagnare i partecipanti agli Esercizi spirituali in maniera individuale, quindi sono gradualmente passati alla forma *predicata* dei ritiri. Ciò prese la forma delle cosiddette «missioni popolari». Dal XVI secolo in poi, adattando le usanze dei predicatori itineranti francescani e domenicani, i missionari gesuiti iniziarono a visitare i villaggi cattolici. Come primo passo contattavano il parroco per interrogarlo sui problemi locali più pressanti. Quindi, basandosi sulla risposta, in chiesa tenevano sermoni per cinque giorni consecutivi sui temi classici del libro degli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio⁵ (peccato, inferno, le «due bandiere» ecc.). Di solito, parlavano separatamente agli uomini e alle donne. Dopo i cinque giorni di sermoni, il sabato era il giorno dedicato alla confessione, e la domenica l'intero villaggio celebrava l'Eucaristia con spirito rinnovato. Alla fine, i missionari popolari erigevano una croce commemorativa in onore dell'evento, salutavano il parroco e andavano nel villaggio successivo⁶. Dal XVI

⁵ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, Centro Ignaziano di Spiritualità, Napoli 2001.

⁶ Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1993, X: 868.

secolo in poi, questa prassi (prescritta anche dal Codice di Diritto Canonico⁷ e sostenuta anche da altri religiosi come Redentoristi, Cappuccini e Lazzaristi), era abituale in tutta Europa e nelle colonie dei paesi cattolici. Tuttavia, il prezzo di tale nuova forma degli Esercizi spirituali fu che la loro modalità originaria venne dimenticata per molti secoli.

3. Fu solo a seguito di una seria ricerca sulla storia della spiritualità, iniziata negli anni '50 del XX secolo, che i gesuiti riscoprirono e, almeno in parte, ricostruirono le proprie radici spirituali. Da quel momento in poi, nei maggiori centri di Esercizi spirituali e, cosa ancora più decisiva, nei noviziati, gli Esercizi spirituali furono nuovamente dati in forma individuale. Tutto ciò significa che, per 400 anni, i gesuiti hanno trascurato la tradizione del loro fondatore o forse hanno tradito completamente la sua eredità spirituale? Nulla di più lontano dalla verità! La spiegazione corretta, (perché basata sul pensiero storico) è piuttosto che gli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio sono sempre stati adattati alle circostanze, come lo stesso fondatore incoraggia nelle annotazioni 18-19 del suo libro: «Questi esercizi si devono adattare alle disposizioni delle persone che vogliono fare gli esercizi spirituali, cioè alla loro età, istruzione o intelligenza» (EESS 18).

4. Infine, vale la pena menzionare ancora le varie iniziative attuali. Esistono, per es., esercizi spirituali *nella vita quotidiana*⁸ come anche altri adattamenti, tra cui uno, molto degno di attenzione, che riscopre la dimensione *contemplativa* del libro di Ignazio. Quest'ultimo movimento, che in Europa è associato al nome del gesuita di origine ungherese Franz Jalics, si insegna metodicamente e pratica il «terzo modo di pregare» (*tercer modo de orar*) (EESS 258-260), cioè un modo di pregare contemplativo (semplice), durante il tempo del ritiro⁹. Questo modello, quale risposta rilevante al ritmo accelerato del mondo postmoderno, non a caso ha guadagnato molta popolarità nel mondo occidentalizzato; tuttavia, all'inizio ha trovato una notevole resistenza all'interno dei circoli gesuiti. In un importante articolo lo stesso Jalics ha dimostrato in modo convincente che la nuova tendenza è in una continuità organica con la tradizione del libro degli *Esercizi spirituali*, chiarimento che ha in gran parte tranquillizzato gli antagonisti.¹⁰

3. Il carattere ermeneutico delle problematiche filosofico-teologiche

Sulla base di quanto detto sopra è chiaro: è possibile leggere il libro degli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio in tanti modi diversi tanto quanto la *Summa* di San Tommaso è

⁷ Il Codice del Diritto Canonico del 1917 (§ 1349) ha prescritto di tenere, almeno una volta ogni 10 anni, missioni popolari in ogni parrocchia; il Codice del 1983 (§ 770) invece non definisce un tempo esatto, per es. permette anche sostituzioni con altre conferenze.

⁸ Cf. Giuliani Maurice, *L'esperienza degli esercizi spirituali nella vita quotidiana*, Studi, Roma 1999.

⁹ Cf. Franz Jalics, *Kontemplative Exeritien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Echter, Würzburg 1995, tradotto in 15 lingue (in italiano: *Desiderio di Dio. Esercizi di contemplazione*, Ancora, Milano 1994).

¹⁰ Cf. Franz Jalics, *La fase contemplativa de los Ejercicios ignacianos*, *Ignaziana*, 16 (2013) 164-177.

stata compresa in modi diversi nel corso della storia. Sebbene le differenti scuole abbiano sempre provato a «canonizzare» le proprie interpretazioni (designandole come «l'unica autorevole» e «esclusivamente valida»), una conclusione quasi banale sia della storia di oltre sette secoli del tomismo che quella di oltre 450 anni dell'ordine dei Gesuiti dimostra che un simile tentativo non si rivela né realistico, né legittimo. Quando Tommaso d'Aquino entrò in conflitto con i suoi colleghi professori parigini, che si opponevano bruscamente alla filosofia aristotelica (o la loro diversa interpretazione, Averroeciana) e sospettavano che egli fosse eretico, o quando Ignazio di Loyola fu costretto a difendersi di fronte all'Inquisizione che lo accusava di essere «*allumbrado*», non pensavano che i loro seguaci avrebbero messo i loro nomi sullo stendardo dell'unica ortodossia. Una standardizzazione di questo genere sarebbe stata del tutto estranea particolarmente per Ignazio, che non ha mai voluto che i suoi seguaci fossero chiamati «ignaziani» o che la sua opera fosse legata in alcun modo al suo nome, alla sua persona e alle sue esperienze uniche, in qualsiasi forma. Il suo obiettivo era piuttosto quello di creare una Compagnia, flessibile e capace di reagire rapidamente, i membri della quale fossero in grado di applicare la sua eredità spirituale ai bisogni mutevoli e così rispondere adeguatamente alle sfide attuali dell'epoca. In questo senso, la sua eredità è stata adattata in modo creativo dai suoi «figli»¹¹, i gesuiti, sin dall'inizio della storia dell'ordine, sviluppando una vasta gamma di interpretazioni dei suoi testi, compresi gli *Esercizi spirituali*.

Che cosa costituisce, dunque, l'unità di una tendenza così poliedrica? Sembra più appropriato non rimandare a una dottrina o a un «credo» comune (essenzialismo) dato che un tale approccio (sebbene forse non del tutto impossibile¹²) solleva una serie di problemi inutili. Sembra più appropriato, invece, considerare tomisti semplicemente quei teologi che abbracciano autodescrizione e identità di questo genere e vogliono continuare la tradizione iniziata da Tommaso d'Aquino come progetto personale. Allo stesso modo, possiamo considerare gli *Esercizi spirituali* di una qualsiasi persona come «esercizi ignaziani» se egli si identifica con la linea della tradizione aperta dal libro degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola (e quindi, ovviamente, non contesterà ciò che vi è scritto¹³). Oltre a questo, tuttavia, c'è molto spazio per la creatività.

¹¹ Il tema è stato spesso trattato da padre Peter Hans Kolvenbach (1928-2016), già preposito generale della Compagnia di Gesù. Cf. per es. Peter Hans Kolvenbach, *Fedeltà creativa e missione*, in *Gesuiti in Italia* 3 (2000) n.4, 253-255.

¹² Ci sono senz'altro dottrine che sono comuni tra i tomisti e che, in questo senso, collegano la corrente (per es. la differenza reale tra *esse* ed *essentia* nelle creature, ecc). Un tentativo di definire in modo «essenzialista» il tomismo, vedi in J.A. Weisheipl, *Thomism*, in *New Catholic Encyclopedia*, 2 ed ed., vol. 14, Gale, Detroit 2003, 40-52. Similmente, anche gli esercizi spirituali di sant'Ignazio hanno vari denominatori comuni (per es. l'elemento della fedeltà alla chiesa gerarchica che non può mancare, se non al prezzo dell'alterazione dell'essenza della sua identità).

¹³ Secondo la mia opinione, ci sono limiti sulla reinterpretabilità di un asserto e di un problema. In questo senso ritengo troppo radicale la critica di Gadamer (formulata sulla scia del suo maestro, Martin Heidegger) sulla *Problemsgeschichte* (cf. Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001¹³, pp. 433-434). A differenza di lui mi pare che ci siano delle domande (o dei «problemi») che

E questa creatività è stata davvero molto praticata nella storia della Compagnia. Mette parecchio alla prova il nostro senso ermeneutico se, nonostante le evidenti differenze esistenti, tentiamo di trovare un denominatore comune tra i teologi gesuiti del XVI secolo e quelli attuali. San Roberto Bellarmino (1542-1621) ha molto poco in comune con coloro che oggi lavorano nel campo del dialogo ecumenico e interreligioso. Le riflessioni del trattato di Francisco Suárez (1548-1617) nella sua *Summa theologiae* e negli altri suoi scritti sembrano anch'essi provenire da universi paralleli rispetto a quelli di Henri de Lubac o di Karl Rahner. E anche i problemi che circondano la crisi dei Giansenisti sono difficilmente riconciliabili con la dottrina del Concilio Vaticano II. Gli atteggiamenti degli apologeti dei secoli XVIII-XIX riflettono un orizzonte dei problemi completamente diverso rispetto all'apertura della cultura moderna e globalizzata, come anche le problematiche di Europa, Africa e America Latina hanno molto poco a che vedere l'una con l'altra.

Eppure, è la stessa Chiesa Cattolica che legge la stessa Bibbia e erano i rappresentanti di questa medesima chiesa, in legittima continuità spirituale ed istituzionale, che, seguendo la loro coscienza migliore, cercavano di rispondere alle domande più ardenti della loro epoca – come avviene anche oggi. L'elemento comune più decisivo nell'ispirazione dei teologi gesuiti sarà senza dubbio la lettura del libro degli *Esercizi spirituali*. Esso è la risorsa che ha condizionato in modo significativo le loro risposte nei dibattiti sul rapporto tra grazia e libertà, sulle missioni, nonché sulle riflessioni rispetto alla persona di Cristo. Nonostante le differenze esplicite nelle loro espressioni, questi teologi hanno sempre desiderato sentirsi «con la chiesa» e «nella chiesa»¹⁴. In breve, nel XXI secolo ci dimostreremo buoni teologi se e in quanto riusciremo a rendere giustizia alle differenze (storicamente esistenti) tra le diverse interpretazioni, non perdendo di vista la continuità che collega tra loro le differenti letture. Ciò che la situazione (storica) umana richiede è un'ermeneutica generosa e inclusiva.

Spero di essere stato in grado di dimostrare in modo convincente che la connessione tra tomismo trascendentale e spiritualità di sant'Ignazio è fondamentalmente possibile – ed è di carattere *ermeneutico*. La questione rilevante suona così: fino a che punto una tradizione può essere reinterpretata senza perdere la sua identità? Ovvero, più teoricamente: qual è il rapporto corretto tra l'elemento interpretativo (ermeneutico) e l'elemento di stabilità, d'identità e di continuità (elemento metafisico) nel caso di un evento o fenomeno concreti? Tali domande risultano inevitabili per un teologo in quanto la comprensione del passato si rivela sempre una miscela di questi due elementi. Non a caso, però, finora nessuno è riuscito a colmare l'essenza della dottrina di Tommaso d'Aquino, formulandone una «filosofia eterna», astorica; e nemmeno l'eredità spirituale di Ignazio di Loyola è stata mai definita una volta per tutte. Invece di far scontrare «filosofie di posizioni fisse» (*Standpunktsphilosophien*) artificialmente costruite ed espresse da definizioni immutabili, sembra molto più fruttuoso e viabile vedere la realtà come *continuu-*

rimangono storicamente permanenti e, in questo senso, salvaguardano la loro identità in ogni epoca (il problema di Dio, il problema dell'uomo, il problema del senso del cosmo e della vita umana, ecc).

¹⁴ Vö. Michel Fédou, *Les théologiens jésuites. Un courant uniforme?*, Lessuis, Bruxelles 2014.

um dinamico, che si sviluppa storicamente, ed è, almeno in parte, costituita dalle nostre interpretazioni. E, come abbiamo mostrato sopra, proprio questo era ciò che i moderni tomisti trascendentali gesuiti hanno scoperto (o almeno riconosciuto).

4. Verso che direzione procedere?

L'ipotesi iniziale del nostro gruppo di ricerca, partito sette anni fa, era che, *ad usum delphini*, i promotori della filosofia (e teologia) trascendentale non a caso erano gesuiti: le idee intellettuali di Josep Maréchal, di Karl Rahner, di Johannes Baptist Lotz, di Juan Alfaro, di Bernard Lonergan e di Emerich Coreth hanno a che fare con la spiritualità di Ignazio di Loyola¹⁵. In questi ultimi sette anni abbiamo fatto molta strada. (Se è ammesa una confessione personale: sulla base delle sue letture individuali, le esperienze personali intellettuali e, non da ultimo, prendendo in considerazione quelle scosse tettoniche che la totalità del mondo teologico ha subito durante il magistero di Papa Francesco, lo scrittore di queste righe si è convertito da «fedele rahneriano» ad «apostata rahneriano», vale a dire, uno che riesce a vedere la metodologia trascendentale rahneriana sempre di più nel suo contesto storico.) Oggi, quindi, forse vale la pena di aggiustare il tiro. E se guardiamo più da vicino, questo aggiustamento, in realtà, accade già nella pratica! I recenti articoli pubblicati dai membri del gruppo di ricerca lo attestano.

Gli scritti riflettono orientamenti ben diversi. Alcuni di noi sembrano attirati da una sorta di estetica teologica ispirata da Hans Urs von Balthasar. Altri, pur sensibilizzati dalla storicità e altri aspetti ermeneutici, dal presunto pericolo del «relativismo» trovano rifugio nella metafisica di Bernard Lonergan. Ancora altri, per poter concettualizzare e rettamente interpretare l'orientamento spirituale dell'uomo, si alleano con l'antropologia trascendentale di Karl Rahner. E c'è chi si impegna in una sorta di interpretazione di Tommaso di stampo neoscolastico.

La diversità, senz'altro, è una crisi, una prova dura – ma è anche un'opportunità. Sollecita le domande e a far discernimento sul fatto se valga la pena continuare a camminare insieme e, in tal caso, in quale direzione. Nonostante i molti punti interrogativi, alcune cose sembrano certe: vale la pena camminare insieme solo senza compromessi intellettuali, tenendo conto della realtà così come è, prendendo sul serio delle differenze di fatto esistenti. Almeno questo è ciò che la tradizione gesuitica richiede da noi.

Vorrei citare al riguardo un esempio per me emblematico. Pochi mesi prima della sua morte, nel marzo 1984, Karl Rahner tenne la sua ultima conferenza all'estero a Budapest (Ungheria). Dopo la *lectio magistralis*, il famoso professore rimase da solo per alcuni minuti con l'allora giovane professore di dogmatica della Facoltà di Teologia, Béla Fila (1933-2014). Cito la conversazione con riferimento alla sua comunicazione

¹⁵ Vö. Giorgia Salatiello, *Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana. Prospettive di ricerca*, in Giorgia Salatiello, Rossano Zas Friz De Coll, a cura di, *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, GPB, Roma 2020, 13-25.

orale. Approfittando di alcuni minuti di indisturbata convivenza, Fila fece a Rahner la domanda: «Perché era necessario quest'ingombrante struttura concettuale della filosofia trascendentale, questo linguaggio per molti incomprensibile, per creare la Sua teologia?» Il famoso gesuita rispose alla domanda con disarmante semplicità: «In realtà, non mi attengo affatto a questo concettualismo. L'ho adoperato semplicemente perché dovevo trovare un punto per entrare in contatto con il mondo intellettuale di oggi. La filosofia di Kant mi sembrava inevitabile in questo senso...».

Se vogliamo continuare le migliori tradizioni della filosofia trascendentale, quindi, magari vale la pena riproporre le seguenti domande: seguendo le tradizioni spirituali di Sant'Ignazio, a chi è «obbligatorio» che la teologia si rivolga oggi, per poter comunicare il suo messaggio? Quale filosofia potrebbe servire a coloro che vogliono proclamare in modo comprensibile e convincente la buona notizia della salvezza offerta da Dio a tutti i nostri contemporanei? Quale idee filosofiche e teologiche possono aprire nuovi orizzonti in un'epoca di «cristianesimo mondiale» (*World Christianity*) quando, come Papa Francesco sottolinea, non stiamo vivendo semplicemente un'«epoca di [rapido] cambiamento» ma «un cambiamento di epoca», una vera e propria svolta di paradigma culturale? Le nostre risposte individuali a queste domande decideranno il destino del nostro gruppo di ricerca.

Comunicare con Dio e il metodo trascendentale

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

Il libro degli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio inizia con venti annotazioni che hanno lo scopo di "dare una prima idea degli esercizi spirituali che seguono, e per aiutare sia chi li deve proporre sia chi li deve fare" (ES 1). Per il nostro argomento è particolarmente importante la quindicesima, che inizia con una raccomandazione a colui che guida gli esercizi a non spingere l'esercitante a nessuna scelta particolare di uno stile di vita ecclesiale perché

è più conveniente e molto meglio, nel cercare la divina volontà, che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota abbracciandola nel suo amore e lode e disponendola per la via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Di modo che chi li dà non propenda né si inclini verso l'una o l'altra parte; ma, stando nel mezzo, come una bilancia, lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore (ES 15).

L'attenzione si mette a fuoco sulle due ultime righe, secondo le quali chi dà gli esercizi deve lasciare "immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore". Un 'operare' che presuppone "che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota abbracciandola nel suo amore e lode e disponendola per la via nella quale potrà meglio servirlo in futuro". Il presupposto teologico è che Dio si auto-comunica auto-rivelandosi, e l'uomo ha la capacità e la possibilità di accoglierla, è il presupposto antropologico. Prima di presentare le tre modalità in cui Sant'Ignazio spiega tale comunicazione tra Dio e il fedele, bisogna prima chiarire la nozione di *mozione spirituale*.

Dio si fa presente alla coscienza umana imprimendo un movimento, un impulso, cioè una *mozione*, che si percepisce per le risonanze cognitive e affettive che lascia. Che Dio *si fa presente* vuol dire che si riconosce l'impulso come *ricevuto*, il fedele non si riconosce come il suo autore, non è la causa che lo produce. Soltanto in un secondo momento, ma sempre sulla base della presa di consapevolezza cognitivo/affettiva, si hanno gli elementi per una riflessione che normalmente porta a prendere una decisione e assumere responsabilmente le sue conseguenze. Su questa base, sono tre le modalità dell'auto-comunicazione divina, secondo Sant'Ignazio.

Nella prima (cf ES 175), Dio si fa presente alla coscienza del fedele *senza* causa precedente, cioè senza mediazioni, movendola e imprimendole un impulso, una mozio-

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., Professore di Teologia Spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, zasfriz@unigre.it

ne che egli riconosce, senza nessun dubbio, come proveniente da Dio stesso (cf *ES* 330). Nella seconda modalità (cf *ES* 176) si tratta di una mozione *con* causa precedente, cioè quella che si produce attraverso letture, pensieri, parole ascoltate, cose o persone viste, immaginate, ecc. il cui effetto sono mozione di consolazione o di desolazione che bisogna discernere; per questa ragione, in contrasto al caso precedente, non essendosi la spontanea sicurezza che la mozione provenga da Dio, obbliga al utilizzo delle regole di discernimento (cf. *ES* 313-336). In fine, la terza modalità Sant'Ignazio la chiama di *tempo tranquillo*, nel senso che si dovrebbe utilizzare quando le due modalità precedente sono assente e "l'anima non è agitata da vari spiriti e usa le sue facoltà naturali liberamente e tranquillamente" (*ES* 177).

La domanda che sta all'origine dell'indagine è: in che modo l'impostazione del metodo trascendentale aiuta a comprendere meglio questo fatto dell'auto-comunicazione di Dio alla coscienza del fedele, un fatto del quale non si ha nessun dubbio, ma piuttosto si presenta come fatto compiuto?

Una pista per avviare una risposta è quella che gli autori del volume *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale* hanno percorso sull'intuizione iniziale che la Prof.ssa Salatiello formula così: "mi sono chiesta se fosse casuale che molti dei teologi e filosofi che utilizzano il metodo trascendentale siano membri della Compagnia di Gesù, o se, invece, non vi sia un profondo nesso tra tale metodo e la spiritualità ignaziana condivisa da quegli autori".

Sembra che non sia un caso. Quegli autori gesuiti hanno fatto esperienza di Dio attraverso gli *Esercizi Spirituali* e hanno vissuto in prima persona l'annotazione 15, quindi il dato di partenza è un dato di fatto, di esperienza. Loro, cercando di dare una risposta a livello filosofico e teologico al vissuto sperimentato, hanno travato, incominciando da Joseph Maréchal, che un modo di dare una visione aggiornata di quell'auto-comunicazione divina al fedele era superando i limiti imposti da Kant all'analisi dell'atto cognoscitivo, e del giudizio in particolare, che impediva approcciare da una prospettiva filosofica moderna una spiegazione veritiera sul vissuto dell'annotazione 15. I risultati della riflessione di tutti gli autori rivisti nel volume in questione, indicano che, sebbene il tempo di maggiore attenzione al metodo sia passato, tuttavia la stessa ricerca intrapresa stimola la possibilità di un ripensamento del metodo a partire di un rinnovamento nell'approccio di partenza.

A questo proposito, una pista per avviare un nuovo approccio la può dare Joseph Maréchal nel suo libro *Études sur la Psychologie des Mystiques* (Parigi, 1924, ²1938), specialmente nel capitolo iniziale che tratta sulla scienza empirica e la psicologia religiosa (pp. 3-62 della seconda edizione, che riprende un articolo pubblicato inizialmente nel 1912 nella rivista *Recherches de Science Religieuse*). Qui l'autore tenta di stabilire un legame tra il fenomeno religioso, la psicologia scientifica e la metafisica che risale a 108 anni fa. Forse oggi si potrebbe riprendere la stessa traccia indagando sulla fenomenologia dell'esperienza religiosa, per poi interpretarla dal punto di vista della psicologia attuale e offrire una spiegazione filosofico-teologica che metterebbe a prova l'attualità del metodo trascendentale per dare ragione della possibilità dell'auto-comunicazione di Dio al fedele tramite le mozioni spirituali, come si evince dall'annotazione 15 degli *Esercizi spirituali*.

EDUARD LÓPEZ HORTELANO, SJ*

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO. ANÁLISIS DEL TEXTO COMO PROCESO HELICOIDAL Y ESPECULAR

Fecha de recepción: 30 de abril de 2017

Fecha de aceptación y revisión final: 5 de octubre de 2017

RESUMEN: Nuestro artículo expone una estructura textual de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola (1491-1556), que mira el proceso del ejercitante como medio y fin. Este resulta doble: para quien los da y para quien los recibe. Por lo tanto, de entrada, enunciamos cómo, en ambos casos, el desarrollo deviene bilateral y pieza nuclear. Para quien los da, la estructura se presenta helicoidal, mientras que, para el ejercitante o para quien los recibe, el proceso evoluciona de manera especular –que no especulativa– o en forma de espejo-icón a lo largo de los ejercicios y otras operaciones espirituales que realice.

