



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.30-2020 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

JOSÉ C. COUPEAU S.J.

Ignaziana, marco y marca urbana

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

JOSÉ C. COUPEAU S.J.

To construct, build-in and edify: The Making of contemporary Spirituality

JOHN W. O'MALLEY S.J. Y TIMOTHY O'BRIEN S.J.

La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo

STANISŁAW MORGALLA S.J.

Shame, guilt and exclamation of wonder.

Integrating psychology, theology and ignatian spirituality

LUCAS ALCAÑIZ S.J.

La abnegación ignaciana: un éxodo de la voluntad

Rassegna di Riviste

da The Way: PATRICK GOUJON S.J.

A pedagogy of consolation

da Studies in the Spirituality of Jesuits: BRIAN O. McDERMOTT S.J.

Spiritual Consolation and its Role in the Second Time of Election

da Manresa: SERGIO GADEA S.J.

La secularización como desafío y como signo de los tiempos



As the Middle Ages waned, early 16th century Europe experienced tremendous disruptions that unleashed economic, theological, sociological, political, and religious changes which took generations to absorb. Ignatian Spirituality and the Society of Jesus emerge in the midst of those disruptions, sometimes responding to the dislocations of change in carefully considered and programmatic ways, sometimes reacting with little awareness and certainly no planning. Disruptive forces formed and molded the first Jesuits' ways of understanding and engaging with the world, but they also made possible much of what Jesuits were able to do and accomplish. While the signs of the times were frequently looked and felt like curses, for those who were ready, willing, and able to seek God in all things, they were blessings full of grace.

Disruptions, dislocations, and disturbances are always with us, of course, even if they happen slowly and imperceptively. A life "measured out with coffee spoons" eventually admits the reality of change when the need to buy a new belt demands recognition of what the steady pull of gravity and the constant trickle of too many carbohydrates can do. All the more do innovative technology, pandemics, and election results remind us not only that the world as we know it is passing away but that the world is ever changing, ever new, reborn each dawn as a new and glorious gift.

The articles in this edition of *Ignaziana* provide a number of different resources for both scholars and practitioners of Ignatian spirituality. J. Carlos Coupeau, SJ, professor of theology at the University of Deusto, member of the *Grupo de Espiritualidad Ignaziana*, and one of *Ignaziana's* most valued collaborators presents a kind of Examen of the first fifteen years of this periodical's existence. His careful analysis, full of quantitative and qualitative insights, reveals many reasons for giving thanks for how the journal has developed since its birth in Naples. By charting the paths of *Ignaziana's* past, Father Coupeau prompts our consideration of the way forward. He has provided some important tools for our ongoing efforts to seek the One who constantly invites us to more.

In this edition of *Ignaziana*, Father Coupeau provides our readers with a Spanish translation of a recent article by John W. O'Malley, SJ, and Timothy W. O'Brien, SJ, about the 20th century origins and developments of what we have come to call Ignatian spirituality. Father O'Malley not only observed but contributed to some of the key developments through his teaching, lecturing, and writing. His groundbreaking book, *The First Jesuits*, and the massive project that resulted in two large volumes: *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773* have transformed our understanding of the origin and growth of the Society of Jesus. He and Father O'Brien sketch the story of the construction of something we take for granted, stressing how much we have learned about Ignatius and his times since Spanish Jesuits began publishing primary Jesuit sources in 1894. Their article provides helps us understand the context in which efforts like *Ignaziana* exist; however, it also hints how our history will unfold in the future as we

creatively use good things from the Church's storehouse of treasures for the service of people everywhere. Father Coupeau introduces this translation with a reflection in English on the deeper significance of constructing (in the sense of conceiving or imagining) and building (in the sense of incarnating in a practical way) a contemporary Ignatian spirituality that edifies others by encouraging and inspiring them. He makes clear how much our practice of Ignatian spirituality has to offer others.

Two articles in this edition offer specific aids for practicing Ignatian spirituality in our present situations. Stanislaus Morgalla, SJ, director of the Institute of Psychology at the Pontifical Gregorian University, gives us an excellent example of how to integrate the insights of psychology, theology, and Ignatian spirituality to live a more fulfilling life. Lucas Alcañíz, SJ, who recently received a license in Spirituality from the Pontifical Gregorian University, provides some updated and important considerations regarding the practice of abnegation. Both these experts emphasize the life-affirming lessons we learn from St. Ignatius, not hesitating to remind us of the paschal necessity of dying in order to live truly in the Spirit that leads to ever greater life.

The three articles reprinted with the gracious permission of our colleagues at *The Way*, *The Studies in the Spirituality of Jesuits*, and *Manresa* also provide important insights for living peacefully and productively in the midst of challenges that might otherwise threaten. Patrick Gujon, SJ, an expert on the history of spiritual direction and professor of dogmatic and spiritual theology at Paris-Centre Sèvres, examines different Ignatian texts to explicate a pedagogy of consolation. Brian McDermott, SJ, a systematic theologian with many years of experience of Jesuit governance as a community superior and tertian director, uses the case study method to illustrate the role of consolation in the second time of Election. Sergio Gadea, SJ, currently pursuing a doctorate in philosophy in Munich, recommends studying secularization not merely as a challenge but as a sign of our times, a place where God meets us.

These reflections on past, present, and future ways of experiencing Ignatian spirituality remind us of what gifts we have received to sustain and nourish us when we least expect and when our need is greatest.

Ignaziana, *marco y marca urbana*

por JOSÉ C. COUPEAU S.J.¹

1. Introducción

Hace ya algunas semanas conseguí mi copia impresa de la revista *Ignaziana*. Son 29 “números” o ejemplares hasta la fecha, agrupados en 15 volúmenes, que recorren desde el inicio y hasta el ejemplar de esta primavera (2006-2020). Había depositado los archivos en la empresa reprográfica que sirve a la Universidad de Deusto. Los empleados se pasaron la mañana entre descargar, imprimir, clasificar y encuadernar los archivos de *Ignaziana*. En total 3.941 páginas, sin contar las 683 páginas de los cuatro “números especiales” (4.624 pp.).

Hasta ahora había consultado la revista en su formato digital, pero ahora quería verla en formato papel. Ocasionalmente, había impreso algunos artículos, pero nunca la había visto ante mí en toda su extensión, sobre una mesa. Quince años después de que comenzara su andadura, gusta comprobar su apariencia. Uno aprecia, por ejemplo, el rápido desarrollo de aquellos primeros volúmenes finitos en estos últimos, más gruesos.

Por otra parte, me hacía ilusión imprimir un ejemplar para depositarlo en las estanterías de la Biblioteca Loyolea (Santuario de Loyola, Azpeitia). El próximo aniversario ignaciano me parecía una excelente ocasión y me preguntaba si alguna otra biblioteca ha decidido imprimirla. En papel se consulta más fácilmente. ¿Habrán tenido alguien más la ocasión de verla ante sí, encuadernada en volúmenes anuales, con los números especiales a continuación de cada *annata*?

El plan para las próximas páginas. A continuación, voy a dar una cuenta crítica del contenido de estas *annata* y de una pequeña investigación asociada. El modo de proceder será, primeramente, familiarizar al lector con las características de la publicación. Ofrecerle una visión de conjunto sobre estos tres quinquenios. Me referiré a las fases de la revista, a los directores y miembros del consejo editorial, a las instituciones que la han apoyado, ofreciendo una división en periodos. Inmediatamente, sigue una investigación. Pasaré a revisar la lista de autores, preguntándome por su demografía. Estudiaré la

¹ El autor publicó algunos de sus primeros artículos en *Ignaziana* y colaboró inicialmente en las actividades del Consejo de Redacción, así como con la evaluación y selección de artículos recibidos en la redacción, lectura y corrección de los mismos. Actualmente es Investigador Principal y profesor de Metodología de la Investigación en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Fue invitado en agosto de 2020 para escribir una evaluación del recorrido de la revista en estos años, ccoupeau@deusto.es

opción de temas que estos eligieron y las actitudes que asumieron al escribir. En los sucesivos apartados, me referiré a la metodología que he seguido y a los resultados, antes de entrar en una discusión y propuesta de futuro.

Nuestra gratitud

Antes de venir a todo ello, quiero dejar expresión explícita de la gratitud que me mueve en esta investigación. Creo que hablo en nombre de la inmensa mayoría de los colaboradores, investigadores y lectores habituales de *Ignaziana*. Estamos sinceramente agradecidos al Profesor Rossano Zas Friz de Col por haber concebido y dado a luz la primera revista online de Espiritualidad ignaciana a nivel académico, por haber asumido su dirección y acertado a sacarla adelante. Queremos reconocer cuanto antes el entusiasmo demostrado ante las dificultades, la cordialidad con los colaboradores y tantos esfuerzos de todo tipo ante tareas que así lo han requerido durante todos estos años. También estamos especialmente agradecidos a Giovanni Drago, único webmaster, tan fiel a la misión de *Ignaziana* desde el inicio de la revista, como desconocido para sus lectores.

Perfil investigador de Ignaziana

Como el padre Zas Friz ha explicado en otras ocasiones, *Ignaziana* nació de su propia iniciativa, siendo él director del Centro de Espiritualidad Ignaciano de la Provincia jesuítica de Italia. El centro tenía entonces su sede en Nápoles (2006-2011). *Ignaziana* nacía poco después a un siglo nuevo. Para entonces, las revistas online habían dejado de ser una novedad en el área académica y también entre la mayoría de las ciencias humanas. Sin embargo, no era este el caso en el área de los estudios teológicos. Porque esta era la situación en teología, compruebo con admiración que, desde la introducción del primer número, *Ignaziana* se miraba en la producción académica de amplio respiro. Sin dejarse confinar por el mundo teológico o espiritual de entonces, miraba más allá. *Ignaziana* nació aspirando a ocupar un lugar en grandes bases de datos, como EBSCO, el *Directory of Open Access Journals* o la *Web of Science*, bases de datos que abrazan todas las disciplinas.

Rivista di ricerca teologica. El objetivo que *Ignaziana* fijaba para sí era más académico que pastoral, desde el principio. Asumía esta opción, precisamente cuando la tendencia dominante entre las revistas ignacianas europeas era, más bien, la contraria. *Ignaziana* buscaba poner a disposición de los lectores estudios tanto teológicos como filosóficos acerca de la herencia espiritual de Ignacio de Loyola. Pretendía estimular la reflexión de los especialistas, pero con el tiempo, además de profundizar en el carisma ignaciano, fue ampliando sus intereses del campo teológico a un número de otros campos. Entre estos campos el filosófico, histórico, bibliográfico, artístico, antropológico o el diálogo interreligioso son los más frecuentes, como veremos en la sección de Contenidos.

Un instrumento. La revista se fue revelando como un recurso muy útil para la publicación de los docentes y, además de servir para la documentación de las asignaturas en las aulas, empezó a servir para estimular con la posibilidad de publicar sus estudios a

algunos estudiantes en los ciclos superiores de teología (licenciatura y doctorado), como veremos luego.

Plataforma

Para estos y otros investigadores, la página web se fue revelando como un recurso muy válido. Se trataba de una *plataforma* nueva, donde informar e intercambiar opiniones, donde verdaderamente publicar otros materiales. Me refiero a materiales como bibliografías y textos clásicos, que *Ignaziana* ha desarrollado en estos años. La sección bibliográfica, puso a disposición de todo el público con acceso a la web aquella **bibliografía ignaciana** que venía apareciendo en la revista *Manresa* con ritmo anual.² En *Manresa* tenía una distribución limitada a suscriptores en países de lengua hispana y a bibliotecas. Esta bibliografía fue posible gracias al Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI) a lo largo del periodo 2000-2013, año cuando quedó interrumpida. A partir del año siguiente, en cambio, *Ignaziana* empezó a ofrecer un link de conexión a otra bibliografía. Mediante el link, el lector accede a la página web de *Archivum Historicum Societatis Iesu*, revista especializada en la historia de los jesuitas. En esta página web, el lector puede leer y descargar la **Bibliography of the History of the Society of Jesús** (2014-2016).³ Sin embargo, esta segunda serie bibliográfica anual solo en parte coincide con los intereses espirituales y teológicos de *Ignaziana*. En fin, la plataforma de *Ignaziana* también ha puesto a disposición especialmente de los lectores italianos una **bibliografía en lengua italiana** de espiritualidad ignaciana (con fecha límite de publicaciones aparecidas en 2008)⁴ y otra **bibliografía** más, una especializada en las obras relativas a san **Pierre Favre**.⁵

En otra sección de la plataforma, *Ignaziana* ha puesto a disposición de los lectores media docena de **textos clásicos** latinos traducidos al castellano, italiano y alemán. Destaca en este punto la labor de Miguel Lop Sebastián, traductor de dos **apologías** de Jerónimo Nadal (1507-1580)⁶ y del **Sermón** pronunciado por Alfonso Salmerón ante el Conci-

² Grupo de Espiritualidad Ignaciana, www.ignaziana.org “Bibliografía Ignaciana 2000”, 1-9; ID., “Bibliografía Ignaciana 2001”, 1-13; ID., “Bibliografía Ignaciana 2002”, 1-10; ID., “Bibliografía Ignaciana 2003”, 1-10; ID., “Bibliografía Ignaciana 2004”, 1-17; ID., “Bibliografía Ignaciana 2005”, 1-16; ID., “Bibliografía Ignaciana 2006”, 1-32; ID., “Bibliografía Ignaciana 2007”, 1-26; ID., “Bibliografía Ignaciana 2008”, 1-35; ID., “Bibliografía Ignaciana 2009”, 1-29; ID., “Bibliografía Ignaciana 2010”, 1-25; ID., “Bibliografía Ignaciana 2011”, 1-24; JOSÉ C. COUPEAU, “Bibliografía Ignaciana 2012-2013”, 1-34.

³ PAUL BEGHEY, “Bibliography of the History of the Society of Jesus 2014” *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 83, n.166 (2014):427-531; ID., “Bibliography of the History of the Society of Jesus 2015” *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 84, n.168 (2015): 329-447 ; ID., “Bibliography of the History of the Society of Jesus 2016” *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 85, n.170 (2016): 445-551.

⁴ ROSSANO ZAS FRIZ. “Bibliografía italiana sulla spiritualità ignaziana.” *Ignaziana Bibliografía* (2008): 1-13.

⁵ MARC LINDEIJER, “Bibliografía sul Beato Pierre Favre” (Pubblicazioni recenti), 1-11.

⁶ JERÓNIMO NADAL. *Apología de la Compañía de Jesús contra la censura de la Facultad de teología de París* (1557), ed. Miguel Lop, 1-45; ID., *Apología degli Esercizi del P. Ignazio contro la censura di Tomás de Pedroche* (post 1556), ed. Miguel Lop, 1-69.

lio de Trento. Por cuanto sabemos, la transcripción de este sermón fue el primer texto a cargo de un jesuita que alcanzó la imprenta, un año antes que los *Exercitia spiritualia*.⁷ También se encuentran dos traducciones (al italiano por Giuliano Raffo y al alemán por Gertraud Leitner y Thomas Neulinger) de la epístola del P. Claudio Acquaviva *Industrias* (o remedios a discernir para las enfermedades espirituales).⁸ La plataforma también ha permitido poner a disposición **otros** textos largos y breves aparecidos en otros lugares.

Rassegna di riviste

La sección más reciente de la revista es, de hecho, un anexo a cada número. A partir del segundo ejemplar del año 2016, *Ignaziana* ha enriquecido su caudal añadiendo artículos ya publicados por otras revistas del área ignaciana, como *Manresa*, *Christus* o *The Way*. Se comprometió, sin embargo, a reproducir la versión original, conservando la imagen digital de la publicación primitiva y, por tanto, la lengua. De este modo, *Ignaziana* tributa homenaje a las revistas hermanas que la precedieron, coopera a la divulgación de estas y a su lectura y agradece que tan generosamente hayan consentido en la reproducción de sus fondos. Este procedimiento, llama la atención sobre el artículo y pone a disposición de los investigadores una documentación que, por otra parte, es difícil de obtener en otras latitudes alejadas de aquellas en que fueron publicados. La opción por la reproducción facsímil da a los lectores acceso a las referencias bibliográficas necesarias para citarlos adecuadamente. De este modo, las referencias al texto *en la web* son perfectamente coherentes con otras referencias anteriores, a cargo de otros que dispusieron de los textos en papel. Esta sección representa un servicio a la divulgación de ciertos contenidos o perspectivas. Un reconocimiento a los autores, pero también a las respectivas revistas, colaborando mediante su red de seguidores y en el foro de la web a los esfuerzos de estas por extender la espiritualidad ignaciana.

Sedes y director

Dos instituciones, dos sedes y dos ciudades... Atendiendo a las *sedes* en que *Ignaziana* se ha desarrollado, al recorrido y a los directores, la revista es fruto de dos periodos y una breve transición entre ellos. En Nápoles nació y allí se desarrolló durante el primer quinquenio. Era una obra de la Provincia jesuítica de Italia, con sede oficial en el *Centro Ignaziano di Spiritualità*. En particular, figuró como una obra apostólica del *Collegium Professorum* (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale). Concluyendo

⁷ ALFONSO SALMERÓN, *Sermón del reverendo padre maestro Alfonso Salmerón, teólogo de la Compañía de Jesús, tenido recientemente en el concilio tridentino, en el que a ejemplo de San Juan Evangelista se describe la verdadera imagen de los Prelados*, 27 de diciembre de 1546 (1547), ed. Miguel Lop, 1-19.

⁸ CLAUDIO ACQUAVIVA, *Accorgimenti per curare le malattie dell'anima [Industriae pro superioribus eiusdem societatis ad curandos animae morbos (1600)]*, ed. y trad. Giuliano Raffo, 1-52 (a partir del texto publicado en *Institutum Societatis Iesu*. Florentiae: s.n., 1886, 1:396-344); CLAUDIUS AQUAVIVA, *Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten der Seele*, ed. Thomas Neulinger, 1-52.

su periodo como director del Centro, Rossano Zas Friz, que ya impartía cierta docencia en el Istituto di Spiritualità de la Pontificia Università Gregoriana (Roma), recibió destino definitivo a esta.

Habiéndose desplazado el director, *Ignaziana* comienza un periodo de transición también. Tuvo lugar durante el primer semestre del 2012, cuando *Ignaziana* se resiente de cierta inestabilidad. La transición concluye cuando *Ignaziana* pasa a ser un recurso apostólico del entonces naciente Centro di Spiritualità Ignaziana, erigido aquel año en Roma. El Centro nace a iniciativa del Rector de la U. Gregoriana, François Xavier Dumortier. *Ignaziana* encuentra así nueva sede y asegura su financiación en esta universidad.

...pero el mismo Director. A lo largo de estas dos etapas y hasta el año en curso, *Ignaziana* ha mantenido a su fundador, el profesor Rossano Zas Friz, como único director. Aunque ha imprimido una política editorial más bien inclusiva, la revista también refleja intereses de los directores que se han sucedido al frente del *Centro di Spiritualità Ignaziana* (Mark Rotsaert (2012-2016) y James Grummer (2016-)). Todos tres miembros natos del Consejo de redacción internacional. A lo largo de los años, el Consejo también ha contado o cuenta con otros ignacianistas, como Philip Endean, José García de Castro, Dominique Salin, Raphaela Pallin (2006-2007), José C. Coupeau (2006-2013), y Giuseppe Piva (2006-2007). En sustitución de este último, Fausto Gianfreda se incorporó al Consejo a partir de 2007. Después, se incorporaron y despidieron Mark Rotsaert (2011-2016) y Paul Oberholzer (2016-2020), dejando paso actualmente a Tibor Bartók (2017-), Sandro Barlone y Daniel Huang (2020-).

2. Metodología

Al interno del marco que acabo de esbozar en la Introducción, voy a presentar la investigación llevada a cabo en otros cuatro pasos. A continuación, empezaré resumiendo el método que he seguido, después presentaré los resultados obtenidos, luego, abriré un diálogo con los lectores y la redacción y, en fin, llegaré a una conclusión de naturaleza práctica.

La investigación de la que informo a partir de aquí se ocupa de *Ignaziana*, pero también de los estudios más recientes en espiritualidad ignaciana. Podríamos decir que se adentra en la espiritualidad ignaciana *in fieri* en último término, con ocasión de los ya inminentes aniversarios ignacianos y gracias al análisis de *Ignaziana*. El décimo quinto aniversario de la revista constituye una buena ocasión. Dentro de aquel marco de la investigación *in fieri* y del aniversario, *Ignaziana*, es estudiada aquí como ejemplo excelente de publicación ignaciana especializada. Todavía, esta investigación aspira a sentar un precedente –*case study*– para ulteriores estudios de otras revistas.⁹

⁹ Investigaciones de naturaleza similar ya han tenido lugar. Se ocuparon de otras revistas, fueron publicados solo parcialmente, y hace más de dos décadas. La disertación de LEÓN NGOY KALUMBA. "Estudio de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola a través de la revista *Manresa* (1925-2000)", Tesis

Por tanto, contra el marco referencial presentado en la introducción, informo al lector que encontrará la bibliografía completa para los primeros treinta ejemplares de la revista, como anexo final. De entre todos los ejemplares, he analizado en detalle las *annata* correspondientes a la segunda época (2013-2020). Desde la llegada de *Ignaziana* a Roma, considero estos años como los más decisivos para la orientación que la revista ha tomado. Respecto de tal orientación, he buscado sugerir algunos puntos de reflexión que estimulen su desarrollo. Con este fin, y recordando el subtítulo, *Rivista di ricerca teologica*, centro la atención en la discusión acerca del tipo de investigación llevado a cabo por los artículos.

Paso por paso, voy a mostrar sucesivamente los resultados de aplicar este método en relación con a) la *funcionalidad* desempeñada por la revista, b) las *lenguas* utilizadas, los c) *autores*, d) los *contenidos* y e) las *fuentes* reconocidas e identificadas en mi análisis como obras e investigadores de *referencia fundamental*. En particular, he indagado acerca de f) la *declaración* metodológica hecha por los autores, buscando identificar posibles *teorías marco* o autores de preferencia. He buscado identificar aquellos más repetidos. De este modo, vengo a describir el concepto de investigación y el método operativos en la revista durante el periodo; viniendo g) a buscar el *sujeto* espiritual de quien se trata en esta investigación espiritual. También me he preguntado por la *circunscripción* urbana de los temas.

3. Resultados

Funcionalidad

Ignaziana nació con el deseo de servir intereses de amplio respiro. Así, comenzó haciendo un servicio a la celebración de los aniversarios ignacianos (2006-2007). Se cumplían entonces quinientos años de los nacimientos de Francisco Javier, Pierre Favre (1506), Jerónimo Nadal (1507) y cuatrocientos cincuenta años de la muerte de Ignacio de Loyola (1556). Aquél año de 2006, la Compañía de Jesús también recordaba a Pedro Arrupe, nacido cien años antes. Actualmente, se prepara para el quinientos aniversario de la conversión de Ignacio de Loyola (1521-2021).

Siempre contra un escenario internacional, *Ignaziana* también ha contribuido a difundir la espiritualidad ignaciana en temas de actualidad. Por ejemplo, propagando aspectos de la Congregación General 35 (2008) o presentando el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* al poco de su aparición (mayo 2007).

de doctorado en teología, presentado en el Istituto di Spiritualità de la Pontificia Università Gregoriana, *Facultad de Teología*, 501. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2002, se centró en la aportación de la revista *Manresa* al estudio de los Ejercicios a niveles histórico, genético, psicológico, ascético y místico. Más lejos en el tiempo, aunque de mayor amplitud, queda PASCUAL CEBOLLADA SILVESTRE. “Dar y hacer los ejercicios: concepciones de la práctica de los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola en las áreas lingüísticas francesa e inglesa de Europa y América del Norte entre 1954 y 1992”, extracto de la tesis de doctorado en teología, defendida en París: Centre Sèvres, 1993 (89 páginas) y también ID. “Dar y hacer los ejercicios”, *Estudios Eclesiásticos* 69 (1994): 471-501.

Entre otras funciones generadas del ámbito institucional al que sirve, *Ignaziana* coopera de modo complementario en actividades universitarias. Comenzando el 2013, la revista ha dado expresión escrita al Centro di Spiritualità de la U. Gregoriana, en general. En particular, ha ofrecido un canal de divulgación al **Gruppo di lavoro**, denominado “Spiritualità ignaziana e método trascendentale” (2012-2019).¹⁰ *Ignaziana* ha colaborado activamente con este *gruppo* mediante la publicación de las “Mesas redondas” celebradas entre 2013-2019 anualmente. Cada encuentro contempló aspectos ignacianos en la obra escrita de un filósofo y/o teólogos jesuitas, que utilizó el método trascendental, como veremos más adelante en la sección “Contenidos”.

Ignaziana también ha publicado los escritos correspondientes a las presentaciones orales de “**Ciclos de conferencias**”. Estos ciclos se han ocupado de diversos temas espirituales, con un acento ignaciano. Los títulos ya introducen a su contenido: Reconciliación y espiritualidad ignaciana (2019), las reglas de los *Ejercicios Espirituales* (2018), la iniciación a la vida espiritual (2017), la oración en los *Ejercicios Espirituales* (2016), los fundamentos de la vida cristiana (2015), espiritualidad y misión (2014), arte y espiritualidad (2013), la supresión y la restauración de la Compañía (2013). El ciclo de conferencias titulado “Leyes de libertad: el discernimiento según las reglas de san Ignacio”, por ejemplo, sirvió para celebrar el centenario de la creación de la primera Cátedra de la U. Gregoriana (Teología Ascética y Teología Mística, 1918-2018).

Caso particular de colaboración son dos ejemplares que aparecen entre los etiquetados “**número especial**” y que son muy recientes. *Ignaziana* ofrece el primero *-in memoriam-* por Michael Paul Gallagher (1939-2015), jesuita poco antes fallecido y muy estimado. Había sido decano de la Facultad de Teología de la U. Gregoriana. Este “número especial” está compuesto con los textos definitivos de presentaciones leídas en el Heythrop Institute for Religion and Society (University of London), durante unas jornadas organizadas con el fin de honrar el recuerdo de Gallagher bajo el título: “*Dive deeper: Explorations in faith, poetry and culture*”. El otro “número especial” apareció bajo el título *Prospettivas ignacianas* e incluye una lista de 17 artículos ya conocidos, pero interesantes a la espiritualidad ignaciana. Todos aparecieron en la revista *Gregorianum* entre 2014-2019. *Ignaziana* colabora a la difusión online de estos artículos, dado que *Gregorianum* sigue publicándose en formato papel bajo suscripción. Observamos que estos artículos han sido casi en su totalidad escritos por jesuitas. Tres epígrafes han servido para agrupar contenidos tan diversos entre sí: a) Ignacio y sus obras, b) la tradición ignaciana en diálogo con otras tradiciones religiosas, c) el dossier monográfico que *Gregorianum* dedicó a una lectura filosófica de los *Ejercicios Espirituales* en 2017.

¹⁰ La serie de seminarios se ha visto coronada con la publicación de un volumen del mismo título: GIORGIA SALATIELLO Y ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, eds. *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2020.

Lenguas

Ignaziana ha venido expresándose en varias lenguas. Sus colaboradores escribieron predominantemente en italiano (96 artículos; algo menos de la mitad), pero también en español (47 artículos) e inglés (31). Con menos frecuencia, utilizaron el francés (2) y el portugués (1). Además, deberíamos tener en cuenta los artículos tomados de *Gregorianum* y de las otras revistas, publicadas en sus respectivas lenguas (*Manresa*, *Estudios Eclesiásticos*, *Mensaje*, en español; *The Way*, en inglés; *Christus* en francés).

Autores

Si el Consejo de la revista ha estado integrado por especialistas ignacianos a nivel internacional, la producción escrita de *Ignaziana* ha corrido a cargo de un centenar de autores aún más internacionales.¹¹ *Ignaziana* ha puesto a disposición de sus lectores artículos de 118 autores y autoras, que se encuentran en la revista provenientes desde cuatro continentes y 26 nacionalidades distintas.

En los últimos quince años, han contribuido con dos centenares de entradas bibliográficas (220 entre reseñas breves, comentarios, artículos, o números especiales). Rossano Zas Friz solo, es responsable de una veintena de entradas, además de un par de *Números especiales*.

Extracción. En su mayoría, los autores imparten docencia en instituciones superiores de enseñanza teológica, filosófica e histórica, principalmente. Una mayoría imparten o impartieron docencia en la Pontificia Università Gregoriana o en otros ateneos romanos (Pontificio Istituto Orientale di Roma PIO, Centro Aletti, etc.). También proceden de otros Institutos radicados en Italia y en el extranjero: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Nápoles); Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano); Facultad de Teología de la Universidad de Deusto; Facultat de Teologia de Catalunya; Facultad de Filosofía de la PUG; Instituto Filosófico Aloisianum (Padova), y otros.

Entre los autores también se encuentran licenciados y doctores, para quienes *Ignaziana* tiene mucho que ofrecer. Los autores son mayoritariamente, pero no exclusivamente, jesuitas, docentes y doctores en sus respectivas áreas de especialización. También figuran algunos investigadores (doctorandos, licenciandos). Algunas son tesis fin de máster (*Licentiatus in Theologia*).

Finalmente, también quiero reconocer a un grupo especial entre los autores. En justicia, se puede llamar colaboradores a esta treintena de autores, pues con sus textos contribuyen también a la revista. Me refiero a una veintena de ellos, cuyos artículos aparecen en la sección *Rassegna di riviste*. También me refiero a otros diez más, cuyas contribuciones aparecen en el número especial *Prospettive teologiche e filosofiche (i)* (2019). En total, a este grupo se atribuye hasta 35 artículos tomados de otras revistas

¹¹ Incluyen 26 nacionalidades: Alemania, Argentina, Austria, Bélgica, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Congo, Eslovaquia, Eslovenia, España, Estados Unidos, Filipinas, Francia, Hungría, India, Indonesia, Indonesia, Irlanda, Italia, México, Perú, Polonia, Reino Unido, Venezuela.

ignacianas en préstamo (un 16% del total de entradas bibliográficas). Un total de 33 artículos tiene por autora a una mujer, pero la gran mayoría de los autores son sacerdotes jesuitas (85 autores y 154 títulos).

Contenidos

El siguiente paso es ofrecer una categorización para los contenidos tratados en los artículos. Empezaré refiriendo a los temas tratados y, para cada caso, señalaré el apellido del autor, seguido del año y número de la revista en que apareció el artículo (eventualmente, también la página). Esta información permitirá encontrar la referencia exacta en el anexo bibliográfico ya referido.

El nombre de la revista exige que demos atención prioritaria a **san Ignacio de Loyola**. *Ignaziana* ha ofrecido *repertorios bibliográficos* comentados sobre gran parte de la producción “ignaciana”, con información útil para casi todo tipo de investigadores [Coupeau 2009.08; 2020.29]. Cuatro *aspectos biográficos* de Ignacio han llamado más la atención: su vivencia como cristiano [Zas Friz 2016.22], las relaciones que mantuvo con las mujeres [García Mateo, 2015.20], el regreso a su villa natal de Azpeitia, en 1535 [Coupeau 2014.18], y su manera de vivir la obediencia [Bonora 2006.01].

Además, en relación con las obras escritas, González Magaña ha tratado aspectos de los *Ejercicios como* las anotaciones [2016.21] y la determinación de algunas etapas por las que Ignacio progresó en su modo de dirigir a otros en los *Ejercicios* [2016.22]. Siguiendo el orden del texto, en fin, *Ignaziana* también ha ofrecido un reciente estudio de las reglas que aparecen en el librito [Ferlan 2017.23; Piccolo, González Magaña, Lombardi, Capuani 2018.25]. En seguida volveré a otros aspectos también relacionados con los *Ejercicios*. En relación con las *Constituciones*, ha ofrecido un repertorio bibliográfico con un análisis del desarrollo seguido por los comentarios en relación al contexto histórico [Pudhicherry 2012.14]. En relación con el primer cuaderno del *Diario espiritual* (2/02-12/03/1544) Zas Friz ha estudiado el proceso místico en dos artículos relacionados [2010.10; 2011.12]. Siguiendo con la mística, García Mateo ha puesto en relación la experiencia mística del Cardoner con los estudios filosóficos de Ignacio [2012.3]. Dos expresiones del *vocabulario* ignaciano han sido estudiadas por Aldana [“afectarse” 2016.21 y “hacer reverencia” 2019.28].

Quizá la visión más estimada sobre Ignacio de Loyola acerca de un contemporáneo haya sido la de **Jerónimo Nadal** (1507-1580). *Ignaziana* se refirió a ella a través de los *Diálogos* de tipo humanista que Nadal compuso [Coupeau 2007.03], a través de las *Pláticas*, que Nadal dio (1553-1565c.) [Lop 2008.05], o a través de las doctrinas de Nadal y su presentación de Ignacio y del Instituto jesuita en las comunidades de religiosos que visitó [Violero 2009.07, 29-46]. Aunque ya me he referido a ella más arriba, aquí conviene recordar su apología de los Ejercicios espirituales [Lop, ver en la sección “Bibliografía” de la Plataforma].¹² También sugirió aspectos relativos a la actualización que

¹² Ver nota 6.

Pedro Arrupe (1907-1991) hizo de algunas doctrinas de Nadal [Coupeau 2007.04; Vio-lero 2009.07, 47-56].

Ignacio en cuanto que tema *iconográfico* ha sido estudiado desde aproximaciones complementarias. Primero, en relación al cuadro existente en el Museo de Sondrio [Dell’Oca 2014.18]. Después, en cuanto que inspiración y motivo artístico [Cuesta, 2015.20]. En fin, con ocasión de cuatro representaciones escultóricas recientes [Pastizo 2007.03].

Varios artículos han *comparado* a Ignacio a) con Pablo de Tarso en relación con el discernimiento [Pieri 2017.14]; b) con san Benito y san Francisco de Asís, en relación con la *cura personalis* [Ruggeri 2018.26]; c) con San Juan de la Cruz en relación con el discernimiento, la consolación y la desolación [Jang Han Goo; 2019.27].

El segundo jesuita que más atención ha merecido ha sido **san Pierre Favre** (1506-1546). A ello contribuyeron en gran manera el centenario de su nacimiento y su canonización (2013). Con esta ocasión, Lindeijer ha ofrecido la ya referida *bibliografía* acerca del santo.¹³ En cuanto a su obra escrita, la revista ha estudiado el *Memoriale* [Poggi 2006.01], por cierto, una de las fuentes más aludidas y citadas por los colaboradores de *Ignaziana* en estos quince años. Como en el caso de Ignacio, también el *itinerario* espiritual de Fabro y la ordenación de sus afectos han sido estudiados [Orso, 2015.19]. A lo largo de este itinerario, un aspecto particular ha sido la tensión entre el discernimiento personal y la sujeción objetiva -obediencia religiosa [Rodríguez, 2006.02]. Sobre este mismo itinerario, se identifican una docena de ciudades, por las cuales Favre pasó practicando el ministerio de los Ejercicios [González Magaña 2017.24]. El ministerio de los Ejercicios y el de la conversación también aparece tratado en [Moreno, 2011.11; Gómez-Puig, 2014.18]. En fin, el itinerario permite una interpretación mística así mismo [Zas Friz, 2006.01].

Menos atención ha atraído **Francisco Javier** (1506-1552), el tercero de los primeros compañeros homenajeados a comienzos del nacimiento de *Ignaziana*. Estudiado por Pinto para su propia disertación, ha dado lugar a estudios que buscan argumentos para comparar al santo misionero con Teresa de Jesús en el tema de la Humanidad de Cristo [2015.19] y sobre su comprensión del discernimiento ignaciano [2019.28]. La doctora Vario, en cambio, ha estudiado un caso de la *iconografía* acerca del santo [2019.27].

En particular y como parte de los trabajos conducentes al volumen titulado *Spiritualità ignaziana e Metodo trascendentale*, cuyas conclusiones espirituales aparecen en “Método trascendental y Espiritualidad ignaciana” [Salatiello; García; Kowalczyk; Whelan; Patsch; Zas Friz. 2020.29, especialmente pp. 107-114] el equipo de investigación ha estudiado el pensamiento escrito de varios filósofos y/o teólogos: **Joseph Maréchal** (1878-1944) y la *aplicación de sentidos* [2018.26]; **Karl Rahner** (1904-1984) [Salatiello; Patsch; Whelan 2014.17; García 2014.18; Salatiello 2018.25] y comparándolo con **Hans Urs von Balthasar** (1905-1988) en su comprensión de los *Ejercicios*, [Villas Boas 2019.28]; **Johannes Baptist Lotz** (1903-1992) [Kowalczyk; Patsch; Zas Friz; Whelan. 2015.19]; **Juan Alfa-**

¹³ Ver nota 5.

ro (1914-1993) [2016.21]; **Joseph de Finance** (1904-2000) [2017.23]; **Bernard Lonergan** (1904-1984) [2018.25]; **Emerich Coreth** (1919-2006) [Patsch; Salatiello; Whelan: 2019.27].

Otras figuras estudiadas o referidas han sido **Louis Lallemant** (1578-1635) y las fuentes medievales que se encuentran en su *Doctrine spirituelle* [Galluccio, 2014.17; 2018.26] o el tipo de formación que Lallemant ofrecía a los jesuitas [Bartók, 2020.29]; **Antonio Ruiz de Montoya** (1585-1652) y su *Silex del divino amor* (c.1640; 1991) [Dejo, 2019.28]; **Jean-Baptiste Saint-Jure** (1588-1657) [Ghielmi 2011.11 y 2013.16]; **Jean-Joseph Surin** (1600-1665) [Asti 2009.07]. Falta por añadir, en fin, dos figuras femeninas: **Juana de Austria** (1547-1578), ocasión para reconsiderar el acceso de algunas mujeres a la Compañía [Borsari 2019.28] y, en relación con el Instituto de las Religiosas de la Pureza, su fundadora, **Alberta Giménez Adróver** (1837-1922) [Violero 2009.07].

Entre todas las fuentes, los *Ejercicios* representan la fuente ignaciana por excelencia. El estudio del texto ha permitido afirmaciones de tipo más disciplinar. A partir del texto, los autores han reflexionado en torno a la oración contemplativa, en sentido específico, [Jalics, 2013.16; Rotsaert 2016.21] y al uso de la Escritura en la contemplación de los Misterios de la Vida de Cristo (López), el uso de la imaginación (Steeves), del Examen de conciencia (Witwer), y del discernimiento orante (Zas Friz) [2016.21]. En especial, *Ignaziana* ha dedicado gran parte de otro número a las Reglas ignacianas. En sentido amplio, estas incluyen las reglas de discernimiento propias de la “Primera” y “Segunda” semanas de Ejercicios (Piccolo y Capuani), pero también las reglas “Para ordenarse en el comer” (González) y “Para sentir con la Iglesia” (Lombardi) [2018.25] de los escrúpulos (Morgalla) y para distribuir limosnas (McClain y Zas Friz) [2018.26]. *Ignaziana* ha identificado en los *Ejercicios* ciertos elementos sensibles al análisis antropológico, desplegándolos [Piva 2010.09]. De manera específica, ha reconsiderado las “Tres Maneras de Humildad” [Michael, 2015.20] y el lenguaje ignaciano para dar una respuesta desde la mística a la actual situación de crisis ontoteológica [Bastianon 2016.22]. Más allá del puro texto, los Ejercicios también han sido presentados como fuente de inspiración para los artistas [Cuesta 2015.20].

Transversalmente a muchos artículos aparece el tema *místico*. La mística ignaciana, ya aparece introducida a los comienzos de la revista, en contraposición con la espiritualidad ignaciana [Zas Friz 2007.03]. Luego ha sido estudiada en Ignacio, su experiencia y procesos [Zas Friz 2010.10 y 2011.12; García 2012.13], y complementada a lo largo de la “tradición mística ignaciana”, según los escritos de jesuitas como P. Favre [Zas Friz 2006.01], Francisco Javier [Pinto 2014.17]; Ruiz de Montoya [Dejo 2019.18]; Surin [Asti 2009.07]; Saint-Jure [Ghielmi 2013.16]; Karl Rahner [Patsch 2017.17].

Entre otros temas de naturaleza espiritual e ignaciana, la revista ha dedicado espacio a tratar el *carisma* ignaciano en aspectos más propios de la Compañía de Jesús como la identidad, la ordenación al presbiterado y el *modo nuestro*. En relación con la *identidad* se trata de una identidad marcada en los años 1970 por la defensa de la fe y la promoción de la justicia (Antoncich) y por la relacionalidad: referida a los laicos colaboradores (Valero), al diálogo ecuménico (Farrugia), y al diálogo con las religiones (Melloni) [2007.04].

En el *diálogo* con el hinduismo, mención especial merece la serie de artículos que Michael ha escrito comparando aspectos del *Bhagavad Gita* con los textos ignacianos y

su tradición interpretativa, en torno a las comprensiones de “Dios”, “gracia” (*Mad-anu-grahaya*), “persona”, “amor de Dios” (*paramabhakti*) y “encarnación” (*avatar*) [respectivamente: 2014.17; 2016.22; 2017.24; 2018.26; además de su artículo en *Gregorianum*, 2019. Número especial, pp.178-197], así como el estudio acerca de cierta comprensión hindú de la santidad mística (*bhakti*) [Pinto 2014.17]. En cambio, en diálogo con el taoísmo [Guevara 2012.14], trata de un ejercicio orientado a la integración de cuerpo, mente y espíritu. Zas Friz ha considerado el *carácter sacerdotal-presbiteral* de la Compañía repetidamente en la revista [2008.06 y 2009.08; además: Roblero, 2015.20], y también, fuera de ella, en cuatro artículos publicados por *Rassegna di Teologia* entre 2004-2007, que ahora están disponibles en la sección Bibliografía de la plataforma.¹⁴

Otros aspectos de la espiritualidad ignaciana estudiados han sido la doctrina ignaciana sobre la *oración*, según Nadal, [Coupeau 2010.10], la *dimensión corporal* de esta espiritualidad [García 2013.16] y la *pobreza* [Regent 2013.16] ignacianas. Además, varios artículos rastrean el impacto que la espiritualidad de la Compañía de Jesús ha tenido en las *bellas artes* [Coupeau 2007.03; Monari; Dohna 2013.16; Cuesta 2015.20 y 2016.22; Vario 2016.22; 2019.27]. También de corte histórico, algunos artículos se han ocupado de la Compañía de Jesús y su *Restauración* [M. Inglot; M. Morales; M. Coll 2013,15] coincidiendo con el doscientos aniversario de aquella. Otros se han ocupado del impulso que los generales de la Compañía dieron a las *misiones* durante el s. xix, causa de aquel mítico regreso a las tierras abandonadas con el decreto de supresión [Coll 2014.18]. Un estudio bibliográfico y sintético pone en relación la Espiritualidad ignaciana con la *Jesuit higher Education* en torno a los temas de justicia, deseo, mistagogía. [Coupeau 2012.14] y otra investigación en la obra literaria de **Jorge Luis Borges** (1899-1986) busca y analiza sus numerosas referencias a jesuitas y a la Compañía [2017.24]. Finalmente, un ensayo breve va dedicado al *modo nuestro* de proceder [Witwer 2014.17].

La revista también ha considerado la vida *cristiana ignaciana* más en general, para el contexto contemporáneo [Zas Friz 2011.11], el *diálogo* y la *reconciliación* [Rotsaert; Witwer 2013.15; Pinto; Morales; Mac Cuarta 2019.27], el proceso de toma de decisiones o *elección*, desde una aproximación contextual (Arledler), una presentación propiamente ignaciana (Zas Friz), seguida de una reflexión moral (Parnofiello), y complementado con algunas consideraciones acerca de cómo ilumina la gestión empresarial (Larivera) [2006.02]. Años más tarde, el tema fue retomado [Borsari 2020.29]. También la *transformación* mística, en Ignacio, [Zas Friz 2008.05] y la transformación antropológica en su criatura [Bongiovanni, 2008.06], han sido investigadas en base al uso de términos como “transformación” – “transformar” en las fuentes ignacianas. En cierta medida, esto ha sido retomado en la comparación del discernimiento en Ignacio y Juan de la Cruz, al hilo del uso de términos como *consolación*, *desolación*, *diablo* [Goo 2019.27].

¹⁴ ROSSANO ZAS FRIZ. “La condizione attuale del presbitero religioso nella Chiesa.” *Rassegna di Teologia* 45 (2004): 35-71; ID. “L’identità ecclesiales del presbitero religioso.” *Rassegna di Teologia* 45 (2004): 325-360.; ID. “Il carisma ignaziano del ministero ordinato.” *Rassegna di Teologia* 47 (2006): 389-423; ID. “Il carisma ecclesiale del sacramento dell’ordine. Verso una comprensione pluriforme del ministero ordinato.” *Rassegna di Teologia* 48 (2007): 83-96.

Fuentes

El estudio de las fuentes utilizadas por *Ignaziana* en estos años arroja más resultados. Como cabría suponer, algunos autores siguen refiriendo a las diferentes subcolecciones de **Monumenta Historica Societatis Iesu**, sea en relación con la vida de san Ignacio (*Fontes documentales; Fontes narrativi, Scripta de S. Ignatio*) como de las obras de este (*Monumenta Ignatiana: Epistolae et Instructiones, Exercitia spiritualia et Directoria, Constitutiones et regulae*). Lo mismo se diga para las obras de P. Favre, Francisco Javier, J. Nadal y J. A. de Polanco, cuyas obras han sido críticamente editadas por Monumenta.

Todavía, el análisis de las referencias anotadas demuestra que la mayoría de los autores refieren a las obras ignacianas en traducción (de modo semejante, también para las traducciones de P. Favre y Francisco Javier), desplazando a los textos originales. Por ejemplo, las **compilaciones** publicadas como *Obras*, en español,¹⁵ *Écrits*, en francés¹⁶ y *Gli Scritti*, en italiano¹⁷ son más frecuentes que las referencias a Monumenta Ignatiana. En este sentido, echamos en falta algo así como unas obras completas en lengua inglesa, que sean referidas por los autores que escriben en esa lengua. Otro ejemplo de la opción por las traducciones, los *Directorios* de Ejercicios, aparecen citados en su traducción inglesa, de Palmer,¹⁸ y en la traducción española, de Lop, con más frecuencia que en la edición crítica de Monumenta.¹⁹ Los autores parecen sentirse cómodos con aquellas traducciones, sin hacer otras consideraciones. Todavía, no podemos descartar que haya otro tipo de razones, que miran al lector.

Vidas. Las biografías ignacianas referidas son las C. de Dalmases,²⁰ R. García-Villoslada,²¹ P. Dudon,²² y, en menor medida, F. Wulf²³ y E. García Hernán,²⁴ por orden de

¹⁵ San Ignacio de LOYOLA. *Obras completas. Edición manual. Transcripción, introducciones y notas*. Eds. I. IPARRAGUIRRE, C. DE DALMASES Y M. RUIZ JURADO. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997. Hemos encontrado solo algunas referencias a la última edición de 2013. Muchas otras son a las ediciones de 1997, 1991, 1969 y hasta a la de 1963.

¹⁶ IGNACE DE LOYOLA. *Écrits*. Ed. Maurice Giuliani. Paris: Desclée de Brouwer and Bellarmin, 1991.

¹⁷ Ignazio di LOYOLA. *Gli Scritti*. Roma: AdP, 2007.

¹⁸ *On Giving the Spiritual Exercises*. Ed. Martín PALMER. St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 1996; *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*. Ed. MIGUEL LOP. Bilbao-Santander: Mensajero, Sal-Terrae, 2000 (*Ejercicios espirituales y directorios*. Ed. MIGUEL LOP, Barcelona: Balmes, 1964).

¹⁹ *Exercitia Spiritualia S. Ignatii de Loyola et Eorum Directoria*, colección Monumenta Historica Societatis Iesu, v. 100, Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969.

²⁰ CANDIDO DE DALMASES. *El padre maestro Ignacio : breve biografía ignaciana*. Madrid: BAC, 1986.

²¹ RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA. *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*. Madrid: La Editorial Católica, 1986.

²² PAUL DUDON. *Saint Ignace de Loyola*. Paris: Beauchesne, 1934, aunque las citas son a la traducción inglesa, *St. Ignatius of Loyola*. Milwaukee: Bruce, 1949.

²³ FRIEDRICH WULF. *Ignatius von Loyola : seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, 1556-1956*. Würzburg: Echter, 1956, citada por la traducción inglesa ID. *Ignatius of Loyola: his personality and spiritual heritage, 1556-1956*. St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 1977.

²⁴ ENRIQUE GARCÍA HERNÁN. *Ignacio de Loyola*. Colección Españoles eminentes. Madrid: Taurus : Fundación Juan March, 2013.

frecuencia y/o aparición. Este listado habla por sí mismo, si recordamos ausencias como la *Vita* compuesta por Pedro de Ribadeneira u otras, más populares en foros no universitarios, como *Ignacio solo y a pie*. Las abundantes referencias al texto conocido como *Autobiografía*, por otra parte, reflejan un uso del mismo que parece hacer innecesarias las biografías. Un autor, por ejemplo, construye una sección de su argumento sobre el examen de conciencia en “la vita di sant’Ignazio,” pero en base a la sola narración de aquel relato. En otro lugar ya he prevenido contra el uso directo de la *Autobiografía* como evidencia histórica.²⁵

Ejercicios. Varios comentarios a los *Ejercicios* aparecen frecuentemente citados. Por frecuencia, destaca el de Arzubialde 1991,²⁶ junto con el de Calveras.²⁷ Sobre la historia de su aplicación pastoral, los autores refieren a Iparraguirre,²⁸ en español. En cambio, en lengua inglesa, los comentarios preferidos son los de Fleming (*et alia*),²⁹ Ivens,³⁰ Meissner.³¹ En francés originalmente, el ensayo de Barthes ya traducido a varias lenguas sigue revelándose una referencia apreciada.³² Encontramos la conocida reflexión sobre el Examen de Aschenbrenner,³³ y autores como G. Cusson y, en particular, su *Pédagogie de l’expérience spirituelle* y su *Conduis-moi sur le chemin d’éternité*.³⁴

²⁵ JOSÉ C. COUPEAU. “Ignacio de Loyola: diez años después (2010-2019).” *Ignaziana*, n.º. 29 (2020): 20-22.

²⁶ SANTIAGO ARZUBIALDE. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y Análisis*. Bilbao: Mensajero, 2009.

²⁷ JOSEP CALVERAS I SANTACANA., “Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los ejercicios anteriores a la vulgata.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 31 (1962): 3-99.

²⁸ IGNACIO IPARRAGUIRRE. *Práctica de los ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor, 1522-1556*. Bilbao: El Mensajero, 1946.

²⁹ DAVID L. FLEMING ET ALIA. *Notes on the Spiritual exercises of St. Ignatius of Loyola*. Colección The Best of the Review. St. Louis, MO: Review for Religious, 1981.

³⁰ MICHAEL IVENS. *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary: A Handbook for Retreat Directors*. Vol. 4. Leominster: Gracewing, 1998.

³¹ W.W. MEISSNER. *Psychological notes on the spiritual exercises*. Woodstock College Press, c.1963.

³² ROLAND BARTHES. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Editions du Seuil, 1971; ID. *Sade, Fourier, Loyola*. Berkeley - Los Angeles: University of California, 1989; ID. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. A. Martorell. Madrid: Cátedra, 1997.

³³ GEORGE ASCHENBRENNER. “Consciousness Examen.” *Review for Religious* 31, n.º. 1 (1972): 14-21; ID. “L’examen de conscience spirituel.” *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 9, n.º. 3 (1979): 30-42; ID. “Examen del consciente.” *Manresa* 83, n.º. 328 (2011): 259-272.

³⁴ GILLES CUSSON. *Pédagogie de l’expérience spirituelle personnelle, Bible et “Exercices spirituels”*. Bruges, Paris-Montréal: Desclée De Brouwer-Bellarmin, 1968; ID. *Experiencia personal del misterio de salvación: Biblia y ejercicios espirituales*. Madrid: Apostolado de la Prensa [etc.], 1973; ID. *Biblical theology and the spiritual exercises: a method toward a personal experience of God as accomplishing within us his plan of salvation*. St. Louis, MO - Anand, India: Institute of Jesuit Sources; Gujarat Sahitya Prakash, 1988. Además GILLES CUSSON. *Conduis-moi sur le chemin d’éternité: les Exercices dans la vie courante*. Montréal: Bellarmin, 1973; ID. *The spiritual exercises made in everyday life: a method and a biblical interpretation*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1989; ID. *Conduzi-me pelo caminho da eternidade: os exercícios na vida cotidiana*. São Paulo: Edições Loyola, 1976; ID. *Los ejercicios espirituales en la vida corriente*. Santander: Sal Terrae, 1976; ID. *Conducimi su vie d’eternità: gli esercizi spirituali nella vita ordinaria*. Roma: Edizioni Comunità di Vita Cristiana, 1980.

Tampoco encuentro una edición italiana o inglesa de los *Ejercicios* que pudiéramos llamar *standard* y utilizada por la gran mayoría de los autores que escribieron en tales lenguas. Para el inglés, encuentro referencias al texto de Rickaby (1915),³⁵ Puhl (1951),³⁶ Longridge (1955)³⁷ y Ganss (1995).³⁸ Para el italiano, junto al texto de *Gli Esercizi* incluido en *Gli Scritti* encuentro las ediciones de P. Schiavone (1988, 2012).³⁹ Por otra parte, aunque poco todavía, crece el número de aquellos que argumentan en base al contenido del corpus epistolar ignaciano.

Obras de referencia. Junto a una obra de referencia tradicional, como el *Dictionnaire de Spiritualité*,⁴⁰ encontramos varias referencias al *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*⁴¹ y también alguna al *Dizionario di Mistica*.⁴² Nos ha sorprendido encontrar menos frecuentemente referencias al *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Otras obras menores, que se ocupan del vocabulario ignaciano son las de Iparraguirre,⁴³ y la de Lambert.⁴⁴ También entre las herramientas de trabajo útiles para los investigadores, y recogidas por esta investigación, señalamos a la *Concordancia ignaciana*,⁴⁵ y a la de *Ejercicios*, referida por un solo autor.⁴⁶

Revistas ignacianas: La revista *Manresa* y la ya desaparecida *Revista de Espiritualidad Ignaciana* (identificada anteriormente, como *CIS* y, que publicó en inglés y francés) son

³⁵ JOSEPH RICKABY. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola. Spanish and English*. London: Burns & Oates, 1915. Aunque esta sea la obra citada en *Ignaziana*, existe una edición posterior de 1923, no referida.

³⁶ LOUIS J. PUHL. *The spiritual exercises of St. Ignatius : a new traduction based on studies in the language of the autograph*. Westminster, MD: The Newman Press, 1951.

³⁷ WILLIAM HAWKS LONGRIDGE. *The spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola, translated from the Spanish with a commentary and a translation of the "Directorium in Exercitia"*. London: A. R. Mowbray & Co., 1955.

³⁸ GEORGE GANSS. *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A Translation and Commentary*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1995.

³⁹ SANT'IGNAZIO DI LOYOLA. *Esercizi Spirituali*, ed. Pietro Schiavone, Cinisello Balsamo: Paoline 1988: Id. *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti. Edizione con testo originale a fronte*, ed. Pietro Schiavone S.I., San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

⁴⁰ MARCEL VILLER, CHARLES BAUMGARTNER Y ANDRÉ RAYEZ. *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: G. Beauchesne, 1932-1995.

⁴¹ *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*. Eds. JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, PASCUAL CEBOLLADA, JOSÉ C. COUPEAU, JAVIER MELLONI RIBAS, DIEGO MOLINA Y ROSSANO ZAS FRIZ, 2 vols., Manresa, vols. 37, 38. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

⁴² *Dizionario di mistica*. Eds. L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO Y N. SUFFI. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1998.

⁴³ IGNACIO IPARRAGUIRRE. *Vocabulario de Ejercicios Espirituales: Ensayo de Hermeneútica Ignaciana*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1978.

⁴⁴ WILLI LAMBERT. *Aus Liebe zur Wirklichkeit Grundworte ignatianischer Spiritualität*. 1991, que ha superado las ocho ediciones en alemán y está ya traducido al español Id. *Vocabulario de espiritualidad ignaciana*. Bilbao: Mensajero, 2006.

⁴⁵ IGNACIO DE LOYOLA E IGNACIO ECHARTE. *Concordancia Ignaciana - An Ignatian Concordance*. Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 1996.

⁴⁶ IGNACIO DE LOYOLA Y SEPPONEN. *Concordancias de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Colección Suomalaisen Tiedeakatemia toimituksia Sarja B. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia : distributor, Akateeminen kirjakauppa, 1981.

las más frecuentemente citadas. En menor proporción, otros artículos proceden de *Studies in Spirituality of Jesuits, Ignis, The Way* y *The Way Supplement*. En fin, alguno más se encuentra en *Woodstock Letters* y *Acta Romana Societatis Iesu*. En este contexto de revistas, *Ignaziana*, aparece referida en 18 ocasiones (en 4 de ellas el autor refiere a otro artículo suyo precedente).

Entre los teólogos, destacan los hermanos Rahner. Siendo Karl el autor más referido y varias las obras señaladas, encontramos más frecuentemente sus *Palabras de Ignacio*⁴⁷ y sus *Meditaciones sobre los Ejercicios*.⁴⁸ En relación con el K. Rahner ignaciano, comprobamos que la obra de referencia es la disertación de Endean.⁴⁹ Entre las varias obras de Hugo Rahner citadas por los autores, una lo ha sido más durante estos años.⁵⁰ Las referencias a los diversos escritos de Hans Urs von Balthasar también son numerosas.

Para la espiritualidad ignaciana, en general, *La spiritualité*, de De Guibert,⁵¹ sigue siendo la monografía más referida. Entre las monografías de tipo histórico, *The first Jesuits* de O'Malley es la más actual.⁵² Encontramos referencias, sin embargo, a las historias multivolumen que para las asistencias de Italia, Portugal y España escribieron P. Tacchi Venturi (1910-1974), A. Astráin (1902-1925) o F. Rodrigues (1931-1950). Entre los escritos de los padres generales de la Compañía, los de P.-H. Kolvenbach son más recurrentes, mientras que entre los intérpretes contemporáneos, M. I. Rupnik.⁵³

Investigación y método

Como se nos recuerda que el jesuita Juan Alfaro enseñaba: “el método condiciona el proceso de la reflexión, su validez y sus resultados. El método está incluido y preanunciado en las estructuras propias del conocer humano, es previo a su expresión refleja”

⁴⁷ KARL RAHNER. *Das Alte neu sagen : Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*. Freiburg; Heidelberg: Kerle, 2000 (originalmente aparecido en 1978, ver *Sämtliche Werke* 25); ID. “Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy,” en *Ignacio de Loyola*, ed. P. Imhof. Santander: Sal Terrae, 1979; ID. “Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita moderno,” en *Nuovi Saggi*, 522-574. Roma: Paoline, 1984.

⁴⁸ KARL RAHNER. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München: Kösel-Verlag, 1964, aunque citado como ID. *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*. Barcelona: Herder, 1971 o ID. *Spiritual exercises*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2014 en *Ignaziana*.

⁴⁹ PHILIP ENDEAN. *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Colección Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2001.

⁵⁰ HUGO RAHNER. *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg: Herder, 1964 en su traducción inglesa ID. *Ignatius the theologian*, traducido por Geoffrey Chapman y Michael Barry. London - Dublin - Melbourne: Geoffrey Chapman, 1968 y ahora en español ID. *Ignacio de Loyola : el hombre y el teólogo*. Bilbao: Mensajero, 2019.

⁵¹ Aunque escrita originalmente en francés, he hallado referencias a las traducciones inglesa e italiana especialmente: JOSEPH DE GUIBERT. *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus; Esquisse Historique*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1953.

⁵² JOHN W. O'MALLEY. *The First Jesuits*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993 y sus traducciones al español y al italiano.

⁵³ MARKO I. RUPNIK *Il discernimento*. Roma: Lipa, 2001; ID. *L'esame di coscienza. Pervivere da redenti*. Roma: Lipa, 2002, sus escritos aparecen también en portugués, inglés y español.

[Salatiello 2016.21.p.111]. Así mismo discutible es el itinerario para obtener los resultados. En lo que considero un ejemplo de buena práctica, Bongiovanni anuncia su “*Modus procedendi...*” añadiendo que, a) luego de hacer alguna referencia de tipo histórico; b) revisará los principios hermenéuticos utilizados; para c) luego venir al análisis; y d) alcanzar las conclusiones” [2015.19.p.78]. Sin embargo, su caso es un ejemplo aislado a lo largo de estos años y hablando en general. Muchos autores no suelen declarar ni discutir el **método** de la investigación ni el *iter* de la exposición, por lo cual no todos los artículos pueden ser considerados investigación.

Buscando información acerca de metodologías científicas, hemos identificado algo así como una **teoría marco** centrada en la obra de un referente para algunos casos. En un par de artículos acerca de la mística ignaciana, por ejemplo, interpretamos que el referente es H. D. Egan.⁵⁴ Para otro artículo que se ocupa de “l’análisi del vissuto” desde una aproximación teológico-espiritual, el “quadro di riferimento” es Jesús M. García.⁵⁵ En otros dos artículos, el referente es Paul Ricoeur y su *Semantica*. Otros autores que aparecen invocados como referenciales son Zygmunt Bauman, Charles Taylor o Roland Barthes. Pero este análisis, no ofrece resultados significativos para intentar reconstruir un posible marco teórico en el horizonte de *Ignaziana*. En conclusión, los referentes identificados son pocos y aparentemente desconectados entre sí.

Entonces, nos hemos preguntado ¿cómo ven los editores la tarea llevada a cabo en cada número? Expresiones del tipo [el autor] “muestra,” “estudia la relación” o “pone en relación el texto ignaciano” con otro texto ... [Introducción 2016.22], son características de las introducciones, aunque no de gran ayuda.

Finalmente hemos venido a los autores mismos ¿cómo definen ellos su tarea? ¿cuáles son sus palabras para introducirnos a su labor? Una selección de los datos recogidos servirá para dar el siguiente paso. Por ejemplo, un autor declara: “La tesis que *aquí propongo e intento probar* es que dentro de la teología rahneriana, se halla presente una dimensión mística y que esta misma teología brota de la experiencia del Espíritu en la forma que nos ofrece en la experiencia de la “consolación sin causa.” Por su parte, otro comienza: “La investigación... se enfoca sobre una cuestión bien precisa... *verificar si la espiritualidad ignaciana informa* el uso de aquél método trascendental” que K. Rahner usa en su producción escrita. “si el uso de este Método trascendental “*sia rinvenibile l'impronta della spiritualità ignaziana.*”

Frente a estas declaraciones de principios, otros autores definen su esfuerzo en términos de “análisis”, “tratar de”, “discutir el concepto x ...” o traer dos textos a la vez, “para compararlos y contrastarlos, con espíritu afirmativo y con un foco en el diálogo.”⁵⁶

⁵⁴ HARVEY D. EGAN. *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*. St. Louis: The Institute of the Jesuit Sources, 1976.