PALABRAS CLAVE: Ejercicios Espirituales; *discretio* de espíritus; cristología; oración; proceso teológico-espiritual; *conformatio Christi*; desarrollo textual; espejo.

* Profesor de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid): elopezh@comillas.edu; ORCID: 0000-0001-6881-0796.

132 EDUARD LÓPEZ HORTELANO, *LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES*

***The Spiritual Exercises of Saint Ignatius. Analysis of
the Text as Helical and the Mirror Image Process***

ABSTRACT: Our article analyzes the textual structure of the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola (1491-1556), while looking at the process of the exercitant as means and end. This has a two-fold outcome: for the one who gives and for one who receives (exercitant). Hence, right from the outset we make clear how the process in both instances becomes bilateral and crucial or central. In the first instance, the structure is helical –in spiral form, while for the one who receives (exercitant), the process gradually evolves in a ‘Mirror-image’ manner, –not speculative but in the form of mirror-icons– all through the exercises and other spiritual activities.

KEY WORDS: Spiritual Exercises; *discretio* of the Spirits; christology; prayer; theological and spiritual process; *conformatio Christi*; textual development; mirror.

1. INTRODUCCIÓN

Ya hace algunos años que Barthes y García Mateo¹ estudiaron la estructura lingüística subyacente de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio². Por un lado, García Mateo se centró en la disposición retórica y dramática, dejando al margen el *corpus* hermenéutico y metodológico (Anotaciones, reglas y notas); y presentó lo figurativo reducido al signo (semiótica). Por otra parte, Barthes se inspiró en el «modelo actancial» de Greimas para ordenar los *Ejercicios* según los sujetos que intervienen. Reconocemos su valor y, a su vez, la pérdida de lo cristológico de estos análisis cuando la mediación cristológica juega un papel crucial.

¹ Cf. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (Paris: Seuil, 1971); Rogelio García Mateo, “Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano”, *Letras de Deusto* 21 (1991): 91-110; “Semiótica teatral en los Ejercicios”, *Letras de Deusto* 23 (1993): 99-116.

² En adelante: *Ejercicios* indica el texto, *Ejercicios* hace referencia al proceso y *Ej*, su abreviatura. Usaremos la siguiente versión textual: José Calveras y Cándido de Dalmases, eds., *Exercitia spiritualia: Textuum antiquissimorum nova editio*, 2ª ed. Vol. 100 (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969). Otras abreviaturas: DEI = Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. 2 vols. (Bilbao: Mensajero, 2007); DHCJ = Charles E. O’Neill y Joaquín M^a. Domínguez, dirs., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001). Al lado de la abreviatura, se indica el volumen en números romanos.

En este sentido, los *Ejercicios* presentan una visión de conjunto: la realización de una experiencia de Dios y la consecución de un proceso que

« [...] comienza por los pecados o faltas deliberadas y sigue por los semideliberados; continúa con la ordenación de las motivaciones (las *intenciones*), que acaban afectando a la propia vida como orientación existencial (elección de estado o reforma); y se mantiene siempre como deseo de hacer lo más grato a Dios»³.

Luego, no consideraremos el texto ignaciano en su génesis y su composición⁴. Más bien, dilucidamos una concepción posible de los *Ejercicios* a partir de la categoría de «proceso» según tres criterios: 1) la plausibilidad en el funcionamiento o en el desarrollo textual; 2) la plausibilidad cognitiva o en el modo de comprenderlo; 3) la plausibilidad evolutiva o los avances que se contemplan en el texto⁵.

Bajo estos parámetros, estas páginas pretenden analizar los *Ejercicios* como proceso textual sin olvidar que estamos ante una experiencia y una codificación sistemática de la misma⁶. En efecto, esta articulación

³ Calveras en: Luis M^a. García Domínguez, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, 2^a ed. (Bilbao: Mensajero, 2015), 28. Las cursivas son del texto citado.

⁴ Véase: Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio. Historia y análisis*, 2^a ed. (Bilbao: Mensajero, 2009), 35-62.

⁵ Cf. Enrique Bernárdez, “El texto en el proceso comunicativo”, *Revista de Investigación Lingüística* 2 (2003): 7-28, esp. 8 y 15.

⁶ A ello se refiere González de Cardedal al hablar de los términos «mística» como «acontecimiento personal que vive un alma en esa relación de presencia inmediata de Dios» y «mistología» como «la exposición no ya solo narrativa o testimonial sino sistemática de esas experiencias, articulándolas en un sistema teológico determinante de la fe eclesial y normativa [...]». Cf. Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística* (Madrid: Trotta, 2015), 101-102. Esta temática ha suscitado un reciente interés en el campo de la espiritualidad ignaciana después que Hugo Rahner (1900-1968) escribiera sus célebres artículos acerca de la mística de Ignacio de Loyola a principios del siglo XX. Véase: Hugo Rahner, “Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta. Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie der ignatianischen Mystik”, *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 10 (1935): 17-35; “Die Mystik des heiligen Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta”, *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 10 (1935): 202-220; “Die psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius”, *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 10 (1935): 265-282; Adolf Haas, “Los orígenes del misticismo ignaciano”, en *La Trinidad en el carisma ignaciano. Historia-Escritura-Teología*, ed. Centrum Ignatianum Spiritualitatis (Roma: CIS, 1982), 144-192; Francisco de Oleza Le-Senne, “Ignacio de Loyola,

134 EDUARD LÓPEZ HORTELANO, *LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES*

dota a la experiencia de universalidad y de objetivación que abrazan el desarrollo sistemático y teológico del texto ignaciano cuyo fin es proveer de una experiencia inmediata de Dios (cf. *Ej* 15); y, en definitiva, propiciar eficazmente la «mística de Jesús» (filial, orante, al servicio de Dios, combativa y pascual)⁷ en el seno de la Iglesia (cf. *Ej* 170).

Desde las generaciones posteriores a san Ignacio, se suscitó un interés acuciante por comprender el desarrollo de los *Ejercicios* a partir de la clásica interpretación del camino espiritual según las tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva)⁸. No obstante, nuestro enfoque girará más en torno a un proceso textual (que no redaccional) con dos vectores determinantes: la discreción de espíritus y la conformación con Cristo. Ambos no se sitúan en un orden ideológico, sino que siguen una lógica práctica según los vaya a necesitar el que da los *Ejercicios* y el que los recibe.

Aquilatando más nuestro objetivo, esta lógica práctica proporciona la transformación del ejercitante en la *forma Christi*⁹, en un cambio radical

místico”, en *Ignacio de Loyola. Magister Artium en París 1528-1535*, ed. Julio Caro Baroja y Antonio Beristain (San Sebastián: Gipuzkoa Donostia Kutxa, 1991), 517-523; Rogelio García Mateo, “La mística trinitaria de Ignacio de Loyola”, *Miscelánea Comillas* 57 (1999): 421-468; Diego Molina, “Dos épocas para una experiencia: la mística ignaciana en el siglo XVI y en el siglo XX”, *Manresa* 77 (2005): 343-361; Javier Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios* (Bilbao: Mensajero, 2001); “El proyecto místico de la Compañía de Jesús”, *Manresa* 77 (2005): 363-375; Rossano Zas Friz, “Mística ignaciana”, en *DEI* II: 1255-1264; “Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica”, *Ignaziana* 9 (2010): 3-71; “Radicalarse in Dio. La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola”, *Ignaziana* 12 (2011): 162-300; Brian O’Leary, “Ignatian Mysticism and Contemporary Culture”, *The Way* 52 (2013): 1-14.

⁷ Cf. Gabino Uríbarri, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta* (Santander: Sal Terrae, 2017).

⁸ De la abundante literatura acerca de esta temática, quisiera remitirme a una publicación reciente: Pablo Lamarthée, “Los tres grados de la vida espiritual y el conocimiento interno de los ejercicios ignacianos”, *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016): 29-58. Parecería que lo que Ignacio de Loyola comenta accidentalmente o «como de paso» en *Ej* 10 (véase nuestra nota 34), los autores posteriores aplicarían sustancialmente las tres vías a los *Ejercicios*, causando una serie de desplazamientos teológicos y espirituales. Por otra parte, el vocablo utilizado es «vida» (y no «vía») purgativa e iluminativa, referido a la Primera y Segunda semana. Al respecto, véase: Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio*, nota 26, 80.

⁹ «La familiaridad con los discursos figurados de Dios, con su irrenunciable componente de consolación, van desvelando el rostro de Cristo en el Yo trascendental y

de su ser y de su existencia «quasi sapienter imprudens, in simplicitate cordis sui in Christo»¹⁰. Así, podemos partir de este hecho: el proceso textual contempla dos actores, quien los da y quien los recibe (el ejercitante) en el encuentro principal de dos libertades, la del ejercitante y la de Dios. Iniciaremos con una visión general que nos conducirá a ver cómo en el primer caso, el de quien los da, el proceso es helicoidal. Su principal tarea o punto radial será atender la discreción de espíritus¹¹. Sin embargo, en el ejercitante, el proceso textual deviene especular¹² o en forma de espejo-icón: la Tercera Semana de los *Ejercicios* ilumina la Primera y la irradiación pascual de la Cuarta da claridad a lo experimentado en Segunda Semana.

2. PANORÁMICA GENERAL

El texto ignaciano podemos abordarlo como una imagen trazada por tres grandes círculos: hermenéutico, figurativo y místico (fig.1)¹³.

favoreciendo, por tanto, la cristianización de todos los procesos que “descienden” de él». Cf. José García de Castro, “La estructura interna del discernimiento”, *Manresa* 80 (2008): 125-140, 140.

¹⁰ Dyonisius Fernández y Cándido de Dalmases, eds., *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1951), n.17, 2:252. Así habla Jerónimo Nadal (1507-1580) sobre Ignacio de Loyola. Cf. Sommervogel V (1890-1932): 1517-1520; Polgár III/2 (1981-1990); Manuel Ruiz Jurado, “Nadal, Jerónimo”, en *DHCJ* III: 2793-2796; Ignacio Ramos Riera, *Jerónimo Nadal (1507-1580) und der „verschriftlichte“, Ignatius* (Leiden-Boston: Brill, 2016).

¹¹ Utilizaremos el término técnico «discreción de espíritus», más específico e indica lo relativo a las mociones y variedades de espíritus mientras que el uso de «discernimiento espiritual» resulta más amplio. Por ejemplo, se discernen los signos de los tiempos. Cf. *Infra*, nota 24 y Michael J. Buckley, “Discernimiento”, en *DEI* I: 607-611.

¹² «Especular» se refiere más a «lo relativo a un espejo» que a una reflexión teórica. Primera acepción en *Diccionario Real de la Lengua Española*. Cf. <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=GXXJSWn|GXb03kR> (Consultado el 12 de julio de 2017).

¹³ En el esquema, PyF significa *Principio y Fundamento* (Ej 23) y CpA, la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230ss). Calificamos este círculo de «místico» por favorecer explícitamente el carácter inmediato de la experiencia de Dios a la vez que se da una suma importancia a las mediaciones: los medios (PyF), las criaturas o la historia como mediaciones del amor revelado y comunicado de Dios mismo (CpA).

Fig.1. Visión general del proceso de *Ejercicios*

En primer lugar, el círculo hermenéutico y/o metodológico introduce las ayudas prestadas al «hombre discernidor» en su proceso de objetivación de la experiencia espiritual¹⁴ en un modo y orden concretos. Así, este satélite de actividades (modos de orar, reglas, adiciones o disposiciones para los diferentes tiempos de ejercicios, notas) propician la unción del Espíritu Santo quien enseña, acompaña e ilustra¹⁵ según tiempos, lugares y personas; «el Espíritu Santo, el defensor que el Padre

¹⁴ Cf. José García de Castro, *El Dios emergente. Sobre "la consolación sin causa" [EE 330]* (Bilbao: Mensajero, 2001), 31-43. También: Jesús Corella, "Los Ejercicios Espirituales, escuela de discernimiento para un mundo en cambio", *Miscelánea Comillas* 56 (1998): 285-296.

¹⁵ No podemos afirmar tan nítidamente, como sentenció García Hirschfeld, que el «buen espíritu» sea la tercera persona de la Trinidad. Cf. Carlos García Hirschfeld, "Espíritus", en *DEI* I: 826. Por el contrario, Lera no alude a la asimilación entre el buen espíritu y el Espíritu Santo: José M^a. Lera, "Espíritu Santo", en *DEI* I: 803-811. Más adelante: *Infra*, nota 31.

enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que os he dicho» (Jn 14,26). Es la «autoentrega del mismo Dios en el Espíritu»¹⁶ quien conduce al ejercitante hacia la autenticidad de su servicio apostólico (ser apóstol) y a su continua verificación.

Acerca de la importancia del Espíritu Santo, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576)¹⁷ escribió por encargo de Ignacio en 1551 al P. Urbano Fernandes (nuevo rector del escolasticado de Coimbra):

«El Santo Espíritu, cuya unción enseña todas las cosas a los que se disponen a recibir su santa ilustración, y en especial en lo que incumbe a cada uno de parte de su oficio [...], le da tan buena voluntad de acertar en lo que es mayor servicio suyo» (*Epp* III, 499-503)¹⁸.

Por consiguiente, este círculo hermenéutico forja una metodología pneumatológica que constituye ya de *per se* una fecunda operación o actividad espiritual basada en la «confianza y credibilidad en la relación espiritual»¹⁹. Queda configurado por los siguientes números:

- a) Las Anotaciones (*Ej* 1-20), la finalidad de los Ejercicios (*Ej* 21) y el Presupuesto (*Ej* 22).
- b) Las Addiciones (*Ej* 73-90).
- c) Los tres modos de orar (*Ej* 238-260).
- d) «Las reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la ánima se causan» para la Primera Semana (*Ej* 313-327) y para la Segunda Semana (*Ej* 328-336).
- e) Otras reglas: para ordenarse en el comer (*Ej* 210-217), para distribuir limosnas (*Ej* 337-344), notas referidas al sentir y entender escrúpulos (*Ej* 345-351), y reglas «para el sentido verdadero que en la iglesia militante debemos tener» (*Ej* 352-370).

¹⁶ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio*, 728.

¹⁷ Cf. Sommervogel VI (1890-1932): 939-947; Polgár III/2 (1981-1990): 684-685; Cándido de Dalmases, «Polanco, Juan Alfonso de», en *DHCJ* IV: 3168-3169. Más reciente: J. García de Castro, «Polanco: memoria, identidad y misión (1517-2017)», *Manresa* 89 (2017): 145-156; «J. A. de Polanco: Memory, Identity and Mission», *The Way* 56 (2017): 43-55.

¹⁸ *Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. Vol. 12 (Madrid, 1903-1911). Usamos la versión de las *Obras Completas*: San Ignacio de Loyola, *Obras*, ed. M. Ruiz Jurado (Madrid: BAC, 2013), 811. En adelante, abreviaremos de la siguiente forma: *Epp* y a continuación indicamos *Obras* seguido de la página de esta edición.

¹⁹ Cf. Luis M^a. García Domínguez, «Presupuesto ignaciano (*Ej* 22). Confianza y credibilidad en la relación espiritual», *Manresa* 86 (2014): 133-148.

En segundo lugar, las cuatro semanas de *Ejercicios* sistematizan un camino desde y con Cristo que llamaremos «figurativo» por su carácter plástico y altamente imaginativo. La Primera Semana (*Ej* 24-72) se plantea con el Examen particular (*Ej* 24-26) y sus cuatro adiciones y una nota (*Ej* 27-31), con el Examen general (*Ej* 32-42), el modo de hacerlo (*Ej* 43) junto a la confesión general (*Ej* 44), y con los cinco ejercicios (*Ej* 55-72). La Segunda Semana (*Ej* 91-189) se vertebrata en torno a los misterios de la vida de Cristo²⁰ iniciándose con «el llamamiento del rey temporal» (*Ej* 91-100). Además, se incluyen el «preámbulo para considerar estados» (*Ej* 135-168) y el «preámbulo para hacer elección» (*Ej* 169). Los documentos sobre la elección se subdividen en:

- a) Las cosas que se debe hacer elección (*Ej* 170-174).
- b) «Tres tiempos para hacer sana y buena elección» (*Ej* 175-177).
- c) Los dos modos para hacer sana y buena elección (*Ej* 178-188).
- d) Lo relativo a la elección finaliza con la advertencia ignaziana «para emendar y reformar la propia vida y estado» (*Ej* 189).

Por su parte, en la Tercera Semana (*Ej* 190-208) y en la Cuarta Semana (*Ej* 218-229 y 299-312), el ejercitante se adentra plenamente en el misterio pascual (Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo) bajo el horizonte de la confirmación y del perfeccionamiento de su elección «para que siguiéndole en la pena también le siga en la gloria» (cf. *Ej* 95).

Finalmente, el tercer círculo se caracteriza por la unión del simbolizante (Dios, Criador y Señor) y del simbolizado (la criatura o el ejercitante): el círculo místico. Este se construye mediante la relación entre Criador y Señor y la persona. Dos piezas claves de esta antropología teológica emergen del *Principio y Fundamento* (*Ej* 23) y de la *Contemplación para alcanzar amor* (*Ej* 230-237).

²⁰ Estos quedan articulados en dos grandes apartados. Primero, los referidos a la Encarnación (*Ej* 101-109), el Nacimiento (*Ej* 110-117), sus repeticiones (*Ej* 118-120) y el traer «los cinco sentidos de la imaginación» para estos dos ejercicios (*Ej* 121-126). Aquí van incluidas las notas y cambio de adiciones y otras indicaciones (*Ej* 127-134), más específicas, para el momento del ejercitante. El segundo apartado concierne los misterios de la vida de Cristo «para meditar y contemplar» tanto para la Segunda semana (*Ej* 261-288), como para la Tercera (*Ej* 289-298) y como para la Cuarta (*Ej* 299-312).

3. PARA QUIEN LOS DA: UN PROCESO HELICOIDAL

Esta panorámica general indica un dinamismo y un recorrido más circular que lineal. Partiendo de esta base, exponemos el proceso desde la perspectiva de quien los da y mediante los primeros números (cf. *Ej* 1-21), denominados Anotaciones²¹. En ellas se condensan «los criterios más fundamentales que ha de tener en cuenta el director»²².

En esta línea, las Anotaciones revelan un sistema con una sólida función teologal: la ponderación de la agitación de los espíritus y el cuidado espiritual de quien los recibe²³ «estando en medio como un peso» para que «dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» (*Ej* 15). Veamos una posible disposición retórica de las Anotaciones (3.1) para enfocarnos en su principal núcleo, la discreción de espíritus (3.2); y, posteriormente, analizar el modo y el orden para quien los da y para quien los recibe propuestos en el resto de ellas (3.3).

3.1. DISPOSICIÓN RETÓRICA DE LAS ANOTACIONES

San Ignacio lega al guía espiritual una visión y una estructura que podríamos denominar helicoidal si partimos del siguiente criterio radial: la agitación de espíritus que conduce a la discreción (*diakrisis*)²⁴ (fig.2). Dicho vocablo se reserva únicamente a dos referencias²⁵ en el proceso textual: «Por experiencia de discreción de varios espíritus» (*Ej* 176) se

²¹ Me remito a: J. Emilio González Magaña, “Anotaciones”, en *DEI* I: 170-176.

²² Véase la nota 2 del editor en: San Ignacio de Loyola, *Obras*, 147.

²³ «Latín. Ponderare, vulgarmente se toma por lo que alguna cosa tiene peso y contamos por libras, y por arrobas, y quintales. Dijose del verbo pendo, pendis, pensum. Por alusión. Pesar nombre, estriieza, y cuidado, que carga el espíritu, y le aflige, como cogiéndole debajo». Cf. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, s.v. “pesar” (Madrid, 1611), fol.586v. Los verbos «pesar» o «ponderar» presentan una gran afinidad semántica e indican un ejercicio de reflexión que concierne al entendimiento. En adelante: *Tesoro*. Cf. J. García de Castro, “¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos”, *Manresa* 74 (2002): 11-40, 18.

²⁴ Véase: Santiago Arzubialde, “Discretio”, en *DEI* I: 623-637.

²⁵ Cf. Ignacio Echarte, ed., *Concordancia ignaziana* (Bilbao: Mensajero, 1996), 389-390. Pese a que cuantitativamente el vocablo «discreción» recurre solo en dos ocasiones a lo largo del texto, la discreción de espíritus califica, adjetiva y caracteriza los *Ejercicios* de forma que la convierten en una de sus marcas más representativas respecto a otros modos de oración, prácticas espirituales o retiros.

tiene el segundo tiempo de elección y por «mayor discreción de espíritus» (*Ej* 328) se afina el conocimiento de la vida verdadera en Cristo y en su seguimiento durante la Segunda Semana, y en adelante.

A	[1]	Definición de <i>Ej</i>
B	[2-3]	Modo para quien da <i>Ej</i>
C	[4-5]	Orden para quien da <i>Ej</i>
D [6-10] Discreción de espíritus		
C'	[11-14]	Orden para quien recibe <i>Ej</i>
B'	[15-17]	Modo para quien recibe <i>Ej</i>
A'	[18-20]	Tipos de <i>Ej</i>

Fig.2. Estructura concéntrica de las Anotaciones (*Ej* 1-20)²⁶

Aquí, más bien, se formula como «agitación de espíritus». No obstante, la discreción de espíritus es la actividad provocada o causada por la agitación. Por esta razón, no podemos desvincularlas. Quien da los Ejercicios deberá atender principalmente este punto. Creemos que desde la discreción de espíritus puede entenderse el resto de las Anotaciones (fig.3). Los números 6-10 configuran una unidad, al menos semántica, que gira en torno a la «agitación de espíritus» para aprender a «ponderar las cosas y dar a cada una su lugar»²⁷. Así, el primer número de esta estructura helicoidal, presenta por primera vez dicha agitación y sus movimientos interiores o mociones:

²⁶ Las letras definen la estructura retórico-literaria mientras que los números se refieren a los *Ej*.

²⁷ *Tesoro*, s.v. “discernir”, fol.321r. Cf. *Supra*, nota 23 sobre «ponderar» y «pesar». Ambos casos se relacionan con la actividad verbal de la discreción de espíritus.

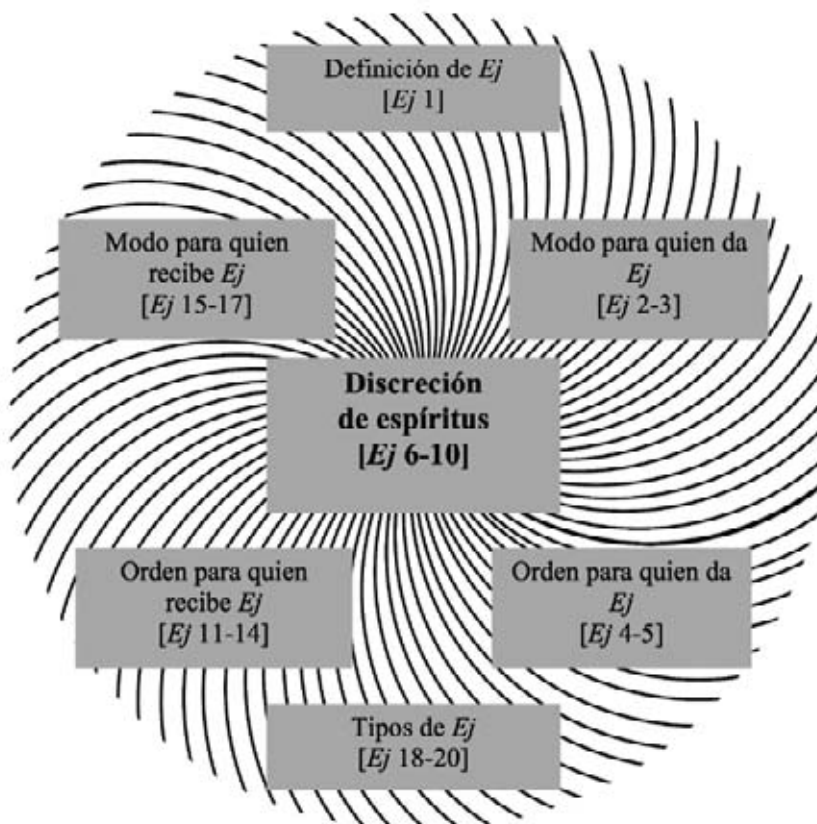


Fig.3. Estructura helicoidal de las Anotaciones (Ej 1-20)

3.2. LA DISCRECIÓN DE ESPÍRITUS (D): EJ 6-10

«El que da los ejercicios, quando siente que al que se exercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, assí como consolaciones o dessoluciones, ni es agitado de varios spíritus, mucho le debe interrogar cerca los ejercicios, si los hace, a sus tiempos destinados, y cómo; asimismo de las addiciones, si con diligencia las hace, pidiendo particularmente de cada cosa destas» (Ej 6).

Primero: las mociones (desolación y consolación) son objeto de una actividad (examinar y discernir) para la cual se necesita una gracia regalada de Dios. En este sentido, Polanco escribió a Francisco de Borja, duque de Gandía (julio de 1549), subrayando este don divino: «Así que es muy conveniente y mucho necesario discernir y examinar

semejantes espíritus; para lo cual Dios nuestro Señor (como para cosa importante) da especial gratis grata, de discreción de espíritus a siervos suyos»²⁸.

Segundo: la discreción de espíritus define buena parte de la experiencia orante que quien los da debe «notar», advertir y señalar²⁹ al ejercitante, como su principal misión, según el modo ignaciano. De ella, Ignacio se hizo mistagogo a partir de su experiencia (*Autobiografía*) y se ejercitó en los momentos más íntimos y decisivos (*Diario Espiritual*) confirmando las determinaciones que debían después ser ejecutadas:

«Después de discurrir y entrar por las elecciones [...] haciendo oración a nuestra Señora, después al Hijo y al Padre para que me diese su Espíritu para discurrir y para discernir, aunque hablaba ya como cosa hecha, sintiendo azaz devoción y ciertas inteligencias con alguna claridad de vista, me senté mirando casi en género el tener todo»³⁰.

Tercero: la «prudencia y doctrina» caracteriza el proceder de quien los da en la discreción de espíritus del ejercitante. Por una parte, la prudencia (virtud cardinal) equilibra la parte moral y le hace sospechar de cualquier agitación a fin de que el ejercitante sea conducido por el buen espíritu (Primera Semana) o por el buen ángel (Segunda Semana y en adelante).

En otros términos, con la prudencia se adquiere la habilidad para conformar la vida con el Espíritu³¹. Por otra parte, la doctrina apunta al aprendizaje y al conocimiento del misterio trinitario. Esta «prudencia y doctrina» en la misma revelación y enseñanza de la Iglesia, sintetizan la labor y el modo de quien los da en su ministerio de guiar la discreción de espíritus:

²⁸ *Epp* XII, 632-654, n.1 (*Obras*, 768). La diversidad de espíritus «vienen de fuera» (cf. *Ej* 32) causando mociones o movimientos interiores. No se puede identificar el «buen espíritu» (viene de fuera) con el Espíritu Santo (proviene del interior, del don enviado de Dios). Cf. *Supra*, nota 11. Por limitación de nuestro estudio, no nos resulta posible aquí realizar una reflexión teológica que permita distinguir entre las gracias actuales ordinarias y las extraordinarias, las mociones del espíritu y las de la naturaleza.

²⁹ De aquí el vocablo «Anotaciones»: «Advertir y señalar, también significa dictar a otro que va escribiendo». Cf. *Tesoro*, s.v. “notar”, fol.565r.

³⁰ *Diario espiritual*, n.15 (*Obras*, 295).

³¹ Cf. Julio L. Martínez, “Virtudes”, en *DEI* II: 1774-1778.

«El que da los ejercicios, si vee al que los recibe, que está desolado o tentado, no se haya con él duro ni desabrido, mas blando y suave, dándole ánimo y fuerzas para adelante; y descubriéndole las astucias del enemigo de natura humana, y haciéndole preparar y disponer la consolación ventura» (*Ej* 7).

Cuarto: el buen juicio y la moderación, «según la necesidad que sintiere» el ejercitante, acrisolan el modo de acompañamiento:

«El que da los ejercicios, según la necesidad que sintiere en el que los rescibe, cerca de las dessoluciones y astucias del enemigo, y así de las consolaciones; podrá platicarle las reglas de la 1.^a y 2.^a semana, que son para conoscer varios spíritus, n.316-324, 328-336» (*Ej* 8).

La discreción de espíritus cultiva la inexcusable moderación³² frente a cualquier exceso en las prácticas devocionales o espirituales y en la acción moral del ejercitante, por lo que ayuda a la adquisición del buen juicio y de la moderación. En otra parte de los escritos ignacianos encontramos, al respecto, la célebre y extensa carta de Ignacio dirigida a los jóvenes estudiantes de Coimbra (Roma, 7 de mayo de 1547)³³. Esta atestigua cómo de los extremos, «tibieza» e «indiscreto fervor» radican las enfermedades espirituales.

Resumiendo: podemos colegir sobre la agitación de espíritus tres rasgos que configuran el modo particular del arte de acompañar los *Ejercicios*: 1) se prevé la moderación y la mediación en la unción y en la obra del Espíritu Santo al cual se pide la gracia para el lúcido ejercicio de la discreción de espíritus; 2) se ejercita con prudencia y doctrina; 3) se indica una vida cristiana más apartada de los errores o de los engaños (sutilezas) de quienes desean seguir a Cristo.

A esto último aluden las últimas tres anotaciones³⁴ con las que se concluye este punto radial o neurálgico. La finura de quien los da se pone a

³² En la admisión al candidato a la Compañía de Jesús tal y como consta en sus Constituciones (*Co*): «Quanto al entendimiento, doctrina sana, o habilidad para aprenderla, y en las cosas agibles discreción o muestra de buen juicio para adquirirla» (*Co* 154).

³³ «Es necesaria discreción, que modere los ejercicios virtuosos entre los dos extremos. Y como avisa bien Bernardo: No es bien se crea siempre a la buena voluntad, mas hase de enfrentar, hase de regir, y mayormente en el que comienza, porque no sea malo para sí quien quiere ser bueno para otros; porque el que para sí es malo, ¿para quién será bueno?». Cf. *Epp* I, 495-510, n.5 (*Obras*, 730).

³⁴ «El que da los ejercicios, según la necesidad que sintiere en el que los rescibe, cerca de las dessoluciones y astucias del enemigo, y así de las consolaciones; podrá

144 EDUARD LÓPEZ HORTELANO, *LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES*

prueba y deberá atinar bien en sus conversaciones³⁵ con el ejercitante, «oyendo largo hasta que acaben de hablar lo que quieren»³⁶ a la hora de cribar las mociones experimentadas en los diferentes ejercicios propuestos.

3.3. MODO Y ORDEN (A-A'/ B-B'/ C-C'): EL RESTO DE ANOTACIONES

A partir de aquí, el texto de los *Ejercicios* (fig.1 y 2) se distribuye de forma correlativa. Por una parte, se definen los *Ejercicios* (A-A') y su tipología (cf. *Ej* 18-20):

«La primera anotación es que, por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar, correr son ejercicios corporales, por la mesma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales» (*Ej* 1).

Por otra parte, la disposición textual muestra el modo (B-B') para quien los da (*Ej* 2-3) y para quien los recibe (*Ej* 15-17). El primero, «[...]

platicarle las reglas de la 1.^a y 2.^a semana, que son para conocer varios spíritus, n.316-324, 328-336» (*Ej* 8); «Es de advertir, quando el que se exercita anda en los ejercicios de la primera semana, si es persona que en cosas espirituales no haya sido versado, y si es tentado grosera y abiertamente, así como mostrando impedimentos para ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor, como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo, etc.: el que da los ejercicios no le platique las reglas de varios spíritus de la 2.^a semana; porque quanto le aprovecharán las de la 1.^a semana, le dañarán las de la 2.^a, por ser materia más sutil y más subida que podrá entender» (*Ej* 9); «Quando el que da los ejercicios siente al que los rescibe, que es batido y tentado debaxo de especie de bien, entonces es propio de platicarle sobre las reglas de 2.^a semana ya dicha. Porque comúnmente el enemigo de natura humana tienta más debaxo de especie de bien, quando la persona se exercita en la vida iluminativa, que corresponde a los ejercicios de la 2.^a semana, y no tanto en la vida purgativa, que corresponde a los ejercicios de la 1.^a semana» (*Ej* 10).

³⁵ Sobre la importancia de la entrevista o de «esas conversaciones espirituales»: Luis M^a. García Domínguez, «Cómo hacer la entrevista de Ejercicios», *Manresa* 80 (2008): 183-196; *La entrevista en los Ejercicios Espirituales* (Bilbao: Mensajero, 2010), 47-66, 101-128.

³⁶ *Epp* I, 179-181, n.1 (*Obras*, 683).

debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo [...] con breve o sumaria declaración [...] porque no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» (*Ej 2*). Esta indicación metodológica se complementa con la atención que prestará a las potencias o facultades humanas del ejercitante. De entre estas, se distingue el entendimiento cuyo ejercicio propio es el «discurrir» mientras que la voluntad activa el mundo de los afectos: «[...] Usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad affectando; advertamos que en los actos de la voluntad [...] se requiere de nuestra parte mayor reverencia que quando usamos del entendimiento entendiendo» (*Ej 3*).

Para el segundo (el ejercitante), el modo se describe en términos de búsqueda de la voluntad divina, en la misma revelación y enseñanza de la Iglesia³⁷. Todo en comunicación de amor para «mejor servirle» (cf. *Ej 15*). Por eso, «muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario de lo que está mal affectada [...]» (*Ej 16*). Claramente se hace referencia a la discreción de espíritus, de la que hemos hablado más arriba, ya que el ejercitante informará a quien los da «de las varias agitaciones y pensamientos que los varios spíritus le traen» (*Ej 17*).

Finalmente, las Anotaciones determinan el orden (C-C'), sea para quien los da (*Ej 4-5*), sea para quien los recibe (*Ej 11-14*). El primer conjunto se centra en la progresión de los ejercicios distribuyéndolos en semanas y aclarando que no corresponden propiamente a los siete días de las mismas:

«Dado que para los ejercicios siguientes se toman quatro semanas, por corresponder a quatro partes en que se dividen los ejercicios; es a saber, a la primera, que es la consideración y contemplación de los pecados; la 2.^a es la vida de Christo nuestro Señor hasta el día de ramos inclusive; la 3.^a, la pasión de Christo nuestro Señor; la 4.^a, la resurrección y ascensión, poniendo tres modos de orar; tamen no se entienda que cada semana tenga de necesidad siete u ocho días en sí» (*Ej 4*).

Asimismo, se advierte de la importancia de la liberalidad o de la disposición del ejercitante como una de las grandes condiciones para poder

³⁷ Esto viene confirmado en *Ejercicios* por recurrencias, por ejemplo, de los siguientes vocablos: «Mandamientos» (19 veces), «Perfección» (9 veces) o «Virtud» (8 veces). Cf. Echarte, 742-743.947.1336.

realizarlos: «Mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad» (*Ej 5*). Por otra parte, el orden del ejercitante versa, precisamente, en las siguientes cláusulas:

- a) «En la 1.^a semana aprovecha que no sepa cosa alguna de lo que ha de hacer en la 2.^a semana; mas que ansí trabaje en la 1.^a, para alcanzar la cosa que busca, como si en la 2.^a ninguna buena sperase hallar» (*Ej 11*).
- b) En cada ejercicio, «ha de estar por una hora, así procure siempre que el ánimo quede harto en pensar que ha estado una entera hora en el exercicio, y antes más que menos» (*Ej 12*).
- c) En desolación, «debe siempre estar alguna cosa más de la hora complida; porque no sólo se avece a resistir al adversario, mas aun a derrocallo» (*Ej 13*).
- d) En consolación, debe «prevenir que no haga promessa ni voto alguno inconsiderado y precipitado; y quanto más le conosciere de ligera condición, tanto más le debe prevenir y admonir [...]» (*Ej 14*).

Concluyendo este apartado, la discreción de espíritus, la hélice de las Anotaciones, resulta una pieza clave en la disposición textual y pone de relieve la función mediadora de quien los da en su misión eclesial como agente («actúa en nombre de») y como sujeto (dando se es dador). Será también el reflejo de una pneumatología tanto en su tarea de «dar los puntos», las meditaciones o las contemplaciones, como en ofrecer pautas para comprender, esclarecer y ejercitarse en la vida en el Espíritu. En definitiva, la estructura retórico-literaria de las Anotaciones muestra una exposición sistemática al servicio de un orden práctico en el cual se equilibra experiencia y norma de la fe cristiana.

4. PARA QUIEN LOS RECIBE: UN PROCESO ESPECULAR O EN FORMA DE ESPEJO

Veamos ahora al ejercitante. El desarrollo textual de las cuatro semanas de los *Ejercicios* lo llamaremos «especular» (relativo al espejo). Se ofrece un camino que transparente el rostro de Cristo en la vida del ejercitante y su crecido afecto por Él. De hecho, podemos hablar de dos espejos: la Tercera Semana ilumina la Primera y la Cuarta da claridad a lo experimentado en Segunda. Pero, antes de esto, hagamos un breve

apunte sobre cómo la categoría «espejo» enriquece la tradición teológica y espiritual, especialmente en la Edad Media.

La benedictina Hildegard von Bingen (c.1098-1179), en el marco de su cosmogonía profética y apocalíptica, concibió los misterios divinos como el perfecto espejo donde reflejarse: «Entonces vi cómo un querubín, en un ardiente fuego en el que se encuentra el espejo de los misterios de Dios, perseguía con una espada de fuego a los espíritus del aire que me atormentaba» (*Vida* II, VI)³⁸.

Por su parte, la monja cisterciense Beatriz de Nazareth (1200-1269), a través de la voz latina de un fraile anónimo, relata los cinco espejos del corazón (Dios-Juez, Villanía-tierra, amor-prójimo, Cristo-crucificado, Muerte-Juicio final) en el segundo libro de *Vita Beatricis*³⁹.

Este interés por lo especular y la vida espiritual llega a su culmen con Margarita Porete (c.1250-1310), beguina quemada en la hoguera de París el 1 de junio de 1310 en la Place de la Grève, con su *Espejo de las almas simples*, un claro ejemplo de la «poética de la visibilidad», como acuñó García Acosta, y exponente en la larga literatura de los *Miroirs* o de los espejos, para que sean instructivos como ejemplares para la vida de quienes los escuchaban o los leían⁴⁰.

En este sentido, existe una relación intrínseca entre la imitación de Cristo y el sentido de ejemplaridad por la proximidad etimológica de los vocablos «imagen» e «imitación»⁴¹. Esta tradición en relación a los espejos cultiva lo que san Pablo afirmaría: «Vemos de manera borrosa, como

³⁸ Theoderich von Echtenach, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. Victoria Cirlot (Madrid: Siruela, 2001), 61. O bien la narración cromática y las visiones lumínicas del final de la primera parte de *Scivias* (*Scivias* I, VI).

³⁹ Cf. Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Madrid: Siruela, 2008), 97-125.

⁴⁰ Cf. Margarita Porete, *El Espejo de las almas simples*, ed. Blanca Garí (Madrid: Siruela, 2005). Algunos estudios importantes: Margot Schmidt, "Miroir", en *Dictionnaire de Spiritualité: Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, ed. Marcel Viller et al. (Paris: Beauchesne, 1980), 10:1290-1303; Ritamary Bradley, "Backgrounds of the title Speculum in Mediaeval Literature", *Speculum* 29 (1954): 100-115; Pablo García Acosta, "Poética de la visibilidad del 'Mirouer des simples âmes'", *Philia* 11 (2008): 173-191.

⁴¹ «El latín *imago* debió ser derivado de un verbo preliterario **imari*, cuyo frecuentativo *imitari*, reproducir, representar, imitar, persistió en el idioma literario: de ahí se tomó el castellano imitar». Cf. "Imagen" en *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, dirs. Joan Corominas y José A. Pascual (Madrid: Gredos, 1991-1997), 3:442.

en un espejo; pero un día lo veremos todo como es en realidad» (1Cor 13,12). Desde la Colonia germánica, Meister Eckhart (c.1260-1328), dominico, predicó acerca de «una ontofanía icónica», es decir, el espejo refleja la naturaleza del mismo Dios:

«Toda una imagen tiene dos propiedades: una es recibir directamente su ser de aquello de lo que es imagen [...] Cuando el rostro se sitúa ante el espejo, debe quedar reflejado en él, lo quiera o no [...] y la voluntad sigue a la imagen y la imagen irrumpe por primera vez, proveniente de la naturaleza» (*Sermón 16b*)⁴².

La literatura de los espejos inunda buena parte del Medioevo hasta llegar prácticamente al siglo XV con *El Espejo de la cruz* (1485) de D. Cavalca con traducción de A. de Palencia, mientras años anteriores Jan van Eyck pintaba *El matrimonio Arnolfini* (1434), cuyo fondo no es otro que un espejo rodeado de diez escenas de la Pasión de Cristo. En todo este arco de tiempo no solo lo especular define parte de la literatura teológico-espiritual. La hidalguía caballeresca se regía por *Los Espejos de Príncipes y Doctrinales caballerescos*. Asimismo, uno de los *roman* más importantes, *El Libro de la Rosa* (c.1225) de Guillaume de Lorris y Jean de Meun, describe perfectamente la experiencia visionaria y cromática del fondo de la fuente y del cristal en estos términos: «Del mismo modo que el espejo muestra todo cuanto tiene enfrente, que se ve sin dificultad incluso con su color y forma, así ocurre con el cristal del que os hablo»⁴³.

Si vamos directamente a la interpretación que los primeros jesuitas efectuaron sobre los *Ejercicios*⁴⁴, los *Avisos del P. Eduardo Pereyra* (D10) se refieren al espejo de la siguiente manera: «Ahora mirándonos en este fin como en un espejo, comencemos a cotejar los medios con el fin» (D10, n.26). La *Información del P. Antonio Valentino* (D16) recurre a la humanidad de Cristo para considerar la importancia de los misterios de la vida de Cristo en los cuales el ejercitante debe reflejarse: «La Huma-

⁴² Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, 4ª ed., ed. Amador Vega (Madrid: Siruela, 2003), 62.

⁴³ Guillaume de Lorris y Jean de Meun, *El Libro de la Rosa*, 2ª ed., ed. Carlos Alvar (Madrid: Siruela, 2003), 66.

⁴⁴ El conjunto de avisos, de informaciones y de notas que son llamados *Directorios* (1540-1599). Seguiremos la siguiente edición: Miquel Lop, ed., *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)* (Bilbao: Mensajero, 2000). Indicamos D como directorio seguido del número y de la página donde se encuentra.

nidad de Cristo, que es la puerta de la Divinidad, en el cual, como en un espejo, desean mirarse los ángeles y nosotros también tenemos que reflejarnos» (D16, n.16).

Por consiguiente, las cuatro semanas de los *Ejercicios* reflejan en el ejercitante el misterio cristiano. Desde su fundamento cristológico, la Tercera Semana retrotraerá a la Primera y de la misma manera, la Cuarta redimensiona la Segunda. El proceso entero orienta hacia la peregrinación con Cristo y asegura la mimética ontofánica⁴⁵ para que el ejercitante más le ame, le sirva y le imite.

4.1. PRIMER MOMENTO ESPECULAR: LA TERCERA SEMANA ILUMINA LA PRIMERA

La Primera Semana expone el *Principio y Fundamento* (Ej 23), una suerte de operaciones espirituales (Ej 24-44), cinco ejercicios (Ej 45-71) y el modo y el orden para esta semana (Ej 72-90). La Tercera Semana, en cambio, está constituida por los misterios de la Pasión de Cristo (Ej 190-209 y 289-298) que abarcan desde la cena del Señor hasta su descendimiento y sepultura. Además, se prevé la consideración de toda la Pasión, la separación del cuerpo y de la ánima de Cristo y el dolor de María y de los discípulos. Para esta semana se incluirán las reglas para ordenarse en el comer (Ej 210-217). Si prescindimos del aparato metodológico (notas, cambio de adiciones, etc.), la Tercera Semana da significación a la Primera (fig.4).

El «crescido afecto» (Ej 60) y el «intenso dolor y lágrimas» (Ej 55) en Primera Semana se centra en la invisibilidad del pecado⁴⁶, mientras que en Tercera Semana la centralidad viene dada por la visibilidad de la Pasión de Cristo: el objeto de la contemplación es Cristo, su dolor y quebranto «por mí» (cf. Ej 203).

⁴⁵ Cf. Jean J. Wunenburger, *Filosofía delle immagini* (Torino: Einaudi, 1999), 227; *La vida de las imágenes* (Buenos Aires: Jorge Baudino, 2005), 169.

⁴⁶ Así lo declara la composición de lugar o el primer preámbulo del primer ejercicio de Primera Semana; que, por otra parte, a nivel textual, resulta paradigmático para el resto de las semanas sucesivas cambiando, eso sí, la materia que se contempla o medita: «El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el qual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo [...] En la invisible, como es aquí de los pecados» (Ej 47).



Fig.4. Esquema de Tercera Semana y Primera Semana

En primer lugar, por la Pasión de nuestro Señor, el ejercitante entra en la máxima humanización del Verbo de Dios y en la fidelidad absoluta de Cristo al Reino de Dios. Desde un punto de vista narrativo, los misterios de la Pasión inician en la intimidad de la Última Cena (cf. *Ej* 190-198, 289) cuyo foco de atención lo constituye el legado del amor salvífico como única fuente soteriológica. Que el acento en la misericordia encarnada del Verbo no sea algo fortuito nos lo confirma el hecho de que los coloquios de la Primera Semana⁴⁷ otorgan un puesto relevante a esta

⁴⁷ “Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz” (*Ej* 53), “Acabar con un coloquio de misericordia” (*Ej* 61), “Que me alcance la gracia de su Hijo” (*Ej* 63), “Haciendo los mismos tres coloquios” (*Ej* 64), “Cómo hasta ahora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia” (*Ej* 71).

misma misericordia del Hijo de Dios, hecho hombre y puesto en cruz. Además, si nos fijamos en los diálogos con los que concluyen los cinco ejercicios en Primera Semana, podemos advertir el «crescido afecto» reconciliador y salvífico.