⁵⁵ JESÚS M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarità*, LAS, Roma 2013; traducción al español, ID. *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e Interdisciplinariedad*. Salamanca: Sígueme, 2015;

⁵⁶ (mi traducción) [2016.22, p.202].

En varios casos los artículos distinguen apartados separados y discretos para los “datos” y el proceso de su recogida y para la interpretación de los mismos. En otros casos no es así.

Frecuentemente, el texto de los artículos se propone “analizar,”⁵⁷ “releer”⁵⁸ o “entender.”⁵⁹ La actitud del autor puede ser “aclararse” él/ella mismo/a, pero otras veces se propone “aclarar”⁶⁰ o “exponer”⁶¹ para los lectores. Unas veces, entendemos que los autores estén reflexionando sobre inquietudes más personales y propias de cada cual, sin pretender satisfacer pregunta externa alguna. Otras veces, parece que estén “reflexionando”⁶² ante la pregunta planteada por la revista. La total ausencia de referencias a fuentes secundarias, por ejemplo, es en algunos artículos el dato determinante para no considerarlos investigación. Es un género más propio para una conferencia o para la docencia en el aula. En efecto, aunque algunos autores no lo expliciten, interpretamos que varios autores exponen con erudición un documento ignaciano o una teoría, según una actitud más docente que estrictamente investigadora. En fin, otras veces, los textos buscan provocar la reflexión *en los lectores*. Por ejemplo, una expresión más comprometida con la investigación es “profundizar.”⁶³ En cambio, nos parecen expresiones menos comprometidas “recorrer”, “encontrar alguna afinidad” o el hipotético “possiamo interpretare.”⁶⁴

Aunque esta recopilación de expresiones no sea exhaustiva, aunque estas declaraciones tampoco hagan siempre justicia a la actividad desarrollada *de hecho* a partir de la introducción en el cuerpo de los artículos, sirve para ilustrar la situación. Sobre estas declaraciones y aquellos desarrollos –para los que no cuento con espacio– *Ignaziana* se muestra como una revista de investigación. ¿Algo más?

⁵⁷ “Analizar el “agotamiento por sobrecarga de trabajo en el ejercicio del ministerio sacerdotal integrando elementos de la Teología Espiritual y de la Espiritualidad ignaciana, con planteamiento de orientación psicoanalítica” [2015.20, p.159].

⁵⁸ “lectura atenta y meditativa” de un texto clásico [2015.19, p.93]; “relectura pneumática”; “releer la fenomenología de la vivencia cotidiana de la trascendencia y actualizarla en relación con la vivencia de la tradición de la revelación cristiana para ofrecer luego una visión sistémica de tal relación” [2014.17, p.48].

⁵⁹ “Investigación para recibir el sentido” (mi traducción) [2017.23, p.28]; “presentar el significado de la fórmula *nuestro modo de proceder... comprender* mejor la actitud fundamental de Pierre Favre en una de sus oraciones” (por los protestantes) (mi traducción) [2014.17, p.59].

⁶⁰ *A un nivel preliminar*, aclararse uno mismo mediante un “bosquejo de las relaciones de Ignacio con el mundo femenino” [2015.20, p.157]; “aclarar aquella relación ... aclarar el sentido dado por Ignacio”, “proponer una interpretación” (mi traducción) [2015.20.136].

⁶¹ “estas páginas pretenden exponer la importancia de la palabra “afectarse” [2016.21, p.24]. “ofreceré algunos puntos para la reflexión” (mi traducción) [2016.21.61].

⁶² “responder a la pregunta acerca del cómo y del por qué el examen es oración” [2016.21, p.72]; “Reflexión acerca de la consciencia” (mi traducción) [2015.19, p.3].

⁶³ “Profundizar en la intensa tensión espiritual...” (mi traducción) [2015.19, p.77]. “Abondar, sin pretender agotar el tema, en los escritos... para dejarnos sorprender por la cercanía y la afinidad” [2015.19, p.101].

⁶⁴ “recorrido por algunos momentos de su vida [de Ignacio de Loyola], destacando sus relaciones con el mundo femenino” [2015.20, p.146]; “Recorrido por los ejercicios” a partir de la consideración de la oración de tipo contemplativo, “permite vislumbrar un panorama más amplio” [2015.20, p.230]; “brief survey” o una recopilación de los argumentos usados por otros comentaristas [2015.20, p.135]; “encontrar alguna afinidad entre el filosofar de Lotz y la espiritualidad ignaciana” (mi traducción) [2015.19, p.42].

Sección Rassegna

La presentación sucinta de la *Rassegna di riviste* en 2016 señalaba que esta sección buscaba recoger “artículos de espiritualidad ignaciana” aparecidos en revistas especializadas europeas. Constatamos que *Ignaziana* ha reproducido dos docenas de artículos para el momento cuando escribo este artículo. Luego de analizar la selección de artículos y de revistas para un mismo número de *Ignaziana*, no llego a comprender del todo cuáles han sido los criterios porque estos artículos fueron preferidos. No parece que la investigación haya sido el criterio. Ciertamente no responden a una sola noción de investigación. Acerca de ellos plantearé algunas preguntas en la sección 4 (Discusión).

El sujeto de esta espiritualidad

Con la finalidad de identificar quién es el sujeto de este despliegue espiritual, damos un nuevo paso. En este apartado nos preguntamos por el beneficiario de la investigación. Puesto en términos muy simplificados ¿quiénes estarían dispuestos a subvencionar este tipo de investigación? ¿Quién subvencionaría alguna parte? ¿quién se beneficiaría de ella? ¿a quién puede interesar? ¿le cambia la vida a alguno?

Sin ánimo de responder a estas preguntas, pero usándolas para ir acercándonos al *dunque* y orientar a un diálogo del que pueda derivarse una respuesta futura eventualmente, presento la información recogida de modo sinóptico, a continuación. Tres *nubes de palabras* permiten acercarnos lo suficiente a la pregunta acerca del *sujeto-objeto* de una manera rápida e intuitiva. Sobre el resultado inicial, he depurado los resultados, procediendo a eliminar artículos, pronombres y conjunciones, por ser palabras inespecíficas. Por un lado, contamos con una frecuencia de contraste en las palabras “rivista” “ricerca” “teológica” (que reaparece en el encabezamiento de cada página de la revista). Por otro lado, identificamos una serie de sustantivos y adjetivos de alta frecuencia, que rivalizan en frecuencia con “*rivista di ricerca teologica*”. Estas palabras dan una idea bastante precisa de los sujetos tratados. Ofrecen una noción de los contenidos considerados por el ejemplar sometido al análisis cualitativo.

god di o ve ricerca
 teologica rivista
 bonaventura libertà spirituale
 lallemant cristo vita modo essere
 spiritual dottrina cuore ignazio persona
 sant'ignazio francesco prima exercises
 spiritualità spirito cura doran experience human
 stesso volontà ignatius gita lonergan bhagavad loyola
 spirituality tutto santo ignatian spirituali regola roma
 serafico esercizi senses personalis grace between
 consciousness signore scrupoli primato stato maréchal
 mission regole benedetto molto secondo altri arrupe level senso
 fare tommaso being l'uomo libro aveva discernimento francescana
 bhakti ignaziana maestro mondo particolare seconda these gesuita
 ignacio pensiero amor fine gesù have loving piuttosto through
 contemplation endean punto tempo tratta du dunque esempio
 francescano god's note però quali rapporto verbo verso compagnia

Ilustración 3. Sujeto: n.24b

La primera nube ofrece aquellos contenidos más repetidos a lo largo de un ejemplar elegido al azar (*Ignaziana* n.17; ver *Ilustración 1*). Lamento no disponer aquí del espacio que necesitaría para repetir esta operación con cada uno de los 29 números de *Ignaziana*. De todos modos, creo que es suficiente para informar acerca de los contenidos tratados. Después de realizar algunas catas con el fin de identificar aquellas “nubes” más relevantes a esta investigación y después de haber contrastado los resultados para esta actividad mediante un segundo tipo de software, he podido comprobar que el resultado tampoco sería significativo.⁶⁵ Entre ejemplar y ejemplar de la revista, las “grandes palabras” tienden a ser las mismas. Compárese con otras dos nubes, las correspondientes a los números nn. 22 y 24b (*Ilustración 2* e *Ilustración 3*).

Las nubes evidencian la repetición de palabras como Dios (*Dio, God*), Espíritu (*Spirito, Spirit*) y los adjetivos asociados (espiritual /-es, *spirituale /-i, spiritual*), Jesús (*Gesù, Jesus*), Cristo (*Christ*), Ignacio (*Ignazio, sant'Ignazio, Ignatius*), Loyola y los adjetivos asociados (*ignaziana, ignatian*), igualmente, Francisco (*Francis*) y Javier (*Saverio, Xavier*). También figuran en modo no tan prominente, otras como amor (*amore, love*), ejercicios (*esercizi, exercises*), vida (*vita, life*), ser (*essere, being*), mundo (*mondo, world*), humano, cruz, persona y personas, discernimiento, experiencia, mística, misterio, doctrina, Compañía o jesuita y sus correspondientes en las otras lenguas.

⁶⁵ El software utilizado es del tipo Open Source y se encuentra disponible en www.nubedepalabras.es. Este recurso ofrece presentaciones más atractivas que ATLAS.ti 8, un software de explotación mediante licencia de uso, pero utilización extendida en el foro universitario y para análisis cualitativos. ATLAS.ti cuenta con una aplicación que incluye la producción de nubes de palabras. Ambos programas informáticos, sin embargo, ofrecen resultados coherentes. En este artículo ofrezco tres ejemplos elaborados con “nubedepalabras.es” y solo uno realizado con ATLAS.ti 8 (*Ilustración n.3. Ignaziana, n. 24b*).

Si pudiéramos poner en una sola lengua las frecuencias de repetición en que se repite “Ignacio” “Ignazio”/ “sant’Ignazio” e “Ignatius” y otras palabras que aparecen distribuidas en las lenguas utilizadas por el ejemplar de la revista sometido a estudio, el impacto visual sería mucho mayor, porque las más repetidas son las mismas. Algunas otras palabras, más distintivas de cada ejemplar, demuestran una tendencia comprensible. La mayor varianza de un número a otro corresponde a los nombres propios, como Bhagavad, Rahner, Krishna, Narsihn, Lalleman y otros, según estén presentes en los artículos y estos sean breves o más extensos.

A continuación, ofrezco una cuarta nube para enuclear la riqueza interna de una *annata* (2019, compuesta por *Ignaziana* nn. 27 y 28). La integración de dos números de la revista en un solo texto analizado simplifica las cosas. Una vez depurada la primera lista de palabras retirando aquellas irrelevantes, por arriba, y habiendo despreciado aquellas otras palabras que se repiten menos de cuarenta veces, por abajo, el resultado resulta mucho más claro. Las palabras más repetidas de número en número destacan mucho más. El resultado definitivo que aquí no puedo ofrecer, sería el correspondiente a integrar en un solo texto los 29 ejemplares publicados. Después de intentarlo, he desistido. Mi ordenador se demostró incapaz de procesar el volumen de información acumulado en los quince años de *Ignaziana*. La tendencia, de todos modos, queda visualizada con esta última nube, donde el contraste “rivista” “ricerca” ofrece claramente un máximo de impacto visual.

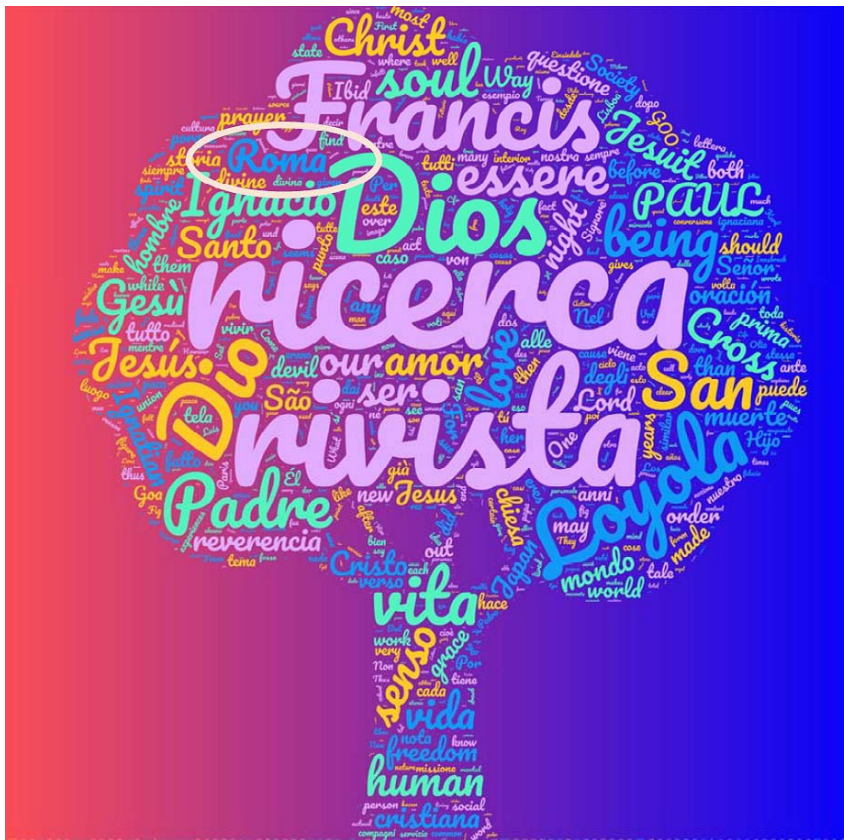


Ilustración 4

Una última observación. En este despliegue de palabras, he querido destacar el nombre de las ciudades y en particular, de aquella que se repite más: “Roma”. Volveré a ello enseguida, entrando ahora a la discusión.

4. Discusión

Este nuevo apartado representa una invitación a reflexionar juntos, trayendo la pregunta por el sujeto. ¿Podemos decir algo acerca del sujeto de esta espiritualidad?, ¿algo que señalar acerca de su circunscripción en el tiempo y el espacio? ¿dónde se encarna esta espiritualidad? Consecuentemente, ¿quiénes son los lectores y con qué retos les motiva *Ignaziana*? Detrás de estas preguntas apunta la cuestión de la transformación personal y social (*Cui bono?*). En esta discusión, intentaré ofrecer reflexiones de tipo crítico y prospectivo, que puedan servir a los editores de la revista para la planificación durante “otros quince años,” si se me permite el guiño. En conclusión, teniendo en cuenta el objetivo investigador que la revista se fijó en los comienzos, buscaré esclarecer cómo se ha mantenido fiel al mismo con el pasar de los años.

La sede y su trascendencia. La nueva sede ha impuesto el marco académico de modo definitivo. *Ignaziana* es actualmente la cuarta revista de la Università Gregoriana. Es su revista especializada en espiritualidad. *Ignaziana* recibe de la universidad una doble misión, tanto investigadora como de transferencia de conocimiento. Debe desarrollar esta misión tanto en el foro internacional -mediante la plataforma web- como en el foro local -mediante ciclos de conferencias y mesas redondas orientados al ambiente universitario y a la ciudad de Roma.

La pregunta acerca de los perfiles de autor

La sede romana de *Ignaziana* ha contribuido enormemente a la internacionalización de la revista, si la comparamos con el periodo napolitano. Me refiero tanto a la extracción de los autores como a la difusión consecuente. La Pontificia Università Gregoriana contribuye grandemente a ello, pues cuenta con profesores de muchos países e imparte docencia a estudiantes procedentes de los cinco continentes. Todavía, nos preguntamos ¿cuál es la actitud fundamental y modo de abordar los temas característicos de los autores?

Como ya señalado, la gran mayoría de los autores son sacerdotes jesuitas. Un total de 19 autoras han escrito 33 artículos. Además, otros 14 varones (7 presbíteros y 7 laicos) han contribuido con 9 y 7 artículos respectivamente. Aunque *Ignaziana* proporciona información acerca del sexo, *status* eclesial o dedicación profesional para cada autor, en la inmensa mayoría de los artículos esta información resulta insuficiente y mínimamente relevante si la referimos al contenido tratado por el artículo a continuación. El lector me entenderá, si solo compara los diversos artículos a cargo de un mismo autor. Falta una referencia a qué actitud y modo de aproximación a la materia, adoptará el autor para *este* artículo, teniendo en cuenta su identidad multifacética y los contenidos, si se trata de un artículo de divulgación o de investigación y, en este caso, según método y resultados de cada artículo.

Los autores simplemente no se ven en la necesidad de informar al lector sobre este aspecto y comienzan directamente su contribución o artículo. Por tanto, siendo bien conocidos, no explican al lector cuál es la aproximación profesional, vital o, meramente, cuál es su experiencia e interés en el asunto; algo que ayude al lector a hacerse cargo de lo que seguirá. Las breves presentaciones a cargo del editor, normalmente como texto de la primera nota a pie de página resultan menos relevantes. Para la mayoría de los casos, esta primera nota solo informa acerca de la localización del autor/a en la carrera profesional docente, como estudiante, licenciando/a, doctorando/a, recientemente doctorados o docentes en esta o en aquella universidad o facultad.

Si añadimos que entre los artículos tomados de otras revistas la proporción de autores jesuitas es aún mayor (en la sección *Rassegna di riviste*: 20 jesuitas entre los 23 autores; en el Número Especial del 2019, la proporción es de 15 jesuitas entre los 16 autores) ... si añadimos que el comité de la revista está integrado exclusivamente por jesuitas... cabe suponer que la aproximación de la revista pudiendo ser ignaciana, *sin dudar ni poder dudar* es jesuítica. ¿Se trata de una opción? ¿hay motivos científicos para una opción así? Creo que *Ignaziana* se aprovecharía de la reflexión acerca del tipo de comité editorial, de la búsqueda de aproximaciones más significativas, y de la selección de artículos aparecidos en otras revistas según criterios, que pudieran complementar o simplemente desarrollar la revista hacia la diversidad de lo real.⁶⁶

La pregunta acerca de la lengua italiana

Por un lado, consideramos una riqueza el dato que los autores hayan podido publicar en sus propias lenguas (italiano, español, inglés, francés, portugués). Este dato contribuye al carácter internacional de *Ignaziana*. Por otro lado, observamos que algunos han escrito diferentes artículos en diferentes lenguas, en dos y hasta en tres. ¿Se expresan por igual en cada una de estas lenguas? ¿Lo pide la investigación así? ¿es consecuencia de otros factores? ¿cuáles?

En este punto, queremos reflexionar sobre la lengua de uso predominante. ¿Responde a una opción o resulta una consecuencia de otras opciones? Esta segunda es nuestra interpretación. La recurrencia de la lengua italiana se explica, en cierta medida, por ser la lengua madre de muchos autores. También se explica porque el italiano es la lengua en que se imparte la docencia en la U. Gregoriana, por lo general. Ya hemos visto que el análisis de las referencias anotadas identifica una mayoría de autores usando las obras ignacianas en traducción. Algo semejante se puede decir, para el caso de Pierre Favre y Francisco Javier. El *Memorial* de Favre⁶⁷ y las selecciones de escritos de

⁶⁶ La espiritualidad ignaciana, afirmaba el creador y primer director del *Centro di Spiritualità Ignaziana de la Gregoriana*, «is no longer just a Jesuit affair», MARK ROTSAERT, «Ignatian Spirituality. Some changes in vision and practice», *The Way*, 55, n.4 (2016), pp.120-122.

⁶⁷ Entre otras ediciones en varias de estas lenguas: PEDRO FABRO. *Memorial*, trad. y notas J.H. Amadeo y M. Á. Fiorito. Bilbao: Mensajero, 2014; PIERRE FAVRE. *Mémorial*. Paris: Desclée de Brouwer, 2006;

Javier⁶⁸ están disponibles en varias lenguas occidentales. Esto permite su utilización en las internacionales aulas de la Gregoriana, donde una segunda lengua auxiliar puede economizar tiempo a los estudiantes. Para el caso de Francisco Javier, además, la excelente biografía escrita por Georg Schurhammer, también está disponible en inglés y español.⁶⁹

En fin, el predominio del italiano se explica como consecuencia de las conferencias y mesas redondas celebrados por el *Centro di Spiritualità Ignaziana* también. El Centro demuestra cumplir con una función próxima de transferencia del conocimiento. En efecto, las conferencias se celebraron originalmente *en* Roma y *ante* un público que allí se comunica naturalmente en italiano. Pero, reflexionando y comparando esta opción con las lenguas en que están escritos los artículos tomados de otras revistas, sin embargo, se revela como una limitación que no fueran traducidas. Compárese, por ejemplo, con los 18 artículos tomados de la revista *Gregorianum* para el Número Especial (2019). Encontramos 10 artículos en inglés, 4 en español y 4 en francés, pero ninguno en italiano. También *Gregorianum* está emplazada en Roma, pero su proyección internacional parece decidir otra selección de lenguas. Más allá del medio eclesiástico ¿el italiano es la lengua para una plataforma de proyección internacional?

El uso frecuente del italiano en *Ignaziana* puede, además, tener consecuencias. Me refiero a la atracción que *Ignaziana* ha ejercido sobre los autores en lengua italiana y la concomitante desaparición de *Appunti*—la revista de espiritualidad ignaciana en lengua italiana— ¿tiene alguna relación con el desarrollo de *Ignaziana*? Nos lleva a preguntarlo el dato de que las curvas de *Appunti* e *Ignaziana* parecen solaparse y cruzarse en sentidos contrarios (descendente para la primera y ascendente para ésta última). En 2011 *Appunti* dejó de aparecer definitivamente.

La pregunta acerca de la Rassegna y de otras revistas

Siguiendo con esta discusión, venimos a la sección de Rassegna. Los artículos publicados en ella no parecen pertenecer a un solo tipo de investigación, periodo o interés. Están bien en su diversidad, pero nos hacemos algunas preguntas: Los artículos seleccionados, ¿representan algún tipo de complemento a los temas tratados en la revista?

ID. *The Spiritual Writings of Pierre Favre: The Memoriale and Selected letters*, trad. Edmond C. Murphy y Martín E. Palmer. St. Louis, MO: The Institute of the Jesuit Sources, 1996; ID. *Memorie spirituali*. Roma: Città Nuova, 1994;

⁶⁸ FRANCISCO XAVIER. *Obras completas*, trad. Francisco de Paula Baptista. Braga, Sao Paulo: Apostolado da Oração, 2006; FRANCIS XAVIER. *The Letters and Instructions of Francis Xavier*, trad. M. Joseph Costelloe. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1992; SAVERIO, FRANCESCO. *Le lettere e altri documenti*. Introducción, trad. y notas Adriana Caboni. Roma: Città Nuova, 1991; FRANCISCO JAVIER. *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. Madrid: BAC, 1979.

⁶⁹ GEORG SCHURHAMMER. *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*. 3 vols. Freiburg: Herder, 1955-1973; ID. *Francis Xavier; his life, his times*, trad. M. Joseph Costelloe, 4 vols. Rome: Jesuit Historical Institute, 1973; ID. *Francisco Javier su vida y su tiempo*, trad. Félix de Areitio y Francisco Zurbano. Pamplona: Gobierno de Navarra, Compañía de Jesús, Arzobispado de Pamplona, 1992.

¿Son un guiño de complicidad a las otras revistas? ¿quieren ser un servicio a la Espiritualidad Ignaciana en el nivel internacional? ¿Cómo han sido seleccionados? ¿por quién? Entre tantas publicaciones ignacianas el lector puede no tener claro cuáles son los criterios para publicar un artículo en vez de otro. Ante el lector, las palabras del editor no parecen haber justificado suficientemente la selección de artículos que componen esta sección, ni en número, ni en contenido, ni en lengua. Todavía, creemos identificar que se quiere ofrecer una diversidad de artículos en francés, español e inglés, por ahora. Creo que *Ignaziana* podría marcar una separación más radical con sus propios contenidos, por ejemplo, añadiendo una introducción o explicación a la selección correspondiente a cada fascículo.

La *Rassegna*, sin embargo, trae otra cuestión: las revistas que *Ignaziana* lee. De hecho, los resultados del análisis de las fuentes expresan una limitada red de relaciones con otras revistas del género ignaciano. Aquellos resultados informan tanto mediante lo que expresan como mediante lo que callan. ¿Dónde podríamos hablar de algo así como un silencio? ¿Cuáles son las revistas que allí no encontramos? La respuesta no está en el género, sino en la especie. En estas décadas hemos presenciado cómo desde la investigación en ciencias de la salud o desde la psicología, desde el coaching deportivo o los estudios de empresa -por citar solo algunos ejemplos- editoriales y universidades crean manuales de asignatura, colecciones de libros para ocuparse de la espiritualidad (*spirituality*). Más aún, componen revistas nuevas o adaptan otras que ya existían, poniendo en el foco la espiritualidad. En este contexto sorprende que *Ignaziana* no presente ninguna referencia ni al tema, ni a las nuevas revistas de espiritualidad, ni a los datos de las investigaciones que en ellas aparecen. En otro lugar me he detenido a enumerar esta proliferación de estudios “espirituales”.⁷⁰ ¿Qué es lo que le impide a *Ignaziana* dialogar con esta investigación emergente en otras áreas del saber? ¿está demasiado ocupada en sus cosas? ¿le falta interés o energías para el diálogo que se presenta?

En cuanto que estímulo para investigadores

Más allá de la docencia y la transferencia en y desde la Università Gregoriana, *Ignaziana* está llamada a ser un estímulo potencial de primera línea. Está llamada a una investigación puntera. En cuanto a los autores, sin embargo, comprobamos que 105 artículos han sido escritos por entonces-miembros de la Università Gregoriana. Cuando publicaron sus contribuciones en la revista, al menos, diez docentes estaban adscritos al Istituto di Spiritualità.⁷¹ Además una quincena de otros autores impartían docencia en otros institutos universitarios o en alguna de las facultades. En cuanto a los recién doc-

⁷⁰ Ver en este mismo número de *Ignaziana*, JOSÉ C. COUPEAU “To construct, build-in and edify: The Making of contemporary Spirituality.” *Ignaziana*, n.º. 30 (2020): 261-271.

⁷¹ Una decena de doctores del Istituto di Spiritualità son responsables por 63 títulos en la bibliografía anexa: Tibor Bartok, García Mateo, González Magaña, Pavulraj Michael, Fabrizio Pieri, Rolphy Pinto, Mark Rotsaert, Adelson Araujo Dos Santos, Anton Witwer y Rossano Zas Friz.

torados, *Ignaziana* ha permitido que fragmentos de la investigación llevada a cabo por una nueva generación vaya alcanzando a todos los rincones.⁷² En fin, en cuanto a los todavía doctorandos y a los licenciandos del Istituto di Spiritualità, *Ignaziana* ha permitido que algunos de sus trabajos hayan visto la luz.⁷³ *Ignaziana* se revela de este modo como un horizonte y una inducción a la investigación para cientos de estudiantes, que han pasado por las aulas de la Gregoriana en general y por las de la licenciatura especializada en Espiritualidad Ignaciana, en particular.

La pregunta acerca de las fuentes esenciales

A la luz de lo anterior, seguimos avanzando en nuestra discusión. El análisis de las notas a pie de página y la elaboración de un listado con los nombres de los autores y las obras de referencia más recurrentes a lo largo de estos años, ha permitido identificar un cierto agrupamiento, algo así como una bibliografía esencial. Somos conscientes, sin embargo, de que solo se trata de un intento empírico.

Por ejemplo, comprobamos, por un lado, que *Ignaziana* aporta una rica documentación comparativamente hablando. Todavía, no la aporta ni siempre, ni de modo consistente. Al parecer, depende de los autores o quizá del tipo de artículo. Así, la comparación entre artículo y artículo descubre que algunos de ellos concluyen sin una sola referencia a pie de página, sin una mínima bibliografía final. La mayoría, en cambio, ofrecen una *adecuada* documentación. Algunos ofrecen una documentación *exhaustiva*. ¿Documentación adecuada y exhaustiva respecto de quién o de qué? Me refiero a otras revistas ignacianas. La segunda comparación realizada, por tanto, es aquella entre revista y revistas. La comparación entre notas a pie de página y aparato bibliográfico final en *Ignaziana* con la documentación ofrecida, digamos, por algunas revistas escrutadas para la sección *Rassegna di riviste* arroja un saldo favorable a *Ignaziana*.

La pregunta por las revistas leídas o no leídas, en fin, trae la pregunta recíproca: ¿Y qué revistas leen *Ignaziana*? Comprobamos, por otro lado, que al menos en dieciocho ocasiones, *Ignaziana* figuraba entre las fuentes utilizadas por los autores. Pero, *Ignaziana* misma, ¿ya figura entre las fuentes usadas por otras revistas? Esta es una investigación que pide un tiempo y recursos, que no soy capaz de ofrecer actualmente. Solo avanzo un par de referencias aquí. Un ejemplo que mira fuera del mundo de lo ignaciano, mediante las estadísticas de la Web of Science, constata al menos quince citas en otras revistas o publicaciones filosóficas de impacto en los últimos años. Todas ellas refieren a los artículos presentados por el grupo de trabajo *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*. Otro ejemplo, que mira dentro del mundo de lo ignaciano en los cinco últimos años, comprueba que *Manresa* refiere a *Ignaziana* en 7 ocasiones a pie de página (tres autores, en total). También comprueba que *The Way* refiere en 4 ocasiones

⁷² Por ejemplo, Alex Villas Boas, Giuseppe Piva, Pavulraj Michael, Rolphy Pinto.

⁷³ Este es el caso de Enrique Gómez-Puig, Jang Han (Paul) Goo, Jerome E. Guevara, Julia Violero, Malulu Lock, Monica Borsari, Numa Molina, Patrizia Galluccio, Petrus Puspobinatmo, entre otros.

(dos autores, en total) y que *Studies in Spirituality of Jesuits* refiere en 2 ocasiones (un solo autor) en el mismo periodo (2016-2020).

También en relación con las fuentes, seguimos preguntándonos, ahora por la bibliografía ya señalada más arriba (apartado *Resultados: fuentes*). Esa selección se explica ¿en base a qué criterios? ¿criterios internos o externos? Como he querido señalar, una gran proporción de las referencias bibliográficas se encuentra disponible en más de dos lenguas, siendo una de ellas el italiano en muchos casos. Podríamos interpretar que el criterio de la calidad de las monografías originales decidió acerca de su traducción a varias lenguas. El criterio de calidad –diríamos– es lo que justifica que los autores refirieran luego a estas fuentes. Esta es una explicación necesaria, pero ¿es suficiente?

Necesitamos demostrar que lo que decidió de su utilización por los autores no es un criterio externo de utilidad del tipo: *porque estos títulos están disponibles* en varias lenguas, resultan óptimos para el cuerpo docente, que se sitúa ante un alumnado internacional. En este caso, se confundirían criterios de tipo comercial (como los que suelen decidir de que una obra se traduzca), con criterios de tipo científico y de calidad. La sola reflexión acerca de los plazos de tiempo con que una obra es producida, es reconocida luego como rentable de producir en otras lenguas y, finalmente, es traducida, comercializada y distribuida explicaría que se tienda a la “clasicización” de algunos textos de la época anterior todavía hoy, en la era de la velocidad y del cambio en investigación.

Por este motivo, repito que esta investigación invita otras investigaciones semejantes en otras publicaciones situadas de otro modo. Me refiero a otras investigaciones que compartan en cierta medida el periodo de tiempo que aquí estudiamos. Me refiero a estudios que vengan a confirmar/falsar la información aquí adelantada, antes de alcanzar resultados más significativos. En este sentido, es una propuesta para otros investigadores. El objetivo sería venir a determinar algo así como un “canon dentro del canon” ignaciano. Esto ayudaría a planificar la formación inicial de los futuros especialistas.