Desde aquí se entiende el coloquio del primer ejercicio: «Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, [...] Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo, y así viéndole tal y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se offresciere» (*Ej* 53). Aquí la perspectiva es doble (con Cristo y consigo mismo).

Por un lado, el ejercitante se refleja en la imagen diáfana del crucificado, la máxima prueba del amor llevado hasta el extremo (cf. Jn 13,1ss). La aparición del inciso «por mí» favorece la interacción para crecer en afecto, en empatía y en compromiso como los ejes principales del perdón⁴⁸. Por otra parte, el ejercitante se refleja con su sí mismo, «otro tanto mirando a mí mismo».

De estas dos razones creemos que se procesa la oblación tanto en Primera como en Tercera semana: la oferta salvífica de la Cruz en clave de amor extremo y la oblación de la propia vida del ejercitante ante la abundancia del don recibido por Cristo.

En segundo lugar, la Primera Semana se tiñe de la sobreabundancia de la gracia, de la acción de gracias y de una proyección escatológica. El coloquio del segundo ejercicio, ahora sí se nombra como «coloquio de misericordia», insistirá en esto mismo: «Porque me ha dado vida hasta ahora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante» (*Ej* 61). En cierto sentido, la Tercera Semana plenifica el «crescido afecto» de la mano del triple coloquio: ser alcanzados por la gracia (cf. *Ej* 63, 199).

En tercer y último lugar, el quinto ejercicio, la Meditación del Infierno (cf. *Ej* 65-71), concluye la Primera Semana. Se retorna a la misericordia o piedad «cómo hasta ahora» (*Ej* 71). El colofón de la Primera Semana se religa con el epílogo de la Tercera Semana cuando el ejercitante considera la Pasión en su conjunto, el dolor de María y de los discípulos y la separación del cuerpo y del ánima de Cristo (cf. *Ej* 298), quien abraza con su crucifixión y su muerte la realidad del infierno.

⁴⁸ Cf. María Prieto y José García de Castro, “Psicología del perdón y Ejercicios Espirituales”, *Manresa* 88 (2016): 317-328.

152 EDUARD LÓPEZ HORTELANO, *LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES*

Así, es lícito entender que la misericordia y la oblación son la nervatura entre estas dos semanas. Piénsese, por ejemplo, en el sexto punto cincelado para todos los ejercicios de la Tercera semana: «Considerar cómo todo esto padesce por mis peccados, etc., y qué debo yo hacer y padecer por él» (*Ej* 197). Este paralelismo (Cristo padece por mis pecados, yo padezco por Él) aporta un *pathos* afectado, «la souffrance pénale, comme garantie d'authenticité»⁴⁹, que orienta radicalmente hacia un mayor apasionamiento en clave de amor y de servicio.

4.2. SEGUNDO MOMENTO ESPECULAR: LA CUARTA SEMANA ILUMINA LA SEGUNDA

La Cuarta Semana (fig.5) actúa como icono iluminador de la Segunda Semana. En efecto, si la Segunda Semana se inicia con las contemplaciones de la vida de Cristo, acompañadas de la llamada y de la petición constante en los coloquios para que el ejercitante «sea recibido debaxo de su bandera» (*Ej* 147); en la Cuarta Semana «la atracción por Cristo»⁵⁰ se consolida y fortifica.

Así, esta semana ejerce un poder retroactivo y recapitulador abriendo los ojos del entendimiento al ejercitante mediante cuatro signos o marcas pascuales: el abajamiento o *kénosis* (*Ej* 110 y 219), el anuncio (*Ej* 101 y 219, 300), el llamamiento o convocación (*Ej* 91 y 304, 305) y la misión apostólica (*Ej* 145, 146 y 306).

Veamos cada una de estas marcas en relación a los ejercicios de Segunda Semana y cómo «la sanctíssima resurrección, por los verdaderos y sanctísimos efectos della» (*Ej* 223) recapitula el seguimiento del

⁴⁹ Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, 3ª ed., trad. Franco Fortini (Milano: Bompiani, 2007), 158-159.

⁵⁰ Javier Melloni, "Las influencias cisnerianas de los Ejercicios", en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, ed. Juan Plazaola (Bilbao: Mensajero, 1998), 369. Sobre la atracción a Cristo, leamos lo que Ludolfo de Sajonia (c.1300-1377/78) en su *Vita Christi*, tan importante en el proceso de conversión de Ignacio de Loyola, alude: «El esplendor y majestad de la divinidad oculta brillaba también su rostro humano y podrían atraer a sí a quienes le miraban. Si el imán tiene fuerza para atraer al hierro, ¿cuánto más podrá el señor de todas las cosas atraer a sí a los que quiera?». Cf. Ludolfo de Sajonia, *La vida de Cristo, fielmente recogida del evangelio y de los santos padres y doctores de la Iglesia*, ed. Emilio del Río, c.1 (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2010), 1:280.

ejercitante y lo proyecta hacia una transición determinante: el paso de ser discípulo a ser apóstol.



Fig.5. Esquema de Cuarta Semana y Segunda Semana

Primera marca: la kénosis. Las contemplaciones de Segunda Semana se inician con la Encarnación (Ej 101ss) y con el Nacimiento (Ej 110ss). El Hijo de Dios se muestra entre los de abajo quebrando, así, cualquier esquema religioso o abismo entre lo de arriba y lo de abajo. Este abajamiento histórico llega a su cumplimiento con el primer signo o marca pascual que ilumina o iconiza la Encarnación: el descenso a los infiernos

como el inicio del misterio pascual, artículo de fe para los creyentes: «La ánima beata descendió al infierno [...] de donde sacando a las ánimas justas y viniendo al sepulcro y resucitado, apareció a su bendita Madre» (*Ej* 219)⁵¹. Esta nueva Encarnación y nueva Creación empieza su victoria en el reino de los hundidos, de quienes viven el «infierno». Por este motivo, la última palabra no la tiene la cruz del Gólgota sino la Pascua. En este primer signo pascual los efectos son retroactivos, es decir, que comprende a todos los que esperaban la venida del Mesías (el pasado) y a todos los que esperan la liberación para sus vidas (el presente reciente y el futuro).

Asimismo, el descenso a los infiernos incorpora a la comunidad de creyentes o a la Iglesia expectante. En la Cuarta Semana, la primera aparición del Resucitado no se desarrolla a un individuo o persona, sino que el primer paso o Pascua, el Resucitado lo hace por y con nosotros (cf. *Ej* 311). De alguna manera, el Resucitado resucita resucitándonos. Mientras que en la Encarnación y en el Nacimiento, al Verbo de Dios se le conoce –y por lo tanto se le contempla– en pobreza y en humildad (signos del discípulo)⁵², ahora al Resucitado se le reconoce por el ministerio o el oficio de consolar que trae Cristo con su Resurrección (signo del apóstol), lo cual ya sugiere una proyección apostólica determinante para el ejercitante.

Segunda marca: el anuncio. Un segundo icono pascual de este proceso iluminador estriba en los encuentros con su «bendita Madre» (*Ej* 219) y con María Magdalena (cf. Jn 20,1-15). Si hemos dilucidado cómo el abajamiento era la nota definitoria que une la Encarnación histórica con la victoria pascual en el reino de los hundidos (descenso a los infiernos); ahora, el anuncio de la Pascua da claridad y abre los ojos del entendimiento del ejercitante a lo acontecido en la Anunciación (cf. Lc 1,26-38).

Esto lo corrobora la composición de lugar o 2º preámbulo en los ejercicios de Segunda Semana y de Cuarta Semana. La Encarnación se desarrolla en el marco del amor compasivo del Dios uno y trino en su majestad y señorío quien «se determina en la su eternidad que la

⁵¹ Cf. Gabino Uríbarri, *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, 2ª ed. (Madrid: Desclée de Brouwer, 2002), 147-155.

⁵² «El primer punto es ver las personas [...] haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades» (*Ej* 114); o bien, «El 3.º: mirar y considerar lo que hacen [...] para que el Señor sea nacido en summa pobreza» (*Ej* 116).

segunda persona se haga hombre para salvar el género humano» (*Ej* 102). Digamos sencillamente que la vocación de Dios es movida por la redención de la humanidad, lo que requiere de un contexto histórico: «La casa y aposentos de Nuestra Señora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea» (*Ej* 103). Esta misma composición se recoge en el primer día de la Cuarta Semana cuando se invita a ver con la vista imaginativa «el lugar o casa de nuestra Señora, mirando las partes della en particular, asimismo la cámara, oratorio, etc.» (*Ej* 220). Sin embargo, aquí se está describiendo claramente un paso significativo. El ejercitante como apóstol contempla a María como «bendita Madre», con un sentido eclesial, ante el Resucitado «que trae la salvación a toda la humanidad» (Tit 2,11).

Además, con el anuncio pascual y eclesial (identidad del apóstol), se alude a la incorporación apostólica. El encuentro del Resucitado a María Magdalena: «Suéltame [...] Pero ve y di a mis hermanos» (Jn 20,11)⁵³. Este signo pascual incorpora al ejercitante al conjunto de los apóstoles. El misterio pascual plantea la proyección apostólica más allá del discipulado. El ejercitante deberá vivir(se) con otros, en el conjunto de creyentes desde la diversidad de carismas. Con la invocación «Suéltame» se cumple la promesa de un nuevo horizonte y de una nueva dimensión. Así, se religan el anuncio con la siguiente marca pascual.

Tercera marca: el llamamiento o la convocación. En Segunda Semana, el ejercitante contempla «la vida del rey eternal» (cf. *Ej* 91). En uno de sus puntos podemos leer: «Ver a Cristo nuestro Señor, rey eternal, y delante dél todo el universo mundo, al qual y cada uno en particular llama» (*Ej* 95). En efecto, «el llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal» (*Ej* 91-98), en general, y a dilucidar la vocación cristiana, en particular. La Cuarta Semana la ilumina con alcance netamente comunitario o societario.

Resulta de interés que los ejercicios entorno a la pascua de los discípulos (Tomás y Pedro) actúan como focos de *recarismatización* o

⁵³ La presencia de «mis hermanos», de la comunidad eclesial, resulta muy significativa tanto en los textos bíblicos como en el ignaciano. En los *Ejercicios*, se ofrecen dos apariciones. La primera: «Van muy de mañana María Madalena, Jacobi y Salomé [...] Veen la piedra alzada y al Ángelo que dice: (A Jesú nazareno buscáis; ya es resucitado, no está aquí)» (*Ej* 300). La segunda: «No temáys; id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea, porque allí me verán» (*Ej* 301).

redimensión eclesial⁵⁴. Dos de los ejercicios (cf. *Ej* 304 y 305) demuestran este aspecto. El primer punto (cf. Jn 20,19-23) coloca al ejercitante en medio de los discípulos que «estaban congregados» (*Ej* 304). Este lugar teológico apunta a dos dimensiones: el miedo *versus* la paz del Resucitado y el «primer pentecostés» vivido en el seno de la comunidad cristiana y enviada en misión.

Con la paz del Resucitado se disipan los miedos prevalentes en los discípulos. Si el miedo define el discipulado, la paz del Resucitado genera la apostolicidad. El caso ejemplar de Tomás lo demuestra: el miedo obstaculiza la fe⁵⁵ e impide creer en los testimonios de la comunidad. El signo pascual asociado a la paz, es el de la infusión del Espíritu, «recibid el Espíritu Santo» (*Ej* 304). Este don escatológico dinamiza al ejercitante, actualiza el soplo o el aliento de Dios de la Creación (cf. Gn 2,7) y transforma al discípulo en apóstol. Además, si con el ejercicio del rey eternal, el ejercitante reza en torno a la llamada con una preeminencia del sentido del oído, «demandar la gracia que quiero: será aquí gracia a nuestro Señor para que no sea sordo a su llamamiento» (*Ej* 91); en la Cuarta Semana, durante el ejercicio pascual, el ejercitante ahonda en la convocación (dimensión comunitaria) con un énfasis en el sentido de la vista: «la Divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora [...] en la santísima resurrección» (*Ej* 223).

Cuarta marca: la misión apostólica presupone el cambio del «sígueme inicial» (cf. Mc 1,17) a un seguimiento con una fuerte impronta pascual. Desde esta óptica, la meditación de las dos Banderas (cf. *Ej* 145-146) queda iluminada por la pascua de Pedro (cf. Jn 21,15-19), especialmente, en su encuentro con el Resucitado: «Primero examinado tres veces de la charidad, y le dice: (Apacienta mis ovejas)» (*Ej* 306). Con el ejercicio de Banderas, el ejercitante considera la elección por parte de Cristo quien «envía por todo el mundo [...] por todos estados y condiciones de personas» (*Ej* 145).

Ahora bien, la misión apostólica presenta un estilo «en pobreza espiritual» y con «deseo de opprobrios y menosprecios, porque destas dos

⁵⁴ Con lo que venimos diciendo, se confirma lo que J. Corella estudió acerca de las reglas para el sentido de Iglesia (*Ej* 352-370). Pese a su disposición final en el texto ignaciano, el autor las sitúa como «reglas de discernimiento de la Cuarta Semana». Cf. Jesús Corella, *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia* (Bilbao: Mensajero, 1996), 56-57.

⁵⁵ Cf. Lc 1,30; 2,9-10; Mt 1,20; 8,26; 14,26; 28,5.8.10.

cosas se sigue la humildad, de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el 2.º opprobrio o menosprecio contra el honor mundano; el 3.º, humildad contra la soberbia» (*Ej* 146). El encargo a Pedro, «apacienta mis ovejas», acrisola la confianza en un seguimiento más hondo y más identificado con Cristo tal y como le prometió en la Última Cena (cf. Jn 13,16). El ejercitante actualiza la meditación de las dos Banderas con el sello pascual y con el don de la misión apostólica cuya impresión máxima radica en el amor como piedra angular del nuevo edificio: la nueva creatura, el ejercitante como apóstol.

5. CONCLUSIÓN

Al concluir este recorrido por algunas líneas maestras de los *Ejercicios*, el texto pone de relieve la discreción de espíritus y la configuración con Cristo mediante el don del Espíritu que procede de Dios Padre. Hemos procedido en dos pasos. Primero, para quien da los *Ejercicios*, la estructura de las Anotaciones supone la atención a la hélice o punto focal (discreción de espíritus) que marca una de sus funciones; y, segundo, para quien los recibe, las cuatro semanas configuran un doble espejo. Por un lado, la Pasión de Cristo redimensiona el pecado personal y estructural (Primera Semana) por la gracia de la misericordia y de la oblación. Por otro, la Resurrección de Cristo hace rebrotar el seguimiento recarismatizándolo y abriéndolo a cuatro marcas pascuales que determinan, califican y constituyen al ejercitante en apóstol: *kénosis* o abajamiento (estilo de vida), anuncio (eclesialidad), vocación con otros (colaboración) y proyección apostólica (misión).

Frente a un neomisticismo devocional –estudiado por M. Foucault (1926-1984), P. Hadot (1922-2010) y P. Sloterdijk (1947)⁵⁶– la ignacianidad de los *Ejercicios* y su espiritualidad cristiana reside no solo en la vivencia subjetiva del ejercitante, sino que, el propio texto se concibe como un proceso profundamente cristológico y normativo siempre

⁵⁶ Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité: Le souci de soi*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1984); Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre* (Paris: Albin Michel, 2002); *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels* (Paris: Albin Michel, 2008); Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009).

«según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales» (*Ej* 18). De este proceso emanan la operación del Espíritu, la configuración con el Hijo y la realización de la obra del Padre. Sobre esta gracia trinitaria, Ignacio de Loyola la formula: «Padre eterno, confirma me; Hijo eterno, con [firma me]: Espíritu Santo eterno, con [firma me]; santa Trinidad, con [firma me]; un solo Dios mío, con [firma me]»⁵⁷. En resumidas cuentas, el texto ignaciano atesora dos principales rasgos. Primero, se presupone una antropología teológica que tiende a la discreción de espíritus como ejercicio teológico y espiritual. Segundo, se ofrece el acceso al misterio pascual y a la configuración con Cristo (*kénosis*, anuncio, llamamiento y proyección apostólica).

En primer lugar, la discreción de espíritus busca un talante, una disposición vital y un espíritu (el bueno) con el que mirar la vida desde una gozosa naturalidad y una libertad verdadera e inhabitada por la gracia. De ella, rezuma un amor operativo y comunicativo (cf. Mt 7,21; 1Jn 3,18): «El amor se debe poner más en las obras que en las palabras» y «consiste en la comunicación de las dos partes» (*Ej* 230 y 231). Dios mismo en su Bondad se hace experiencia y se comunica de forma que dé claridad desde el reconocimiento de que en la vida del cristiano dar y recibir se funden y se confunden: «Cognoscimiento interno de tanto bien recibido» e ilumine la vida del ejercitante «para que [...] enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej* 233).

En segundo lugar, el misterio pascual apunta a un amor receptivo y oblativo que se manifiesta como don, presencia, acción e intimidad de Dios. La donación u oblación forma parte de la comunicación de Dios. Desde su señorío y majestad, Dios «ofrece los beneficios de la creación, redención y otros dones particulares» (cf. *Ej* 234) y «dispone todas las cosas para el bien de quienes le aman, y de quienes él ha llamado de acuerdo con su propósito» (Rom 8,28).

En Él, se actualiza su búsqueda continua, «porque en Dios vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28), «haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad» (*Ej* 235). También, Dios es acción y proyecta al ejercitante –en estados de vida muy diferentes en la Iglesia– hacia el «reino de los cielos y el hacer lo que es

⁵⁷ *Diario espiritual* n. 48 (*Obras*, 308). Mantenemos las grafías de esta edición.

justo delante» de Él (cf. Mt 6,33) de la misma manera que Él «trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra» (Ej 236).

Finalmente, la intimidad de Dios opera en la acción del Espíritu Santo y en la comunicación de «todos los bienes y dones [que] descienden de arriba» (Ej 237) «para mostrar que ese poder tan grande viene de Dios y no de nosotros» (2Cor 4,7). Tocaré al ejercitante retornar todo su ser y su existencia. Una última palabra. Los *Ejercicios* propician la experiencia de Dios, la acompañan, la orientan y la pautan; reflejan, lo que es, en definitiva, la relación recíproca del Criador y Señor con su creatura cuya síntesis reza así:

«Tomad, Señor, y recibid toma mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; vos me lo distes, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta» (Ej 234).

REFERENCIAS

A. FUENTES PRIMARIAS

- Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. 12 vols. Madrid: 1903-1911.
- Guillaume de Lorris y Jean de Meun. *El Libro de la Rosa*. Editado por Carlos Alvar. 2ª ed. Madrid: Siruela, 2003.
- Ludolfo de Sajonia. *La vida de Cristo, fielmente recogida del evangelio y de los santos padres y doctores de la Iglesia*. Editado por Emilio del Río. 2 vols. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2010.
- Meister Eckhart. *El fruto de la nada*. 4ª ed. Editado por Amador Vega. Madrid: Siruela, 2003.
- Monumenta Historica Societatis Iesu. *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Editado por Dyonisius Fernández y Cándido de Dalmases. Vol. 2. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1951.
- . *Exercitia spiritualia: Textuum antiquissimorum nova editio*. Editado por José Calveras y Cándido de Dalmases. 2ª ed. Vol. 100. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969.
- Porete, Margarita. *El Espejo de las almas simples*. Editado por Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2005.

- San Ignacio de Loyola. *Obras*. Editado por Manuel Ruiz Jurado. Madrid: BAC, 2013.
- Theoderich von Echtenach. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Editado por Victoria Cirlot. Madrid: Siruela, 2001.

B. FUENTES SECUNDARIAS

- Arzubialde, Santiago. "Discretio". En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Vol. 1, 623-637. Bilbao: Mensajero, 2007.
- . *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio. Historia y análisis*, 2ª ed. Bilbao: Mensajero, 2009.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971.
- Bernárdez, Enrique. "El texto en el proceso comunicativo". *Revista de Investigación Lingüística* 2 (2003): 7-28.
- Bradley, Ritamary. "Backgrounds of the title *Speculum* in Mediaeval Literature". *Speculum* 29 (1954): 100-115.
- Buckley, Michael J. "Discernimiento". En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Vol. 1, 607-611. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Cirlot, Victoria y Blanca Garí. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.
- Corella, Jesús. *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*. Bilbao: Mensajero, 1996.
- . "Los Ejercicios Espirituales, escuela de discernimiento para un mundo en cambio". *Miscelánea Comillas* 56 (1998): 285-296.
- Dalmases, Cándido. "Polanco, Juan Alfonso de". En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín M^a. Domínguez. Vol. 4, 3168-3169. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité: Le souci de soi*. Vol. 3. Paris: Gallimard, 1984.
- García Acosta, Pablo. "Poética de la visibilidad del 'Mirouer des simples âmes'". *Philía* 11 (2008): 173-191.
- García de Castro, José. *El Dios emergente. Sobre «la consolación sin causa» [EE 330]*. Bilbao: Mensajero, 2001.
- . "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos". *Manresa* 74 (2002): 11-40.

- . “La estructura interna del discernimiento”. *Manresa* 80 (2008): 125-140.
- . “Polanco: memoria, identidad y misión (1517-2017)”. *Manresa* 89 (2017): 145-156.
- . “J. A. de Polanco: Memory, Identity and Mission”. *The Way* 56 (2017): 43-55.
- García Domínguez, Luis M^a. “Cómo hacer la entrevista de Ejercicios”. *Manresa* 80 (2008): 183-196.
- . *La entrevista en los Ejercicios Espirituales*. Bilbao: Mensajero, 2010.
- . “Presupuesto ignaciano (Ej 22). Confianza y credibilidad en la relación espiritual”. *Manresa* 86 (2014): 133-148.
- . *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. 2^a ed. Bilbao: Mensajero, 2015.
- García Hirschfeld, Carlos. “Espíritus”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Vol. 1, 820-826. Bilbao: Mensajero, 2007.
- García Mateo, Rogelio. “Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano”. *Letras de Deusto* 21 (1991): 91-110.
- . “Semiótica teatral en los Ejercicios”. *Letras de Deusto* 23 (1993): 99-116.
- . “La mística trinitaria de Ignacio de Loyola”. *Miscelánea Comillas* 57 (1999): 421-468.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- González Magaña, J. Emilio. “Anotaciones”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Vol. 1. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 170-176. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Haas, Adolf. “Los orígenes del misticismo ignaciano”. En *La Trinidad en el carisma ignaciano. Historia-Escritura-Teología*, editado por Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 144-192. Roma: CIS, 1982.
- Hadot, Pierre. *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2002.
- . *N’oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel, 2008.
- Lamarthée, Pablo. “Los tres grados de la vida espiritual y el conocimiento interno de los ejercicios ignacianos”. *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016): 29-58.

- Lera, José M^a. “Espíritu Santo”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Vol. 1, 803-811. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Lop, Miquel, ed. *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*. Bilbao: Mensajero, 2000.
- Martínez, Julio L. “Virtudes”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Vol. 2, 1774-1778. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Melloni, Javier. “Las influencias cisnerianas de los Ejercicios”. En *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, editado por Juan Plazaola, 353-357. Bilbao: Mensajero, 1998.
- . *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao: Mensajero, 2001.
- . “El proyecto místico de la Compañía de Jesús”. *Manresa* 77 (2005): 363-375.
- Molina, Diego. “Dos épocas para una experiencia: la mística ignaciana en el siglo XVI y en el siglo XX”. *Manresa* 77 (2005): 343-361.
- O’Leary, Brian. “Ignatian Mysticism and contemporary culture”. *The Way* 52 (2013): 1-14.
- Oleza Le-Senne, Francisco de. “Ignacio de Loyola, místico”. En *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París 1528-1535*, editado por J. Caro Baroja y A. Beristain, 517-523. San Sebastián: Gipuzkoa Donostia Kutxa, 1991.
- Polgár, László. *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jésus*. 6 vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981-1990.
- Prieto, María y José García de Castro. “Psicología del perdón y Ejercicios Espirituales”. *Manresa* 88 (2016): 317-328.
- Rahner, Hugo. “Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta. Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie der ignatianischen Mystik”. *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 10 (1935): 17-35.
- . “Die Mystik des heiligen Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta”. *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 10 (1935): 202-220.
- . “Die psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius”. *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 10 (1935): 265-282.
- Ramos, Ignacio. *Jerónimo Nadal (1507-1580) und der „verschriftlichte“ Ignatius*. Leiden-Boston: Brill, 2016.
- Ruiz Jurado, Manuel. “Nadal, Jerónimo”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Dirigido por Charles E. O’Neill y Joaquín M^a.

- Domínguez. Vol. 3, 2793-2796. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001.
- Schmidt, Margot. "Miroir". En *Dictionnaire de Spiritualité: Ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Editado por Marcel Viller, vol. 10: 1290-1303. Paris: Beauchesne, 1980.
- Sloterdijk, Peter. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. 10 vols. Paris: 1890-1932.
- Uríbarri, Gabino. *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*. 2ª ed. Madrid: Desclée de Brouwer, 2002.
- . *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Weil, Simone. *L'ombra e la grazia*. 3ª ed. Traducido por Franco Fortini. Milano: Bompiani, 2007.
- Wunenburger, Jean J. *Filosofia delle immagini*. Torino: Einaudi, 1999.
- . *La vida de las imágenes*. Buenos Aires: Jorge Baudino, 2005.
- Zas Friz, Rossano. "Mística ignaciana". En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Vol. 2, 1255-1264. Bilbao: Mensajero, 2007.
- . "Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica". *Ignaziana* 9 (2010): 3-71.
- . "Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola". *Ignaziana* 12 (2011): 162-300.

C. DICCIONARIOS Y CONCORDANCIAS

- Concordancia ignaciana*. Editado por Ignacio Echarte. Bilbao: Mensajero, 1996.
- Corominas, Joan y José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vols. Madrid: Gredos, 1991-1997.
- Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid, 1611.

Servir en libertad

Josep VIVES, S. J.

La espiritualidad ignaciana como espiritualidad de libertad para el Espíritu, libertad en el Espíritu, libertad de Espíritu

"La conciencia del ejercitante reconoce, a lo largo del movimiento por el que los Ejercicios exponen la verdad cristiana, el movimiento mismo por el cual su propia libertad se abre a la libertad divina. Y tanto más cuanto que ella realiza en ella misma la adecuación, la sincronización de estos dos movimientos". *G. Fessard. La dialectique des Exercices Spirituels*, I, 10.

Cierto estereotipo bastante divulgado nos presentaría a Ignacio de Loyola como hombre autoritario e impositivo, reglamentista hasta el detalle, amante del método minucioso y exacto. Su hazaña habría sido lograr formar un cuerpo de hombres disciplinados, obedientes, dispuestos a renunciar a su libertad —"como un cadáver"— en la ejecución de cuanto se les ordene. Se trata de una interpretación que roza la caricatura, formada con la arbitraria selección de unos pocos rasgos sacados de su contexto, distorsionados y extrapolados. La riquísima personalidad de Ignacio no cabe en el marco estrecho de una figura de ordenancia o de dictador pragmático, y su extraordinario influjo en la Iglesia y en la sociedad de su tiempo no hallarían explicación plausible bajo estas rúbricas. Como tampoco su obra, la Compañía de Jesús, habría podido tener la fecundidad que ha tenido si no fuera más que una masa de hombres serviles, plegados a métodos y reglamentos, y esperando órdenes y consignas.

Precisamente es todo lo contrario lo que permite explicar la figura de Ignacio y la fecundidad de su obra: en el momento en que, tras el proyecto renacentista en el que el hombre pretendía reencontrarse como ser

libre y señor de sí, se empieza a tener nueva conciencia de la impotencia humana —Lutero: *De servo arbitrio*—, Ignacio recupera desde una óptica profundamente cristiana lo que podía haber de válido en aquel proyecto: la auténtica libertad de hombre concebida, no como imposible autonomía absoluta, sino como don y propuesta libre y amorosa de Dios que reclama respuesta igualmente libre y amorosa. La libertad es para Ignacio —y para toda la antropología cristiana— el campo donde puede darse a la vez la oferta de Dios al hombre en forma de amor libre y personal y la respuesta, igualmente libre y personal, a este don: “en todo amar y servir”, es decir, reconocer la dependencia desde la libertad donada pero real; servir desde el amor libre y agradecido. En este sentido podría definirse la espiritualidad ignaziana como *una espiritualidad de la responsabilidad en la libertad*, consecuencia de la autodonación amorosa de Dios al hombre. Todo en esta espiritualidad viene a ser como una *pedagogía de la libertad* en su constitutiva e ineludible orientación hacia Dios.

Como a menudo se ha dicho, Ignacio está en la órbita del renacimiento en su afirmación del sujeto responsable de sí y de su quehacer en el mundo; pero permanece en la óptica medieval al concebir esta responsabilidad como don de Dios y como respuesta a un designio divino que se revela, no como simple imposición, sino como propuesta a la libertad humana.

En este sentido Ignacio logra una síntesis entre lo medieval y lo renacentista más adecuada que la de Lutero. Este, arraigado en el sentido medieval del señorío absoluto de Dios sobre todo, sólo es capaz de ver en la nueva afirmación del sujeto un prometeico intento de sustraerse al señorío divino. Parece como si Lutero anticipase ya la cantilena sartriana: “Si hay Dios yo no soy libre”, captándola como por su cara inversa: “Si yo soy libre, Dios no es Dios”, desde el supuesto de un pesimismo antropológico que considera que la libertad ya sólo puede ser contra Dios. En cambio Ignacio, con más fina percepción de lo que significa la libertad como supremo don del amor de Dios para con el hombre, —y con un optimismo de fondo auténticamente cristiano— piensa que, si Dios ha querido hacerme libre con el designio de establecer una relación de comunión conmigo en libertad, el sentido de mi vida estará en acoger esta oferta y ver de realizar aquel designio en libre y responsable orientación hacia él.

De la antropología cristiana medieval Ignacio arrastra que el hombre es, en terminología agustiniana, *immunis a necessitate*, es decir, no sujeto a un total determinismo o fatalismo cósmico; y también que está destinado a ser *immunis a servitute*, es decir, no sometido a la servidumbre de ninguna otra creatura y capaz de autodeterminarse hacia su bien por el *libre arbitrio* o “albedrío”. El albedrío se ejercita en la elección entre dos o más posibilidades, pero no queda adecuadamente determinado como mera capacidad de elección, si no se añade la orientación esencial al bien. Agustín lo había dicho muy claramente: si lo que elijo no es mi bien, mi acción es *servitus*, porque me someto a lo que me destruye, corrompiendo la esencia de la libertad. Libertad es entonces la capacidad del hombre para elegir su propio bien y realizarse en él por su propio movimiento

intrínseco, y no por coacción. Si en el hombre no se diera ya inicialmente la orientación a su propio bien —que ha de coincidir con lo querido por Dios para él—, o si el posible objeto de elección no se presentase como bien apetecible para el hombre, la libertad quedaría como indeterminada e indeterminable, y sería, en definitiva, frustrante. La libertad es el espacio para el *amor*, la posibilidad de optar por el bien como algo ofrecido —no impuesto— a la persona que voluntariamente lo abraza y se entrega a él. Un amor necesario e impuesto ya no sería amor.

Esto lo vivió Ignacio mucho antes de que llegaría a ser capaz de concebirlo y de expresarlo. Toda su historia, y particularmente la de su conversión y de sus primeros progresos en la vía espiritual, es la historia del ejercicio de la libertad que busca incansable y tenazmente orientarse hacia Dios y hacia lo que Dios pueda querer de él, convencido de que sólo ahí puede estar su bien. En particular su experiencia espiritual durante los meses de su convalecencia en la casa-torre de Loyola es vivida realmente como un ejercicio de orientación de su libertad a través de las contrarias experiencias de tristeza o de gozo que le producían sus pensamientos mundanos o de servicio de Dios respectivamente (Autobiografía, nos. 8-11). Al cabo de más de treinta años, al hacer su relato autobiográfico al P. González de Cámara, Ignacio sintetizará así la disposición de su alma a la salida de Loyola:

"... aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese; y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo de satisfacer por sus pecados, sino *agradar y aplacer a Dios*... Toda su intención era hacer estas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios..." (Autob. 14).

Tenemos ya aquí perfectamente expresado lo que será la preocupación única de Ignacio durante toda su vida: orientar su voluntad para "agradar y aplacer a Dios"; obrar, como los santos, "para gloria de Dios".

Cuando pase a narrar las disposiciones en que se hallaba en Manresa, después de superar esforzadamente diversas tentaciones, hablará de "la firme voluntad que Dios le había dado para servirle" (Autob. 27), con palabras que, de manera sumamente sencilla y como inconsciente, expresan cómo la voluntad de servir a Dios es don del mismo Dios sin dejar de ser objeto de la firme resolución del hombre. Su "firme voluntad" se la "había dado" Dios: jamás se le ocurriría a Ignacio contraponer gracia y libertad, convencido como está de que la resolución de servir a Dios es don inestimable del mismo Dios ofrecido a la responsabilidad del hombre. Se ha hecho notar como el apelativo de "peregrino" que Ignacio se da a sí mismo en la autobiografía responde a este andar continuo en la búsqueda de la voluntad de Dios, que primero será un andar material por diversas tierras y universidades, y después, sedentario en su pequeña sede romana, será un andar espiritual mediante sus seguidores, con proyectos, instrucciones y cartas a todos los lugares de la tierra. Lo resume maravillosamente una especie de sumario de la primera parte de su autobiografía:

"Después que el dicho peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviere en Jerusalén, siempre vino consigo pensando *quid agendum*" (Autob. 50).

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES COMO PEDAGOGIA DE LA LIBERTAD

Gaston Fessard anotaba con razón que "los Ejercicios han salido directamente de la experiencia por la cual Iñigo resolvió el problema de su libertad en la historia."² Los Ejercicios nacen del celo de Ignacio por "aprovechar a otros" con lo que él mismo había experimentado en sus esfuerzos por orientar su libertad en conformidad total con el querer divino. Por esto los Ejercicios pueden definirse esencialmente como una "pedagogía de la libertad". Lo ha puesto de relieve con la incomparable penetración el citado G. Fessard, encuadrando la dinámica espiritual de Ignacio en el marco formal de la dialéctica de corte hegeliano. Sin necesidad de sentirnos constreñidos por este marco, habrá que reconocer que su intuición es certera:

"Los Ejercicios son el fruto de una reflexión muy concreta sobre el acto de libertad; y su valor universal viene de que ellos expresan dialécticamente los momentos y los elementos esenciales —o las "peripecias sensacionales"— del drama humano-divino que es la libertad."³

Los Ejercicios comienzan con el conocido *Principio y Fundamento*, que puede considerarse como expresión de la situación existencial del hombre como ser libre ante Dios y en su realización mundana. En una especie de definición de lo que el hombre es teológicamente, se nos dice que es un ser "creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios" (EE 23); es decir, un ser responsable en libertad ante un Dios creador que crea al hombre con un designio de relación personal, y por ello un ser que sólo realizará su sentido en la medida en que libre y responsablemente reconozca y realice este designio. Con G. Fessard podemos decir que para Ignacio el hombre es libre porque es un ser "que se determina a sí mismo, se hace a sí mismo, se crea y se pone a sí mismo"⁴; eso sí, por don de su creador. Y es evidente que no hay contradicción entre este "crearse a sí mismo" y el "ser creado por Dios": lo que Dios crea al crear al hombre es precisamente la capacidad que éste se cree a sí mismo. Lo que Dios crea es una libertad invitada a realizarse en la comunión amorosa con él.

Como mil veces se ha señalado, de ahí se deduce con lógica rigurosa el "tanto cuanto" y la "indiferencia", que no expresan más que la libertad misma en su esencial orientación al designio divino —el bien del hombre—, previamente a la manifestación concreta de este designio *hic et nunc*.

En su afirmación implícita de que el hombre es el ser que ha de hacerse a sí mismo, el Principio y Fundamento contiene una profunda intuición muy valorada por los más recientes estudiosos de la espiritualidad ignaziana: el designio de Dios sobre el hombre, sobre cada hombre concreto en su concreta circunstancia existencial, no viene dado adecuadamente por lo que podríamos llamar leyes generales constitutivas de su ser como

hombre ("ley natural"), ni siquiera por otros principios más o menos generales derivados de determinadas situaciones concretas, como podrían ser las diversas formas de "ley positiva". Para Dios cada hombre es una realidad única, singular, irrepetible para la que tiene un designio singular y últimamente irrepetible, que cada uno tendrá que ir descubriendo y realizando en su circunstancia existencial concreta. Es sabido que ha sido K. Rahner quien más ha insistido en este aspecto que se presenta en la espiritualidad ignaciana con una fuerza singular:

"Ignacio presupone tácitamente una ontología existencial en la que la decisión moral, en cuanto algo individual, no sea sólo caso de las normas morales universales, sino tal que, por lo menos en la esfera de la decisión moral, contenga lo positivamente individual, único e irrepetible, que no es sólo una limitación negativa de lo universal... Los Ejercicios no son únicamente un entrenamiento en conocer, mediante la meditación y el profundizamiento, la voluntad general de Dios con una tentativa de dar y ejercitar una metódica formal —principalmente en las reglas para la discreción de espíritus— para hallar la voluntad de Dios para el individuo."⁹

El presupuesto de que hay una voluntad de Dios para cada individuo personal —dentro del marco general del designio de Dios sobre la creación y sobre la humanidad— está implícito tanto en la misma propuesta básica de los Ejercicios de "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de mi vida" (no. 1), como en el método con que esto ha de conseguirse, que no es meramente el de una deducción silogística a partir de unos principios de conducta generales y extrínsecos, sino el de una elección apoyada en una experiencia de "mociones", en las cuales "el Señor obra más ciertamente en la criatura" (no. 16) y "el mismo Señor se comunica a la su ánima devota abrazándola toda en su amor" (no. 15), de su suerte que se decida a querer o no querer una cosa "según el Señor le pondrá en su voluntad" (no. 155).

Así pues, habiendo sido descrito el hombre como ser creado "para alabar, hacer reverencia y servir a Dios", queda por lo mismo descrito como sujeto personal y libre, responsable ante Dios en libertad de una manera personal e intrasferible; y cuando se añade que "todas las cosas han sido creadas para el hombre", queda enunciado que el uso de las cosas será el campo en que se ejercerá esta responsabilidad.

Así llega Ignacio desde el comienzo al mismo centro medular de lo que es la libertad humana, que no es meramente la posibilidad de aceptar o rechazar un objeto o línea de conducta que se presentan como realidades puramente objetivas, sino que es la posibilidad de realizarme en mi ser personal aceptando o rechazando la oferta singular y única por la que Dios me constituye en interlocutor suyo, objeto de su amor ofrecido, pero no impuesto. El ser personal del hombre es sólo esto: ser sujeto de libertad capaz de realizarse en la respuesta amorosa —el "servir por amor" ignaciano—, o por el contrario, de vivir en permanente frustración en el rechazo ingrato a la propuesta originaria y constitutiva; abierto a su propio bien intrínseco, que es siempre a la vez don de Dios y realización propia, pero capaz de rechazar este bien en la vana pretensión de realizar la libertad fuera del don de Dios y de su relación esencial a Dios.

PRIMERA SEMANA: LIBRES PARA EL ESPIRITU

En la misma tradición cristiana en la que Ignacio aprendió a reconocer que el hombre es un sujeto de libertad desde Dios, ante Dios y para Dios, aprendió también que históricamente el hombre ha hecho mal uso de esta libertad y que, por ello, la libertad ha perdido su orientación originaria al bien y se halla de hecho como trabada e imposibilitada en su ejercicio. Ciertamente aquel peregrino en pobreza no sabría mucho de las cuestiones que por aquel entonces empezaba a plantear los adalides reformadores sobre pecado y justificación, sobre concupiscencia y libertad. Desde su simple fe tradicional no es capaz de muchas disquisiciones teóricas sobre el pecado, pero descubre su realidad en la consideración, aparentemente ingenua, de tres pecados: el de los ángeles, el de los primeros padres, el de un condenado cualquiera. Es en "la historia", en los hechos, no en consideraciones abstractas, donde Ignacio descubre de lo que es capaz la libertad humana cuando se revuelve de su orientación esencial hacia Dios, del cual procede, y pretende afirmarse en una autonomía inauténtica con una imposible posición del no-ser que se resuelve en absurda posición del no-sentido⁶.

La seriedad del don de la libertad otorgado por Dios al hombre se descubre en lo que puede llegar a producir en su momento negativo, cuando se afirma contra su orientación esencial a la comunión y al amor: entonces llega a introducir el absurdo y el sin sentido, con todos los males, en la misma obra de Dios. Ignacio espera que esta consideración provocará "vergüenza y confusión" (nos. 48, 50), hasta llegar a una "exclamación admirativa y con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas cómo me han dejado en vida y conservado en ella" (no. 60): tan imposible parece que la libertad creada se levante contra su creador, negando lo que la constituye. Sería imposible pensarlo si no lo atestiguara "la historia" de los tres pecados. El pecado, en el que se revela la grandeza y la miseria de la libertad humana, es el primer dato de la revelación histórica (cf. Rm 1,18; *revelatur ira Dei...*); pero Ignacio sabe por su tradición cristiana que esta revelación es a la vez revelación de salvación (Rm 1,17: *iustitia Dei revelatur ex fide in fidem...*). La revelación del pecado y la vergüenza y confusión que ella ha de producir no son para Ignacio más que una disposición para acoger la revelación de la salvación, origen de gozo y de agradecimiento: "acabar con un coloquio de misericordia... dando gracias a Dios nuestro Señor..." (no. 61; no. 53).

Es significativo que Ignacio complementa la consideración del pecado con la del infierno. La realidad del infierno muestra la tremenda seriedad que supone el mal uso de la libertad, que puede llegar a frustrar el designio de Dios sobre la criatura y todo el sentido de ésta. El infierno es el ser-sin-sentido de la criatura cuando ésta no orienta su libertad hacia la comunión con Dios, su único sentido⁷.

Es seguramente en los coloquios de los pecados donde mejor se revela la enorme distancia que media entre la postura de Ignacio y la de sus coetáneos reformadores. Ignacio no cree, como éstos, que Dios sólo pue-

de salvarnos *de* la libertad (que quedaría esencialmente corrompida e inepta para el bien), sino que cree que Dios puede salvar la libertad misma y puede salvarnos *en* libertad; para Ignacio la salvación es la recuperación de nuestra libertad para el Espíritu, y con ello la recuperación del don de la comunión libre y amorosa con Dios⁶.

Véase, por ejemplo, lo que dice Lutero: "El libre albedrío, después de la caída, no es más que un simple nombre, y peca mortalmente en tanto en cuanto hace lo que de él depende... El libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre a causa del pecado; no es que no existe, sino que no está libre salvo para el mal."⁷ Lutero, imbuído de la concepción nominalista por la que el poder arbitrario de Dios sería el último determinante de todo, piensa de hecho al hombre como juguete de la arbitrariedad divina, que igual condena que salva con justificación meramente extrínseca. Junto a la voluntad omnideterminante de Dios no queda lugar para ninguna otra voluntad libre; todo es totalmente determinado por Dios, y en esto está su gloria. De ahí a la doctrina calvinista de la predestinación sólo hay un paso. Podría decirse que la diferencia radical está en esto: Lutero sólo puede creer en el Dios-poder, pensado como Dios arbitrariamente condenador y justificador; Ignacio cree en el Dios-amor que, aunque no puede menos de rechazar la corrupción de la libertad, tiene su gloria en recuperarla efectivamente con el gozo de recuperar "lo que se le había perdido."⁸

Ignacio, con sus "coloquios de misericordia" levanta al pecador a la gozosa esperanza de recobrar plenamente la libertad de hijo de Dios, cosa que nunca consiguen hacer los reformadores, con su obsesión por la definitividad del pecado, contra el que parece que ni Dios mismo puede nada. Teófanos Egido comenta así la postura de Lutero: "Todo el énfasis puesto en el pecado simula —y es— una estrategia para forzar el sentimiento de derrota, de humillación, que automáticamente provocará la reacción justificante de Dios... la intención de Lutero es clara: dejar todo el campo libre a la acción divina; ésta actuando como cobertura del pecado y donante del perdón es la única protagonista en la dinámica espiritual."⁹

Recuperar la libertad en libertad, no por mera imposición extrínseca, significa que el hombre ha de recuperar en su situación existencial e histórica concreta su orientación originaria hacia Dios. Esta orientación había sido profundamente perturbada por el pecado, dejando la secuela de lo que clásicamente se llamaba concupiscencia y que Ignacio, muy pertinentemente, llama afectos desordenados. Es una intuición certera de Ignacio —y de una gran audacia— que se atreva a ofrecer su propuesta como "Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" (No. 21), explicando que se trataba de un "modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas afecciones desordenadas" (No. 1). Todos los Ejercicios no serán más que ayudas para disponer al alma a la recuperación existencial de la libertad: una recuperación que, como la misma libertad originaria, será toda don de Dios, pero que tendrá que ser existencialmente realizada por el hombre en su situación concreta. Se trata de poner al hombre de nuevo en disposición de elegir libremente lo que Dios quiere

de él, superando todo influjo de "afectos" desordenados perturbadores. Por esto se requiere "hacerse indiferente a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío" (No. 23) expresión patentamente redundante que muestra el interés que tiene Ignacio en conseguir que el alma quede desembarazada de todo lo que puede perturbarla en el libre ejercicio de la libertad; de suerte que, "estando en medio como una balanza", pueda "immediate obrar el Criador con la criatura y la criatura con su Criador y Señor" (No. 15; cf. no. 179). Dios puede obrar "immediate" con su criatura libre sin violentar su libertad, precisamente porque es su Criador y Señor, a quien se orienta esencialmente la libertad como a su bien único y total. Libertad y gracia no se excluyen, ni siquiera se contraponen; en el trance de la elección Ignacio recomienda: "pedir a Dios nuestro Señor que quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer" (No. 180). Causa maravilla ver cómo "el peregrino" logra expresar con tanta sencillez y exactitud que lo que es gracia y don que hay que pedir a Dios es a la vez tarea y responsabilidad del hombre.