La pregunta acerca del método

Arriba afirmaba que, en general, los autores no han venido declarando ni discutiendo el método elegido para su investigación, ni el *iter* de la exposición. En tales condiciones, creo que la expresión *studio* no guía suficientemente al lector y no le permite distinguir qué esperar. Por eso, sugiero que las introducciones señalen claramente cuál es aquella sección entre toda la documentación ofrecida, que contiene los artículos de investigación. Un modo de separar discretamente los materiales sería aquel que dividiera la revista según epígrafes del tipo *Studi originali di ricerca scientifica; Trasferenza della conoscenza; Dibattito: tavole rotonde e rassegna di riviste* o similares, con sus respectivas introducciones justificativas, por ejemplo.

Todavía, no solo el método y el itinerario son relevantes a la investigación y en sí mismos discutibles. Creemos que la investigación es más noble cuando se concibe como un servicio a la comunidad. Representa una inversión de recursos nada desdeñable, para que solo satisfaga los intereses personales. Aun la mejor investigación se adorna si vestida con una actitud de servicio. Para empezar, este servicio debe ser concebido como

tal. Luego, se expresa mediante la *actitud* asumida por el investigador. La investigación como servicio se especifica, primero, mediante la identificación del *sujeto* para quien se investiga. También se especifica, después, mediante la definición del *objeto* en el tiempo y en el espacio. En fin, se realiza mediante procesos de refinado de la finalidad inicialmente pretendida *mediante* la discusión de lo investigado en la comunidad científica.

Sigo preguntándome si, en la luz del conjunto de la revista, el número de referencias explícitas a la experiencia del autor, a teorías marco, a la metodología y uso de las fuentes es suficiente. El núcleo más sustancial de artículos agrupados bajo un mismo epígrafe corresponde a los estudios relacionados con la espiritualidad ignaciana y el método trascendental. Constituye una gran aportación a la historia de *Ignaziana* durante estos años. Todavía, hubiese agradecido una declaración metodológica acerca del modo como se pensaba articular aquella aportación con la espiritualidad ignaciana. Me refiero a una declaración más explícita en lo tocante a la metodología de extracción del dato en las fuentes ignacianas (*retrieval*) y al acuerdo o desacuerdo con la interpretación de las mismas realizada por otros especialistas en las fuentes secundarias. También me pregunto por el sujeto a quien se orienta esta propuesta de filosofar-espiritual y su localización en el tiempo y el espacio.

La cuestión romana

En este punto, quiero regresar a una notación reiterada en las cuatro nubes de palabras ofrecidas. Me refiero a una serie de óvalos que en aquellas nubes llamaban la atención del lector sobre la palabra Roma. En principio, uno podría aceptar la hipótesis de que Roma (¿y sus habitantes?) actúan para la revista como un *locus theologicus*, como un principio de contextualización teológica. Roma podría haber sido el horizonte concreto para el esfuerzo de algunos autores. Un polo de interés, entre otros... El análisis de las recurrencias de la palabra, sin embargo, desmiente esta hipótesis. Enseguida vengo a ello. Para Ignacio, Roma se convirtió en un lugar definitivo. Así lo reconocen los estudios que refieren a su experiencia mística, a su servicio como “apóstol de Roma,” a sus esfuerzos como mediador y coordinador de ministerios. Igualmente sucede para Favre, Nadal, y otros, porque para los primeros compañeros de Ignacio, Roma también se convirtió en escenario de su ministerio (*Romae vobis propitius ero*). Y, más tarde, se convertiría en el escenario para los ministerios de la Compañía de Jesús. Eminente entre tantos otros ministerios fue el Collegio Romano. Todo esto, seguramente, fue en gran medida causado por el hecho de que Roma fuera la sede del romano pontífice y de su curia en las fuentes primarias.

El sujeto espiritual. Cabe preguntarse por la Roma *oggi*. Lamentablemente, cuando intentamos venir al encuentro de esta cuestión, el análisis de frecuencias solo encuentra “Roma” en las referencias bibliográficas (como lugar de publicación). Desde un interés particular propio, este descubrimiento resulta muy significativo. Roma simplemente *no* figura como lugar contemporáneo para la investigación de *Ignaziana*. El dato no sería relevante si en su *lugar*, figuraran otras referencias geográficas. No sería relevante tampoco, si *en el tiempo*, dispusiéramos de estudios contemporáneos “de campo” realiza-

dos en otros lugares. Es relevante, en cambio, porque si no encontramos Roma, tampoco encontramos a los romanos. De nuevo, el dato no sería relevante, si en el lugar *del sujeto romano* encontráramos “enfermos crónicos” o “ancianos sin recursos”, “directores espirituales” o “acompañados espirituales”, “estudiantes de los ateneos romanos” o “profesores” de los varios institutos de espiritualidad en la ciudad de Roma, “novicios y novicias de congregaciones religiosas” o “seminaristas y recién ordenados.” Podrían ser ejercitantes en las *case per ferie* (casas de ejercicios y centros de espiritualidad), podrían ser consejeros en las casas generalicias de Roma, podrían ser “niños con enfermedades de desarrollo”, o “estudiantes de educación primaria con familias desestructuradas,” *e, cosí, vía*. La pregunta por el *cui bono* de la investigación en marcha no puede quedar sin respuesta. Si no son romanos, sean otros ciudadanos, u otras poblaciones estadísticas, u otros grupos-muestras reales. En este sentido, me hago eco de la exhortación que Lukács ya nos hizo a permanecer anclados al texto, pero *también a la práctica*.⁷⁴

Un objeto de estudio textual. Cuando comparada con la investigación en otras revistas pertenecientes a las disciplinas que desde hace cuatro décadas escriben sobre espiritualidad, echamos de menos grupos concretos de estudio, o *case studies*. La evidencia obtenida con el estudio de las fuentes es suficiente. *Ignaziana* acoge muchos estudios que se concentran sobre fuentes primarias; a excepción de media docena, son de tipo textual. El *objeto* de estudio lo constituyen textos del pasado ignaciano. La mayor proporción de artículos, se remonta al momento fundante (siglo XVI), al periodo místico en diferentes áreas geográficas (siglo XVII) o a la filosofía contemporánea (siglo XX).

De hecho, una “foto robot” del *método standard* aplicado seguiría cuatro pasos, más o menos desarrollados: estudiaría la *tradición* previa, la *experiencia* espiritual datada, la *interpretación* del autor, y su propuesta de *aplicación*.⁷⁵ Paso a describir brevemente la secuencia de este modo de investigar. Primero, el estudio se remonta a la tradición que desciende hasta Ignacio (o hasta la figura ignaciana que se estudia). En este momento, el estudio recae sobre textos de matriz patrística, monástica o ascética-religiosa, por ejemplo. Se demuestra así, que la idea a estudiar ya estaba presente en la *tradición*; corroborando que san Ignacio y su doctrina están en comunión con aquella tradición. A continuación, y para seguir profundizando en la idea, el estudio suele ofrecer una clave interpretativa ignaciana. Esta recaba en la *experiencia* vital de Ignacio la mayoría de las veces (o, en su lugar, en la experiencia espiritual de Favre, Javier, Nadal, Ruiz de Montoya, Lallemand...). La referencia a Ignacio de Loyola y su contexto, es poco menos que obligada. Consiste en apuntar a unos pocos pasos escogidos de su itinerario vital, con el fin de esclarecer la propuesta de significado. Junto con la declaración contextual de tipo histórico, puede servir una referencia al contexto literario, algo así como un análisis estructural que permita esclarecer el significado. Tercero, viene una primera propuesta

⁷⁴ [2014.17.pp. 174-175; 177-178: «close to the text and close to practice»].

⁷⁵ Una variante de este método consiste en buscar y comparar una categoría (como amor, *cura personalis*, misión o gracia) en textos de Ignacio y de otro autor (contemporáneo o no), viniendo a hacer que ambos autores –al menos, algunos fragmentos de los textos identificados como estratégicos– *dialoguen* entre sí.

de interpretación original en cierto modo. Tibor Bartok se expresa en términos de “*une relecture pneumatique*” en su último artículo y me parece una expresión feliz. Quizá no a todos parezca, sin embargo. Hasta aquí, por tanto, la labor investigativa de conjunto es hermenéutica: por las fuentes a que regresa, por referirse a un marco conceptual en el pasado y por la ausencia de una teoría de correlación comúnmente compartida. En fin, para la sección final resta la *actualización*. El estudio reserva para este último momento algún tipo de sugerencia de adaptación o aplicación de aquella interpretación al contexto actual. Esta parte final suele estar menos desarrollada. De hecho, no suele contar con poblaciones previamente presentadas o estudiadas, para las cuales se recomienda. Un grupo ideal como “los directores de ejercicios” o “los jóvenes”, sin mayor especificación a su origen, año de nacimiento, nacionalidad u otros, no son convincentes, en la medida que nuestras sociedades urbanas se caracterizan por la diversificación, en la medida que ni los unos ni los otros son *sujetos espirituales* muy concretos, y en la medida que están expuestos a diversas interpretaciones. La pregunta por el objeto, por tanto, nos ha devuelto al sujeto: ¿a quién iba dirigida esta interpretación, en primer y último término?

No tendría inconveniente en llamar *clásico* a este modo de investigar. Para hablar de lo distintivo ignaciano, este modo se remonta a la tradición cristiana, atiende a la experiencia biográfica del santo y saca consecuencias para nosotros. Este modo, sin embargo, parece prescindir de lo concreto del *hic et nunc*, prescinde de “Roma y los romanos,” si ahora está más claro adónde apunta la expresión: una invitación a mirar la realidad que nos circunda hoy. Mirando al futuro, en cambio, invito la discusión acerca de la posibilidad de invertir en otros tipos de actividad investigadora complementaria, capaz de acumular evidencias en diversos contextos, capaz de compararlas aprendiendo de la realidad y capaz de responder a las necesidades espirituales sentidas por colectivos particulares. En este sentido, no hay que inventarlo todo. La investigación puede aprovecharse mucho de los métodos cuantitativos y cualitativos, ya en uso, para evitar tanto la erudición como una especie de hermenéutica de ocasión, según una serie de pasos comúnmente aceptados.

La pregunta acerca del lector

La pregunta acerca de las fuentes, del método y del objeto trae en último término la pregunta acerca de los lectores y del diálogo con ellos. El Director de la revista es la persona más capacitada para informar sobre los estadillos mensuales que el servidor web devuelve acerca del uso de la plataforma. Careciendo nosotros de esta información y, con la evidencia estadística ya referida, no podemos determinarlo. Como no podíamos determinar un *sujeto espiritual*, ni otro *objeto* recurrente que el objeto textual, tampoco podemos definir un *lector* más asiduo, ni entre las revistas ignacianas, ni entre las revistas en la base de datos Web of Science. Nos cabe afirmar que, en su gran mayoría, pueden ser investigadores, docentes especialistas y estudiantes del Istituto di Spiritualità, que se ocupan en la licencia especializada y en el doctorado en espiritualidad ignaciana, mayoritariamente varones y con un alto índice de jesuitas.

Después de conocer mejor a los autores y habiendo hecho este esfuerzo por concretar la definición del lector un poco más, la siguiente pregunta es acerca del diálogo.

¿Cómo podemos calificar el diálogo autor-lector en estos años? ¿es un diálogo satisfactorio? En realidad, desearíamos un diálogo mayor. Una vez hemos descontado las citas autorreferenciales, son escasas las veces cuando *otro* autor demuestra haber leído y reflexionado, retoma y discute las posiciones previamente presentadas en otro artículo.

Por un lado, he referido al (¿escaso?) número de referencias al pensamiento ya publicado en la misma *Ignaziana*. Media docena de referencias en los últimos tres años, un periodo que juzgamos de madurez ya. Se aprecia más fácilmente en el tema de la «scelta» (la elección ignaciana)⁷⁶ y la reconciliación⁷⁷. Seguramente, es necesario que haya transcurrido un tiempo desde la publicación de algo para que sea asimilado y, luego, venga referido por otros autores. Todavía, parecería que el diálogo resulta más fácil con los ya ausentes (empezando por Ignacio, siguiendo por Lonergan y otros autores), que con los contemporáneos. En estos años, las propuestas pueden haber pasado desapercibidas o haber caído en el vacío, unas veces.⁷⁸ Otras veces, sorprende la omisión a obras de referencia, reconocidas por la revista.⁷⁹ En fin, otras veces, las posturas opuestas sobre un tema pasan sin comentario.⁸⁰

Ignaziana podría favorecer que autores y lectores dialogasen con mayor provecho de todos, para evitar la unidireccionalidad.

Sugerencias

En conclusión, en este último apartado, me gustaría venir a las sugerencias. Son de un orden menor. *Ignaziana* es una revista de investigación para algunos lectores (*rivista di ricerca teologica*), pero no parece comprometida con ellos a un nivel formal. Podría adoptar protocolos de publicación, como, por ejemplo, la secuenciación IMRD (*Introduction, Methodology, Results, Discussion, Conclusions*), utilizados por las revistas científicas internacionales y que la presente investigación ha querido sugerir e ilustrar. Otro ejemplo, los artículos de investigación podrían ir precedidos de breves resúmenes o «abstracts» en inglés y alguna otra lengua alternativa a la del artículo. También podrían comprometerse con la identificación de algunas palabras clave, que permitan decidir a cada lector acerca de la relevancia que para él/ella tienen los contenidos.

⁷⁶ [2006.02] ver [Borsari 2020.29].

⁷⁷ [2013.15] ver [2019.27].

⁷⁸ Por ejemplo, algunos artículos con neta vocación al diálogo son las nuevas cuestiones lanzadas por Janos Lukás [2014.17], o el cuestionamiento que Zas Friz hizo del término «espiritualidad ignaciana», que por cuanto entiendo sigue sin recibir reacciones en la revista [2007.03].

⁷⁹ Por ejemplo, en relación con el vocabulario ignaciano, la revista ya presentó el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* en 2007, pero tanto esta obra como las *Concordancias Ignacianas* están omitidas en el estudio de una voz típicamente ignaciana [2016.21].

⁸⁰ En este sentido, considero una ocasión de diálogo perdida entre dos fascículos aparecidos en este periodo. El primero afirma el rasgo ignaciano para la metafísica de Lotz [Kowalczyk; Patsch 2015.19. pp. 39 y ss, (especialmente 42 y ss.)], mientras que el segundo ve en Ignacio una posibilidad para la superación de la onto-teología [Bastianon 2016.22].

Ignaziana puede seguir volviendo a las fuentes, revisar sus metodologías, evaluarlas y clarificar los procedimientos de obtención del dato, a partir de otros tipos de evidencia que los textuales. En relación con las referencias a las fuentes ignacianas, todavía, *Ignaziana* puede desarrollar criterios que garanticen mayor uniformidad, poniéndolos a disposición de los autores. La unión de criterios es más urgente en el caso de las abreviaturas para lugares tan comunes como los *Ejercicios*, las *Constituciones* y el *Diario Espiritual*.

La revista *Ignaziana* también sirve a la divulgación-transferencia, entre otros lectores. Creo que este segundo tipo de contribuciones podría ir diferenciada decididamente. La revista contribuye a la promoción de la espiritualidad ignaciana especialmente mediante algunos textos, que responden a presentaciones y conferencias ante un público no especializado.

Archivos video y audio asociados. En relación con los recursos propios de una publicación online, encontramos que *Ignaziana* puede todavía explotar mejor los recursos de tipo audio, o video. Cuesta y Vario son dos ejemplos de historiadores del arte que han aprovechado la plataforma para comunicar mediante la imagen. Falta todavía historiadores de la música, por ejemplo, que hagan de *Ignaziana* un lugar acústico.

Tanto en su función investigadora como de divulgación, la elección de un tema discreto, como el «examen general» o el «magis», por ejemplo, permite el encuentro de estudiosos y el confronto de puntos de vista. Me refiero a puntos de vista complementarios, sucesivos, en contraste, teóricos, pero necesariamente prácticos también, pertenecientes a realidades geográficas, culturales diversas.

Artículos de Rassegna. En este sentido, un artículo ya aparecido en otra revista podría ser la ocasión y ofrecer el tema para invitar a la reflexión a varios especialistas. Si recuperar un artículo de 1975 (Hughes) puede servir para «poner a disposición» de todos artículos difíciles de obtener hoy y que todos deberíamos conocer, reproducir un artículo del año pasado, parece llamar la atención sobre él y contribuir a su divulgación, siempre que sea presentado el artículo y su objetivo en un foro lector de mayor alcance, como *Ignaziana*, e invitando reacciones o estimulando la investigación que debiéramos discutir. Cualquiera de estas opciones parece válida y, a la larga, enriquecedora. A falta de un criterio declarado, sin embargo, se arriesga la descontextualización.

5. Conclusión

Cuando me solicitaron esta reflexión, el equipo editor mostraba su interés en la «mirada global» sobre la revista *Ignaziana* y su historia. Al concluir quisiera referirme a dos modos en que he pretendido ofrecer tal mirada: viniendo a Roma y a los romanos, comprendiendo el tipo de investigación y el lector que la distingue.

Desde el interés en la teología y la ciudad propio del grupo de investigación «Religiones, espiritualidad y sociedad multicultural» de la Universidad de Deusto, el descubrimiento del lugar que la palabra «Roma» juega en la revista resulta muy significativo. Durante un análisis cualitativo de los contenidos, Roma demostró haberse convertido en la sede que acogía a *Ignaziana*. Igualmente, el análisis de autores, fuentes y lenguas

demostró que el italiano se ha convertido en la lengua principal de la revista. Emplazamiento y lengua, sin embargo, pueden ser engañosos. *Ignaziana* está en Roma, pero desde la Urbe se abre a los horizontes más amplios (¿globales?); utiliza la lengua italiana, pero no va dirigida especialmente a los y a las italianas.

Por este motivo, he querido reconocer mediante el título de este artículo que Roma no solo es un «marco» para *Ignaziana*, sino que también está llamada a ser una «marca». Es «marco» en la medida que la Urbe se ha convertido en la nueva sede para una revista que llegaba de Nápoles. Es «marco» también en la medida que la revista se orienta a la transferencia del conocimiento mediante conferencias y mesas redondas y que lo hace en italiano y que lo hace para un *sujeto espiritual*, que puede aprovecharse de la espiritualidad ignaciana. Es «marco» en la medida que en Roma vivieron o aún viven espiritualmente una mayoría de los estudiantes y docentes, que han contribuido a su desarrollo durante estos quince años. Será «marca», en cambio, en la medida que *Ignaziana* encarne sus investigaciones.

Por un lado, *Ignaziana* sirve a un *cometido formativo*. En el contexto de la formación en teología espiritual y con un acento en la componente ignaciana, la revista ha dado grandes muestras de ser un instrumento complementario al *Centro di Spiritualità Ignaziana*. Se ha mostrado útil para proponer y organizar actividades como organizar conferencias, mesas redondas, atraer interesados, favorecer publicaciones, ofrecer bibliografías estimulantes, y, en general, dar a conocer lo que se está publicando en otros lugares y en otras lenguas. Más aún, mediante esta actividad ha logrado impactar con fuerza en la docencia de la espiritualidad ignaciana en Roma.

Por otro lado, *Ignaziana* sirve a un *cometido investigador*. Más allá de la docencia, la revista ha concitado un potencial extraordinario y mira a un horizonte distintivamente propio, en el contexto de las otras revistas de espiritualidad ignaciana contemporáneas. En este sentido, está llamada a seguir creciendo mediante la propuesta de proyectos de investigación que rindan un servicio tan necesario como el de formación, pero más difícil de planificar. *Ignaziana* está llamada a desarrollarse distinguiendo cada vez más una sección explícitamente innovadora. Un modo de mirar la revista globalmente es atender mediante la «marca Roma» al *índice de encarnación* (o, al revés, de abstracción) con que absuelve esta labor.

Abstract

Research here aims to meet a request from the editorial board of *Ignaziana* journal fifteen years after its foundation (Naples, 2006-Rome 2020). It unfolds according to four steps:

1) INTRODUCTION will make the reader familiar with the features that will serve to support a constructive criticism of the self-defined «journal of theological research». It concerns with the periods and the venues, the directors and their editorial teams, the sections that make up the online platform and the rich auxiliary documentation offered.

2) METHOD. Qualitative analysis is applied to the Roman period (2013-2020). Analysis draws information from the social function of the journal, its collaborators and contents, the often-quoted reference sources and the methodological statements. A substantive annex constitutes a reference tool, which consists of the complete bibliographical references for more than 4,600 pages of the journal.

3) RESULTS. Presents Ignatian biographies, Spiritual Exercises commentaries, and the most frequented magazines, questioning a simplistic reading of the sources used and the methods used, according to language criteria and teaching application in an international environment such as that of the Gregorian University. That analysis and these results allow for a synthetic criticism of the *de facto subject* and *object* of the magazine, coming to concrete proposals in the discussion.

4) DISCUSSION. This part is the most relevant of the requested investigation. It discusses sensitive aspects of the magazine with a view to the future, around the concept of «Rome», which represents not only a linguistic, social and geographical framework but also a mark of the global / local, abstract / concrete orientation, according to a double typology and difficult balance between transfer and research.

Anexo documental

1. AA.VV. «Presentazione del Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI),» Solemne Acto Académico en la Pontificia Università Gregoriana (Mayo 2007).» *Ignaziana* 2, n° 3 (2007): 113-134.
 - a. Szentmártoni, Mihály. «Parole di apertura dell'Atto Accademico di presentazione,» 113-114.
 - b. Zas Friz, Rossano. «¿Espiritualidad ignaciana y/o mística ignaciana?» 115-121.
 - c. Malulu, Gauthier Lock. «Gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio di Loyola e l'Africa,» 122-125.
 - d. Molina, Numa. «Anotaciones y contemplación: dos caminos hacia la comunicación espiritual,» 126-128.
 - e. Violero Álvarez, Julia. «Come può il DEI diventare una risorsa per la formazione?» 129-131.
 - f. Puspobinatmo, Petrus. «Dialogo spirituale,» 132-134.
2. AA.VV. «L'identità del gesuita. Contributo alla riflessione.» *Ignaziana* 2, n° 4 (2007): 140-192.
 - a. Valero, Urbano. «Sobre identidad de la Compañía de Jesús y colaboración de los laicos a su misión,» 140-148.
 - b. Zas Friz, Rossano. «L'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa.» 149-161.
 - c. Melloni Ribas, Javier. «La identidad del jesuita y el diálogo interreligioso.» 162-173.
 - d. Farrugia, Edward G. «Identity of the Jesuit ecumenist.» 174-184.
 - e. Antoncich, Ricardo. «Identidad del jesuita en la defensa de la fe y promoción de la justicia.» 185-192.
3. ACQUAVIVA, CLAUDIO. «Accorgimenti per curare le malattie dell'anima», en *I Classici della spiritualità Ignaziana*, 2007: 1-52. Página «Bibliografía» del sitio web de la revista. [Traducción al italiano de *Industriae pro superioribus eindem Societatis ad curandos animae morbos* (15 abril 1600) Istitutum vol. III pp. 395-440)].
4. ALCAÑÍZ, LUCAS. «La abnegación ignaciana: un éxodo de la voluntad.» *Ignaziana*, n° 30 (2020): 317-336.
5. ALDANA, RICARDO. «Afectarse. Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola.» *Ignaziana*, n° 21 (2016): 23-44.
6. ————. «Hacer reverencia.» *Ignaziana*, n° 28 (2019): 217-241.
7. ANTONCICH, RICARDO. «Identidad del jesuita en la defensa de la fe y promoción de la justicia» *Ignaziana*, n° 4 (2007): 185-192.
8. APARICIO VALLS, CARMEN. «Metodo trascendentale e problema di Dio in J. Alfaro.» *Ignaziana*, n° 21 (2016): 115-121.
9. ARLEDLER, GIOVANNI. «Il contesto della scelta cristiana e ignaziana oggi.» *Ignaziana*, n° 2 (2006): 86-93.
10. ASTI, FRANCESCO. «J. J. Surin e la scienza sperimentale. Una proposta di mística ignaziana.» *Ignaziana*, n° 7 (2009): 3-19.
11. BARTOK, TIBOR. «Louis Lallemand et l'identité jésuite.» *Ignaziana*, n° 29 (2020): 55-94.

12. ———. «Saint Joseph, dans la mystique de Lallemand.» *Christus*, n° 251 (2016): 96-105. Ver *Ignaziana*, n° 25 (2018): 115-124
13. BASTIANON, E. «Gli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio di Loyola per una teologia post-ontoteologica.» *Ignaziana*, n° 22 (2016): 218-231.
14. BEGHEYN, PAUL. «Bibliography of the History of the Society of Jesus 2016» *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 85, n.170 (2016): 445-551.
15. ———. «Bibliography of the History of the Society of Jesus 2015» *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 84, n.168 (2015): 329-447 ;
16. ———. «Bibliography of the History of the Society of Jesus 2014» *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 83, n.166 (2014):427-531.
17. BIBLIOGRAFIA IGNACIANA. Del año 2000 al 2013. Página «Bibliografía» del sitio web de la revista. Ver GEI, GEI y colaboradores, Coupeau, José C.
18. BIBLIOGRAPHY ON THE HISTORY OF THE SOCIETY OF JESUS. Del año 2014 al 2016. Página «Bibliografía» del sitio web de la revista. Ver Beghey, Paul.
19. BOAS, ALEX VILLAS. «The Understanding of the Spiritual Exercises in Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar.» *Ignaziana*, n° 28 (2019): 190-216.
20. BOITANI, PIERO. «Colonus, Athens, Rome, Alexandria, Pavia: Ways of Dying and Diving Deeper.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 72-85.
21. BONGIOVANNI, SECONDO. «La sfida ignaziana. Un commento alla sentenza di Hevenesi.» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 77-92.
22. ———. «La forma del trasformare. Trasformazione dell'uomo e libertà.» *Ignaziana*, n° 6 (2008): 58-88.
23. BONORA, A. «Libertà nell'obediencia. Fenomenologia della libertà obbediente in Ignazio di Loyola.» *Ignaziana*, n° 1 (2006): 3-40.
24. BORSARI, MONICA. «Giovanna d'Austria e la Compagnia di Gesù «Con privilegio così speciale, e sola».» *Ignaziana*, n° 28 (2019): 263-290.
25. ———. ««Voglio e scelgo» Riflessioni sulla decisione a partire dagli Esercizi Spirituali nella società della scelta multipla.» *Ignaziana*, n° 29 (2020): 95-105.
26. BOSCO, MARK. «Plunging Into the Depths: A Catholic Aesthetics of Difference.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 23-31.
27. BOWLER, JAMES M. «Ignatian Spirituality: A Bridge between Postmodernity and Christian Institutional Structures.» *The Way* 52, n° 1 (2013): 39-54. Ver *Ignaziana*, n° 26 (2018): 303-318
28. BUIA, ELENA. «Fruitful Disagreements: a Challenging Debate About Flannery O'Connor's Prayer Journal.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 98-101.
29. CAPUANI, ANNA MARIA. «Leggi di libertà: Il discernimento secondo le regole della seconda settimana degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio.» *Ignaziana*, n° 25 (2018): 69-80.
30. CARLS, RAINER. «Finding God in all Things: panentheistic features in the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius.» *Gregorianum* 98, n° 4 (2017): 747-761. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 217-231.
31. CARUANA, LOUIS Y LUBOS ROJKA SJ. «Philosophy in the *Spiritual Exercises*. European Jesuit Philosophers.» *Gregorianum* 98, n° 4 (2017): 745-746. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 215-216.

32. CEBOLLADA, PASCUAL. «La comunidad, lugar de la comunicación.» *Manresa* 87 (2016): 223-232. Ver *Ignaziana*, n.º. 22 (2016): 277-286.
33. COLL MOSCARDÓ, MIGUEL. «La Compagnia di Gesù e le missioni dell'Ottocento. Accenti e sviluppo.» *Ignaziana*, n.º. 18 (2014): 301-308.
34. ————. «Le Congregazioni mariane (1563-1773) e le Missioni popolari dei Gesuiti. Due varianti della stessa missione.» *Ignaziana*, n.º. 17 (2014): 70-79.
35. ————. «La Compagnia di Gesù dal 1814: ricostituzione e vigore apostolico.» *Ignaziana*, n.º. 15 (2013): 23-32.
36. COUPEAU, JOSÉ C. «Ignacio de Loyola: diez años después (2010-2019).» *Ignaziana*, n.º. 29 (2020): 4-54.
37. ————. «To construct, build-in and edify. The Making of contemporary Spirituality.» *Ignaziana*, n.º. 30 (2020): 261-271.
38. ————. «*Ignaziana: marco y marca urbana.*» *Ignaziana*, n.º 30 (2020): 213-260.
39. ————. «Un hospital «donde servir a los pobres de Cristo por su amor» [Co 240].» *Ignaziana*, n.º. 18 (2014): 194-208.
40. ————. «Bibliografía Ignaciana 2012-2013.» 1-34. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
41. ————. «Espiritualidad ignaciana y *Jesuit Education* (2000-2010): Una visión global.» *Ignaziana*, n.º. 14 (2012): 159-183.
42. ————. «Construyendo el sujeto: Nadal, la oración y los Ejercicios.» *Ignaziana*, n.º. 10 (2010): 135-160.
43. ————. «Espiritualidad Ignaciana: Guía para Investigadores.» *Ignaziana*, n.º. 8 (2009): 73-128.
44. ————. «Los Dialogos de Nadal: Contexto histórico-literario y hecho retórico.» *Ignaziana*, n.º. 3 (2007): 3-80.
45. ————. «Arte y espiritualidad ignaciana: Liberados para crear.» *Ignaziana*, n.º. 3 (2007): 81-97.
46. ————. «Nadal en los discursos de Arrupe.» *Ignaziana*, n.º. 4 (2007): 193-204.
47. CUESTA GOMEZ, DANIEL. «Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, fuente de inspiración para las Bellas Artes (II).» *Ignaziana*, n.º. 22 (2016): 232-247.
48. ————. «Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, fuente de inspiración para las Bellas Artes.» *Ignaziana*, n.º. 20 (2015): 219-231.
49. DEJO, JUAN. «A Mystic Treatise rooted in Missionary work: Ruiz de Montoya's *Silex of Divine Love* (1640).» *Ignaziana*, n.º. 28 (2019): 291-310.
50. DELL'OCA, ANGELA. «L'immagine di Sant'Ignazio di Loyola (1543) al Museo di Sondrio. Spunti di ricerca.» *Ignaziana*, n.º. 18 (2014): 309-341.
51. DOHNA SCHLOBITTEN, YVONNE ZU. «Lasciarsi guardare. Antropologia filosofica e teologica dell'arte come preghiera. A partire da Romano Guardini.» *Ignaziana*, n.º. 21 (2016): 87-108.
52. ————. «La pedagogia artistica dei Gesuiti e l'estetica della pastorale: Vizi contemporanei e guarigione.» *Ignaziana*, n.º. 16 (2013): 108-145.
53. DORAN, ROBERT M. «The Trinitarian Visions of St Ignatius Loyola and Bernard Lonergan: Comments on the Divine Missions.» *Ignaziana*, n.º. 25 (2018): 105-114.
54. ENDEAN, PHILIP. «The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert.» *Way Supplement* 103 (2002): 77-86. Ver *Ignaziana*, n.º. 25 (2018): 125-134.