ELECCION: LIBERTAD EN EL ESPIRITU

Tras la primera semana de Ejercicios, el ejercitante no sólo se ha de sentir liberado *del* pecado, sino liberado *para* Dios, para su servicio. En adelante ya sólo se tratará de ordenar permanentemente la libertad recuperada hacia su propio bien. A ello se dedicará todo el proceso de elección y de discernimiento —que se inicia en los ejercicios, pero que ha de seguir activo en toda la vida subsiguiente— hecho en el contexto del "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" (No. 104). Ignacio tiene la intuición certera de que sólo en la identificación afectiva y efectiva con Cristo podremos ordenar nuestra libertad al bien de forma permanente y estable. No se trata de dejar la libertad en un punto neutro o en aquella indiferencia postulada inicialmente, sino de sustituir los "afectos desordenados" por un gran afecto ordenado a Jesucristo, en el que el hombre encuentra experimentalmente su verdadero bien:

"El criterio de la libertad no es el de un concepto de libertad de origen humano, sino el de aquella libertad que aparece en Jesucristo, en su palabra y en su obrar, como un don indeducible y absolutamente contingente (gratuito), pero a la vez experimentado como absolutamente necesario para el que se confía a él" ¹².

La meditación del "Rey temporal" inaugura esta pedagogía de superación de los afectos desordenados por el mayor y mejor afecto al designio de Dios, personalizado en el amor y seguimiento de Cristo. Nunca se ponderará bastante el gran acierto pedagógico del que aquí da muestras Ignacio, fruto de su propia experiencia: a la libertad humana no se la interpela con principios abstractos o con leyes intrínsecas; se la interpela *provocando al amor que nace del centro mismo del ser humano y se mueve por el conocimiento del bien experiencialmente reconocido como tal en el*

goce del encuentro con otra persona. Por esto se pide "conocimiento interno del Señor, para que más le ame y le siga" (No. 103), con la conciencia, una vez más, de que este conocimiento es "gracia" y don de Dios y a la vez tarea del hombre; "pedir gracia para que no sea sordo a su llamamiento, más presto y diligente para cumplir su santísima voluntad" (No. 91); de esta suerte "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio... harán oblações de mayor estima y mayor momento diciendo: eterno Señor de todas las cosas yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda... que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada... de imitaros..." (No. 98) Ignacio no teme recargar el lenguaje para expresar tanto la gratuidad del don como el esfuerzo de determinación de la voluntad libre.

Este convencimiento de que la libertad humana se mueve, no por propuestas extrínsecas de verdades generales o por imposición de leyes y preceptos, sino por "conocimiento interno" y enamoramiento del bien concreto experimentado como tal, es lo que determina la ulterior metodología de los Ejercicios¹³: la morosa contemplación de la serie de misterios de la vida de Cristo, "viendo las personas", "oyendo lo que hablan", "mirando lo que hacen" (Nos, 106ss), con la subsiguiente insistencia en repeticiones, aplicaciones de sentidos, coloquios sobre lo ya contemplado, tienen la finalidad de provocar la identificación afectiva por una especie de experiencia directa y personal —"ver con la vista imaginativa ... como si presente me hallase" (Nos. 112, 114)¹⁴.

Ignacio propondrá al ejercitante la necesidad de "elección" o formal determinación de su voluntad a hacer en todo la voluntad de Dios, precisamente en este marco de identificación afectiva con Cristo como motor y modelo de nuestra libertad. El ejercicio de "Banderas" ha de afinar esta identificación excluyendo posibles engaños; el de "Binarios" ha de provocar la total adhesión de la voluntad frente a previsibles resistencias de afectos contrarios; finalmente la consideración de las "Tres maneras de humildad" —que no se presenta como un "ejercicio" propiamente tal, sino como algo que hay que ir ponderando "a ratos por todo el día... para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo N.S."— expresan la manera cómo, en la identificación afectiva total, "siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo N.S. quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza..." (No. 167). La identificación afectiva lleva así a la libertad a determinarse por la imitación lo más perfecta posible.

Una vez más no se trata de un mero ejercicio voluntarístico, sino de algo que, siendo tarea y compromiso propio, hay que impetrar en "los tres coloquios ya dichos, pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir" (No. 168). Ni tiene sentido preguntar, como han hecho comentaristas impertinentes, si se puede justificar en lógica estricta este "más" ignaciano: seguramente no se podría justificar en la mera lógica de la ley, en la que basta con hacer el mínimo mandado; pero es perfectamente lógico en la lógica del amor del máximo bien, al que está ordenada intrínsecamente la libertad¹⁵.

LA CONSOLACION LIBERADORA

Ignacio aprendió de su propia experiencia que para la liberación interior no basta el conocimiento "nocional" (J.H. Newman) que resulta de la enseñanza o del precepto exterior; se requiere un conocimiento verdaderamente "real", personal, experiencial, que resulta de la identificación afectiva con Jesús y de la consolación de su Espíritu. La libertad, como capacidad del espíritu humano para disponer de sí mismo en relación con lo distinto de sí, está abierta a influjos externos que pueden atraer y solicitar, ya en el sentido de la auténtica realización de sí, ya en sentido contrario.

Con suma sencillez anota Ignacio: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo (No. 32). Es decir, "mi mera libertad y querer" se halla bajo el posible influjo de la "tentación" y de la "gracia". Bajo el influjo de la tentación —del mal espíritu— la libertad es solicitada hacia lo que es contrario al dinamismo más último y profundo de la persona, su bien auténtico, que es sustituido por bienes aparentes inmediatos o superficiales. Bajo el influjo de la gracia, que viene del Espíritu de Dios, la libertad es atraída hacia su verdadero bien. El juego de estos influjos contrapuestos produce en el alma diversas "mociones" cuyo origen y sentido puede descubrirse a partir de las "consolaciones y desolaciones" que producen, analizadas según unas sabias "reglas de discernimiento de espíritus", en las que no hemos de entrar aquí.

Lo que sí hemos de señalar aquí es que la auténtica consolación —en contraposición a la "consolación aparente"— es siempre obra del Espíritu de Dios y es siempre liberadora.

Porque, como notaba ya E. Przywara¹⁶, la consolación es siempre algo más interior al hombre que la desolación: surge de lo más íntimo del hombre en el momento en que éste se descubre gozosamente orientado hacia su propio centro, que es Dios, y entonces se experimenta que el dinamismo de la libertad descansa en su propio objeto hallando gozo, consuelo y satisfacción en él. En cambio la desolación es siempre algo que viene de algún elemento perturbador —el mal espíritu, la interferencia ajena o la propia flaqueza espiritual o corporal— que tiende a descentrar y desestabilizar el dinamismo propio, impidiendo que la libertad descansa en su propio fin. Sin que sea necesario, tal vez, seguir a K. Rahner en toda su interpretación de la "consolación sin causa precedente" como experiencia inobjetual y atemática de Dios, sí podemos admitir su formulación de que "se trata de un sentirse toda la persona arrastrada con todo su ser a un amor que, por encima de todo objeto determinado y determinable, va derechamente a la infinitud de Dios en cuanto Dios mismo, en cuanto "divina Maestad", "trayéndola toda en amor de su divina Majestad" (No. 330)."¹⁷ Cuando el alma se siente así toda encendida en amor divino en la consolación, es cuando experimenta su libertad liberada de toda rémora y obstáculo para optar por el bien: "Llamo consolación cuando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene el ánima a inflamarse

en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter cuando ninguna cosa creada sobre el haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas" (No. 316). Es la suprema libertad interior en plena disponibilidad y en total orientación al bien.

En el Diario Espiritual entrevemos algo de lo que era para el mismo Ignacio la experiencia de esa consolación.

Escribe, por ejemplo, el 11 de mayo de 1544 (No. 222):

"Las lágrimas de este día me parecían mucho, mucho diversas de todas otras pasadas, por venir tanto lentas, internas, suaves, sin estrépito o mociones grandes, que parece que venían tanto de dentro, sin saber explicar, y en lo que la interna y externa, todo moviéndome en amor divino..."

Las palabras le resultan impotentes para expresar la honda experiencia de la libertad que halla su gozo y reposo en el objeto de su amor. Un poco más adelante (No. 284) anotará todavía en el mismo Diario: "Antes de la Misa y en ella mucha abundancia dellas (lágrimas), y después de ella, todo a no tomar placer sino en el mismo Señor":

En una carta a Sor Teresa Rejadell explicará Ignacio más en detalle cómo la gracia del Espíritu mueve nuestra libertad mediante la consolación:

"Acaece que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza nuestra ánima a una operación o a otra, abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor, y nosotros a su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir y el sentido suyo que tomamos, necesario es conformarnos con los mandamientos, preceptos de la iglesia y obediencia de nuestros mayores, y lleno de toda humildad, porque el Espíritu divino es en todo." ¹⁸

En las Reglas para sentir en la Iglesia nos dará como el principio práctico derivado de esta experiencia: "Sobre todo se ha de estimar mucho el servir a Dios N. S. por puro amor" (no. 370)¹⁹. A Felipe II, entonces todavía príncipe, le explica en un texto verdaderamente admirable cómo actúa la consolación en el alma:

"Siendo un ánima así visitada y esclarecida de sus inestimables dones y gracias espirituales, con mucha facilidad compone y dispone de sus potencias interiores, resignando todo su entender, saber y querer debajo de la suma sapiencia y bondad infinita. Así en todo dispuesta, confiada y resignada, deseando ser regida de su Criador y Señor, es muy propio de su divina Majestad tener sus continuas delicias y poner en sus santísimas consolaciones en ella, hinchiéndola toda de sí mismo, para que haga mucho y entero fruto espiritual, y siempre en aumento a mayor gloria de la su divina bondad." ²⁰

El gran valor de la consolación no está sólo en el gozo que se experimenta en ella, sino en los frutos de liberación y disposición interior que produce.

EL MAYOR PLACER DE DIOS

Hay una página del Diario de Ignacio que nos muestra particularmente cómo vivía él la entrega de su libertad a Dios. Corresponde al momento crítico de su proceso de elección en la cuestión de la pobreza de las casas de la Compañía, cuando le parecía que no acababa de alcanzar la confirmación de consolaciones que esperaba, aunque tenía suficiente claridad como para dar por válida y concluida la elección. Escribe:

"Considerando... como sería mayor placer a Dios N. S. concluir sin más esperar ni buscar pruebas, o para decir más misas, y para esto poniendo en elección, juzgaba y sentía que más placer sería a Dios N.S. el concluir, y sentía en mi volición que quisiera que el Señor condescendiera a mi deseo, es a saber finir en el tiempo de hallarme mucho visitado, luego en sentir mi inclinación, y por otra parte el placer de Dios N.S., comencé luego a advertir y quererme llegar al placer de Dios N.S."²¹

La sutileza del análisis de sus propios movimientos hace que Ignacio torture la expresión: queda claro que él constata como una lucha entre "mi volición" y "mi deseo" por una parte, y "el placer de Dios N.S." manifestado en la misma realidad de los hechos por otra; pero al punto que lo advierte se rinde plenamente y decide "quererme llegar al placer de Dios N.S.". Uno podría considerar que hay aquí como una descripción del proceso de la "delectatio victrix" agustiniana, exaltada luego por los jansenistas. Pero cabe notar que en Ignacio no es inmediatamente el propio "placer" el que sale "vencedor" y determina la voluntad, sino "el placer de Dios", convertido en mayor placer propio por la dinámica del amor que quiere que el placer del amado pase por delante de todo y lo determine todo. Agustín había dicho ciertamente que "quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est".²² Ignacio concuerda con el auténtico Agustín mejor que los jansenistas: no se trata simplemente de una métrica de placeres, desde el supuesto de que la libertad es necesariamente determinada por el que más peso tenga. Este supuesto jansenista es de hecho un determinismo negador de la libertad. Ignacio, con Agustín, considera cómo la libertad del sujeto está sencillamente abierta a la dinámica del amor bajo el influjo del Espíritu Santo, que le hace reconocer donde está su mayor bien y su mayor placer o satisfacción; "Accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo delectatio dilectioque Summi illius atque incommutabilis Boni, quod Deus est."²³ No hemos de imaginar la "delectatio victrix" como lo que más me place a mí, concebido como algo que determinaría y necesitaría mi voluntad: esto sería precisamente lo que sucede con el instinto de los animales. Se trata de la propuesta, bajo el influjo de la gracia, de salir de mí y de mi propio placer, para abrirme al gozo del amor del que se me ofrece como mi Bien supremo y me interpela a que le reconozca como tal en la relación libre, gratuita y amorosa. Es una delectación "victrix" no en el sentido de que se nos imponga por necesidad, sino en el que logra vencer nuestro amor propio y la cerrazón con que buscamos en nosotros mismos nuestra satisfacción, para que libremente nos abramos y nos perdamos en el amor del que es más grande que nosotros."²⁴ La página del Diario Espiritual que acabamos de citar expresa

el momento sublime y maravilloso en que la gracia, sin forzar nada, hace que la libertad de Ignacio se rinda al "mayor placer de Dios N.S.", negando su deseo originario de ver confirmada su elección con más experiencias interiores. Al fin es lo que él mismo había formuiado lapidariamente en los Ejercicios:

"No queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo la mayor alabanza y gloria de Dios N.S. Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer e interesse" (no 189).

"EL PESO DEL ANIMA, QUE ES EL AMOR"

Podríamos decir que Ignacio había hecho la misma experiencia que Agustín: "Pondus meum, amor meus; eo feror quocumque feror." ²⁵ Es el amor lo que mueve y arrastra al alma, como el peso arrastra los cuerpos a su lugar y posición de descanso natural. Porque el movimiento del alma es el amor, y la voluntad permanece como inestable en su libertad de opción hasta que no logra descansar en su bien, reconocido como tal y hecho objeto de su amor. Por esto le dice Ignacio a Teresa Rejadell, en la carta ya citada: "Sobre todo que penséis que vuestro Señor os ama, io que yo no dudo, y que ie respondais con el mismo amor." ²⁶ Años adelante, en 1547, Ignacio desarrollará esta doctrina en términos ya claramente agustinianos, escribiendo al Obispo de Targa, quien se quejaba de que las preocupaciones de su cargo le impedían entregarse a ejercicios de perfección:

"Y aunque no se dejen los oficios que por honra divina se toman y ejercitan, puede el peso del ánima, que es el amor, aliviarse cuando aun en las cosas terrenas y bajas no se hace uno terreno ni bajo, amándolas todas por Dios N.S. y cuanto son para mayor gloria y servicio suyo; que cosa debida es al último fin nuestro y al que es en sí suma e infinita bondad que sea en todas las otras cosas amado, y que a El sólo vaya todo el peso de nuestro amor..." ²⁷

Ignacio ha llegado así a uno de los puntos más característicos de su espiritualidad: la libertad humana ha de determinarse por la voluntad de hallar a Dios en todas las cosas, amándolas todas por Dios en tanto que sean para su mayor gloria y servicio. Es aquí donde se articulan, en el dinamismo de la libertad, el amor de Dios y el amor de todas las otras cosas, como ya se enunciaba en el Principio y fundamento: Dios es el único absoluto, propuesto a la libertad como el único objeto digno de ser amado absolutamente; pero en este amor de Dios se integra subordinadamente todo otro amor posible a las demás cosas, ya que todas son de Dios, medio por el que Dios se comunica al hombre, y por el que el hombre puede ejercitar el amor y servicio de Dios.

La doctrina quedará definitivamente plasmada en un párrafo de las Constituciones, que es como un sumario de la espiritualidad jesuítica, propuesta a los que están en formación:

"Todos se esfuerzen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aún de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina bondad por sí misma [notar, de nuevo, el motivo del "placer de Dios"] y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios..., y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios N.S., apartando cuanto es posible de sí al amor de todas las criaturas, por ponerle en el criador de ellas, a él en todas amando y a todas en él conforme a su santísima y divina voluntad" (no.288).

Este es el criterio con que el hombre enamorado de Dios dirigirá las opciones de su libertad. El amor de Dios lo domina todo, pero no excluye, en principio, nada, ya que todas las cosas pueden y deben ser ser ocasión y medio para amar y servir a Dios.

También aquí los Ejercicios habían dado la pauta; el retiro ha de concluir con la conocida "Contemplación para alcanzar el amor", como indicando que es la fuerza del amor la que ha de hacer operativas las opciones que se hayan hecho durante el mismo. Se trata en esta contemplación de adquirir "conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad" (no. 233). Es decir, mi amor ha de surgir como respuesta libre y agradecida al amor de Dios que me constituye totalmente: su expresión será la rendición total de la libertad, que no queda por ello negada o impedida, sino que simplemente queda como gozosamente fijada en su propio objeto: "Tomad Señor y recibid toda mi libertad... vos me los disteis, a Vos, Señor, lo torna; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y vuestra gracia, que ésta me basta" (no. 234).

LIBERTAD DE ESPIRITU

En la medida en que uno se hace *libre para el Espíritu* con una auténtica "indiferencia" para todo lo que no sea la voluntad de Dios, y *libre en el Espíritu* por la elección de "en todo amar y servir" a Dios, uno puede vivir en una admirable *libertad de espíritu* capaz de superar toda suerte de rémoras interiores —debilidades, miedos, prejuicios, rutinas— y toda suerte de resistencias exteriores —incompresiones, imposiciones, interferencias, amenazas. Ignacio es hombre que actúa siempre con una extraordinaria libertad de espíritu, y que quiere que todos los suyos procedan con esa misma libertad. Esto podrá causar extrañeza en los que aceptan el estereotipo de Ignacio como hombre de la obediencia y de la sujeción férrea. Pero los que le habían tratado íntimamente dan otro género de testimonio. Por ejemplo, el P. González de Cámara —el mismo a quien Ignacio había dictado su Autobiografía— hace notar, en el "Memorial" en que consignó sus recuerdos del fundador, cómo el P. Ignacio quería que los suyos procediesen por convicción y decisión propia e intrínseca, más que por influencias externas:

"Deseaba el P. Ignacio que en las cosas del servicio de Dios espirituales nos moviésemos e inclinásemos todos por devoción y movimiento interior; y en ellos

usaba los menos que podía de principios extrínsecos. Yo pensaba... que lo hacía así para que nuestras obras fuesen más voluntarias, y para experiencia de lo que había en los súbditos cuando los dejaba en su mano"²².

El secreto de Ignacio está en que él no se contenta nunca con prescribir conductas: lo que él quiere es fomentar y modelar actitudes, afectos, convicciones profundamente sentidas de las que seguirán las conductas y los actos pertinentes. Por eso toda la batería pedagógica de los Ejercicios va encaminada a conseguir —como gracia y como tarea— el "conocimiento interno", el "mucho afectarse", etc. En una serie de Instrucciones recogidas por sus inmediatos discípulos y conservadas en latín se dice:

"En todas las cosas conservad la libertad de espíritu. No os preocupéis de las opiniones de los hombres, antes conservad el espíritu tan libre que, si fuera preciso, podáis hacer lo contrario. No renunciéis jamás a la libertad."²³

Toda la vida de Ignacio está llena de hechos que muestran su soberana libertad de espíritu cuando se trataba de hacer lo que creía conveniente para el servicio divino. Bastará, como botón de muestra, recordar su reacción ante la sentencia inquisitorial de Salamanca, que no le condenaba en nada, pero le prohibía enseñar como solía:

"Leída esta sentencia, los jueces le mostraron mucho amor, como que querían que fuese aceptada. El peregrino dijo que él haría todo lo que la sentencia mandaba, mas que no la aceptaría; pues, sin condenarle en ninguna cosa, le cerraban la boca para que no ayudase a los prójimos en lo que pudiese. Y por mucho que instó el Dr. Frías, que se mostraba muy afectado, el peregrino no dijo más, sino que en cuanto estuviere en la jurisdicción de Salamanca haría lo que se le mandaba. Luego fueron sacados de la cárcel, y él empezó a encomendar a Dios y a pensar lo que debía hacer. Y hallaba dificultad grande de estar en Salamanca... Y así se determinó de ir a París a estudiar" (Autob. no 70).

Quizás todavía mayor es la libertad de espíritu de Ignacio ante el inquisidor de Alcalá:

"El peregrino dice que harán lo que le es mandado. Mas no sé —dice— qué provecho hacen estas inquisiciones... Nosotros queríamos saber si nos han hallado alguna heresía. No, dice Figueroa, que si la hallaran os quemaran. También os quemaran a vos, dice el peregrino, si os hallaran heresía..." (Autob. 59).

Esta libertad de espíritu la conservará Ignacio toda su vida. El P. Cámara lo consignará así en su Memorial:

"Por ningún respeto humano ni dificultad que se ofreciere dejaba nunca nuestro Padre de hacer lo que entendía poder resultar mayor servicio de Dios o bien del prójimo."²⁴

Pero seguramente su libertad interior se manifiesta más particularmente en su capacidad de sobreponerse a cualquier contrariedad, convencido de que, una vez que él había hecho lo que estaba de su parte, había que dejarlo todo en manos de Dios. El caso más notable es el de la manera

como recibió la noticia de la elección pontificia de J. Pedro Caraffa (Paulo IV), con quien había tenido varias diferencias y de quien podía temer que fuera hostil a la Compañía. Dice el P. Cámara que "se hizo una notable mudanza y alteración en su rostro; y supe después, o de él mismo o de los Padres antiguos a quienes él lo contara, que todos los huesos se lo revolieron en el cuerpo. Sin decir palabra alguna, se levantó, entró en la capilla a hacer oración, y al cabo de poco salió tan alegre y contento como si la elección hubiera sido muy conforme a sus deseos." ³¹ El total señorío de que aquí da muestra manifiesta la gran libertad interior de que gozaba, con un perfecto dominio de sus emociones y afectos.

OBEDIENCIA EN LIBERTAD

No se plantea adecuadamente la cuestión de las relaciones entre obediencia y libertad, si se consideran estas magnitudes como mutuamente excluyentes. San Ignacio —cuya doctrina sobre la obediencia no es más que la doctrina de la gran tradición monástica adaptada a las peculiares exigencias de su instituto apostólico— considera que la obediencia es una manera de ejercitar la libertad; la mejor manera de ejercitar la libertad. Obedecer es someterse libremente a lo que exige el servicio de Dios y el bien de la comunidad. Cumplir servilmente y a la fuerza, sin convicción interna, no sería obedecer. Propiamente sólo se obedece en la medida en que se ejercita la libertad. Este es el profundo sentido de la "obediencia de entendimiento" requerida por Ignacio: se trata de que no hay que cumplir meramente lo mandado, sino de interiorizar y hacer propias las razones por las que lo mandado es un "bien" apetecible para mí desde la opción fundamental del mayor amor y servicio divino. Obrar con la convicción interna de que lo que uno hace no está "bien", sería algo ética y cristianamente inaceptable.

De ahí que Ignacio declare que el superior ha de estar abierto a la llamada "representación" de razones en contra por parte del súbdito. Esta representación, en cosas de suficiente importancia, es no sólo una posibilidad, sino un deber del súbdito³², porque en definitiva no se trata de hacer la voluntad del superior en cuanto tal, sino de que se haga lo que realmente más conviene para el mayor servicio divino; y si el súbdito conoce algunos aspectos o tiene algunas luces sobre la cuestión de que se trata, tiene obligación de comunicarlos al superior para que puedan ser tenidos por él en cuenta.'

Es sabido cómo Ignacio resistió con gran firmeza propuestas del Emperador y del mismo Papa que querían conferir obispados o dignidades a miembros de la Compañía. Cuando el rey Fernando de Austria logra el apoyo del Papa para que Claudio Jayo sea hecho obispo de Trento, escribe el secretario Ferrón al P. Miguel de Torres:

"Nuestro Padre, no hallando lo que deseaba, determinó irse a la fuente y hablar al Papa, porque la conciencia no le acusase de no haber puesto todos los medios posibles en este negocio. Y haciéndolo así, y con mucha humil-

dad, dio larga cuenta a Su Santidad de todo, mostrando con muchas razones no convenir tal elección ni a la Compañía ni al bien de las ánimas" ²³.

Una carta del mismo Ignacio nos informa detalladamente de su reacción cuando se enteró de que el Papa, a instancias del Emperador, quería nombrar cardenal a Francisco de Borja:

"Luego tuve el asenso o espíritu de estorbar en lo que pudiese. Con esto, no siendo cierto de la voluntad divina, por muchas razones que de una parte y de otra me venían, di orden en casa que todos celebrasen, y los laicos todos hiciesen oración por tres días, para que en todo fuese guiado a mayor gloria divina. En este tiempo de los tres días... sentía en mí que venían algunos ciertos temores, o no aquella libertad de espíritu para hablar y estorbar esta cosa, con un decir: ¿qué sé yo lo que Dios N.S. quiere hacer?, no hallando en mí entera seguridad en estorbarlo... Andando en este ruego diversas veces, cuando con este temor, cuando con el contrario, finalmente en el tercer día yo me hallé en la solita oración, y después acá siempre, con un juicio tan pleno y una voluntad tan suave y tan libre para estorbar, en cuanto en mí fuese, delante del Papa y de los cardenales, que si no lo hiciera yo tuviera y tengo para mí por cosa cierta que a Dios N.S., no daría buena cuenta de mí, antes enteramente mala".

Es admirable la diligencia que pone en Ignacio hasta adquirir la "libertad de espíritu" y aquella "voluntad suave y libre" para impedir lo que el Papa se proponía. Pero todavía es más admirable lo que añade, que muestra hasta qué punto estaba indiferente a la voluntad de Dios, que podía manifestarse de otra manera en otros:

"Con todo, yo he tenido y tengo que, siendo voluntad divina que yo en esto me pusiese, si otros se ponen en contrario... no habría contradicción alguna, pudiendo ser el mismo espíritu divino moverme a mí a esto por estas razones, y a otros al contrario... Haga Dios N.S. en todo como siempre sea su mayor gloria y alabanza." ²⁴

Es decir, Ignacio sólo quiere la voluntad de Dios, y está dispuesto a atenerse a lo que finalmente se decida, en la persuasión interna de que es mejor, natural y sobrenaturalmente, que las decisiones se tomen por las instancias establecidas. La obediencia de juicio es como el lugar donde se busca la articularción entre la libertad individual y el sentido de pertenencia a la comunidad apostólica —y más ampliamente el sentido de pertinencia a la gran comunidad de salvación bajo el designio de Dios: el individuo siente su responsabilidad de optar por el bien como él lo ve, pero siente también su corresponsabilidad con y en la comunidad, y se fía de que las instancias por la que ésta se rige le ayudarán —al menos a la larga y sin que necesariamente se excluyan posibles errores— para su opción por el mayor servicio divino. Evidentemente, si no pudiera tener esta confianza, tendría que cuestionarse su pertinencia a la comunidad.

Contra lo que pudiera pensarse, Ignacio, por testimonio de sus más íntimos colaboradores, era muy discreto en el ejercicio de la autoridad. En una carta a un sacerdote que vacilaba en entrar en la Compañía por miedo a la obediencia le dice:

"Como vos y todos los religiosos deben estar dispuestos a hacer cuanto les será encargado con toda abnegación del propio amor y juicio, también toca a mí y a todos los que serán superiores usar en el mandar aquella circunspección que exige la discreta claridad."³⁵

Tanto en las cartas como en las Constituciones no duda en remitirse a la decisión de los que tendrán mayor conocimiento de lo que conviene en cada caso:

"...Porque yo no puedo estar tan al cabo de los particulares, como allá lo estareis teniendo las cosas presentes, no puedo sino remitirme en todo a lo que en el Señor nuestro os pareciere será para mayor gloria suya y bien común, que es lo que todos en todas partes pretendemos."³⁶

El P. Cámara escribía en su Memorial:

"Suele N.P. en todo lo que puede hacer suavemente sin obediencia, no meter en ello obediencia; antes cuando puede hacer que uno haga una cosa sin que vea en su R(everencia) inclinación, sino movido de sí mismo, huelga mucho más; y cuando lo hace por ver su inclinación, sin que él se lo mande, huelga mucho más con esto que no de mandarlo; y si ha de mandarlo, sin meter virtud de obediencia, por la misma razón. Suele N.P. decir muchas veces que quien no tiene obediencia de entendimiento, aunque la tenga de voluntad, no tiene más que un pie dentro de la religión."³⁷

En la correspondencia de Ignacio hallamos varios casos en los que el fundador deja los súbditos que decidan libremente sobre cuestiones que le habían propuesto. Por ejemplo, se dice en carta del secretario Polanco al P. Emerio de Bonis, que se hallaba tentado y pensaba podría aprovecharle un cambio de lugar:

"Nuestro Padre ha visto lo que escribistéis... y por juzgar que será mayor vuestro consuelo, deja en vuestra mano venir a Roma el próximo septiembre, o bien permanecer en Padua, o mudaros a otro colegio..."³⁸

Ignacio ciertamente valora en mucho la obediencia. Está convencido de que sólo con ella podrá ser eficaz un cuerpo numeroso y disperso, dedicado enteramente al servicio apostólico; y en su honda convicción de que Dios está presente en todas las cosas y, por decirlo así, avala los mejores medios humanos en su servicio, está también convencido de que una fuerte organización jerárquica, que aparece como el mejor medio humano para que la Compañía consiga lo que pretende, estará avalada por el auxilio divino, que no faltará con su gracia a superiores y súbditos. Pero más allá de esto, Ignacio no es de ninguna manera un autoritario que cree en la autoridad por la autoridad. Más bien procura limitar lo más que puede todo lo que sea imposición extrínseca, porque, como dice en el mismo proemio de las Constituciones, "más que ninguna exterior constitución, la interior de la caridad y amor, que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones, ha de "ayudar" para llevar adelante la Compañía en el divino servicio (Const. no. 134).

Por esta razón no quiere que las Constituciones obliguen a pecado, a fin de que "en lugar del temor de la ofensa suceda el amor y deseo de

toda perfección, y de que la mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga" (Const. no. 602). Por la misma razón no quiere que se determinen en concreto las prácticas religiosas de los jesuitas ya formados:

"Porque los que se admiten en la Compañía se presupone que serán personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo Nuestro Señor quanto la disposición corporal y ocupaciones exteriores de caridad y obediencia permiten, no parece [conveniente] darles otra regla en lo que toca a oración, meditación y estudio, así como en la ejercitación corporal de ayunos, vigillas, y otras asperezas o penitencias, sino aquella que la discreta caridad les dictare" (Const. no. 582).

El gran principio de "en todo amar y servir" se ejercitará a través de la "discreta caridad", es decir, mediante el ejercicio de un continuo discernimiento acerca de qué es aquello que exige en cada caso y situación el servicio amoroso y libre que busca siempre y en todo "el mayor placer de Dios" y su "mayor gloria". Seguramente andan equivocados los que piensan que los innegables éxitos de la Compañía se deben a que Ignacio logró configurarla como un cuerpo bien disciplinado de hombres sumisos a una férrea obediencia. Probablemente estaremos más cerca de la verdad si pensamos que cuanto de bueno haya podido hacer la Compañía se debe a que Ignacio le dejó, sobre todo en los Ejercicios, pero también en las Constituciones y en toda una tradición espiritual, un método para formar hombres con una voluntad entregada para "en todo amar y servir" en libertad, que quiere decir en discernimiento permanente, en creatividad fundada en el análisis de la realidad de cada momento a la luz de la revelación, en generosidad total nunca satisfecha con meramente cumplir, porque busca siempre "lo que más conduce", lo que es "más placer de Dios" y "su mayor gloria". Todo esto sólo es posible cuando se concibe la libertad como instrumento de la gracia, y la gracia como tarea para la libertad.

NOTAS

¹ Cf. S. Agustín: "Si liberum non est nisi quod duo potest velle, id est bonum et malum, liber Deus non est" (Contra Iulian, op. impf. I,100: PL 45, 115).

² La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, vol. 1, Paris, 1956, pág. 7.

³ o.c. 25.

⁴ o.c. I, 36.

⁵ K. Rahner, Lo dinámico en la Iglesia, Barcelona, 1963, 120 y 125. Anteriormente ya E. Przywara había hecho planteamientos semejantes, por ejemplo en Ringen der Gegenwart, Augsburg, 1929: "El catolicismo es vida en Dios, iluminada por la faz de Jesucristo, cuyo cuerpo es la Iglesia, y Dios es el Dios del alma individual como el de la comunidad, el Dios de la personalidad como el de la ley".

⁶ Cf. G. Fessard, La Dialectique des Exercices Spirituels, I, Paris, 1956, 45ss.

⁷ Acerca de la relación entre infierno y libertad humana no me resisto a mencionar la *boutade* atribuida a Chesterton, de notable profundidad teológica: Si no hubiera infierno, el cielo sería sólo un campo de concentración.

⁸ La verdadera recuperación de la libertad, y no la mera imputación de una justicia extrínseca, es claramente exigida por el mismo S. Agustín: "Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura neccesitas; donec tota sanetur infirmitas et accipietur tanta libertas in qua sicut necesse est pemaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et numquam peccandi voluntaria felixque neccesitas". Podemos ver en estas fórmulas agustinianas exactamente lo que Ignacio pretende en sus Ejercicios.

⁹ Controversia de Heidelberg, no. 13: Lutero, Obras, edición de T. Egido, Salamanca, 1977, pág. 80.

¹⁰ Cf. F. Richter, M. Lutero e Ignacio de Loyola, Madrid, 1956, 150. Sobre la problemática de la libertad en los reformadores cf. G. Chantaine, Erasme et Luther, libre et serf arbitre, París, 1981, con amplias referencias bibliográficas.

¹¹ o.c. 41-42. Todavía más podría decirse de Calvino. Cf. A. Favre-Dorsaz, Calvin et Loyola, París, 1951, 164-5: "Calvino, para glorificar a Dios, disminuye al hombre. Para inculcar la necesidad de la gracia, niega absolutamente todo mérito humano... El hombre no se salva si no se le despoja de toda pretensión, si no se le fuerza a abajarse sin cesar... Loyola conoce un método más positivo, más realista. Sus grados de humildad, lejos de aplastar la buena voluntad, elevan al hombre al amor de Dios, y con ello le hacen salir del círculo de su egocentrismo... La obsesión del yo no desaparece más que cuando la mirada se fija en un ser amado ante el cual uno se olvida de sí".

¹² G. Greshake, Geschenkte Freiheit, Friburgo, 1977, 116.

¹³ Esta característica, que es la verdadera clave de los Ejercicios, la reconoció ya uno de los primeros que los practicaron con Pedro Fabro en 1541: Joannes Cochlaeus confesó que Fabro le había llevado a pasar más allá del "saber" para "sentir" las cosas espirituales; y escribió: "gaudeo quod tandem inveniantur magistri circa affectus". Cf. Fabri Monumenta, Roma 1914, 63-64. En los Ejercicios se cumple lo que ya Sto. Tomás postulaba (Sup. Epist. and Hebr. V,2): "Hoc enim habet Sacrae Scripture doctrina, quod in ipsa non tantum traduntur speculanda, sicut in geometría, sed approbanda per affectum... In allis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum; in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum". Por eso dirá Ignacio que "no el mucho saber harta y satisface al ánima, sino el sentir y gustar de las cosas internamente" (EE no. 2).

¹⁴ Frente a la tendencia del intelectualismo y del racionalismo a minusvalorar la imaginación, Ignacio hace jugar un gran papel a "lo imaginario". Lo imaginario no es necesariamente lo contrario de lo real —y por tanto, no real, falso—, sino que puede ser la abertura a lo no experimentado de lo real, ya sea lo real pasado que en alguna manera me afecta y me determina —"imaginar la historia"—, ya sea lo real trascendente que puede moverme más allá de lo propiamente experimentado —imaginar el infierno, el cielo... Un análisis de las "motivaciones" que tienen los hombres en su actuar nos evidenciaría la gran importancia que "lo imaginario" tiene en la determinación de la libertad. Ignacio, gran maestro de espíritu, lo habla intuido y experimentado.

¹⁵ La "tercera humildad" viene a expresar la lógica de la filiación en el amor, como contrapuesta a la esclavitud de la ley, tal como Jesús lo pone de manifiesto en el sermón de la montaña, cuando dice: "Habéis oído que se dijo a los antiguos..., pero yo os digo..." (Mt 5,21 ss). Con la ley, que esclaviza, se cumple con un mínimo; pero el amor en libertad sólo se satisface con el máximo. Ningún test mejor que éste para revelar las auténticas actitudes cristianas. Esta lógica del amor se convertirá en norma fundamental de las Constituciones, donde se dice que la selección de ministerios se hará "teniendo ante los ojos el mayor servicio divino y el bien universal... porque el bien, cuanto más universal es más divino" (no. 622), porque donde hay "cosas en sí mejores y menos buenas, siempre deben preferirse las primeras a las segundas, *caeteris paribus*" (no 623).

¹⁶ Cf. Deus semper maior, Friburgo, 1964, 250-251.

¹⁷ Cf. K. Rahner. Lo dinámico en la Iglesia, Barcelona, 1968, 145. Matizaciones de su postura: M. Fiorito, Ciencia y Fe, 19 (1963) 401 ss; 1971; H. D. Egan, The Spiritual Exercises and the Ignatian mystical horizon, St. Louis 1976.

¹⁸ Mon. Ign. Epistulae, I, 105.

¹⁹ De ahí que el P. J. de Guibert, La Espiritualidad de la Compañía de Jesús,

Santander, 1955 m, 120, resumiera la espiritualidad ignaciana como "una mística de servicio por amor".

²⁰ Mon. Ignatiana, Epistolae, II, 345. Vale la pena notar que las palabras citadas se dirigen al príncipe como explicación del sentido de la fórmula habitual de saludo de las cartas de Ignacio, a saber: "La suma gracia y amor eterno de Cristo N. S. os salude o visite con sus santísimos dones y gracias espirituales". En términos parecidos se expresa a Ascanio Colonna en 1543: "El ánima iluminada y del rocío eterno clarificada pone su nido en lo alto, y todo su deseo en no desear otra cosa que Cristo, y éste crucificado..." *ibid.* I, 255.

²¹ Diario Espiritual no. 147: 12 de marzo, 1544.

²² Com in. Gal. ed. BAC, col. XVIII, pág. 175.

²³ Agustín, de Spiritu et Littera, 3,5 Cr. también, De perf. inst. hom. 4,9: Pl. 44 296: "Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas et accipietur tanta libertas in qua, sicut necesse est, permaneat beate vivendi voluntas in qua, sicut necesse est, permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas". Claramente Agustín piensa no sólo en una verdadera recuperación o sanación de la libertad —al contrario de los luteranos—, sino en la permanencia de la libertad aún bajo el influjo "necesitante" de la gracia, que es "necesidad voluntaria y feliz".

²⁴ Sobre la diferencia entre el auténtico agustinismo y el Jansenismo pueden verse los jugosos comentarios de J. I. González Faus. Proyecto de Hermano, Santander, 1987, 621 ss. El jansenismo es descrito como un agustinismo interpretado cartesianamente, es decir, en el que la lógica de las razones necesarias se sustituye a la lógica del movimiento libre del amor.

²⁵ Confesiones XIII, 9; Pl. 32, 848. Cf. G. de Piñval, Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de St. Augustin *Rév. des Etudes Augustiniennes*, 1955, 345-378. *Id.* Mouvement spontané ou mouvement imposé? le "feror" augustinien, *ibid.*, 1959, 13-19.

²⁶ Mon. Ign. Epistolae, I, 108.

²⁷ Mon. Ign. Epistolae, I, 515.

²⁸ Memorial, no. 171, Fontes Narrativi (FN) I, 632.

²⁹ Mon. Ign. Epistolae, XII, 679.

³⁰ Memorial, no. 276: FN I, 689.

³¹ Memorial, no. 93: FN I, 381-2. El P. Cámara más adelante cuenta que esto confirmaba unas palabras que S. Ignacio habría dicho poco después de llegar a Roma: "He pensado en qué cosa me podía dar melancolía, y no hallé cosa ninguna, sino si el Papa deshiciese la compañía del todo; y aún con eso, yo pienso que, si un cuarto de hora me recogiese en oración, quedaría tan alegre y más que antes". Memorial no. 182: FN I, 638. Cf. V. Codina, San Ignacio y Pablo IV, Manresa 40 (1968) 343 ss.

³² Véase la preciosa "Instrucción sobre el modo de tratar o negociar con cualquier superior", de mayo de 1555, Mon. Ign. Epist. XII, 90-92, reproducida en Obras Completas, BAC, no. 149.

³³ Mon. Igg. Epist. I, 461. Cf. una carta anterior al mismo destinatario, *ibid.*, 454.

³⁴ Mon. Ign. IV, 284. Obras Completas BAC, no. 75.

³⁵ Mon. Ign. Epist. V, 201: Obras Completas, BAC, no. 90.

³⁶ A Francisco de Borja, 21 de julio, 1554, Mon. Ign. Epist. VII, 267.

³⁷ Memorial no. 263: FN I, 681. Un poco más abajo explica el P. Cámara como s. Ignacio dejaba libertad a los encargados de negocios: "Cuando mandaba un Padre a tratar negocios de mucho tomo con personas grandes en Roma le decía: Venid acá, quiero que vayáis a tal negocio con el Cardenal fulano, y os quiero hacer capaz de él. Yo pretendo esto y esto, y para ello se le ofrecen estos y estos medios... Pero yo quiero que vos allá uséis de los medios que el Señor os enseñare que sean más convenientes, y os dejo en toda libertad para que hagáis lo que mejor os pareciere... Y cuando volvía por la tarde, la primera cosa que preguntaba era: ¿Venís contento de vos?, presuponiendo que había tratado la cosa con libertad..." Memorial, no. 269; FN I, 684.

³⁸ Mon. Ign. Epist. XI, 439: Obras Completas BAC, no. 170. En cambio Ignacio puede ser muy duro con quien no está en disposición de obedecer. Al P. J. B. Viola, que no aprovechaba en los estudios porque, contra el parecer de Ignacio, había corrido demasiado en ellos, y que le escribía pidiendo "se digné darme consejo de si habemos de mudar de maestro o de perder el tiempo", le contesta Ignacio: "Vos mismo podéis juzgar si buscáis obediencia o si sometéis vuestro juicio para que yo os dé parecer; por-

que si vos abundáis de juicio y estáis constante que perdéis tiempo, ¿dónde está vuestro someter de juicio? ¿O por ventura pensáis que yo os tengo que decir que perdáis el tiempo? Nunca Dios N. S. tal permita que, donde no puedo ayudar, sea en dañar a ninguno..." Epist. I, 229; Obras Completas, BAC, no. 17.

IGNATIAN MYSTICISM AND CONTEMPORARY CULTURE

Brian O'Leary

Ignatius the Mystic

OVER THE CENTURIES since his death in 1556, Ignatius of Loyola has been presented through a variety of images. For most of this period the dominant one was that of the soldier saint. This image drew partly on his patrimony in the bellicose minor aristocracy of the Basque country. Linked with this was his upbringing at court in the chivalric culture of the day, which included training in the art of warfare. Then there was the siege of Pamplona and his exploits there. But this image also drew on an interpretation—historically untrue—of the Society of Jesus as an order founded to engage in a spiritual warfare with Martin Luther and the Reformation.

Since the middle of the twentieth century the soldier saint has, to a large extent, been replaced by the mystic. There has been a certain amount of political correctness in this turnaround as (partly owing to feminist thinking) many today are uneasy with military images and terminology. To this may be added the ecumenical incentive to tone down the historical antagonisms between Roman Catholic and Protestant.

But these motivations do not account for the rediscovery of the mystical side of Ignatius. Indeed, the question of why, for over four hundred years, this aspect was half forgotten or deliberately underplayed is a long and fascinating story. Its rediscovery was in large part due to the renewal of interest in the original Ignatian sources, already under way earlier in the twentieth century but then mandated and given a massive boost by Vatican II. The image of Ignatius the mystic expresses a belief that it is his relationship with God that is the core of what makes him admirable, as well as being the source of his teaching and other achievements. It suggests that, in some way, everything that Ignatius

The Way, 52/4 (October 2013), 44–56

said, did or wrote can be traced to his mystical experiences at Manresa, La Storta and Rome.¹

These were 'peak experiences' (to use Abraham Maslow's terminology) and are central to any understanding of Ignatian mysticism.² But Ignatius also had to live off-peak, as it were, and he realised that most people live off-peak most of the time. This does not mean that off-peak experiences cannot also be mystical. Or, to express the reality more adequately, Ignatius was a mystic, not just because of certain peak experiences but because mysticism became a way of life. This is the meaning of 'everyday mysticism'. Through his own experience Ignatius developed a wisdom which is available to us, mainly, but not exclusively, through the Spiritual Exercises. However, anything we discover or come to understand about Ignatius' mysticism must be brought into dialogue with the present. We need to ask contemporary questions of Ignatius and of the texts and tradition that he left us. So here I want to explore what Ignatian mysticism might look like in the lives of men and women today. What practical wisdom has he left us? How does his experience inform our current concerns? I begin with some reflections on contemporary culture.

Culture

Culture here does not mean high culture, focused exclusively on the arts. Culture, as we need to understand it, is rather the way in which a group of people live, think, feel, organize themselves, celebrate and share life. In every culture there are underlying systems of values, meanings and views of the world, which are expressed publicly in language, gestures, symbols, rituals and manners. This is the broader meaning of culture to which Paul VI was referring when he said that 'the split between the gospel and culture is without a doubt the tragedy of our times'.³

We have learnt that, for better or for worse, we cannot distance ourselves from culture. It is omnipresent, all-pervasive. Its images bombard our senses. Its ideas fill our minds. Culture is like the air we breathe, and it may be healthy or polluted. Much of the time we are not conscious

¹ Recorded in Ignatius' *Autobiography* (Manresa and La Storta) and *Diary* (Rome). For 'peak experiences' see Abraham Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences* (New York: Penguin, 1994 [1964]).

² They are the subject of my earlier article: 'The Mysticism of Ignatius Loyola', *Review of Ignatian Spirituality* (CIS), 116 (2007), 77-97.

³ Paul VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), n.20. The 34th General Congregation of the Jesuits (1995), decree 4, n. 104 ('Our Mission and Culture') commented: 'The boundary line between the Gospel and the modern and postmodern culture passes through the heart of each of us. Each Jesuit encounters the impulse to unbelief first of all in himself' (in *Jesuit Life and Mission Today*).

of its influence on us. But it surreptitiously supplies us with many of our presuppositions—those beliefs and convictions that seem so innate in us that we rarely, if ever, think to question them. Culture is like a lens which may clarify or distort, without our realising which is happening. Furthermore, looking constantly through this lens can persuade us that ours is the only way of seeing.