55. EPI TOM E DE L'INSTITUT DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. Traduction française intégrale du texte latin (edition 1962) par Laurent Basanese s.j. et Antoine Lauras s.j. Ver página «Bibliografía» del sitio della revista, «Supplementi 1 (2015)».
56. FABBRI, ENRIQUE E. «El Jesuita, educado y educador en la dinámica del *Magis*.» *Ignaziana*, n.º. 14 (2012): 184-190.
57. FABRE, PIERRE ANTOINE. «Pleurs et larmes d'Ignace de Loyola, dans son Journal et quelques autres sources.» *Gregorianum* 99, n.º. 1 (2018): 87-101. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 48-62.
58. FARRUGIA, EDWARD G. «Faith, Justice, Dialogue: the Jesuit as an ecumenist in GC 35.» *Ignaziana*, n.º. 6 (2008): 38-49.
59. ————. «Identity of the Jesuit ecumenist.» *Ignaziana*, n.º. 4 (2007): 174-184.
60. FERLAN, CLAUDIO. «La pericolosità degli eccessi. Ignazio di Loyola e le regole della tavola.» *Ignaziana*, n.º. 23 (2017): 3-16.
61. FERNANDEZ EYZAGUIRRE, SAMUEL. «El fundamento teológico del compromiso social de san Alberto Hurtado.» *Gregorianum* 91, n.º. 2 (2010): 272-299. Ver *Ignaziana*, n.º. 27 (2019): 137-164.
62. GADEA, SERGIO. «La secularización como desafío y como signo de los tiempos.» *Manresa* 92 (2020) 25-34. Ver *Ignaziana*, n.º. 30 (2020) 403-412.
63. GALLUCCIO, PATRIZIA. «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemant.» *Ignaziana*, n.º. 17 (2014): 159-170.
64. ————. «Tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemant.» *Ignaziana*, n.º. 26 (2018): 214-267.
65. GARCÍA GARRIDO, MANUEL ÁGUEDA. «Predicación jesuita y compromiso social en la España de la contrarreforma: la misión de educar en virtud y letras.» *Ignaziana*, n.º. 16 (2013): 236-282.
66. GARCIA, JOSE A. «Ecología y espiritualidad ignaciana.» *Manresa* 87 (2015): 317-326. Ver *Ignaziana*, n.º. 23 (2017): 171-180.
67. GARCÍA MATEO, ROGELIO. «Una spiritualità trascendentale?» *Ignaziana*, n.º. 29 (2020): 111-113.
68. ————. «La conversione secondo Lonergan e Loyola.» *Ignaziana*, n.º. 25 (2018): 98-104.
69. ————. «Come iniziava Ignazio alla vita spirituale?» *Ignaziana*, n.º. 23 (2017): 52-64.
70. ————. «El pensamiento aristotélico en los *Ejercicios Espirituales* y el influjo de éstos en Descartes.» *Gregorianum* 98, n.º. 4 (2017): 763-783. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 232-252.
71. ————. «Il fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro. Affinità con K. Rahner e H. de Lubac.» *Ignaziana*, n.º. 21 (2016): 122-130.
72. ————. «Ignacio de Loyola y la mujer.» *Ignaziana*, n.º. 20 (2015): 146-157.
73. ————. «Karl Rahner fra il Loyola e l'Aquinate. Alle origini del «übernatürliches Existential».» *Ignaziana*, n.º. 18 (2014): 290-300.
74. ————. «Formazione ignaziana di J. Maréchal e le origini del suo pensiero.» *Ignaziana*, n.º. 15 (2013): 56-65.
75. ————. «Lo corporal en la espiritualidad de Ignacio de Loyola.» *Ignaziana*, n.º. 16 (2013): 146-154.

76. ————. «¿Amor sin conocimiento en la unión mística?» *Gregorianum* 94, n.º. 4 (2013): 773-792. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 125-144.
77. ————. «La mística di Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di filosofia.» *Ignaziana*, n.º. 13 (2012): 3-12.
78. ————. «Ignacio de Loyola en perspectiva protestante.» *Gregorianum* 84, n.º. 1 (2003): 103-122. Ver *Ignaziana*, n.º. 28 (2019): 311-330.
79. GEI. «Bibliografía Ignaciana 2000.» 1-9. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
80. ————. «Bibliografía Ignaciana 2001.» 1-13. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
81. ————. «Bibliografía Ignaciana 2002.» 1-10. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
82. ————. «Bibliografía Ignaciana 2003.» 1-10. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
83. ————. «Bibliografía Ignaciana 2004.» 1-17. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
84. ————. «Bibliografía Ignaciana 2005.» 1-16. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
85. ————. «Bibliografía Ignaciana 2006.» 1-32. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
86. GEI Y COLABORADORES. «Bibliografía Ignaciana 2007.» 1-26. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
87. ————. «Bibliografía Ignaciana 2008.» 1-35. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
88. ————. «Bibliografía Ignaciana 2009.» 1-29. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
89. ————. «Bibliografía Ignaciana 2010.» 1-25. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
90. ————. «Bibliografía Ignaciana 2011.» 1-24. Ver página «Bibliografía» del sitio web de la revista.
91. GHIELMI, MARIA PIA. «Al crocevia tra antico e nuovo. L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657) e la «questione mistica» nella Compagnia di Gesù.» *Ignaziana*, n.º. 16 (2013): 178-200.
92. ————. «La vita spirituale cristiana nell'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure.» *Ignaziana*, n.º. 11 (2011): 3-39.
93. GIULIANI, MAURICE. «St. Ignatius embracing the future.» *The Way* 58, n.º. 1 (2019): 41-59. Ver *Ignaziana*, n.º. 27 (2019): 165-183.
94. GOMEZ-PUIG GÓMEZ, ENRIQUE. «Pedro Fabro, un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo.» *Ignaziana*, n.º. 18 (2014): 209-272.
95. GONZALEZ MAGAÑA, JAIME EMILIO. «Come se vedesse Cristo nostro signore mangiare con i suoi apostoli. Le regole per regolarsi in futuro in quanto al mangiare [ES 210-217].» *Ignaziana*, n.º. 25 (2018): 20-42.
96. ————. «Tra discreta lontananza e una sacra intimità. Chi dà modo e ordine nella vita spirituale.» *Ignaziana*, n.º. 23 (2017): 65-87.

97. ————. «Apasionado por la gloria de Dios en su iglesia. San Pedro Fabro, «parece que nació para no estar quieto en ninguna parte.»» *Ignaziana*, n.º 24 (2017): 234-278.
98. ————. «Las Anotaciones de los Ejercicios Espirituales. Un directorio pedagógico para la conversión.» *Ignaziana*, n.º 21 (2016): 3-22.
99. ————. «El que da modo y orden de los Ejercicios Espirituales. Tres etapas en la práctica de Ignacio de Loyola.» *Ignaziana*, n.º 22 (2016): 166-200.
100. GOO, JANG HAN. «A Comparative Study of Ignatius of Loyola and John of the Cross.» *Ignaziana*, n.º 27 (2019): 69-98.
101. GOUJON, PATRICK. «Discerner pour la mission.» *Christus*, n.º 254 (2017): 102-112. Ver *Ignaziana*, n.º 26 (2018) 292-302.
102. ————. «A pedagogy of Consolation.» *The Way* 58/2 (2019): 57-71. Ver Id., *Les Conseils de l'Ésprit. Lire les lettres d'Ignace de Loyola*. Namur: Lessius, 2017, capítulo 3, pp. 43-60. Ver *Ignaziana*, n.º 30 (2020): 337-351.
103. GUEVARA, JEROME EMMANUEL DAYRIT. «A Daoist-Christian Integration of Physical, Mental and Spiritual Exercises: *Tai jí* exercises of the Sword and the Ignatian Consciousness Examens.» *Ignaziana*, n.º 14 (2012): 157-276.
104. HUGHES, GERARD W. «The First Week and the Formation of Conscience.» *The Way Supplement* 24 (1975): 6-14. Ver *Ignaziana*, n.º 24 (2017) 389-397.
105. INGLOT, MAREK. «La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820).» *Ignaziana*, n.º 15 (2013): 3-15.
106. IPARRAGUIRRE, IGNACIO. «Dinámica juvenil de la espiritualidad ignaciana.» *Mensaje* 23, n.º 228 (1974): 149-158. Ver *Ignaziana*, n.º 26 (2018): 319-328.
107. JALICS, FRANZ. «La fase contemplativa de los Ejercicios ignacianos.» *Ignaziana*, n.º 16 (2013): 164-177.
108. JASPER, DAVID. ««Heaven in Ordinary, Man Well Dressed». Poetry and the Language of Prayer and Worship.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 52-62.
109. KNOX, FRANCESCA BUGLIANI. «Introduction.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 4-8.
110. KOENOT, JAN. ««Images», «imagination» et «réalité» dans la culture religieuse occidentale et dans les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola.» *Gregorianum* 2017, n.º 4 (2017): 795-811. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 263-279.
111. KÖRNER, FELIX. «Salvific Community. Parte Two: the Koran.» *Gregorianum* 94, n.º 4 (2013): 757-772. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 162-177.
112. ————. «Salvific Community. Parte One: Ignatius of Loyola.» *Gregorianum* 94, n.º 3 (2013): 593-609. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 263-279.
113. KOWALCZYK, DARIUSZ. «Il significato e il futuro del metodo trascendentale.» *Ignaziana*, n.º 29 (2020): 114-118.
114. ————. «L'orizzonte infinito di alterità e libertà. Tra antropologia e teologia in Joseph De Finance.» *Ignaziana*, n.º 23 (2017): 155-170.
115. ————. «Il passaggio dall'essere al Dio personale secondo Johannes B. Lotz.» *Ignaziana*, n.º 19 (2015): 33-43.
116. ————. «Dall'analisi trascendentale del giudizio al Dio trascendente: Kant, S. Tommaso, Maréchal, e le esperienze di Ignazio di Loyola.» *Ignaziana*, n.º 15 (2013): 76-86.

117. LAFONTAINE, RENÉ. «L'originalité des Exercices ignatiens.» *Gregorianum* 97, n° 2 (2017): 355-380. Ver *Ignaziana* (2019): 22-47.
118. ————. «L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola», página «Bibliografía», «Supplementi 2 (2015)». Ver Id. *L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola*, Collection *Institut d'Etudes Théologiques (IET)*, Lessius (Éditions Jésuites), Bruxelles 2016 (Sumario; *Avant-propos* de Mark Rotsaert ; Índices ; Introducción ; Parte tercera y Conclusión).
119. LIMA, LAERCIO. «Secularização e trânsito religioso no Brasil. Uma perspectiva ignaziana.» *Ignaziana*, n° 24 (2017): 279-345.
120. LINDEIJER, MARC. «Bibliografía sul Beato Pierre Favre», en la página «Bibliografía/Pubblicazioni recenti» del sitio web de la revista (2013): 1-11.
121. LOMBARDI, DI FEDERICO. «Le «Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante»» *Ignaziana*, n° 25 (2018): 43-68.
122. LONSDALE, DAVID. «Discernment of Spirits in Shakespeare's King Lear.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 32-40.
123. LOP, MIGUEL. «La vida del Padre Ignacio en las pláticas de Jerónimo Nadal.» *Ignaziana*, n° 5 (2008): 3-20.
124. LÓPEZ BARRIO, MARIO. «El uso de la Escritura en los Ejercicios Espirituales.» *Ignaziana*, n° 21 (2016): 53-60.
125. LÓPEZ HORTELANO, EDUARD. «Imaginación figurativa, abstraída y discernida. Una aproximación al *oculus imaginationis* de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio.» *Gregorianum* 99, n° 1 (2018): 67-85. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 93-111.
126. ————. «Los ejercicios espirituales de san Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular.» *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica* 93, n° 364 (2018): 131-163. Ver *Ignaziana*, n° 29 (2020) : 138-170.
127. LUKÁCS, JÁNOS. «A Next Generation of Questions for Ignatian Spirituality.» *Ignaziana*, n° 17 (2014): 171-187.
128. MAC CUARTA, BRIAN. «Reconciliation in Northern Ireland: a Jesuit's personal experience.» *Ignaziana*, n° 27 (2019): 26-36.
129. MALULU, GAUTHIER LOCK. «Gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio di Loyola e l'Africa.» *Ignaziana*, n° 3 (2007): 122-125.
130. MAUPOME, EMMANUELLE. «La confirmation de l'élection dans les Exercices spirituels «*Christus*, n° 248 (2015): 486-495. Ver *Ignaziana*, n° 22 (2016) : 287-296.
131. McDERMONTT, BRIAN O. «Spiritual Consolation and Its Role in the Second Time of Election», in *Sutides in the Spirituality of Jesuits* 50/4 (2018) 1-50. Ver *Ignaziana*, n°30 (2020) 352-402.
132. McCLAIN, THOMAS Y ROSSANO ZAS FRIZ DE COL. ««Nel ministero di distribuire elemosine si devono osservare le regole seguenti» [ES 337-344].» *Ignaziana*, n° 26 (2018): 191-199.
133. MELLONI, JAVIER. «San Ignacio ante la muerte.» *Manresa* 87 (2018): 119-129. Ver *Ignaziana*, n° 25 (2018) : 135-145.
134. ————. «Diálogo interreligioso y Congregación General 35.» *Ignaziana*, n° 7 (2009): 20-28.
135. ————. «La identidad del jesuita y el diálogo interreligioso.» *Ignaziana*, n° 4 (2007): 162-173.
136. MENDIBOURE, BERNARD. «Presentazione: Bernard Mendiboure, *Lire la Bible avec Ignace de Loyola*. Editions de l'Ateliaer, 2005, 254 pages», nella pagina «Bibliografía/Pubblicazioni recenti» del sitio web de la revista (2007): 1-4.

137. MICHAEL, PAVULRAJ. ««Paramabhakti and Intense Love of God»» A Dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius.» *Ignaziana*, n° 26 (2018): 152-168.
138. ————. «Come si sviluppa la vita spirituale, ci sono delle tappe?» *Ignaziana*, n° 23 (2017): 88-103.
139. ————. «Human Person in the Spiritual Exercises and the Bhagavad Gita.» *Ignaziana*, n° 24 (2017): 216-233.
140. ————. «Mad-anugrahaya and Divine Grace in the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises.» *Ignaziana*, n° 22 (2016): 201-217.
141. ————. «Avatar and Incarnation: Gita Spirituality and Ignatian Spirituality at the Crossroads.» *Gregorianum* 97 (2016): 323-342. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 178-197.
142. ————. «Loco por Cristo en Tres Maneras de Humildad (Fool for Christ in Three Kinds of Humility) – An Exegetical Reading.» *Ignaziana*, n° 20 (2015): 120-135.
143. ————. «Hermeneutical Reading on the Understanding of God: a Dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius.» *Ignaziana*, n° 17 (2014): 80-103.
144. ————. «Ignatius and his understanding of God.» *Gregorianum* 95, n° 1 (2014): 127-144. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 4-21.
145. MOLINA, NUMA. «Anotaciones y contemplación: dos caminos hacia la comunicación espiritual.» *Ignaziana*, n° 3 (2007): 126-128.
146. MOLLÁ LLÁCER, DARÍO. «Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística.» *Manresa* 88, n° 346 (2016): 93-102. Ver *Ignaziana*, n° 26 (2018): 282-291.
147. MOMANYI, OSCAR. «Finding God in South Sudan and the USA.» *The Way* 58, n° 2 (2019): 7-26. Ver *Ignaziana* (2019) 341-360.
148. MONARI, GIORGIO. «Musica e Storia nelle missioni del Paraguay.» *Ignaziana*, n° 16 (2013): 98-107.
149. MORALES, MARTIN M. «Conflicto e riconciliazione: uno sguardo attraverso la storia della Compagnia di Gesù.» *Ignaziana*, n° 27 (2019): 16-25.
150. ————. «Las misiones de papel.» *Ignaziana*, n° 15 (2013): 16-22.
151. MORENO ORTÍZ, JORGE IVÁN. «El ministerio de la Conversación y de los Ejercicios Espirituales en Pedro Fabro, S.J. Dos ejes propios de la espiritualidad ignaciana.» *Ignaziana*, n° 11 (2011): 40-143.
152. MORGALLA, STANISŁAW. «Come riconoscere e combattere l'inganno degli scrupoli: le note di Sant'Ignazio di Loyola EESS [345-331].» *Ignaziana*, n° 26 (2018): 180-190.
153. ————. «Shame, guilt and exclamation of wonder. Integrating Psychology, Theology and Ignatian Spirituality.» *Ignaziana*, n° 30 (2020): 304-316.
154. NADAL, JERÓNIMO. «Apología de los Ejercicios del P. Ignacio contra la censura de Tomás de Pedroche.» en *I Classici della spiritualità Ignaziana*, página «Bibliografía» del sitio web della rivista, (2008): 1-69.
155. ————. «Apología de la Compañía de Jesús contra la censura de la Facultad de Teología de París (1557).» en *I Classici della spiritualità Ignaziana*, página «Bibliografía» del sitio web de la rivista (2008): 1-45.
156. NIEDERBACHER, BRUNO. «How can Spiritual Consolation be an Indicator of God's Will?» *Gregorianum* 98, n° 4 (2017): 813-828. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 280-295.

157. O'LEARY, BRIAN. «Ignatian Mysticism and Contemporary Culture.» *The Way* 52, n° 4 (2013): 44-56. *Ver Ignaziana*, n° 29 (2020):193-205.
158. O'MALLEY, JOHN – TIMOTHY O'BRIEN. «La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo.» *Ignaziana*, n° 30 (2020): 272-303.
159. ORSO, LUIS G. «Poner orden: el itinerario espiritual de Pedro Fabro.» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 93-99.
160. PASTIZZO, MICHAEL R. «Ignatius: his legacy in campus sculpture.» *Ignaziana*, n° 3 (2007): 98-112.
161. PATSCH, FERENC. «Quale tomismo? Che tipo di spiritualità? La teologia come impresa ermeneutica.» *Ignaziana*, n° 29 (2020): 127-135.
162. ————. «Un filosofo sotto l'influsso di s. Ignazio. Tracce della spiritualità ignaziana nella vita e nel pensiero di Emerich Coreth sj.» *Ignaziana*, n° 27 (2019): 37-51.
163. ————. «La gradualità della «coscienza differenziata» in B. Lonergan. Origini ignaziane?» *Ignaziana*, n° 25 (2018): 88-97.
164. ————. «Metafisica o fenomenologia? Tomismo trascendentale in Joseph de Finance e fenomenologia ermeneutica in Hans-Georg Gadamer a confronto.» *Ignaziana*, n° 23 (2017): 126-147.
165. ————. «Oltrepassare Nietzsche e Heidegger? La proposta di una metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz.» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 44-59.
166. ————. ««La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner.» *Ignaziana*, n° 17 (2014): 14-33.
167. PAVAROTTI, PIER PAOLO. «La Compagnia di Gesù nell'opera di Jorge Luis Borges (1899-1986).» *Ignaziana*, n° 24 (2017): 346-368.
168. PICCOLO, GAETANO. «Le regole della prima settimana EE [313-327].» *Ignaziana*, n° 25 (2018): 13-19.
169. PIERI, FABRIZIO. ««Rimasero con lui» (Gv 1,39): Gesù inizia i discepoli alla vita spirituale nell'esperienza intima con Lui.» *Ignaziana*, n° 23 (2017): 30-51.
170. ————. «Alla scuola dell'affinità di Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola per «essere discernimento spirituale» nel nostro oggi credente.» *Ignaziana*, n° 24 (2017): 197-215.
171. PINTO, PAUL ROLPHY. «Riconciliazione secondo i primi gesuiti: il caso di Francesco Saverio.» *Ignaziana*, n° 27 (2019): 3-15.
172. ————. «*to feel within my soul his most holy will...* Discernment in Francis Xavier.» *Ignaziana*, n° 28 (2019): 242-262.
173. ————. «Iniziazione pratica alla preghiera e discernimento.» *Ignaziana*, n° 23 (2017): 116-125.
174. ————. «La sacratísima humanidad de Cristo, punto de encuentro de dos místicos: Francisco Javier y Teresa de Ávila.» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 100-114.
175. ————. «*Premras pane tu morna picchadbar*. Gems of Bhakti Mysticism of Narsinh Mehta in the Letters of Francis Xavier.» *Ignaziana*, n° 17 (2014): 104-158.
176. PIVA, GIUSEPPE. «Elementi di antropologia negli Esercizi Ignaziani.» *Ignaziana*, n° 9 (2010): 72-129.
177. POGGI, VINCENZO. «Moscou, dans le confessions de Pierre Favre (1542).» *Ignaziana*, n° 1 (2006): 41-53.
178. PUDHICHERRY, FRANCIS. «The Constitutions of the Society of Jesus - An Analysis and Commentary on Changing Interests and Perspectives (1900-2009).» *Ignaziana*, n° 14 (2012): 26-158.

179. PUSPOBINATMO, PETRUS. «Dialogo spirituale.» *Ignaziana*, n° 3 (2007): 132-134.
180. REEK, JENNIFER. «The Ignatian Tradition and the Modern World: Women Writing and Rahner's Depths of the Heart.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 63-71.
181. REGENT, BRUNO. «La pauvreté de Jésus en mission.» *Ignaziana*, n° 16 (2013): 155-163.
182. RENIC, DALIBOR. «Ignatius of Loyola and the Ethics of Belief.» *Gregorianum* 2017, n° 4 (2017): 829-844. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 296-311.
183. REYNER, CHANTAL. «Pierre-Joseph de Clorivière (1735-1820). Jésuite envers et contre tout.» *Christus*, n° 244 (2017): 488-496. Ver *Ignaziana*, n° 24 (2017): 380-388.
184. RIVAROLA, AGUSTIN. ««Desead tener cruz en todo» o el pedir pobreza y humillaciones.» *Manresa* 87 (2015): 191-201. Ver *Ignaziana*, n° 24 (2017) : 369-379.
185. ROBLERO CUM, GABRIEL IGNACIO. «Conflictos y resoluciones en el sacerdocio ministerial jesuíta. Una aproximación desde la teología espiritual y la psicología del narcisismo.» *Ignaziana*, n° 20 (2015): 158-218.
186. RODRÍGUEZ OSORIO, HERMANN. «Discernimento y obediencia en Pedro Fabro.» *Ignaziana*, n° 1 (2006): 146-167.
187. ROJKA, LUBOS. «Aristotelian Philosophy in the *Spiritual Exercises*.» *Gregorianum* 2017, n° 4 (2017): 785-794 Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 253-262.
188. ROTSAERT, MARK. «Contemplare la vita di Gesù.» *Ignaziana*, n° 21 (2016): 45-52.
189. ————. «Accogliere la misericordia.» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 19-27.
190. ————. «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° 2 (2015): 365-394. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 63-92.
191. ————. «Una Spiritualità del Dialogo e della Riconciliazione. Ignazio di Loyola (1491-1556).» *Ignaziana*, n° 15 (2013): 33-45.
192. ROYON, ELIAS. «Aprender a vivir y acompañar las «pasividades».» *Manresa* 87, n° 28 (2015): 109-118. Ver *Ignaziana*, n° 28 (2019) 331-340.
193. RUGGERI, GIACOMO. «L'esercizio della cura personalis in s. Benedetto, s. Francesco, s. Ignazio.» *Ignaziana*, n° 26 (2018): 200-213.
194. RUIZ JURADO, MANUEL. «Los Jesuitas y Santa Teresa.» *Gregorianum* 96, n° 2 (2015): 395-407. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 112-124.
195. SALATIELLO, GIORGIA. «Un nesso profondo tra Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale.» *Ignaziana*, n° 29 (2020): 107-110.
196. ————. «Fondamento e fine: la questione del senso in E. Coreth.» *Ignaziana*, n° 27 (2019): 52-57.
197. ————. «Alcune note sul metodo trascendentale in Rahner e Lonergan.» *Ignaziana*, n° 25 (2018): 81-87.
198. ————. «Spiritualità ignaziana e alterità fondamentale in J. de Finance.» *Ignaziana*, n° 23 (2017): 148-154.
199. ————. «Metodo trascendentale e problema di Dio in J. Alfaro.» *Ignaziana*, n° 21 (2016): 109-114.
200. ————. «Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Johannes B. Lotz. Introduzione.» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 28-32.

201. ————. «Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner.» *Ignaziana*, n° 17 (2014): 3-13.
202. ————. «Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Joseph Maréchal.» *Ignaziana*, n° 15 (2013): 66-75.
203. ————. «Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana. Prospettive di ricerca.» *Ignaziana*, n° 13 (2012): 12-22.
204. SALIN, DOMINIQUE. «Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace.» *Christus*, n° 248: 96-104. Ver *Ignaziana*, n° 23 (2017) : 181-189.
205. SALMERON, ALFONSO. «Sermón del reverendo padre maestro Alfonso Salmerón, teólogo de la Compañía de Jesús, tenido recientemente en el Concilio Tridentino, en el que a ejemplo de San Juan Evangelista se describe la verdadera imagen de los Prelados. 27 de diciembre de 1546.» Incluye: «Carta del P. Salmerón al P. Pablo A. Achilles, aclaratoria de un punto del sermón (MHSI, ES 1,41-47).», en *I Classici della spiritualità Ignaziana*, página «Bibliografía» del sitio web della revista, (2014): 1-19.
206. SANTOS, ADELSON ARAUJO DOS. «La capacità di discernere e l'ascolto del «cuore».» *Ignaziana*, n° 26 (2018): 169-179.
207. SCHIAVONE, P. M. «Amoris Laetitia e santa discrezione. Una chance per conseguire «maturità cristiana».» *Ignaziana*, n° 22 (2016): 248-262.
208. SIMMONDS, GEMMA. «Finding God in all Things.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 17-22.
209. SOSA, ARTURO. «Discernimento apostolico in comune.» *Ignaziana*, n° 25 (2018): 3-12.
210. ŠPIDLÍK, TOMÁS CARDENAL. «Prefazione del dossier la scelta di scegliere. Approccio interdisciplinare.» *Ignaziana*, n° 1 (2006): 84-85.
211. STEEVES, NICOLAS. ««Enlarging the Mind»: Michael Paul Gallagher and the Imagination.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 9-16.
212. ————. «L'immaginazione è preghiera?» *Ignaziana*, n° 21 (2016): 61-68.
213. Suárez, Francisco. «Breve spiegazione della preghiera del Signore (*Tractatus de oratione*, lib. III, cap. 8)», en *I Classici della spiritualità Ignaziana*, página «Bibliografía» del sitio web della revista, (2014): 1-20.
214. SZENTMÁRTONI, MIHÁLY. «Parole di apertura dell'Atto Accademico di presentazione del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*.» *Ignaziana*, n° 3 (2007): 113-114.
215. TENACE, MICHELINA. «Come formare la coscienza?» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 3-18.
216. TURNER, FRANK. «Poetry as Revelation: Secular and Sacred.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 86-97.
217. VALERO AGÚNDEZ, URBANO. «Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Prepósito General y Maestro de espiritualidad ignaciana.» *Manresa* 89 (2017): 77-88. Ver *Ignaziana*, n° 27 (2019): 125-136.
218. ————. «Sobre identidad de la Compañía de Jesús y colaboración de los laicos a su misión.» *Ignaziana*, n° 4 (2007): 140-148.
219. VARIO, VALENTINA. «Storie della vita di San Francesco Saverio. Il ciclo pittorico della sagrestia della chiesa di São Roque a Lisbona, un prototipo iconografico di tradizione portoghese.» *Ignaziana*, n° 27 (2019): 99-124.
220. ————. «Gli affreschi ritrovati della chiesa del Gesù a Casa Professa di Palermo. Un percorso iconografico tra arte e spiritualità ignaziana.» *Ignaziana*, n° 22 (2016): 263-277.
221. VILLAGRÁN, GONZALO. «An Ignatian Spirituality Approach to Dialogue with Islam.» *Gregorianum* 99, n° 3 (2018): 579-595. Ver número especial: «Prospettive teologiche e filosofiche sulla tradizione ignaziana, in *Gregorianum* (2013-2018)», *Ignaziana* (2019): 198-214.

222. VIOLERO ÁLVAREZ, JULIA. «Contemplativos en la acción: Dejarse conducir hacia la integración espiritual.» *Ignaziana*, n° 7 (2009): 29-96.
223. ————. «Come può il DEI diventare una risorsa per la formazione?» *Ignaziana*, n° 3 (2007): 129-131.
224. VIVES, JOSEP. «La espiritualidad ignaciana como espiritualidad de libertad para el Espíritu, libertad en el Espíritu, libertad de Espíritu.» *Manresa* 63 (1991): 191-212. Ver *Ignaziana*, 29 (2020): 171-192.
225. WARD, JEAN. «Translation: A Space of Yearning and Exploration.» *Ignaziana Special Issue* (2017): 41-51.
226. WHELAN, GERARD. «La Spiritualità ignaziana e i tomisti trascendentali: una prospettiva lonerganiana.» *Ignaziana*, n° 29 (2020): 119-126.
227. ————. «Contemplazione e azione in Sant' Ignazio di Loyola, Emerith Coreth e Bernard Lonergan.» *Ignaziana*, n° 27 (2019): 58-68.
228. ————. «Robert Doran and the Spiritual Exercises of St. Ignatius: A Dialogue with Joseph Maréchal on the Meaning of the Application of the Senses.» *Ignaziana*, n° 26 (2018): 268-281.
229. ————. «Lotz and Lonergan: Two Jesuit Attempts to Engage Post-Modernity.» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 67-76.
230. ————. «Religious Experience and Theology: Rahner and Lonergan Compared.» *Ignaziana*, n° 17 (2014): 34-46.
231. ————. «Troppo vicino a Kant? La critica di Lonergan a Maréchal.» *Ignaziana*, n° 15 (2013): 87-83.
232. WITWER, ANTON. «Sacramenti, liturgia, Chiesa? C'è bisogno?» *Ignaziana*, n° 23 (2017): 104-115.
233. ————. «L'esame di coscienza.» *Ignaziana*, n° 21 (2016): 77-86.
234. ————. «Il nostro modo di procedere nell'età della Riforma.» *Ignaziana*, n° 17 (2014): 58-69.
235. ————. «Testi ignaziani per il dialogo e la riconciliazione: Esercizi spirituali, Costituzioni, Lettere» *Ignaziana*, n° 15 (2013): 46-55.
236. ZAS FRIZ DE COL, ROSSANO. «Comunicare con Dio e il metodo trascendentale.» *Ignaziana*, n° 29 (2020): 136-137.
237. ————. «Vida Cristiana Ignaciana. Un nuevo paradigma para la post-cristiandad.» *Ignaziana* (Número Especial) (2019): 1-124.
238. ————. «La búsqueda de sentido y de espiritualidad en tiempos post-cristianos. Ignacio de Loyola y Sigmund Freud.» *Ignaziana* (Numero Speciale) (2018): 1-133.
239. ————. «Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano.» *Ignaziana*, n° 23 (2017): 17-29.
240. ————. «Preghiera e discernimento negli Esercizi Spiritualì.» *Ignaziana*, n° 21 (2016): 69-76.
241. ————. «Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola. Saggio metodologico.» *Ignaziana*, n° 22 (2016): 137-165.
242. ————. «La contemplazione di Gesù negli Esercizi Spiritualì di Sant' Ignazio alla luce dell'esperienza trascendentale di Johannes Baptist Lotz s.j.» *Ignaziana*, n° 19 (2015): 60-66.
243. ————. «Il circolo ermeneutico tra mistero e meraviglia nella prima esperienza spirituale di Ignazio di Loyola.» *Ignaziana*, n° 20 (2015): 136-145.