Contemporary culture in the West, even though once shaped by Christian faith, often excludes all religious faith from among its accepted values. Faith is dismissed as superstition that the human family needs to outgrow. It is also presented as a source of social division. In the eyes of many of our contemporaries the Church has no credibility as a commentator on human life. It receives at best a guarded welcome in the academy and the marketplace.

Postmodernism

Postmodernism is the dominant cultural influence today in the Western world. It names a sophisticated philosophical system, but also a climate of opinion, an unreflective world-view that affects everyone. Postmodernism is not all bad. There was a need to puncture the arrogance of modernity, for example the belief in the inevitability of progress and the quasi-infallible status of the scientific method. Postmodernism brings a hermeneutic of suspicion even to our most cherished certainties. Deconstruction has its place and can even, paradoxically, have a purifying effect on religious faith. But, unfortunately, what is mostly associated with this philosophy is an extreme scepticism leading to a radical form of relativism. Its basic tenet is that truth is whatever is true for you. There is my truth and your truth, which are both inherently subjective. But there is no objective truth that might impose itself or make demands on either of us.

Furthermore, in postmodernism there is no longer any possibility of a metanarrative, an overarching story, myth or belief-system that is capable of giving meaning to all the dimensions of human lives. Hence Christianity is undermined because it professes to proclaim such a metanarrative, a good news story that offers meaning, and indeed salvation, to every person in every situation. Christians today are caught in a confluence of two opposing sets of presuppositions, one emanating from their faith convictions, the other from the dominant culture. The clash of these mutually antagonistic world-views is experienced both in society at large and in the inner life of each individual person. The split between culture

and the gospel, to which Paul VI referred, runs right through our own hearts and minds and sensibilities.

Sixteenth-Century Angst

The roots of Ignatian mysticism lie in a different historical context from ours, yet it was a comparable period of fluidity, transition and uncertainty. In the sixteenth century the shift was from a late medieval world-view to the early modern, just as we have experienced a transition from late modernity to the postmodern. The uncertainty that was rife in the sixteenth century was due to many causes: the philosophical and religious questioning instigated by the Renaissance; political turmoil and endless wars; the discovery of non-European civilisations and their cultural values; fear of Islam in the form of Turkish expansionism; the Protestant Reformation and the consequent break-up of the Western Church. Old certainties were being questioned. People felt adrift in an unfamiliar world.

As Ignatius went through his protracted conversion, first at Loyola, then at Manresa, he was focusing on his own odyssey, his own search for meaning and God. He got in touch with his deepest angst and it brought him to the brink of suicide.⁴ His pain, his fear, his panic were overpowering. I suggest that we place this entire ordeal within the drama, the crisis of a whole culture searching for meaning. Ignatius was certainly not aware of it, but sixteenth-century culture's struggle was in some way working itself out within him. Just so today, our contemporary postmodern culture's struggle with meaning works itself out within each of us.

Weltanschauung⁵

Ignatius was steeped in a theocentric *Weltanschauung*, or world-view: an understanding of all reality as having God at its centre. The sources of this world-view were partly his medieval cultural and religious inheritance and partly his mystical experiences at Manresa.⁶ Its clearest imaginative portrayal in the *Spiritual Exercises* is probably the Contemplation on the Incarnation (Exx 101–109). This aims at leading a person into the Trinity's

⁴ *Autobiography*, nn.22–27. By interpreting Ignatius' overt struggle with scruples as emblematic of something deeper, I am indeed going beyond the literal meaning of the text. However, I am also taking into account all his other inner struggles throughout his 'protracted conversion'.

⁵ *Weltanschauung*: the overall perspective from which we see and interpret the world.

⁶ *Autobiography*, nn. 28–30.



The First Day of Creation, by Johann
 Christoph Weigel

Ignatius a deep appreciation of the human person and of human values, as well as reverence for the cosmos. At Manresa Ignatius had received a profound insight into the mystery of creation:

One day it was granted him to understand, with great spiritual joy, the way in which God had created the world. He seemed to see a white object with rays stemming from it, from which God made light.⁷

God loved creation into being. It could only be good—and humankind very good.⁸ Some time later, on the banks of the Cardoner, Ignatius received further enlightenment:

As he sat there the eyes of his understanding were opened and though he saw no vision he understood and perceived many things, numerous spiritual things as well as matters touching on faith and learning [*letras*], and this was with an elucidation so bright that all these things seemed new to him.⁹

⁷ *Autobiography*, n. 29.

⁸ See Genesis 1:31.

⁹ *Autobiography*, n. 30.

Having seen how God created the world, Ignatius was now given to understand the secrets of that world. He was enlightened about the realities of the human spirit, about the mysteries of faith and about *letras*. What does he mean by *letras*? Since he distinguishes them both from ‘spiritual things’ and from ‘matters touching on faith’, he must mean secular learning, or (dare we say?) culture. It is quite extraordinary that secular learning should be part of a mystical experience. Yet there it is, taking its place beside spiritual and faith-related topics, or interwoven with them.

Ignatius a Humanist?

When Ignatius moved on from Manresa into the intellectual world of Alcalá, Salamanca and Paris, and later into ecclesiastical circles in Rome, he found that much in his thinking was in harmony with Renaissance humanism. By then this was the most influential cultural and educational movement throughout Europe. Nonetheless, there are certain ambiguities here. However much he accepted Renaissance values in education, his core religious convictions remained rooted in an earlier era. He never moved from his theocentric world-view to take on the anthropocentric world-view of most humanists.

Yet, within his theocentric world-view, Ignatius gave full value to the human. To associate the dignity of each human person with a creator God does not lessen, but on the contrary enhances, that dignity. The human person is made in the image and likeness of God.¹⁰ What greater dignity can there be? It follows that nothing human is merely human. No human enterprise, however secular, is merely secular. We live in a universe of grace and God’s action of divinisation is never interrupted. It is this combination of a medieval, theocentric world-view with a discerning embrace of Renaissance thought that gives Ignatius’ vision its unique character. It appears as early as the *Spiritual Exercises*.¹¹

William Bouwsma, writing about the Renaissance theory of education, *studia humanitatis*, and contrasting it with the medieval scholastic system, says that it ‘was more concerned with individual human beings, with their changing thoughts, values and feelings, and with human interaction in society’.¹² This statement readily calls to mind the approach that

¹⁰ See Genesis 1: 26–27.

¹¹ His later commitment to education is a further development.

¹² William J. Bouwsma, ‘The Spirituality of Renaissance Humanism’, in *Christian Spirituality II: High Middle Ages and Reformation*, edited by Jill Raitt (New York: Crossroad, 1987), 236–251, here 236.

Ignatius adopts in the Exercises. There he is 'concerned with individual human beings' (each person's unique relationship with God, one-to-one spiritual direction), 'with their changing thoughts, values and feelings' (emphasis on the retreatant's inner movements, consolation and desolation, examen, review of prayer), 'and with human interaction in society' (examen, but above all the election, seen as the retreatant's choice of a particular mode of insertion in the world of people and events). Nevertheless, through all this focus on the human person, God remains at the centre.

The Humanity of Christ

But where does Christ fit in? Even a cursory reading of the *Spiritual Exercises* reveals how deeply christocentric they are. To be christocentric is simply another mode of being theocentric. Ignatius' own christology is a high christology, a christology from above, beginning with the pre-existent Word who becomes flesh. Yet it is significant how the humanity of Jesus becomes the focal point of the gospel contemplations in the Exercises. A simple example: in the first prelude to the Call of the King we are asked 'to see with the eyes of the imagination the synagogues, villages, and castles through which Christ our Lord passed as he preached' (Exx 91). The image is of a human person (Jesus of Nazareth), among people in human locations (synagogues, villages and castles), performing human acts (walking and preaching).

It is through interacting with this human Jesus in a contemplative way throughout the Second Week that the retreatant moves, by means of a guided discernment, towards an election/choice—itself a profoundly human act. Then, in the contemplations of the Third and Fourth Weeks, whether the divinity hides itself, as during the passion, or manifests itself, as in the resurrection, this hiding or manifesting is always in and through the humanity of Jesus.

During the Renaissance to be human was a cause for celebration, and to be fully human was the goal of life. Ignatius acquiesced in this, so long as the human was being feted, not in a reductive sense, and not apart from God. For him the real value of the human derived precisely from its being immersed in God. The human is the field of God's activity, and Christ's humanity is the privileged instrument of God's engagement in our world. Our humanity, too, can become an instrument in God's hands, totally at God's disposal. In the Fifth Annotation retreatants are urged to offer 'all their desires and freedom to God so that His Divine

Majesty can make use of their persons and of all they possess'. And in the *Constitutions* Ignatius writes of the Jesuit becoming an *instrumentum coniunctum cum Deo* (an instrument closely united with God).¹³ Such is the goal of Ignatian everyday mysticism.

A Contemplative Stance

Throughout the Exercises, Ignatius is enabling the retreatant to become a contemplative person—a mystic. Even when we recognise that the election is the goal of the Exercises, it is clear that they are also a school or apprenticeship in contemplation. Indeed, without contemplation there can be no true election. The exercises of the Second, Third and Fourth Weeks are contemplations of the life of Christ. However, through the resonances that the gospel mysteries evoke in those who enter into them, these exercises become contemplations of the retreatants' own lives as well. Ignatius keeps insisting that retreatants reflect on themselves and draw some fruit from what they see and hear (contemplate) in prayer. If we are encouraged by Karl Barth to study theology with the Bible in one hand and the daily newspaper in the other, we are encouraged by Ignatius to make the Exercises with the Bible in one hand and our life experiences in the other. We will then be approaching the mysteries of Christ's life and our own with the same contemplative gaze. In this way a kind of blending occurs by which we see Christ's life experience through the lens of our own, and we see our life experience through the lens of Christ's. All this is the *sine qua non* for a good and sound election.

**We see Christ's
life experience
through the lens
of our own**

Let us now look at the exercise in which the contemplative stance is perhaps most explicit, although in a different mode: the Contemplation to Attain Love (Exx 230–237). Its dynamic may be familiar.

I am invited to ponder on God's gifts: those I share with others (creation and redemption) and those that are unique to myself. Most of all 'how he, the same Lord, desires to give me even his very self, in accordance with his divine design'. Hence I am moved to give myself to God. 'Take, Lord, and receive' Then I reflect on God's living within God's gifts: in every aspect of creation, in the humanity of Christ,

¹³ See *Constitutions* X. 2–3 [813–814].

in myself (made in the image and likeness of God, and so, appropriately, God's temple). 'Take, Lord, and receive' After that I mull over God's working for me in and through God's gifts: God activates and energises everything in an ongoing creation. 'Take, Lord, and receive' Finally, I open myself to the wonder of all these gifts descending from above, *de arriba*, 'just as the rays come down from the sun, or the rains from their source'. Here Ignatius evokes an awareness of my personal qualities and virtues participating in the analogous qualities and virtues in God, and (at least implicitly) of my own total being participating in the Being of God. Again, in response, I pray: 'Take, Lord, and receive'

Each of the four 'points' in this exercise aims at opening retreatants to receive contemplative graces. Yet these are to be hoped for, not only here and now in the ambience of the Exercises, but day by day in the life that lies ahead for the retreatants. This life is to become progressively more integrated through an ever-increasing ability to find God in every aspect of creation, and at every step in their unfolding personal history. Towards the end of the *Autobiography*, the mature Ignatius says of himself that he was:

... always growing in devotion, i.e. in facility in finding God, and now more than ever in his whole life. And every time and hour he wanted to find God, he found him.¹⁴

This is the horizon that draws us onward. Finding God in all things is not the starting point for Ignatius, but the outcome of a life spent *searching* for God—a life of everyday mysticism. Neither is finding God in all things *our* starting-point, but our goal. This grace requires much purification, enlightenment and, almost certainly, suffering before we are sufficiently sensitised to receive it. If we claim prematurely that we are able to find God in all things, it is more likely that what we are finding is not God but the self. Or, in other words, we are finding a god made in our own image rather than the transcendent God revealed in Jesus Christ. Such an experience is demonic rather than divine. Hence the crucial need for discernment, especially as taught in the Rules for Discernment of the Second Week (Exx 328–336), those more subtle rules that help unmask the demon who appears as an angel of light.

¹⁴ *Autobiography*, n. 99.

Into Great Silence¹⁵

Philip Groening's documentary on life in the Grande Chartreuse, entitled *Into Great Silence* (2005), has been described as one of the most mesmerising and poetic chronicles of spirituality ever created. Indeed it is more a contemplation than a documentary. Jesuits, along with others in the Ignatian tradition, experienced a profound resonance in viewing this almost entirely wordless film. Some returned to view (contemplate!) it more than once. Can we explain this paradox? How could people dedicated to a life of active ministry in the world be so moved by a portrayal of monks whose call is to withdraw from that world? What is it that lay at the heart of this strange affinity? I suggest that it lies in the value that both Ignatian and Carthusian spirituality place on interiority. The Carthusian cell (a small two-storey cottage with an enclosed garden) symbolizes this interiority in a physical way. The monk lives in his cell in order to cultivate interiority and so find God. Ignatian people carry their 'cell' in their hearts, entering it in recollection and prayer. They too cultivate interiority, but in the very different context of being inserted into the world.



© Philip Groening

Still from Into Great Silence

¹⁵ An earlier version of what follows appeared in my *Ignatian Spirituality* (Dublin: Messenger Publications, 2009), 39–41.



A Carthusian cell

In an article I wrote on the friendship between Pierre Favre (Ignatius' first companion in Paris) and Gerhard Kalkbrenner (prior of the Carthusian monastery in Cologne) I concluded with this reflection:

To live in one's cell is to cultivate interiority. This is the wisdom inherited from the Desert Fathers and Mothers. The Jesuit (whose preferred house is the road) carries his 'cell' within his heart and enters into it in prayer and contemplation—thus cultivating interiority in the vastly different apostolic milieu. Without this 'cell' the Jesuit becomes superficial, spiritually desiccated, and (particularly today), secular. Favre and Kalkbrenner were both living in a cell in which alone they could find God. In finding God there, they also found one another in friendship.¹⁶

The Jesuit lived his everyday mysticism as much as the Carthusian.

The late Cardinal Martini, when asked what message Ignatius might have for the third millennium, answered:

I think there is one especially salient message Ignatius can give us: the great value of interiority. I mean by this everything that has to do with the sphere of the heart, of deep intentionality, of decisions made from within.¹⁷

¹⁶ Brian O'Leary, 'The Jesuit and the Carthusian: Tale of an Intriguing Friendship', *Religious Life Review*, 48 (2009), 133–142.

¹⁷ Carlo Maria Martini, 'Saint Ignatius Loyola: 450 Years from His Death', translated by John J. O'Callaghan, *The Yearbook of the Society of Jesus* (2006), 12–13, here 12.

I agree. Furthermore, interiority is an excellent one-word synonym for everyday mysticism. Self-knowledge, purifying the heart, the inner journey, finding one's centre, the still point—these and other similar ideas and images have always been present in the Christian spiritual tradition. They echo, but go beyond, the older Greek philosophical teaching attributed to Socrates: 'The unreflected life is not worth living'.¹⁸ In the Christian experience all of this is linked with prayer—not just saying prayers but praying from the heart, praying at all times, becoming people of prayer. Might we adapt Socrates and say, 'The life without prayer is not worth living'?

Interiority as Counter-cultural

The argument for interiority today is not simply that it has been a constant part of the Christian spiritual tradition. It is also that interiority is the antidote to much that is insidiously destructive in our contemporary society. The spread of materialism, the speed of life, the pressures of competition, the seductiveness of consumerism, the threat to our sense of security generated by economic recession, the mind-controlling power of the mass media, the intrusiveness of advertising—these and other influences mould our way of living. Busyness replaces reflectiveness, anxiety replaces serenity and the craving for instant gratification replaces thoughtful attention to long-term goals, especially those of the spirit. Even the quality of our most precious relationships is frequently put at risk. We are drawn to live superficially, on the surface of things, losing touch with our deeper and more real selves. The question 'What do you *really* want?' (as opposed to 'What would you *like*?) is often surprisingly difficult to answer.

Interiority, or everyday mysticism, is not an escape from our cultural milieu and the harmful aspects of its influence on us. It is not solipsistic or even self-centred. On the contrary, it is the prerequisite for our insertion into the world of relationships, active citizenship and Christian ministry. It determines the quality of our presence in this wider world and the fruitfulness and effectiveness of our influence on it. Remember how Martini spoke of interiority as 'everything that has to do with the sphere of the heart, of deep intentionality, of decisions made from within'. He was thinking of people living a full human life, with all its stresses and

¹⁸ Plato, *Apology*, 38a.

challenges, but living it out of their deepest selves, taking responsibility for their choices, bringing gospel values into society, being guided by the Spirit who dwells within them.

As Augustine said, God is *intimior intimo meo*,¹⁹ deeper within me than my own inner self. In the hidden recesses of our soul Creator meets creature, Divine Spirit meets human spirit. Awareness and openness to this mystery are the essence of everyday mysticism—not an occasional phenomenon but a way of life. Karl Rahner's well-known aphorism that 'The Christian of the future will be a mystic or he will not exist at all' is apposite here.²⁰ It needs to be taken on board, not only by individuals seeking God, but by all who are working for the renewal of the Church or are involved in the New Evangelization.

Brian O'Leary SJ is an Irish Jesuit living in Dublin. He has worked in the ministry of Ignatian spirituality, at both the academic and practical levels, since his ordination in 1979. His latest book is *Sent into the Lord's Vineyard: Explorations in the Jesuit Constitutions* (Oxford: Way Books, 2012).

¹⁹ Augustine, *Confessions*, 3.6.11.

²⁰ Karl Rahner, *Theological Investigations*, volume 20, translated by E. Quinn (London: Darton, Longman and Todd, 1981), 149.

Presentazione	2
Ignacio de Loyola: diez años después (2010-2019)	
di JOSÉ C. COUPEAU S.J.	4
<i>Referencia</i>	5
<i>Biografías</i>	6
Una crítica de fondo	10
<i>Obras</i>	13
Otra fuente	17
Arte	18
La Autobiografía	19
El influjo de la Autobiografía	22
Conversión	23
Itinerario	24
<i>Disertaciones</i>	27
<i>Visiones de autor</i>	31
Ignacio “revisited”	33
<i>Liderazgo</i>	33
<i>Lenguaje</i>	35
<i>Discernimiento</i>	37
<i>Poder</i>	38
<i>Imaginación</i>	40
<i>Mujer</i>	41
<i>Turismo</i>	42
Teología	43
<i>Iglesia</i>	44
En paralelo	47
<i>Divulgación</i>	52
<i>Epílogo</i>	53
Louis Lallemand et l’identité jésuite	
par TIBOR BARTÓK S.J.	55
1. Un nouveau regard sur Lallemand et sa Doctrine spirituelle	55
1.1. <i>Les débuts d’une vie jésuite</i>	56
1.2. <i>Les péripéties d’un formateur</i>	58
1.3. <i>La Doctrine spirituelle et ses interprétations</i>	62
2. Le Troisième An et l’identité jésuite par le P. Lallemand	65
2.1. <i>Renouveau après les études et seconde conversion</i>	66

2.2. <i>La fin de la Compagnie</i>	70
2.3. <i>Les moyens qui nous unissent à Dieu</i>	74
2.4. <i>Cœur et Saint-Esprit</i>	77
Cœur: une métaphore pour éduquer à l'intériorité	77
Garde du cœur: le moyen spirituel à la portée de main	79
L'Esprit et ses dons: fondements du contemplatif dans l'action	80
2.5. <i>L'Esprit et la loi</i>	82
3. <i>Quelques enjeux de la Doctrine spirituelle pour aujourd'hui</i>	84
3.1. <i>L'action et la finalité de la Compagnie</i>	86
3.2. <i>L'action et la place de l'oraison dans l'identité jésuite</i>	88
3.3. <i>L'action et l'apport des autres spiritualités</i>	91
«Voglio e scelgo». Riflessioni sulla decisione	
a partire dagli <i>Esercizi spirituali</i> nella società della scelta multipla	
di MONICA BORSARI	95
1. Introduzione	95
2. La decisione nel vocabolario ignaziano	96
3. La decisione all'ignaziana	98
4. La decisione oggi	101
5. Conclusione	104
SPIRITUALITÀ IGNAZIANA E METODO TRASCENDENTALE	
<i>A proposito di un'opera recente. Commenti dagli autori</i>	
Un nesso profondo tra Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale	
di GIORGIA SALATIELLO	107
Tre caratteristiche comuni	108
Ed ora?	109
Una spiritualità trascendentale?	
di Rogelio GARCÍA MATEO S.J.	111
Il significato e il futuro del metodo trascendentale	
di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.	114
Cosa è il metodo trascendentale?	114
I limiti del metodo	116
Il futuro dell'approccio trascendentale	117

**La Spiritualità ignaziana e i tomisti trascendentali:
una prospettiva lonerganiana**

di GERARD WHELAN S.J. 119

Quale tomismo? Che tipo di spiritualità?

La teologia come impresa ermeneutica

di Ferenc Patsch S.J. 127

1. Tomismo – un fiume fluttuante invece di «philosophia perennis» 127

2. L'eredità spirituale di Ignazio di Loyola – letture multiple 130

3. Il carattere ermeneutico delle problematiche filosofico-teologiche 131

4. Verso che direzione procedere? 134

Comunicare con Dio e il metodo trascendentale

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J. 136

da Estudios Eclesiásticos:

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

Análisis del texto como proceso helicoidal y especular

di EDUARD LÓPEZ HORTELANO S.J. 138

1. Introducción 139

2. Panorámica general 142

3. Para quien los da: un proceso helicoidal 146

3.1. *Disposición retórica de las Anotaciones* 146

3.2. *La discreción de espíritu (D): EJ 6-10* 148

3.3. *Modo y orden (A-A' / B-B' / C-C'): el resto de Anotaciones* 151

4. Para quien los recibe: un proceso especular o en forma de espejo 153

4.1. *Primer momento especular: la Tercera Semana ilumina la Primera* 156

4.2. *Segundo momento especular: la Cuarta Semana ilumina la Segunda* 159

5. Conclusión 164

da Manresa:

**Servir en libertad. La espiritualidad ignaciana como espiritualidad de libertad
para el Espíritu, libertad en el Espíritu, libertad de Espíritu**

di JOSEP VIVES S.J. 171

Los Ejercicios Espirituales como pedagogía de la libertad 174

Primera Semana: libres para el espíritu 176

Elección: libertad en el espíritu 178

La consolación liberadora 180

El mayor placer de Dios 182

“El peso del anima, que es el amor”	183
Libertad de espíritu	184
Obediencia en libertad	186

da *The Way*:

Ignatian Mysticism and Contemporary Culture

di BRIAN O’LEARY	125
Ignatius the Mystic	193
Culture	194
Postmodernism	195
Sixteenth-Century Angst	196
Weltanschauung	196
Ignatius a Humanist?	198
The Humanity of Christ	199
A Contemplative Stance	200
Into Great Silence	202
Interiority as Counter-cultural	204

Indice	206
---------------------	-----