244. ————. «Il Mistero santo, fonte della vita cristiana.» *Ignaziana*, n° 17 (2014): 47-57.
245. ————. «Amici e compagni nel Signore. Il vissuto comunitario di san Pietro Favre S.I. (1506-1546).» *Ignaziana*, n° 18 (2014): 273-289.
246. ————. «Breve introducción a la mística ignaziana del siglo XVI.» *Ignaziana*, n° 16 (2013): 201-235.
247. ————. «La vida cristiana ignaziana en el contexto contemporáneo.» *Ignaziana*, n° 11 (2011): 144-156.
248. ————. «Radicalarsi in Dio. La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola.» *Ignaziana*, n° 12 (2011): 162-302.
249. ————. «Teología de la vida cristiana ignaziana. Ensayo de interpretación histórico-teológica.» *Ignaziana*, n° 9 (2010): 3-71.
250. ————. «El ritmo místico del primer cuadernillo del texto autógrafo del Diario espiritual de San Ignacio.» *Ignaziana*, n° 10 (2010): 161-170.
251. ————. «Il presbítero religioso della Compagnia di Gesù.» *Ignaziana*, n° 7 (2009): 3-72.
252. ————. «La trasformazione mistica ignaziana.» *Ignaziana*, n° 5 (2008): 21-33.
253. ————. «La identidad de la Compañía, el sacramento del Orden y la Congregación General 35.» *Ignaziana*, n° 6 (2008): 50-57.
254. ————. «Bibliografia italiana sulla spiritualità ignaziana.» *Ignaziana* página «Bibliografía» (2008): 1-13.
255. ————. «¿Espiritualidad ignaziana y/o mística ignaziana?» *Ignaziana*, n° 3 (2007): 115-121.
256. ————. «L'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa.» *Ignaziana*, n° 4 (2007): 149-161.
257. ————. «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro.» *Ignaziana*, n° 1 (2006): 54-78.
258. ————. «Considerazioni sullo «scegliere» in Sant'Ignazio.» *Ignaziana*, n° 1 (2006): 94-106.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

To construct, build-in and edify: The Making of contemporary Spirituality

by JOSÉ C. COUPEAU S.J.*

Introduction

John W. O'Malley, a Jesuit and well-known historian, and Timothy W. O'Brien, who is pursuing a Ph. D. in history at Johns Hopkins University, have recently made a claim regarding spirituality. O'Malley and O'Brien have asserted that spirituality, and therefore Ignatian spirituality, is *constructed*.¹ John O'Malley had already made claims about the historical division of Catholicism (*Early Modern Catholicism*)² and about the Jesuits' yet-to-be-defined mission (*civic mission*, which he calls the "fifth Jesuit mission")³. That a spirituality may be constructed is probably not a new claim about spirituality.⁴ Such an

* JOSÉ C. COUPEAU S.J. is a Jesuit, who researched and obtained a Doctorate in Sacred Theology (DST) under John W. O'Malley's supervision. He has prefaced O'Malley's *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*, ed. R. MARYKS, vii-xii. Bilbao, 2016 and *Historia, Iglesia y Teología. Cómo nuestro pasado ilumina nuestro presente*, xi-xviii. Santander, 2018. He is a member of the Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI), ccoupeau@deusto.es

¹ JOHN W. O'MALLEY and TIMOTHY W. O'BRIEN. "The Twentieth-Century Construction of Ignatian Spirituality: A Sketch," *Studies in the Spirituality of Jesuits* 51, n. 3 (2020) : 1-40.

² JOHN W. O'MALLEY. *Trent and all that : renaming Catholicism in the early modern era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

³ JOHN. W. O'MALLEY. "Five Missions of the Jesuit Charism: Content and Method." *Studies in the Spirituality of Jesuits* 38, n.º. 4 (2006): 1-33.

⁴ See, for example, Philip SHELDRAKE. "Constructing spirituality." *Religion & Theology* 23, n.º. 1-2 (2016): 15-34; BRAD STODDARD. "Constructing Spirituality in the Cognitive Science of Religion". *Method & Theory in the Study of Religion*. 22, no. 3 (2010): 267-298; KRISTINA K. GROOVER. *Things of the Spirit: Women Writers Constructing Spirituality*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2004.

assertion is quite unusual in the literature considering Ignatian spirituality, however. Indeed, until quite recently, theologians as well as ordinary Christians used to understand spirituality as a grace bestowed and as something elusive rather than something quantifiable and achieved by human effort. By the end of these pages, though, I hope that you would think of spirituality not only as constructed, but also as built and edified.

Before I return to this question, bear with me for a while and try to answer these questions: Has the next-door neighbor ever been an « alien »? Could you ever come across « semaphores » out in the countryside? Should I take offense if the moderator of a round table on pastoral theology calls me « correlator »?

As a matter of fact, *alien*, *semaphore* and *correlator* are all words with a history of their own. We come to know them at one particular point of their unique trajectories of meaning, after generations of usage, as the subsequent communities of users pass them on to the next. For example, « alien » is the shortened form of the Latin *alienus* (namely « the stranger, the foreigner », a person whose origin is far from our own homeland). Long before anyone set foot on the moon or began to fear that extraterrestrial forms of life might pay us a visit, many Americans were first or second generation “aliens”. They came from Germany, Ireland, Italy, etc. Next-door neighbors happened to be literal aliens.

Similarly, semaphore, is a less frequently used name for a traffic light. Yet long before any electric company could supply the energy for red, amber, and green lights, semaphore was a technical term for insects whose bodies generate light, which they use for communicating with their own kind. Out in the countryside at night, fireflies are a good example of semaphores.

I was appointed as a correlator at an academic conference last February. The organizers explained that after the keynote speaker finishes reading the paper, the correlator—usually a local faculty member—has the task of engaging the guest speaker in a conversation that all the attendees overhear. If done correctly, the conversation helps students to orient themselves more quickly than might otherwise be the case to the major issues at play in the presentation. The word has its origin in mediaeval academic exercises (*disputations*) in which a *correlator* was a figure of secondary importance. As such, *correlator* is an expression not often used, not even in ecclesiastical circles, not any longer. Yet, Wikipedia counts on an altogether contemporary usage of *correlator*. It defines correlators as devices mostly used in optics, radio emissions and plumbing, which are able to compare two kinds of signals, to receive radio waves, or to detect undesired leaks.⁵

Generations of speakers are constantly adding, recycling, or reimagining contemporary uses, nuances, or alternative meanings for already existing words. Very much like alien, semaphore and correlator, « spirituality » is a word that is quickly evolving in our own day. Spirituality is no longer used in exactly the same way it was just a few years ago. The population interested in using this word and the very notion of *spirituality* itself

⁵ The web hosts numbers of sites, where we can learn about the transformation of words: for example <https://ideas.ted.com/20-words-that-once-meant-something-very-different/> (consulted on 2020.09.16).

have been undergoing a rapid transformation process: from male religious clergy to a large array of researchers, then to all kinds of professionals and now to all kinds of people in none of those categories. Although this process might have begun long ago, it has accelerated in the last forty years. As time passes, one may choose to insist on a “classical” understanding of the term, or one might seek some kind of an update of it.

It is over hundred years ago that a group of Dominican theologians published the first issue of *La vie spirituelle* (Paris, 1919-1945). For a number of years before that, however, Dominicans, Franciscans, Capuchins, Benedictines, Augustinians and Carmelite, had already been publishing their own series of foundational documents in journals titled *analecta*.⁶ The issues of these journals disseminated studies and reflections on passages selected from the treasury of spiritual resources that were dear to each religious congregation. The *analecta* made those sources more widely available to students and scholars through contemporary transcriptions and eventual translations. Before William James published *The Varieties of Religious Experience*, therefore, these journals had already undertaken the task of compiling evidence that demonstrated how different from one another, in fact, their traditions actually were.

For those religious congregations, spirituality was clearly a matter of identity. For each religious congregation, the retrieval of original source material, the publication of historical documents, and the articulation of historical contexts helped promote a sense of *sprit de corps* within each congregation. Research as well as dialogue among scholars enriched the awareness of each congregation’s tradition and strengthened a sense of each member’s identity within that tradition. Individuals as well as their congregations realized a deeper sense of identity that provided a sense of pride and enabled them to claim their own spirituality within a spiritual family. By the middle of the 20th century, diocesan clergy were discussing their own spirituality, and just a few years later, the Second Vatican Council would refer to lay spirituality, a kind of spirituality that lay movements already exemplified.

New approaches to spirituality

A century after *analecta*, *Annales* and *studia* were in fashion, a very different set of publications began appearing. A new generation of journals converged on spirituality, but from an array of overall different venues. The search engine, Web of Science, lists the titles of articles that appear in at least 15 English language journals referring to spirituality. Editorial boards have conceived these journals for the last twenty years as instruments to give an impulse to and disseminate the study of spirituality. A few of these journals represent the distinctive development of an already existing publication to the specific study of spirituality. All these publications meet high academic quality

⁶ *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Cappuccinorum*, 1884 ; *Miscellanea Francescana*, 1886 ; *Analecta Ordinis Praedicatorum*, 1893 ; *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, 1893 ; *Revue Augustinienne*, 1902 ; *Studi francescani*, 1903 ; *Carmelus*, 1906 ; *Estudios franciscanos*, 1907 ; *Études carmelitaines*, 1911, etc.

standards through accreditation by the Web of Science. Some approach spirituality as an interdisciplinary field of research.⁷ Most of them approach research in spirituality from the viewpoint of particular methodologies, each according to the standards of a particular discipline. Among those disciplines and sciences showing a greater interest in spirituality are psychology and counseling,⁸ in particular, the spirituality of children and the elderly,⁹ sociology and Religion studies,¹⁰ or health-related professions,¹¹ social work, and the management of human resources.¹²

In each discipline, field of study, or science, scholars have also been generating appropriate handbooks for graduates and professionals. Among them, business and management are prominent.¹³ A most recent example is the one edited by Dhiman Satinder and Joanna Crossman.¹⁴ An example from psychology studies is Lisa J. Miller's,¹⁵ but the most impressive one is the two volume *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*. Kenneth Pargament and dozens of scholars produced the state of the art book for spirituality within that discipline.¹⁶ Other sciences interested in spirituality include social work,¹⁷ coaching,¹⁸ education¹⁹ and the study of death and dying,²⁰ to name but a few.

⁷ *Journal for the Study of Spirituality* (United Kingdom, 2015-); *Spirituality studies* (Slovakia, 2015-); *Spiritus* (Johns Hopkins University Press, 2009-); *Studies in Spirituality* (Nijmegen, 1990-).

⁸ *Psychology of Religion and Spirituality*, (Washington: American Association of Psychology, 2009-) : *Counseling and Spirituality* (Canada, 2010-).

⁹ *International journal of Children's spirituality* (UK, 1996-) ; *Journal of spirituality, religion & aging* (Routledge, 2004-) ; *Studies in Formative spirituality* (Pittsburg: Duquesne University, 1980-1993).

¹⁰ *Implicit Religion* (Leibniz University, 2017-) ; *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* (Champaign, IL : Common Ground Publishing, 2016-).

¹¹ *Journal of Spirituality in Mental Health* (Taylor & Francis, 2006-) ; *Spirituality in Clinical Practice*, (Washington DC, 2013-).

¹² *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* (Binghamton, NY : Haworth Press, 2003-) ; *Journal of Management, Spirituality and Religion* (Routledge, Taylor & Francis Group, 2009-).

¹³ JUDI NEAL. *Handbook of faith and spirituality in the workplace : emerging research and practice*. New York: Springer, 2013; ROBERT A. GIACALONE and CAROLE L. JURKIEWICZ. *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2010.

¹⁴ *The Palgrave handbook of workplace spirituality and fulfillment*. Ed. SATINDER DHIMAN and JOANNA CROSSMAN. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2018.

¹⁵ LISA J. MILLER. *The Oxford handbook of psychology and spirituality*. Oxford library of psychology Series. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2012.

¹⁶ KENNETH I. PARGAMENT. *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*. 2 vols. Series APA handbooks in psychology. Washington, D.C.: American Psychological Association, 2013.

¹⁷ *Handbook of religion and spirituality in social work practice and research*. Ed. SANA LOUE. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2017; BETH R. CRISP. *The Routledge handbook of religion, spirituality and social work*. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

¹⁸ P. HYSON. *Coaching with meaning and spirituality*. Series Essential coaching skills and knowledge. London - New York: Routledge - Taylor & Francis, 2013.

¹⁹ Another impressive two volume and twelve hundred-page manual is the *International handbook of education for spirituality, care, and wellbeing*. 2 vols. Ed. MARIAN DE SOUZA. International handbooks of religion and education series. Dordrecht Netherlands ; New York: Springer, 2009.

²⁰ D. MEAGHER and D. E. BALK. *Handbook of thanatology : the essential body of knowledge for the study of death, dying, and bereavement*. London-New York: Routledge 2013.

At the same time, well-known international publishing houses have been creating series of monographs concentrating in spiritual topics. Palgrave,²¹ Routledge,²² Springer,²³ Information Age Publishing,²⁴ Amsterdam University Press,²⁵ and University of Virginia Press,²⁶ for example, have developed series on Workplace Spirituality, Gender Theology, Education or comparative studies in Monasticism and Spirituality in the last ten years.

Shorter academic publications arrive by the thousands. Data bases record numbers of specialized journals that include articles and book chapters concerning spirituality. Scopus and the Web of Science classify them under different headings, other than religious studies or theology *tout court*. For example, the Science Technology knowledge-area include more than five thousand such titles, whereas articles and book sections appeared in the Social Science knowledge-area go up to sixty five hundred. A researcher who turns to publication description will find more than 36.000 publications associated with spirituality by their abstracts.²⁷ Thus, for example, MEDLINE, the U.S. National Library of Medicine's leading bibliographic database, counts some eleven thousand such records. Two other examples, Social Sciences ProQuest database lists almost 23.600 such records, whereas the ProQuest database lists 571 documents in its Dissertations & Thesis Global section for the 2015-2019 year period.

At the same time, data reflect the spreading of spirituality studies to many other areas of academic interests. Analysis reveals that research in spirituality topics is constantly growing at a quick pace. Records published in 2015-2020 represent a 29% of the

²¹ For example: *Spirituality, Religion and Education*, edited by J. LIN, R. OXFORD, S. EDWARDS and E.J. BRANTMEIER, including 5 titles. *Palgrave Studies in Workplace Spirituality and Fulfillment*, edited by S. DHIMAN, G. E. ROBERTS and J. CROSSMAN, consisting of 7 titles. *Palgrave studies in New Religions and Alternative Spiritualities*, edited by J. R. LEWIS and H. BOGDAN consisting of 14 titles.

²² For example: *Studies in Material Religion and Spirituality*, edited by J. BAUTISTA, JOHAN FISCHER and JÉRÉMY JAMMES, consisting of one publication. *Gender, Theology and Spirituality*, edited by LISA ISHERWOOD and including 25 titles. *Psyche and Soul: Psychoanalysis, Spirituality and Religion in Dialogue*, edited by JILL SALBERG, MELANIE SUCHET and MARIE T. HOFFMAN, and including 6 titles. *Routledge Inform Series on Minority Religions and Spiritual Movements*, edited by EILEEN BARKER, and including 15 titles. *New Studies in Critical Realism and Spirituality*, edited by ROY BHASKAR, and including 3 titles. *Routledge Research in Art and Religion*, including 5 titles. *Spirituality in Education*, edited by CLIVE ERRICKER and including 2 titles.

²³ *Religion, Spirituality and Health: A Social Scientific Approach*, edited by ALPHIA POSSAMAI-INESEDY and KEVIN J. FLANNELLY including 5 titles. *Studies in Neuroscience, Consciousness and Spirituality*, edited by H. WALACH and S. SCHMIDT, including 6 titles.

²⁴ *Advances in Workplace Spirituality: Theory, Research and Application*, edited by LOUIS W. FRY and including 7 titles. Or the newly inaugurated series: *Contemporary Perspectives in Management, Spirituality and Religion*, edited by J. GOOSBY SMITH and *Contemporary Perspectives on Spirituality in Education*, edited by DANNIELLE JOY DAVIS, each counting one book.

²⁵ *Spirituality and Monasticism, East and West*, edited by SCOTT G. BRUCE and ANNE E. LESTER. *Religion and Society in Asia*, edited by MARTIN RAMSTEDT.

²⁶ *American Spirituality*, edited by MATTHEW S. HEDSTROM and LEIGH ERIC SCHMIDT.

²⁷ 20,710 publications from the Social Sciences area of knowledge are sensible to the Subject search "spirituality" keyword. The data split between Arts and Humanities (19,611 titles) and Science Technology (17,910 titles). This information was available at the Web of Science database in 2020.09.20.

total listings. One can easily suppose that such a broadening of interest in spirituality within the academy at least keeps pace with that within the general population.

This analysis leads us to the inevitable conclusion that spirituality is now *trendy*. Spirituality is no longer the special domain of religious orders and has broken out of the cloister or the control male clerical interpreters. In fact, spirituality's origins in religious life is less central to the contemporary understanding of spirituality, which seems to be in a process of construction that emerges out of much experimentation by many different scholars and disciplines.

One hundred years ago, the discourse on spirituality was a sort of *theologia secunda*. As a particular instance of theological discourse, I think spirituality has been a construct for even much longer. My point here is, however, that nowadays non-theological disciplines like History, Psychology, Sociology or Health Sciences make their own claims about spirituality as an intersubjective reality. Ever more so, these disciplines and sciences have something to say about objective spiritual things in as much as they relate to *meaning, resilience, coping, hope, ethical behavior, adaptation to diversity, community building, cooperation, grief and mourning*, and so on.

Spirituality as it has been traditionally understood within the Catholic tradition, with its particular objectivity and relevance is in jeopardy today if it insists on remaining narrowly and rigidly fixed on the forms of the past, at the expense of responding to contemporary cries for something *else*.

Bound to the "Built Environment"

One hundred years after the first systematic publications on spirituality, spirituality is an incredibly dynamic reality in urban contexts, for example. Spirituality there has broken free not only from Christian denominations, but also from theistic frames. It has become the subject of much interest, consolidating itself as a field of studies, as a meeting ground.

John O'Malley's and Timothy O'Brian's claim that spirituality—and Ignatian spirituality in particular—is constructed may seem an oxymoron. However, their point seems to resonate with the new ways to approach spirituality. The different kinds of new research referred to above construct various concepts, identify quantifiable data, propose various scientific and disciplinary methodologies, target discreet populations, administer questionnaires, accumulate and analyze data collection, and propose interpretations after the discussion by experts.

As "constructed", such spirituality seems to be in opposition to (super)natural spirituality.²⁸ If I just explained that spirituality appears to be "construed", for it alludes to the process of joining and combining previous research produced by different disciplines, now we turn to the fact that spirituality is also a building development, a kind of structure according to a plan, an ordering of experiences, activities and speech.

²⁸ TIMOTHY GORRINGE. *A theology of the built environment : justice, empowerment, redemption*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2002;

More than 25 years ago, Bernard McGinn pointed out the differences among three concepts of spirituality.²⁹ Using his categories while keeping in mind the guided retreat as a model, I refer first to the primary notion of spirituality: that experience, which retreatants go through as each one prays (or, better, as one lets the Spirit pray within, for spiritual experience is a passive experience by far).

Second, McGinn referred to spirituality as an elaboration, the consequence of active reflection on that passive experience. Relying on the example of a retreat case, I refer here to the appropriation process. It consists on repetition, verbalization, journaling, or some other means that identifies the essential content of the primary experience, thus actively safeguarding it from future distortion, apprehension, suspicion, or even oblivion. Jerome Nadal (1507-1580), a close aide to Ignatius Loyola, used to refer to this elaboration as the *remains* of the prayer exercise (*reliquia cogitationis*). To produce this reflection, people avail themselves of written as well as unwritten means of communication such as speech, storytelling and narrative accounts, but also painting and image-making, music-making or other symbolizing activity. As we know, the written examination and regular exchanges in spiritual accompaniment may be of great help in the process of treasuring memories of received spiritual gifts. *Verbatim*s, on the part of the retreat director, mirror that building of the experience as elaborated by the retreatant.

Third, McGinn referred to spirituality as a *discourse* (of a second type). Spirituality as articulated-discourse builds on experienced-spirituality and on elaborated-spirituality. This last and built-up area of spirituality functions as an environment. Spirituality as a *discourse* itself provides frames of reference for other people to experience the transcendent and to translate that experience into meaning. Thus, spirituality as a discourse has a claim on spiritual authority; it has a claim on ever more objective aspects of spirituality, through the application of principles or through the study of intersubjective spirituality. Likewise, it may provide some better means for each individual to identify and to note that spiritual reality, which must be preferred as essential to his or her experience. The Ignatian rules of discernment are a good example of this third type of built-up spirituality. At the level of McGinn's third category, individuals can locate their personal self-built experience as built in and as integral to other human beings' spirituality.

Built in spirituality

It seems to me that a *democratization* of spirituality, if one may call it so,³⁰ has been taking place. Constructed and built-in spirituality may be concomitant with urbanization. The process of urbanization keeps concentrating large populations from very dif-

²⁹ BERNARD MCGINN, "The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline" in *Christian Spirituality Bulletin* 1/ 2 (Fall 1993), 7.

³⁰ See, for example, the concept of "democratization of mysticism" in DOROTHEE SOELLE. *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*. Minneapolis: Fortress, 2001, chapters 1-2.

ferent origins. As immigrants became citizens in large urban centers in Britain, Europe, and North America, they saw their previous cultures in general and their religiosity in particular deeply challenged by their new context. Major religions hardly adapted their traditional system to the new urban circumstances. Catholicism, for example, never really transformed its medieval parochial structure in the face of modernity. As rural newcomers struggled to face new circumstances, and as second and third generations succeeded them, religions often proved to be largely conservative forces that were too rigid to accommodate to the distinctive and quickly evolving city life styles.

The process of urbanization continues to blend the different today: theistic religious peoples and churches as well as agnostic and non-theistic groups. Besides the common citizenship that groups share, they also inhabit the same urban space and engage the same public services. Citizens of all belief traditions meet in public schools and at the university. They use transportation facilities or urgency rooms, turn to basic social services offices, funeral homes, prisons, the military, and the like. For reasons that may be complex to explain, yet solve rather practical problems, chaplains and health professionals, psychologists as well as social workers, managers or architects, prison officers and other officials and administrators feel more comfortable referring to their clients' / patrons' spirituality -which they share in- than to their religious or non-theistic alterity.

One may rightly speak of spirituality and the professions nowadays.³¹ US chaplains and counseling professionals, for example, are at the origins of the diffusion of spiritual assessment tools among specialists in search of professional accreditation. In the 1970's, they turned to assessment research and measurement tools publication to justify their activity. New and ever more demanding requirements (Medicare reimbursement policies according to DRG diagnostics, Minimum Data Set and Health Insurance Portability and Accountability Act, among others) seemed to invite this approach and even to demand it. Use of these tools quickly spread out to other fields, such as medicine and nursing, social work and the business workplace in subsequent decades. Thus, first chaplains and then other professionals designed and developed spiritual assessment tools, screens, scales, instruments and histories to facilitate conversations with clients and among professionals about these topics.

"Spirituality" works as a category providing ways to deal with diversity. Spirituality is an alternative way to "religion" and arguably one coherent with democratic values. Spirituality, in the singular, helps people address issues in the public domain, where religions are many and often at odds. Citizens may thus reduce issues such as meaning of life, belief, identity, or practices that were once distinctive of *each* religion to particular expressions of that spiritual quality of human existence in which *all* may share, no matter how elevated "spirituality" might become as a concept along the way. For it is through an ever more abstracting process that spirituality allows citizen to integrate so much of the diversity that they daily face on the streets and in the subway. Now, if

³¹ LAISZLOÏ ZSOLNAI. *The Routledge international handbook of spirituality in society and the professions*. Series Routledge international handbook. New York: Routledge, 2019.

spirituality jargon does not amount to a discourse of the type I just went through, it has yet become a handy product. It represents an effort to integrate the human dimension that opposing confessional approaches made it so hard to address not so long ago.

As constructed and built-in, third-type spirituality has become a *civic* product, beyond both the subjective personal experience and some superstitious naming of such experience. Cities are *built* environments, and as such, something other than Nature as depicted by Eckhart Tolle and others. One may observe that contemporary spirituality is experienced, elaborated and needed as a coherent form of discourse largely *in* urban settings and *for* urban daily life. Today's spirituality is much more of a construct than its medieval and modern forerunners were.

Rather than in deserts and monasteries or -for that matter- within the confines of retreat houses, Ignatius of Loyola and the first Jesuits chose to live out their spirituality where they were: in the midst of built environments. This allows us to draw an analogy between built environments and *built-in* spirituality.

Readers of *Studies in the Spirituality of Jesuits* are familiar with the fact that Ignatius conceived, tested, improved and put the *Spiritual Exercises* into practice in urban settings.³² Ignatius experienced and developed his methods of prayer mostly among city inhabitants: not at Loyola or Montserrat, but at Manresa and in Barcelona, Alcalá and Paris, in Venice, and especially in Rome to the service of their inhabitants. As superior general, he continued to conduct people through the Exercises, for that allowed him to minister to more and different people at the same time.

Like Ignatius, most Jesuits of the first generation carried on their ministries in or around cities. Ignatius and Jesuits of the early period, like Jerome Nadal and Peter Canisius (1521-1597), strove to establish institutions, which they set up in the very heart of chosen cities, as Thomas Lucas has beautifully shown elsewhere.³³ Jesuit hospitals (initially), residences and churches, and then colleges and universities, all were urban institutions aiming at ministering to the audiences that cities and only cities could gather. For example, the Society of Jesus separated Novitiates from Jesuit houses only at second stage of development.³⁴ Novitiates were initially located in the cities, where novices as well as their Masters and Novitiate staff could have access to the usual ministries (*con-*

³² See RICHARD A. BLAKE. "City of the Living God": The Urban Roots of the Spiritual Exercises." *Studies in the Spirituality of Jesuits* 34, n° 1 (2002), 7-14.

³³ See THOMAS M. LUCAS, *Landmarking: City, Church & Urban Strategy*. Chicago, IL: Loyola Press, 1997; ID., "Peter Canisius: Jesuit Urban Strategist," in *Spirit, Style, Story*, ed. Thomas M. Lucas SJ, 283-302. Chicago: Loyola Press, 2003; ID., "The Vineyard at the Crossroads: The Urban Vision of Ignatius of Loyola", in *Theology, Architecture, Religion, History*. Berkeley: Graduate Theological Union, 1992.

³⁴ After the first novitiates, located in Rome and other major cities, a second generation of novitiates reflect the option for more rural settings. The Madrid Novitiate (1606-1767) is a good example of a third generation novitiate, which tried to react to the second-generation novitiate shortcomings. A dissertation in History recently completed by Mr. Tomás Aznar explains some of these shortcomings at Villarejo de Fuentes (second location), *La Compañía de Jesús y la Corte: El noviciado de san Ignacio en Madrid (1602-1767)* (admitted to defense at the Departamento de Historia Moderna y Contemporánea of the Universidad Complutense, Madrid).

sueta ministeria). Oversea missions according to the criteria of Part VII in Jesuit *Constitutions* concentrated on those ministries. Ministry in urban areas, in *built* environments, stimulated sometimes, but often followed from the munificence and benevolence of a few. Princes, cardinals, bishops, nobleman and women and affluent benefactors *did* live in urban areas and agreed on implementing betterment policies for them, concerning the hungry and the destitute, prostitutes and orphans, for example. Popular missions, a late alternative substituting the distant and foreign lands for the closer local countryside, were likewise dependent on what was happening in urban areas. In addition, these rural excursions soon developed into *urban missions* in large cities like Naples, Rome and Palermo. Unlike the monastic or the friar's spirituality, Ignatian spirituality took shape out of the felt needs by peoples living in built environments. If newly built in the long tradition of Catholic spiritualities, Ignatian spirituality is one meant for an urban area.

Ignatian spirituality was born out of and remained bound to urban contexts, where Jesuits practiced the "help of souls" ... and, yet, scholars have seldom studied Ignatian or Jesuit spirituality from this standpoint. Cities differ from one to another, of course, and local spirituality will be different in Latin American cities or in Asian ones, in Baltimore or in Bilbao. Much of contemporary Ignatian third-type-spirituality, however, continues to fancy itself as a discourse that is universally applicable, as good-for-all-peoples, regardless the experience of people in their daily grind. This approach to Ignatian spirituality insists on a close reading of Ignatian texts rather than an inspired application after careful research. For example, the now defunct *Review of Ignatian Spirituality* aimed at the broadest audience not through local editions and a combination of articles focusing in general interests and articles focusing in local realities, but through three French, English and Spanish translations of all articles. By so doing, it surely served the purpose of *unio animorum* among its readership. However, it produced a disparaging image about accommodation to concrete circumstances of language, provinces, and urban communities.

Constructed, Built in... and Edifying

In short, we need to apply the very spiritual practices of *discernment* to much of our contemporary use of the term "spirituality". Theology as well as Christian history need to understand the point behind all our research and the technical jargon we rely on. Consequently, Ignatian spirituality must profit from what is happening today. For this, I say that spirituality cannot be what it used to be, what it was construed to be a century ago.

Looking forward to the imminent Ignatian anniversary, a first conclusion may be that it is time for us to bring Ignatian spirituality research down to particular experiences and discreet contexts. Since Jesuits institutions are often urban, the built environs do not seem to be a bad choice to do so. Discreet studies about spiritual evidence that is local, based on experimentation and pre-determined hypothesis, following methodologies and identifying target populations, that administers questionnaires and so on – as already mentioned for other sciences above – need be seriously well thought-out by "Ignatianists." Comparative studies built on such case studies, then, are regrettably rare. In

this regard, Ignatian spirituality needs planned and detailed *construction* and *building*. Anything else?

Jesuit were traditionally diligent about what they used to call *edification*. From the Latin *aedificare*, and through the French *edifier*, the English term “edification” looks at both the continuous process of efforts succeeding one another and to the intellectual, moral or spiritual uplifting that teaching and instruction imply. In relation to *construction* or *building*, but different from them, it consists both of an architectural and of a human meaning. Through edification, we may put a stress on the spiritual element that falls to teaching and education.

One may say that edification develops itself out of the third-kind of spirituality as transmission. Therefore, let me bring here an example of what I mean. As I was moving to a new residence in the Jesuit Novitiate last September, I run into a fax that John O’Malley sent to me 25 years ago. By it, he was welcoming me as a student to Weston Jesuit School of Theology and committing himself to years of guiding my studies and research, which, by God’s grace he certainly did. That fax and many memories continue to move me to deep gratitude every time I see it.

Many of us Jesuit are grateful to John, for his artful contribution to Ignatian spirituality through research and publication. Many of us, his students, feel also grateful for his brilliant lecturing, outstanding teaching, and unsurpassed direction. For all this exemplary life as a Christian as well as for his humanity, yet especially for his friendship through the years, I am also greatly indebted. I so imagine that Timothy W. O’Brien feels similarly. Spirituality is *personal edification* as much as *constructed* assembling of separate efforts and *build in* integration and development of successive cooperation.

I hope that Fr. O’Malley’s thought as illustrated in “The Twentieth-Century Construction of Ignatian Spirituality: A Sketch” may quickly reach larger audiences, as we get ready for the Ignatian (1521-2021) celebrations. More important, I pray that spiritual edification may continue among Ignatian and Jesuit scholars, as that article proves it possible and desirable. Translating their article into Spanish so that it may appear almost simultaneously in the *Ignaziana* journal or just completing this presentation are but just tokens of gratitude, on the one hand, and a way to acknowledge how edifying Ignatian spirituality has been to me. For this opportunity, I give thanks to *Ignaziana*.

La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo[#]

JOHN W. O'MALLEY S.J.* y TIMOTHY O'BRIEN S.J.**

Lo que los jesuitas y sus amigos y colaboradores entienden hoy por el término *Espiritualidad Ignaciana*, incluso en temas tan característicos como discernimiento, hombres y mujeres para los demás, o buscar y hallar a Dios en todas las cosas, resulta ser una articulación de los valores y de las prioridades ignacianas de reciente acuñación. Es el fruto de una larga e historizada confluencia de investigaciones inspiradas y de contingencias históricas, que comenzaron a finales del siglo XIX y se prolongan hasta el día de hoy.

I. Introducción

El término *espiritualidad ignaciana* nos viene tan fácilmente a los labios en este tiempo que difícilmente podemos imaginarnos hablar de la Compañía de Jesús o de su principal fundador prescindiendo de él. Sin embargo, hasta hace relativamente pocas décadas, el término era virtualmente desconocido. Su aparición y posterior difusión extendida marcaron un desarrollo significativo en la comprensión y la articulación del carácter y del espíritu de la Compañía de Jesús entre los jesuitas y entre aquellas personas asociadas con la Compañía. Este ejemplar de *Studies in the Spirituality of Jesuits* intenta esbozar la historia de aquel desarrollo.

* Este artículo es la traducción castellana de la versión original inglesa: JOHN W. O'MALLEY and TIMOTHY W. O'BRIEN. "The Twentieth-Century Construction of Ignatian Spirituality: A Sketch," *Studies in the Spirituality of Jesuits* 51, n. 3 (2020) : 1-40. Agradecemos a Carlos Coupeau s.j. por el esfuerzo de ofrecer a los lectores de *Ignaziana* esta traducción que aparece en contemporánea con la publicación de la edición original.

* JOHN W. O'MALLEY S.J., Ph.D. en Historia por la Universidad de Harvard. Profesor emérito de la Universidad de Georgetown. Galardonado con la Centennial Medal, máxima distinción de la Universidad de Harvard. e-mail: jwo9@georgetown.edu

** TIMOTHY O'BRIEN S.J., MA en Historia del Cristianismo (Universidad de Chicago) y Licenciado en Teología (Centre Sèvres). Actualmente es doctorando en Historia por la Universidad John Hopkins. e-mail: tobrien@jesuits.org

Decimos «esbozar» porque el tema es vasto, complejo y abarca muchos siglos. Las fuentes originales donde se fundamenta la espiritualidad ignaciana han sido transcritas, editadas y analizadas por eruditos, en su mayoría jesuitas, capaces de trabajar en muchas culturas lingüísticas diferentes y en épocas muy distantes del siglo XVI. El proceso descrito aquí es, por lo tanto, digno de una monografía. Nuestro objetivo, sin embargo, es mucho más modesto: proporcionar un mapa de ruta básico a través de un espeso bosque de erudición y práctica pastoral. Por tanto, ni podemos ni pretendemos dar cuenta de cada recodo a lo largo de este camino.

Estas páginas abordan tres cuestiones fundamentales. Primero, ¿cómo surgió la espiritualidad ignaciana y cómo alcanzó el realce que ahora la distingue? Segundo, ¿cómo ha afectado esto a la comprensión de la Compañía y a la articulación de su cultura espiritual? Por último, ¿qué tiene que decirnos la emergencia de la espiritualidad ignaciana acerca de la relación que la Compañía de Jesús actual mantiene con su pasado y especialmente con su pasado documental?

Para empezar, tenemos que subrayar que no estamos diciendo algo así como que antes del siglo XX no existiese una espiritualidad propia de la Compañía de Jesús. Menos aún estamos diciendo que la Compañía careciese, en cierto sentido, de una espiritualidad con orígenes que se remontaban a su fundador, Ignacio de Loyola. Por el contrario, suponemos que las realidades que subyacen al término *espiritualidad ignaciana* han estado presentes y operativas ahí en la Compañía desde el comienzo y que, de no haber sido así, el fenómeno ahora conocido como *espiritualidad ignaciana* ni podría haber surgido ni podría haber sido validado.

Sin embargo, hasta que esto tuvo lugar, algo faltaba, algo que no se hizo presente sino durante el siglo XX. Hasta entonces, los jesuitas, no es que careciesen de una espiritualidad propia, de lo que carecían era de una articulación clara entre los elementos espirituales diferenciales, al menos en cierta medida, en relación con otras tradiciones.

Utilizamos la palabra *construcción* para describir qué paso, porque esa palabra sugiere la idea de un proceso continuo durante el cual se vino a construir o armar algo que, como tal, todavía no existía. La construcción dependió totalmente de un proceso de investigación y reflexión que duró décadas: que comenzó a finales del siglo XIX y que durante la segunda mitad del siglo XX llegó a dar forma a iniciativas pastorales robustas.

El término *construcción* también sugiere que en la realidad resultante de la espiritualidad ignaciana, las piezas encajan unas con otras. Es decir, el término construcción sugiere que la espiritualidad ignaciana no es una mezcla de elementos sin relación entre sí, sino una estructura donde el conjunto de las piezas transmite el sentido de un todo integrado y coherente.

El proceso de construcción dio lugar a que algunos rasgos de las tradiciones espirituales jesuitas ahora recuperados comenzaran a predominar sobre otros rasgos que hasta entonces habían parecido más importantes. Estas tradiciones antaño importantes pasaron a un segundo plano, aunque ciertamente no desaparecieron. Mientras tanto, los rasgos que entonces pasaban a estar en primera línea dieron a la estructura resultante un carácter distintivo –un carácter que hubiera sido diferente de haber predominado los rasgos del pasado.

Por lo tanto, afirmamos que ciertos elementos de la tradición jesuita han sido reunidos y articulados de una nueva manera. Algunos de esos elementos, aunque ya estuvieran presentes en la auto-comprensión de la Compañía, recibieron un énfasis y centralidad nuevos. Al mismo tiempo, otros elementos perdieron importancia. Y por tanto, estamos diciendo que el resultado puede llamarse indudablemente *ignaciano*. En otras palabras, la que ahora se conoce como *espiritualidad ignaciana*, siendo fundamentalmente fiel a la inspiración original de la Compañía, es, paradójicamente y al mismo tiempo, nueva.

Por último, estamos diciendo que este fenómeno nos informa acerca de algo importante en la relación que la Compañía actual mantiene con su pasado. Es una ley universal: toda recuperación del pasado sucede en el presente, lo que significa que nuestra comprensión del pasado adquiere formas que están de acuerdo con la cultura actual. Cada «regresar a las fuentes», por lo tanto, implica cierta modificación de las fuentes que por fuerza implica su actualización.¹ Por usar palabras que ya usó el Concilio Vaticano II, cada *ressourcement* es, al mismo tiempo, un *aggiornamento*. Y en cuanto tal, cada *ressourcement* es creativo.

La construcción de la espiritualidad ignaciana fue el resultado de una interacción entre las fuentes de naturaleza histórica, la sensibilidad de los estudiosos jesuitas que las estudiaron y las editaron, y aquellos otros que yendo a las bibliotecas y a las salas de conferencias extrajeron sus propias conclusiones y las aplicaron en los colegios, parroquias, casas de ejercicios, apostolados sociales y otros ministerios jesuitas. Aparentemente, este regreso a las fuentes podría parecer un proyecto anticuado –un intento de hacer andar al reloj marcha atrás–. De hecho, resultó todo lo contrario. Desde el principio, el presente presidió sobre el proceso de recuperación. En otras palabras, aunque se volviera al pasado en busca de información, el proceso se puso en marcha y se concluyó movido por preocupaciones actuales. El resultado de todo el proceso estaba destinado a convertirse en un beneficio para el presente.

El resultado del proceso de construcción de la espiritualidad ignaciana estuvo, por tanto, en relación de continuidad, pero también de discontinuidad, con la tradición. Dio continuidad a esta por estar sólidamente fundamentado en las fuentes. Además, le dio continuidad en la medida que surgió de la propia tradición, cuando los estudiosos se planteaban cuestiones que, aunque fueran contemporáneas, procedían de su experiencia vivida de la tradición. En este sentido, eran en modo alguno conscientes de lo que iban a encontrar incluso antes de encontrarlo, y así procedieron a reconocerse ellos mismos en lo que encontraron.

Sin embargo, el resultado también apareció en relación de discontinuidad con la tradición. El motivo es que todo proceso de recuperación de datos (*retrieval*) es parcial y selectivo forzosamente. Prescinde de aquellos datos que no parecen tener algo que

¹ Esta ley universal ha sido considerada por otros autores, incluidos en el contexto del *ressourcement* en la Compañía de Jesús. Ver especialmente Michel de Certeau, «Le mythe des origines,» en *La faiblesse de croire* (Paris: Seuil, 1987), 53–74 («El mito de los orígenes» en *Historia y Grafía*, n.7 (1996): 11-29 y, también, Id. *La debilidad de creer*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 71-92.

decir al presente. Deja a un lado aquellos datos que resultan difíciles de ver o de apreciar al tiempo presente. Viene a poner de relieve ciertas características que antes parecían menos importantes. Así, da forma a una tradición que es nueva. Lo nuevo hace posible que la tradición dé respuestas al presente y, a partir de estas respuestas, enriquece la tradición dotándole de vitalidad nueva.

II. Las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la Espiritualidad Ignaciana

A lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, sucedieron cuatro cosas que iban a hacer posible en la Compañía de Jesús este proceso de construcción y que se produjera de la manera como lo hizo. La primera y más básica fue el entusiasmo generalizado en recuperar los textos religiosos fundacionales que se apoderó de aquellos finales del siglo XIX. También los jesuitas compartían este entusiasmo, y a principios de siglo un equipo de jesuitas españoles inauguró la magnífica colección de ediciones críticas la *Monumenta Historica Societatis Iesu*, que se ocupó del vasto *corpus* de fuentes jesuíticas que abarcaba desde el siglo XVI hasta principios del XVII. Esta colección cuenta hoy con ciento cincuenta y siete volúmenes. Sin *Monumenta*, no existiría la espiritualidad ignaciana como hoy la conocemos.

Las generaciones de la Compañía de Jesús anteriores nunca dispusieron de la rica y variada gama de documentos publicados en esos volúmenes y magníficamente editados: instrucciones, narraciones, borradores de textos fundacionales, correspondencia entre el centro y la periferia y, al revés, entre la periferia y el centro, y mucho más. Los editores de estos documentos eran investigadores tan concienzudos y bien preparados académicamente como devotos espiritualmente. Ninguna otra orden religiosa, antigua o nueva, cuenta con nada ni siquiera remotamente comparable en cantidad o calidad. La espiritualidad ignaciana es exquisita porque sus fuentes subyacentes son exquisitas.

El segundo factor fue las varias generaciones de jesuitas eruditos, especialmente procedentes de España y Francia, que se formaron a nivel profesional en la crítica y la interpretación histórica. Estos métodos perseguían depurar la narrativa histórica de otras preocupaciones de tipo apologético y partidistas, eliminando de ella tanto los mitos como las leyendas. Estos métodos también proporcionaron a los jesuitas una perspectiva histórica más amplia y abierta que les permitió formarse juicios sobre la relevancia de acontecimientos y sucesos, algo que, al menos en parte, se les escapaba a los mismos protagonistas del siglo XVI.

El tercer factor, estrechamente vinculado con el segundo, fue la aparición de la disciplina académica de la espiritualidad, un desarrollo que comenzó a tomar forma notable en la Tercera década del siglo XX. En esa época, la fundación de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* por el jesuita francés Joseph de Guibert (1877-1942) fue a la vez síntoma y agente de este desarrollo. La *Revue* fue la primera revista de la Compañía dedicada al estudio crítico de la espiritualidad. El comienzo, a partir de 1932, del espléndido *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, editado por Marcel Viller (1880-1952), junto

con Ferdinand Cavallera (1875-1954) y de Guibert, daba evidencias de que la disciplina espiritual iba madurando. El último volumen apareció en 1995, más de medio siglo después del primer volumen; un dato que en sí mismo sugiere la cuidadosa y minuciosa erudición que respaldaba el proyecto.²

El último factor fueron las fuerzas externas a la Compañía que obligaron a los jesuitas a reexaminar su tradición espiritual, llevándoles a repensarla. Entre estas fuerzas externas figuraban las críticas a la tradición que se sucedieron durante la segunda y tercera décadas del siglo XX. Las críticas eran demasiado serias y aparentemente demasiado bien fundadas para ser ignoradas. Para responder a estas críticas, los jesuitas se vieron forzados a volver a las fuentes y después se vieron obligados a articular lo que habían encontrado en ellas de tal manera que las críticas fueran tenidas en cuenta.

Otra fuerza externa fue aquel «volverse hacia el mundo» del catolicismo que la encíclica del Papa León XIII (1891), *Rerum Novarum*, puso en marcha. Era una encíclica sin precedente. Era el heraldo de una nueva era, donde la conciencia católica asumía responsabilidades para mejorar las condiciones en el aquí y ahora. Por primera vez, la Iglesia se ocupaba de manera formal y estudiada de las condiciones reales en que se encontraban los pueblos, proponiendo programas para mejorarlas. Aunque por supuesto la encíclica asumía implícitamente que existía una relación entre tales programas y el destino trascendente de la humanidad, la encíclica se ocupaba directamente de mejorar este mundo tal cual.

Después de *Rerum Novarum* vino, cuarenta años más tarde, la encíclica *Quadragesimo Anno*, y en 1963, otra más: *Pacem in Terris*, del Papa Juan XXIII. Y el impulso dado por estos documentos culminó en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, que hizo de la preocupación por el mundo y su mejora un elemento esencial en cualquier espiritualidad católica auténtica.

Estos acontecimientos llevaron a los jesuitas a mirar con ojos renovados su propia tradición de compromiso con las «obras de caridad». En 1938, por ejemplo, la Congregación General 28 dedicó una larga sección del decreto 29 al «apostolado social». Sólo más tarde, sin embargo, después del Concilio Vaticano II, la Congregación General 31 (1965-1966) emitió un decreto completo sobre el mismo tema. La Congregación General 32 (1974-1975) fue mucho más lejos al describir la misión de la Compañía hoy en términos del servicio de la fe y de la promoción de la justicia. Este paso audaz influyó mucho en la forma en que los jesuitas comenzaron a entender su vocación y su espiritualidad.

Todavía, las respuestas que las sucesivas congregaciones dieron al Concilio Vaticano II fueron muy ricas en matices; también afectaron el modo como la Compañía comenzó a lidiar con sus tradiciones espirituales de otras maneras. En ese sentido, la Congregación General 31 fue especialmente importante. *Perfectae Caritatis*, el decreto del Concilio sobre la vida religiosa, instruía a los institutos religiosos a acometer la reforma de ellos mismos, mediante el regreso a sus fuentes. Esto dio a la congregación de la Compañía

² *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* (a partir de ahora *DSAM*), 17 vols. Paris: Beauchesne, 1937–1995.

ña el impulso para hacer operativo, a nivel corporativo, el fruto del retorno a las fuentes que había estado en marcha para entonces ya seis décadas.

Además de esto, los documentos del Pontificio Consejo para el ecumenismo y el diálogo con las religiones no cristianas hicieron gran impacto en la Compañía y en sus ministerios, al igual que otros documentos. Más allá de la influencia propia de los documentos específicos, sin embargo, hubo otra influencia menos notoria, más sutil, pero crucialmente importante, que el Consejo tuvo en la CG 31 y en todas las congregaciones que seguirían. Hasta la CG 31, las congregaciones habían funcionado como cuerpos legislativos para la Compañía, al igual que los concilios hasta el Concilio Vaticano II funcionaron como cuerpos legislativos para la Iglesia.³ Sin embargo, cuando el Vaticano II abandonó en gran medida esa función, por primera vez en un concilio los padres conciliares fueron capaces de dejar que la santidad viniera a superficie, no como un tema aparte, sino como tema principal. La CG 31 siguió el modelo que le daba el concilio, lo que le permitió poner atención a la espiritualidad de una manera y en un grado imposible para las congregaciones anteriores.

Este fue el punto de inflexión más relevante para que las tareas de los estudiosos se tradujeran en acción. Lo que la CG 31 inició y la CG 32 validó y concretó aun más, empezó, a partir de entonces, a ser llevado a las bases de la Compañía hasta el día de hoy.

* * *

Aunque la construcción de la espiritualidad ignaciana se desarrollara como un continuo, todavía podemos distinguir fases en ella. La primera fase se extendió desde la publicación de los primeros volúmenes de la *Monumenta* y hasta aproximadamente 1920. La *Monumenta* dominó esta fase, aunque solo unos pocos jesuitas comenzaron a devorar sus páginas y a buscar lo que estas podrían revelar acerca de la tradición jesuita de la espiritualidad.

La segunda fase se prolongó aproximadamente entre 1920 y alrededor de 1950. En esta fase, los jesuitas tomaron la iniciativa en el desarrollo de la disciplina académica de la espiritualidad, mediante la fundación de publicaciones dedicadas a ella y mediante la producción de estudios que se convertirían en los cimientos para la construcción de la espiritualidad ignaciana.

La tercera fase, aproximadamente desde 1950 hasta 1965, fue testigo del desencadenarse de todo lo que había venido pasando, antes de explotar en el estudio más intensivo de la tradición –y la reflexión más creativa acerca de la misma– de toda la historia de la Compañía. Esto preparó el camino para la cuarta fase, 1965 a 1975, cuando dos congregaciones generales validaron el masivo resurgir (*ressourcement*) de las décadas anteriores. Por último, desde 1975 hasta ahora, una quinta fase de continuo perfeccionamiento, apropiación, implementación y divulgación que ha llegado a influir a un número incontable de personas más allá de la Compañía de Jesús y, en cierta medida, incluso más allá de la Iglesia Católica.

³ Ver John W. O'Malley, *When Bishops Meet: An Essay Comparing Trent, Vatican I, and Vatican II*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019, pp. 13–34.

III. La primera fase: 1894-1920

Antes aún de la Supresión General de la Compañía de Jesús en 1773, algunos jesuitas abogaron por la compilación y publicación de documentos de la generación fundadora. Sin embargo, estos esfuerzos solo se vieron coronados por el éxito después de la Restauración de la Compañía. En aquel momento, producir ediciones con las obras de figuras religiosas del siglo XVI se estaba convirtiendo en un proyecto académico típico. Ya para 1834, se había publicado el primer volumen del *Corpus Reformatorum*, una edición de los escritos de Juan Calvino, Philipp Melanchthon y Ulrich Zwingli realizada por eruditos protestantes; un proyecto que alcanzaría los ciento un volúmenes. Luego, en 1883, los eruditos luteranos alemanes emprendieron la famosa Edición de Weimar de las obras de Lutero –un tributo al reformador en el cuarto centenario de su nacimiento.⁴

Aunque tales proyectos externos, sin duda, tuvieron algo que ver con el proyecto de la Compañía, el mayor impulso para las ediciones jesuitas de las fuentes fundacionales se originó dentro de la orden. Poco antes de la supresión de la Compañía en España en 1767, Andrés Marcos Burriel (1719-1762) concibió la idea de una academia, cuyo objeto sería publicar toda la documentación jesuita relativa a la primera generación, una prefiguración de la *Monumenta*.

La Congregación General 21 (1829), la segunda que se celebró después de la Restauración, dispuso en su vigésimo primer decreto que la recopilación de documentos relacionados con la historia de la Compañía siguiera adelante.⁵ Sin embargo, no fue hasta finales del siglo XIX cuando los jesuitas españoles –bajo la dirección de José María Vélez (1843-1902)-, y con la aprobación del Padre General Anton María Anderledy y su sucesor, Luis Martín, comenzaron a editar y publicar fuentes primarias de los jesuitas en una colección que llamaron *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

El primer volumen de *Monumenta*, publicado en Madrid, salió de la imprenta en 1894.⁶ Fue el primero de seis volúmenes cuyo contenido era el *Chronicon*, redactado por el secretario de Ignacio, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576). Los cinco volúmenes restantes se publicaron entre 1894 y 1898. El *Chronicon* relata detalladamente cuáles fueron las actividades de los miembros de la Compañía de Jesús, casa por casa, provincia por provincia, país por país, desde 1537 y hasta la muerte de Ignacio en 1556. Sus páginas incluían datos suficientes para echar abajo el estereotipo reinante de que la Compañía había sido una orden religiosa marcada por un tipo de vida sometido a la estricta disciplina militar, donde cada miembro habría sido un peón que sólo actuaba a las órde-

⁴ Ver John W. O'Malley, «Catholic Church History: One Hundred Years of the Discipline,» *The Catholic Historical Review* 101, n. 2 (2015): 1–26; p. 8.

⁵ Ver *For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations, A Brief History and a Translation of the Decrees*, edd. John W. Padberg, et alia. St. Louis, MO: Institute of Jesuit Sources, 1994, p. 442.

⁶ Ver John W. O'Malley, «Estado actual de la historiografía sobre la Compañía de Jesús» en *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*, trad. José Pérez Escobar. Bilbao: Mensajero, 2016, pp. 15-18.

nes de sus superiores. El *Chronicon* sustituyó esta idea con la imagen de una vasta red de individuos emprendedores que, si se mantenían en estrecha comunicación con y recibiendo directivas de sus superiores, también se adaptaban a las necesidades locales y no dejaban escapar las oportunidades que se les presentaban. Así por tanto, las páginas del *Chronicon* ilustraban con detalles concretos aquello que constituía «nuestro modo de proceder». Con la publicación de esta importante, pero olvidada, documentación, la *Monumenta* propició los comienzos de una nueva comprensión de la antigua Compañía.

También en 1894, apareció el primer volumen de cinco que contendrían la correspondencia de San Francisco de Borja (1510-1572) y, así mismo, el primer volumen de siete con las (*Quadrimestres litterae*), o correspondencia de tipo administrativo que las diferentes provincias y casas de la Compañía enviaban a Roma trimestralmente. Luego, en 1898, apareció el primero de una serie de cinco volúmenes conteniendo los escritos de Jerónimo Nadal (1507-1580), lo que incluía su correspondencia y los borradores de las exhortaciones que iba entregando a las comunidades jesuitas en sus viajes por toda Europa, a partir de 1553. En 1899 apareció el primero de dos volúmenes de los escritos de San Francisco Javier y en 1903 un volumen que reunía la correspondencia escrita por otros cuatro de los así llamados «primeros compañeros», incluyendo a Pascual Broët y a Simão Rodrigues. Aquel mismo año se publicó también el primer volumen de una colección de doce conteniendo la colección de correspondencia más importante de toda la *Monumenta*: las cartas del propio Ignacio. Se trata de la recopilación epistolar más abundante que se conserva de una figura del siglo XVI, superior incluso a las de Lutero y Erasmo.

Al año siguiente llegó el primero de dos volúmenes conteniendo la transcripción de escritos del siglo XVI (*Scripta*) que hacían referencia a Ignacio. El documento que inaugura el primer volumen es la llamada «Autobiografía». En 1567, Francisco de Borja, durante su mandato como general, dio instrucciones para que se retirasen de la circulación todas las copias manuscritas del texto y para favorecer la versión biográfica que Pedro de Ribadeneira (1527-1611) estaba preparando.⁷ En otras palabras, salía a la luz la «Autobiografía», un documento que, desde el siglo XVI y hasta la aparición de este volumen de la *Monumenta* en 1904, había permanecido prácticamente desconocido, incluso para los jesuitas. En relación con las traducciones de la «Autobiografía» al inglés, dos que aparecieron en 1900, habían dejado de circular y habían caído en el olvido para 1956, cuando William J. Young (1895-1970) publicó la primera traducción de la misma que recibió amplia atención.⁸

Los editores de *Monumenta*, de origen exclusivamente español hasta este momento, siguieron produciendo importantes volúmenes, luego que la sede se trasladase en 1929 de Madrid a la nueva residencia en la curia de Roma. Con este traslado, el equipo editorial comenzó a internacionalizarse poco a poco.

⁷ Ver John McManamon, *The Texts and Contexts of Ignatius Loyola's «Autobiography»*. New York: Fordham University Press, 2013, pp. 5–9.

⁸ *The Autobiography of St. Ignatius*, ed. J.F.X. O'Connor, SJ. New York: Benziger Brothers, 1900; *The Testament of Ignatius Loyola*, trad. E.M.Rix. London: Sands and Company, 1900; *St. Ignatius' Own Story: As Told to Luis González de Camara*, trad. William J. Young. Chicago: Henry Regnery, 1956.

Entre los primeros volúmenes de *Monumenta* publicados en Italia, más importantes para nuestros propósitos ahora se encuentran los tres volúmenes dedicados a las *Constituciones*, que aparecieron entre 1934 y 1938. En el primero, se incluían dos textos cruciales para comprender la espiritualidad de la Compañía. El primero era la «Deliberación de los Primeros Padres» (a menudo llamada la *Deliberatio*), un documento que registraba el discernimiento que, en 1539, Ignacio y sus compañeros llevaron a cabo en relación a su futuro. El otro texto, no menos importante, era el fragmento del *Diario Espiritual* que Ignacio escribiera mientras preparaba los borradores de las *Constituciones*. Tanto el uno como el otro eran documentos desconocidos hasta entonces.⁹ En 1958, W. Young, de nuevo, produjo la primera traducción inglesa del *Diario*, y en 1966 Dominic Maruca tradujo la *Deliberatio*.¹⁰

Aunque *Monumenta* continuase sacando a la luz nuevos volúmenes, la mayoría de los documentos más importantes para nuestra reflexión ya estaban disponibles hacia 1915. Entonces, un gran salto adelante se hizo posible con la aparición de los libros del jesuita francés Alexandre Brou (1862-1947), erudito y prolífico, uno de aquellos primeros que supieron hacer uso de la *Monumenta* como fuente privilegiada para estudiar la espiritualidad. De especial importancia fue su libro *La spiritualité de saint Ignace*, publicado por primera vez en 1914, y al que siguieron dos ediciones. La mejor referencia acerca de la importancia fundamental que el libro tuvo fue la publicación, unos cuarenta años más tarde, en 1952, de una traducción al inglés.¹¹

El estudio de Brou suponía un reto a otras presentaciones de la espiritualidad jesuita al uso entonces, criticando que fueran demasiado metódicas, intelectualistas y moralistas. Brou rompió así con una tradición fomentada incluso por el Padre General Jan Roothaan (1785-1855) en su importante carta de 1834, poco después de la Restauración de la Compañía, mediante la cual buscaba recuperar y promover los *Ejercicios*. Por más que en general Roothaan adoptase un punto de vista de mayor respiro, aquella carta puede ser justamente interpretada como un índice del lugar reservado a la abnegación hasta entonces. Era el fruto más importante que uno podía esperarse de los *Ejercicios*, por conllevar la implantación de las virtudes y el desarraigo de los vicios.¹²

⁹ Ver, sin embargo, *Aus dem geistlichen Tagebuch hl. Ignatius von Loyola*, trad. Alfred Feder. Regensburg: Kösel und Pustet, 1922.

¹⁰ En inglés: William J. Young, «Spiritual Journal of Ignatius Loyola,» *Woodstock Letters* 87 (1958): 195–267; Dominic Maruca, «The Deliberation of the First Fathers,» *Woodstock Letters* 95 (1966): 325–333. Las ediciones en español habían aparecido anteriormente. Algunos fragmentos del *Diario espiritual*, originalmente compuesto en español, ya estaban disponibles en: *Constitutiones Societatis Jesu latinæ et hispanicæ cum earum declarationibus*, ed. Joannes Josephus de la Torre. Roma: Curia Generalizia, 1892 y, el texto completo (edición crítica), bajo el título «Ephemeris,» apareció en *Constitutiones et Regulæ Societatis Iesu. 4 vols.*, ed. Dionisio Fernández-Zapico, 86-158. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1934. Las *Deliberaciones*, en cambio, habían sido traducidas y publicadas con las *Cartas de San Ignacio de Loyola: fundador de la Compañía de Jesús*. 6 vols. Madrid: Viuda de Aguado e Hijo, 1874-1889, 1:423-433 (apéndice 2).

¹¹ Alexandre Brou, *La spiritualité de saint Ignace*. Paris: Beauchesne, 1914; *The Ignatian Way to God*, trad. William J. Young. Milwaukee: Bruce, 1952.

¹² La carta se encuentra en *Epistolæ Praepositorum Generalium*, 4 vols., Rollardii: De Meester, 21908–

Brou adoptó un enfoque diferente, como deja ver el párrafo final de su capítulo acerca de los *Ejercicios*:

Y podemos decir que San Ignacio conduce al alma del amor al amor por medio del amor, de la vida activa de alabanza y obediencia al amor de ternura y éxtasis que busca y encuentra al Amado en todas partes, todo por medio del amor del cual Jesús, que se sacrificó en la cruz, nos ha dado ejemplo aquí en la tierra.¹³

Este libro supuso un gran paso en la revisión de la imagen de Ignacio y su espiritualidad. En sentido más amplio, también figura entre aquellos primeros libros que utilizaron el término *espiritualidad* en el sentido contemporáneo comúnmente empleado por nosotros hoy en día. Ni en francés ni en inglés el término tenía ese significado. Fue en Francia y a partir de ese momento cuando comenzó a ganar terreno.¹⁴ Y a medida que «espiritualidad» iba ganando terreno, la ascética comenzó a perderlo.

Como apéndice a la primera edición de *La spiritualité de Saint Ignace*, Brou escribió una apología de Ignacio y de los *Ejercicios*, contra las críticas del benedictino belga Dom Maurice Festugière. Festugière había criticado el «método ignaciano» como rígido e incompatible con una genuina apreciación de la liturgia de la Iglesia.¹⁵ Brou, todavía, no fue el único jesuita que se aprestó a la defensa, señal de lo seriamente que los jesuitas de principios de siglo XX se tomaban las críticas.¹⁶

Ponderaciones críticas como las de Festugière, –y más aún, como las de Henri Bremond que vendrían más tarde– contribuyeron a la emergencia de la espiritualidad ignaciana, aún más que el solo poner fuentes y recursos a disposición de los jesuitas. A saber, estas críticas ayudaron, sin pretenderlo, a que los miembros de la Compañía superaran la presunción, del todo acrítica, que la espiritualidad católica era algo así como una unidad indiferenciada y armoniosa, en la que apenas cabía espacio para reconocer las auténticas discrepancias entre tradición y tradición. Entre las primeras señales de que aquella presunción se erosionaba fue un artículo en respuesta al de Festugière publicado en 1914 –el mismo año cuando apareció el libro de Brou. En este artículo aparece el término *espiritualidad ignaciana* en caracteres impresos por primera vez probablemente.¹⁷

1909, 2:365–384. A la vez, en algunos aspectos Roothaan se anticipa al *ressourcement* de la Compañía, que debía venir. Roothaan estaba muy interesado en establecer la versión –así llamada– *autógrafa* como el texto estándar a usar en los *Ejercicios*, prefiriendo esta versión a las versiones latinas oficiales que le habían seguido. En 1835, Roothaan publicó su propia traducción latina del texto original en español, así como un comentario al mismo.

¹³ Brou, *Ignatian Way*, 17.

¹⁴ Ver en el *DSAM* s.v. «*spiritualité*», así como en el *Oxford English Dictionary* s.v. «*spirituality*».

¹⁵ Maurice Festugière, *La liturgie catholique: essai de synthèse, suivi de quelques développements*. s.l.: Abbaye de Maredsous, 1913.

¹⁶ Por ejemplo, ver Paul Aucler, «La spiritualité de saint Ignace: A propos d'un livre recent,» *Études* 144 (1915): 82–95, donde se señalan a otras reacciones. El asunto siguió representando un reto para los jesuitas durante décadas. Por ejemplo, ver: John N. Schumacher, «Ignatian Spirituality and the Liturgy,» *Woodstock Letters* 87 (1958): 14–35.

¹⁷ Louis Peeters, *Spiritualité 'ignatienne' et 'piété liturgique'*. Tournai: Casterman, 1914.

Aunque el término aún necesitaría de algún tiempo para ponerse de moda, su aparición ya apuntaba a que un sentido más agudo de identidad estaba en marcha.

A este respecto, un segundo libro de Brou, *Saint Ignace, maître d'oraison* (San Ignacio, maestro de oración), es importante, porque cuenta con un capítulo titulado «Buscando a Dios en todas las cosas» y con otro capítulo encabezado «Discernimiento de espíritus», dos temas constitutivos de la espiritualidad ignaciana, tal como hoy la entendemos. Antes de ese momento, estos dos temas no habían recibido especial atención. Treinta años después, sin embargo, el libro estaba traducido al alemán, inglés e italiano.¹⁸

Brou fue un autor importante, pero no era el único. Representa más bien un índice del nuevo enfoque que los estudiosos jesuitas estaban adoptando acerca de la espiritualidad en general y acerca de la tradición espiritual de Ignacio y de la Compañía en particular. Hacia 1920, el movimiento estaba en marcha y comenzaba a adoptar algunas formas institucionales destacables. Por ejemplo, en ese mismo año, los jesuitas franceses inauguraron la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, bajo la dirección de Joseph de Guibert.

IV. La segunda fase: 1920-1950

En 1918, en la Universidad Gregoriana (Roma), los jesuitas inauguraron una nueva cátedra de «teología ascética y mística». El acontecimiento representa una señal inequívoca de que un nuevo campo de estudio iba tomando forma. Al año siguiente, los dominicos franceses fundaron *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique*, la primera publicación periódica dedicada al estudio de la espiritualidad a nivel académico. Un año después, el P. de Guibert fundó el equivalente jesuita, la *Revue*. Aunque los artículos de la *Revue* abarcaban intereses distribuidos a lo largo de toda la tradición cristiana, muchos de ellos trataban temas relacionados con la Compañía.

Seis años más tarde, en 1926, los jesuitas alemanes fundaron su propia versión de la *Revue*, bajo el nombre *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, hoy cambiado a *Geist und Leben*. Al igual que la *Revue*, la revista alemana cubría toda la tradición cristiana, pero mostraba cierto énfasis en artículos relacionados con la Compañía.

En estos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, estudiosos como de Guibert, el dominico Reginald Garrigou-Lagrange y el sulpiciano Adolphe Tanquerey se esforzaron en el desarrollo de *une théologie ascétique et mystique* –una teología ascética y mística. El compendio que Tanquerey publicó sobre el tema, que apareció en 1923-1924 y dio origen a múltiples ediciones y traducciones, ganó para él una reputación internacional y se convirtió en el texto estándar del nuevo campo, que iba ganando cada vez más interés.¹⁹

¹⁸ Alexandre Brou, *Saint Ignace: maître d'oraison*. Paris: Spes, 1925; también *Ignatian Methods of Prayer*, trad. William J. Young. Milwaukee, WI: Bruce, 1949; *Gebetsschule des heiligen Ignatius*, trad. Otto Pres. Kevelaer: Buzon & Becker, 1953; *Sant' Ignazio, maestro d'orazione*, trad. Alessandro Broli. Rome: La Civiltà Cattolica, 1954.

¹⁹ Ver Adolphe Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*. Madrid: Palabra, 2002. Para la versión francesa, ver *Précis de théologie ascétique et mystique*. Paris: Desclée, 1928.

Aunque todos estos teólogos fueran neotomistas, había diferencias entre ellos. Diferían en el peso relativo que concedían a la ascesis –la dimensión activa y autoreguladora de la vida espiritual– y a las gracias místicas, asociadas con la pasividad y con la afectividad especialmente. Sin embargo, estaban de acuerdo en que la perfección espiritual, ejemplificada por los santos, era la meta de la vida espiritual. Y aunque se preocuparon por no excluir a los laicos de esta meta espiritual, dejaron claro que la búsqueda de la perfección era característica de los miembros de las órdenes religiosas.²⁰ El texto clásico para probarlo era el mandato de Cristo en el evangelio «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo. Entonces ven, sígueme» (Mateo 19, 21).

En contraste, los jesuitas españoles adoptaron un enfoque, al menos formalmente, diferente del adoptado por sus hermanos en Francia y Alemania. Como el nombre de su nueva revista sugiere, *Manresa*, fundada en 1925, el enfoque no sólo era exclusivamente jesuita, se centraba específicamente además en el documento central de la espiritualidad ignaciana, los *Ejercicios*. Como lo declaraba la primera cabecera de la publicación, era una revista «de Ejercicios».

A continuación, en 1932, los editores de la *Monumenta* lanzaron su propia revista, *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Aunque no se centraba directamente en la espiritualidad como tal, *Archivum* incluía a veces artículos relacionados con ella. Por ejemplo, el artículo que encabezaba su primer número, confiado al italiano Pietro Tacchi Venturi (1861-1956), trataba acerca de los programas de noviciado según las *Constituciones*.

Como ya adelantábamos, la importancia que tuvo la aparición del primer volumen del *Dictionnaire de spiritualité* en 1938 difícilmente puede ser exagerada. Significó que la espiritualidad –como disciplina académica– había alcanzado la mayoría de edad y revelaba un nivel admirablemente elevado por cuanto toca a erudición minuciosa y desapasionada, sentando así el reto implícito, para que también otros hicieran lo mismo.

En efecto, para 1938, los jesuitas ya contaban con al menos cinco publicaciones importantes dispuestas a propulsar el desarrollo de la espiritualidad ignaciana. Pero mientras este proceso estaba en marcha, los jesuitas tuvieron que vérselas con una crítica a la tradición, y una crítica más amenazante que la de Festugière, precisamente porque procedía de alguien mucho más conocido y con credenciales aparentemente impecables.

Henri Bremond (1865-1933) había sido jesuita durante veintidós años, hasta que dejó la Compañía en 1904. A partir de entonces, siguió una brillante carrera como historiador-ensayista en temas religiosos.²¹ El número y el alcance de sus publicaciones es extraordinariamente vasto e incluye libros sobre Blaise Pascal, Thomas More, John Henry Newman, y temas como la oración y la poesía. Sin embargo, la obra por la que más ha sido recordado es su monumental *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, en

²⁰ Ver, por ejemplo, Timothy W. O'Brien, «'If You Wish to be Perfect': Change and Continuity in Vatican II's Call to Holiness,» *The Heythrop Journal* 55, no. 2 (2014): 286–296.

²¹ Acerca de H. Bremond, ver la extensa entrada bajo su nombre en el *DSAM*, a cargo de Joseph de Guibert.

once volúmenes, solo parcialmente traducida al inglés como *A Literary History of Religious Thought*. En mérito a la amplitud e impacto de sus publicaciones, no sorprende que en 1923 fuera elegido para la *Académie française*.²²

Bremond no era, por lo tanto, un crítico del montón. Los numerosos intercambios entre él y los jesuitas, especialmente con Ferdinand Cavallera (1875-1954), tuvieron lugar con especial intensidad entre 1927 y 1930.²³ Siendo complejos y sutiles los argumentos de que se trataba, Bremond venía a decir básicamente que la Compañía había promovido una espiritualidad corporativa interesada sobre todo por el desarrollo de las virtudes morales –una espiritualidad de prácticas ascéticas y de perfección, más que de entrega a Dios, algo que Bremond consideraba esencial a la verdadera espiritualidad. Bremond etiquetó esta preocupación que veía en los jesuitas como *l'ascétisme*, un neologismo que aún hoy no encuentra equivalente directo en inglés, y en su *Histoire* esbozó momentos críticos que explicarían su aparición en la vida y en la enseñanza espiritual de los jesuitas.

Bremond dio forma muy audaz a su tesis cuando escribió que era un error llamar a Ignacio maestro de oración –«*un maître d'oraison*»– cuando en realidad, era un maestro ascético, «*un maître d'ascèse*».²⁴ Esta afirmación parecía un desafío directo a Alexandre Brou, que, como ya señalado, había titulado uno de sus libros *Saint Ignace, maître d'oraison*. Aparentemente, Brou no había ido lo suficientemente lejos para rescatar a Ignacio de *l'ascétisme*.

Las críticas de Bremond tuvieron consecuencias importantes en la forma como los estudiosos jesuitas más influyentes afrontaron su investigación de las fuentes ignacianas a partir de entonces y durante las décadas por venir. Quizá sólo fuese una coincidencia que en 1937 Karl Rahner publicase un artículo apuntando al elemento místico de la visión de Ignacio, «La mística ignaciana de lo mundano».²⁵ Desde luego, no fue coincidencia que Joseph de Guibert publicara su primer estudio sobre el misticismo de Ignacio en la *Revue d'Ascétique et de Mystique* al año siguiente. El artículo de De Guibert resultó especialmente importante porque, más que ningún estudio anteriormente, De Guibert dominaba algunas fuentes ignacianas por mucho tiempo olvidadas, especialmente la «Autobiografía» y el *Diario Espiritual*.²⁶

²² Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*, 11 vols. Paris: Bloud et Gay, 1916–1933.

²³ Por ejemplo, ver: Henri Bremond, «Ascèse ou prière; Notes sur la crise des 'Exercices' de saint Ignace.» *Revue des Sciences Religieuses*, 7 (1927): 226–261, 402–428, 579–599, y la respuesta a cargo de Ferdinand Cavallera, «Ascétisme et prière: A propos d'une prétendue crise.» *Revue d'Ascétique et Mystique*, 20 (1928): 54–90. Ver así mismo Aloys Pottier, *Pour saint Ignace et les Exercices contre l'offensive de M. Bremond*. Paris: Téqui, 1930.

²⁴ Bremond, «Ascèse ou prière,» p. 410.

²⁵ Karl Rahner, «Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit,» *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 12 (1937), 177–190; trad. «La mística ignaciana de la alegría del mundo.» En *Escritos de teología*. Madrid: Taurus 1961, 3:313-330.

²⁶ Ver Joseph de Guibert, «Mystique Ignatienne. A propos du 'Journal spirituel' de S. Ignace de Loyola,» *Revue d'Ascétique et de Mystique* 19 (1938): 3–22, 113–140.

Para la década de 1930, el creciente *corpus* de fuentes disponibles acerca de Ignacio y de la antigua Compañía también empezó a contar con estudios biográficos más completos sobre el fundador. Entre estos, destaca el *Saint Ignace de Loyola* (1934) de Paul Dudon.²⁷ Dudon era un historiador respetado y bien formado. Su biografía abrió nuevas avenidas al fundamentarse sólidamente en las nuevas ediciones críticas de los escritos ignacianos publicadas por la *Monumenta*. Así, fue capaz de disipar algunos mitos hagiográficos que durante mucho tiempo habían rodeado al fundador de la Compañía. Su biografía fue también uno de los primeros textos de este renacimiento europeo en los estudios ignacianos en ser traducidos al inglés por William J. Young.

Aunque tal renacimiento, afectara principalmente a Ignacio, cada vez más comenzó a arrojar luz sobre el papel jugado por otros influyentes jesuitas del primer momento. Entre las obras que destacan, la biografía que James Brodrick, jesuita de la provincia inglesa, publicó acerca de Pedro Canisio en 1935 y que, aún hoy, es considerada como la vida estándar de este santo. Brodrick (1891-1973) fundamentó su biografía en los ocho volúmenes de la edición con la correspondencia de Canisio, obra del jesuita alemán Otto Braunsberger (1850-1926).²⁸ Otros trabajos de Brodrick también fueron importantes, especialmente su biografía de San Roberto Bellarmino.²⁹

De importancia singular, fue el estudio que el jesuita español Miguel Nicolau (1905-1986) culminó en 1949, acerca de la doctrina que Jerónimo Nadal exponía sobre la oración.³⁰ Nicolau estaba especialmente cualificado para abordar este tema en tanto que se encontraba editando para *Monumenta* el último volumen de los escritos de Nadal. El volumen reunía sobre todo las exhortaciones dadas por Nadal a las comunidades de jesuitas por toda Europa Occidental. En estas charlas, Nadal se revelaba como el primero que había articulado una visión coherente de la espiritualidad de la Compañía, en general, y en relación al gran tema de su «modo de proceder», en particular. Las conferencias dadas por Nadal y sus conversaciones con jesuitas concretos alcanzaron capital importancia a la hora de explicar la identidad de la Compañía a sus propios miembros, en un momento cuando el aumento de la orden parecía no encontrar límites y cuando muchos parecían solamente contar con una vaga comprensión de la naturaleza de la institución a la que se habían unido.

Miguel Nicolau también hizo uso extensivo del libro de Nadal que contenía meditaciones e ilustraciones inspiradas por los textos del evangelio dominical según los ciclos litúrgicos.³¹ Su investigación atrajo la atención sobre la cultura visual en los primeros

²⁷ Paul Dudon. *San Ignacio de Loyola*. México: D. F. : Buena Prensa, 1945; Id. *St. Ignatius of Loyola*. Milwaukee: Bruce, 1949.

²⁸ Pedro Canisio. *Beati Petri Canisii Epistolae et acta*, ed. Otto Braunsberger. 8 vols. Friburgi Brisgov: Herder, 1896-1923.

²⁹ James Brodrick. *The life and work or Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S. J. 1542-1621*. 2 vols. London: Burns Oates and Washbourne, Ltd., 1928.

³⁰ Miguel Nicolau, *Jerónimo Nadal, S. I. (1507-1580): Sus obras y doctrinas espirituales*. Madrid: Manuel Pasó, 1949, especialmente, pp. 254-264.

³¹ Jerónimo Nadal. *Adnotationes et Meditationes in Evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio*

años de la Compañía y su importancia. Dado que el libro de Nadal estaba inspirado por la liturgia de la Iglesia, Nicolau respondía, al menos indirectamente, a las críticas de Festugière. Con su detallada investigación, por lo tanto, Nicolau presentaba a Nadal como la mejor entrada a la espiritualidad de la Compañía durante sus años más estructurantes, la mirada de un buen conocedor de Ignacio. Este primer libro monográfico sobre Nadal representó otro avance considerable en el gran *ressourcement* que estamos describiendo.

Más aún, deliberadamente o no, el libro de Nicolau sirvió como respuesta extensa a Bremond. Nicolau se tomó especial trabajo en mostrar los elementos afectivos e incluso místicos de la tradición jesuita. Al hacerlo, mencionó la expresión utilizada por Nadal en relación con Ignacio donde lo describía como un «contemplativo en la acción», algo que se convertiría más tarde en una característica prominente de la espiritualidad ignaciana. Así lo hace en una extensa sección del libro titulada «encontrar a Dios en todas las cosas», expresión que hoy en día es considerada distintivamente ignaciana. Nicolau, sin embargo, no fue el primero en usar la expresión «contemplación en la acción». El honor corresponde a Karl y Hugo Rahner, quienes ya en 1937, la habían utilizado en un artículo destinado a presentar a Nadal a los lectores jesuitas alemanes.³² En todo caso, la expresión, que aparece una sola vez a lo largo de toda la obra de Nadal, sólo en la década de los años 50 llegaría a difundirse ampliamente en los círculos jesuitas. En 1957, por ejemplo, el jesuita estadounidense Joseph Conwell publicó su disertación con el título *Contemplation in Action*, un estudio sobre la oración ignaciana.³³

V. La tercera fase : 1950-1965

Para mediados del siglo XX, el ritmo de publicación, la diversidad y la calidad de los libros y artículos sobre la espiritualidad de la Compañía había alcanzado un *crescendo*; este se hizo particularmente intenso entre 1950 y 1965. Esta avalancha de materiales directamente preparó el camino para la validación oficial de la misma en las congregaciones generales de la Compañía. Durante esta fase fue cuando entre los jesuitas una nueva y clara conciencia de sí mismos como beneficiarios de una herencia espiritual distintiva comenzó a tomar fuerza en general.³⁴

toto anno leguntur. Antverpiae, 1594; traducido al inglés como: *Annotations and meditations on the Gospels*. 4 vols. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2003-2014.

³² Karl Rahner y Hugo Rahner, «Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu,» *Mitteilungen aus der deutschen Provinzen SJ*, 13 (1935): 399–411. En relación con esta traducción, ver el incisivo capítulo «The Rahner Brothers and the Discovery of Jerónimo Nadal,» in Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 68–98.

³³ Nicolau, *Nadal*, 465. Joseph Conwell, *Contemplation in Action: A Study in Ignatian Prayer*. Spokane: Gonzaga University, 1957. Ver también, por ejemplo, Maurice Giuliani, «Trouver Dieu en toutes les choses,» *Christus* 6 (1955): 172–194.

³⁴ Por ejemplo, ver Jean-François Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites: Inventaire commenté*. Rome: Institutum Historicum S. I., 1961, e Ignacio Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité Ignatienne: De la mort de saint Ignace à celle du P. Aquaviva (1556–1615)*. Rome: Institutum Historicum S. I., 1961.

En 1953, los jesuitas franceses publicaron póstumamente la voluminosa y amplia monografía de De Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. El libro comienza con un largo estudio del propio Ignacio, pero continúa repasando la enseñanza y la práctica de los jesuitas hasta 1940, dos años antes de la muerte del propio De Guibert.³⁵ Un *tour de force* de la erudición, el libro casi alcanza setecientas páginas en la traducción inglesa.

El logro que este libro obtendría en el largo plazo fue doble: primero, los convincentes argumentos que presentaba acerca de la verdadera calidad mística de Ignacio, para lo cual de Guibert reelaboraba aquí su artículo de 1938 sobre este tema. Segundo, calificaba el misticismo –o espiritualidad– de Ignacio como un «misticismo de servicio», que se expresaba mediante el celo por el bien de los otros y, de este modo, se orientaba al compromiso con el mundo en todos sus detalles concretos. En cuanto tal, ni era un misticismo necesitado de claustros herméticamente cerrados, ni era un misticismo que utilizara las imágenes nupciales, características por otro lado de gran parte de la tradición mística cristiana anterior y posterior. Este aspecto era, consciente o inconscientemente, consecuencia de la formulación de Brou, quien, sin detenerse en ello, había insinuado tales imágenes en el pasaje que ya hemos citado.

Aunque De Guibert estableciese netamente que Ignacio había sido recipiente de dones místicos, lo hizo situándolo dentro de las categorías neo-escolásticas que prevalecían entonces para hablar de la relación entre la gracia y la naturaleza, en cuanto referidas ambas a la experiencia mística. Sobre todo, con este libro Ignacio aparecía, por fin, como un ser humano ni ajeno a la confusión, ni ajeno a la angustia, así como por el mismo motivo, igualmente familiarizado con las gracias y los consuelos divinos que a menudo le traían lágrimas. Y, además de desarrollar su argumento a favor del misticismo de Ignacio, la monografía de De Guibert también trató, no siempre con éxito, de salvar la más amplia tradición espiritual de la Compañía de los ataques de Brémond en relación con «*l'asceticisme*».³⁶

Aquel mismo año de 1953, otro jesuita francés, Maurice Giuliani publicó un artículo sobre lo que llamó «algunos rasgos» de la espiritualidad de la Compañía que se hacían eco de la dirección adonde se estaban orientando las interpretaciones.³⁷ Giuliani logró sintetizar gran parte del trabajo que se había venido llevando a cabo hasta entonces, ofreciendo un retrato coherente de la espiritualidad apostólica de la Compañía. De hecho, el artículo constituye el primer intento de identificar las claves de eso que ahora entendemos por *espiritualidad ignaciana*.

³⁵ Ver Joseph de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1953. La traducción española: *La espiritualidad de la Compañía de Jesús: Bosquejo histórico*, trad. Elizabeth Abbot. Santander: Sal Terrae, 1955; ver así mismo la traducción inglesa: *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*, trad. William J. Young. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1964.

³⁶ Ver John W. O'Malley, «De Guibert and Jesuit Authenticity,» *Woodstock Letters* 95 (1966): 103–110.

³⁷ Maurice Giuliani, «Quelque traits de la spiritualité de la Compagnie de Jésus,» *Cahiers carmélitains* 2 (1953): 6–20.

Por su parte, Giuliani mostró cómo el don que Ignacio era para la Iglesia consistía en algo más que una escuela de oración. Era, más bien, una «forma de proceder» apostólica, donde el servicio y la «ayuda de las almas» era algo central. En este sentido, sostuvo que para Ignacio, el texto clave de la Escritura era Juan 5, 17 : «Mi Padre sigue trabajando, y yo también». Dios se manifiesta en una presencia creativa continua en la que los seres humanos están llamados a participar en el servicio a los otros.

Si bien el artículo resumía los progresos realizados hasta ese momento, también anticipaba los acontecimientos que aún estaban por venir. Entre ellos estaba lo que parece ser uno de los primeros casos de identificación entre «indiferencia» y libertad, una interpretación legítima de la idea, pero, no menos, una interpretación atractiva para los hombres y mujeres contemporáneos. Para Giuliani, la indiferencia tiene un aspecto positivo que consiste en aquella liberación de uno mismo, que viene a florecer en una pasión exclusiva por Dios y por la obra de Dios a realizar en el mundo. El artículo también se remonta a Bremond cuando señala que la espiritualidad de la Compañía consiste tanto en una ascética activa como en una sumisión pasiva a la inspiración del Espíritu.

Al año siguiente, 1954, los jesuitas franceses lanzaron *Christus*, una nueva y muy respetada revista de espiritualidad. Los artículos, basados en una sólida erudición, eran cortos y destinados a un público no especializado. Como decía el ensayo preliminar a los artículos que seguirían, estaban pensados para ayudar a la gente en su oración y en su vida diaria «*prière et action*». Aunque la cabecera describía a *Christus* simplemente como una revista de espiritualidad (*cahiers spirituels*), los editores dejaban claro en la *Liminaire* que pretendían una revista ignaciana.

Por tanto, hacían un esfuerzo deliberado por sacar las riquezas aparecidas en la *Monumenta* del mal oreado mundillo académico y traerlas a la vida cotidiana. Casi todos los números de la revista incluían alguna traducción al francés de textos cortos, importantes, si bien olvidados, de los primeros textos de la Compañía, Ignacio, Nadal, Favre y otros. Además, *Christus* dedicó todo el cuarto número de su primer año al «discernimiento espiritual», un signo de la creciente toma de conciencia del papel central de ese tema en la espiritualidad ignaciana. Luego, solo dos años después aparecía una entrada en el *Dictionnaire de spiritualité* sobre el discernimiento de espíritus a cargo de varios autores, con una extensión más propia de un libro y que tendría una importancia crucial; una traducción al inglés de aquel artículo apareció en 1970. Estas dos publicaciones sobre el tema abrieron nuevos caminos: en el medio siglo transcurrido entre 1900 y el número de *Christus* y la entrada del *Dictionnaire*, hemos localizado un solo artículo sobre el tema del discernimiento de espíritus en cualquier idioma. A partir de ese momento, el ritmo de publicación acerca de este tema se aceleró gradualmente, adquiriendo un impulso extraordinario a partir de comienzos de la década de 1970.³⁸

³⁸ Ver Lászlo Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. 1901–1980*, 5 vols. Roma: Institutum Historicum S.I., 1981–1990, 1:167–168. En 1970, una traducción inglesa de toda la voz «Discernement des Esprits» en el *DSAM* 3:1222-1291, fue traducida al inglés: ver Jacques Guillier, *et al.*, *Discernment of Spirits*, trad. Sister Innocentia Richards. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1970. Una

En general, *Christus* jugó un papel importante en conseguir que, dentro de la Compañía de Jesús, los jesuitas contaran con una nueva comprensión y articulación de las tradiciones espirituales de la Compañía. Este logro puso en evidencia que la inversión de hombres y otros recursos que la Compañía había llevado a cabo en materia de erudición, especialmente en España y Francia desde comienzos del siglo XX, había sido una inversión bien hecha.

Al año de la fundación de la revista *Christus*, 1955, Ignacio Iparraguirre ya publicaba el segundo volumen de su proyecto de tres. Este proyecto era una historia de los *Ejercicios*, de su uso y de la difusión de los mismos fuera de Roma, desde sus inicios con Ignacio hasta el siglo XVII. Más allá de estos volúmenes, Iparraguirre llegó a ser un prolífico escritor acerca de los *Ejercicios* más tarde.³⁹ En esta obra, sin embargo, sentó el fundamento para muchas de sus publicaciones. No es de extrañar que también fuera el editor del segundo volumen de la sub colección que *Monumenta* dedicó explícitamente a los *Ejercicios*; una recopilación de documentos que mostraba el proceso que llevó a la publicación del *Directorio* oficial en 1599.⁴⁰

Los tres volúmenes de la historia de los *Ejercicios* de Iparraguirre siguen siendo hoy el tratamiento más completo acerca del uso y práctica de los *Ejercicios* a los comienzos. Documentan la historia de cómo los *Ejercicios* fueron alcanzando a diferentes lugares de Europa y de América, analizan las diferentes categorías de personas que los hacían, examinan la práctica de darlos en sus variantes y, finalmente, incluyen algunas reflexiones de método. Aunque son muy informativos, rara vez superan el nivel de una crónica masiva.

Sin embargo, el segundo volumen contiene una sección sumamente importante sobre «el director» en la que se pone de manifiesto que, en circunstancias ideales, los

búsqueda del término *discreción de spiritus*, sin embargo, revela algunos títulos más, a cargo de : Achille Gagliardi, *S.P. Ignatii de Loyola de discretione spirituum*, Neapoli: Paschalis Androsii, 1851; Giovanni B. Scaramelli, *Compendio del discernimento degli spiriti...*, Savona, 1890; Germain Foch. *La vie intérieure*. Lyon: E. Vitte, 1917; Luis Pujadas, *Discreción de espíritu*, Zaragoza: Gambón, 1935; J. Clémence, «Le discernement des esprits dans les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola», *Revue d'Ascétique et mystique* 27 (1951):347-351; L. Beirnaert, «Discernement et psychisme.» *Christus* 4 (1954): 50-61; Piet Penning de Vries, «Ignatius en het onderscheiden van de geesten», Tiel: Lannoo, 1964 y Id., *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del Espíritu de san Ignacio de Loyola*, trad. Horacio Bojorge e I. Iparraguirre. Bilbao: Mensajero, 1967; Paul Evdokimov. *Les âges de la vie spirituelle: des Pères du desert à nos jours*. Paris: Desclée de Brouwer, 1964 (nota del traductor).

³⁹ No existe un título que abrace a estos tres volúmenes: Ignacio Iparraguirre. *Práctica de los Ejercicios de san Ignacio en vida de su autor (1522–1556)*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1946; Id. *Historia de los Ejercicios de san Ignacio (1556–1599)*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1955; e Id. *Historia de los Ejercicios de san Ignacio: Evolución en Europa durante el siglo XVII*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1973.

⁴⁰ Aún antes de morir Ignacio en 1556, él y otros compañeros ya habían expresado el deseo de un «Directorio» concebido para ofrecer una guía a quienes dieran (es decir, dirigiesen) los *Ejercicios* espirituales, yendo más allá de lo ya anotado en el mismo manual para el retiro. Luego de numerosos borradores donde colaboraron varios autores jesuitas, el *Directorio* oficial fue publicado en 1599, durante el largo generalato de Claudio Acquaviva (general entre 1581–1615). Ver *On Giving the Spiritual Exercises: The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599*, ed. y trad. Martin E. Palmer, St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996.

Ejercicios implicaban la relación uno-a-uno, entre el director y cada persona que hiciera el retiro. Iparraguirre volvía a esta misma idea más tarde en un pequeño escrito de tipo pastoral titulado en inglés, *How to Give a Retreat*.⁴¹

Pero en los años cuando estos libros aparecieron publicados, esta relación uno-a-uno distaba de ser la práctica habitual. Incluso en las casas de la Compañía, los Ejercicios se «predicaban», es decir, un jesuita presentaba temas para la meditación varias veces a lo largo del día al grupo de los reunidos para hacer Ejercicios, quienes a partir de estas presentaciones, se ejercitaban solos en la oración el resto del tiempo. Aunque Iparraguirre nunca llegara a describir algo así como el retiro personalmente dirigido como lo conocemos hoy (los ejercicios personalizados), sus observaciones acerca del papel del director franquearon el paso a este tipo de ejercicios y fueron un factor importante para su desarrollo comparativamente precoz precisamente en estos años.⁴² Para la espiritualidad ignaciana, este fue un *ressourcement* de enorme importancia.

El cuatrocientos aniversario de la muerte de Ignacio fue celebrado en 1956, el año siguiente a la publicación del segundo volumen de Iparraguirre, y generó una nueva oleada de estudios y conferencias sobre la persona de Ignacio, su espiritualidad y su legado como principal fundador de la orden. Ciertamente, entre los artículos más importantes que aparecieron en el año jubilar destacó el de Karl Rahner sobre la obediencia.⁴³ Rahner era un teólogo de corte filosófico y no un historiador y así, mientras que no citaba una sola fuente histórica en su artículo, ni siquiera la famosa «Carta sobre la obediencia» de Ignacio, si proporcionó una lente útil a través de la cual mirar documentos como éste. Por ejemplo, al describir la obediencia como aquel compromiso que uno mismo lleva a cabo con una forma de vida duradera, a imitación de Cristo, contrarrestaba de modo efectivo una idea entonces predominante: que en gran medida la obediencia consistía en «observar la regla», entendida como una ejecución ininterrumpidamente fiel y exacta incluso de las reglamentaciones más insignificantes.

El artículo, rápidamente traducido a varios idiomas, alcanzó un efecto considerable y casi inmediato en el modo de comprender la obediencia en la Compañía y, por tanto, en el papel que la obediencia jugaba para la espiritualidad ignaciana. Sin embargo, no fue ni mucho menos la única aportación que Karl Rahner y su hermano Hugo hicieron al progreso del debate sobre las tradiciones espirituales de los jesuitas.⁴⁴

⁴¹ Ignacio Iparraguirre, *How to Give a Retreat: Practical Notes*, trad. Angelo Benedetti. Bombay: St. Xavier's High School, 1959; traducción de Id., *Dirección de una tanda de Ejercicios. Texto para Cursillos de Ejercicios*. Bilbao: Mensajero, 1954; ver también Id. *Para formarse Director de Ejercicios. Sugerencias del P. Ignacio Iparraguirre*. Oña (Onia), 1951.

⁴² Ver, por ejemplo, Charles Jacquet, «Le rôle de l'instructeur de la retraite,» *Christus* 10 (1956): 208–224.

⁴³ Karl Rahner. «Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien über den Gehorsam» en *Stimmen der Zeit* 158 (1955/56) 253–267; Id. «Marginales sobre la obediencia» en *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*. Madrid: Taurus 1962, 9-40; Id. «A Basic Ignatian Concept: Some Reflections on Obedience,» *Woodstock Letters* 86 (1957), 291–310.

⁴⁴ Ver, en general, Edean, *Rahner and Ignatian Spirituality*.

Durante el año jubilar y a continuación, el interés en temas jesuitas siguió extendiéndose más allá de Ignacio. Hemos mencionado, por ejemplo, a Brodrick para Canisio y, especialmente, a Nicolau para el caso de Nadal. Luego, en 1960, Michel de Certeau (1925-1986) publicó su edición francesa del *Memoriale* de Pierre Favre, el diario espiritual del saboyano.⁴⁵ Por importante que ya era esta traducción del latín, resultó más importante aún la extensa y aguda introducción de De Certeau. Esta reformulaba algunas generalizaciones entonces al uso acerca de los «compañeros de París» y las contextualizaba culturalmente con una precisión nunca vista. La introducción y las notas a pie de página, excelentes, representaban un nuevo estándar del nivel de interpretación crítica para los futuros estudios jesuitas. Este fue el primer libro de De Certeau, pero no sería el último. Este brillante estudioso, casi imposible de clasificar, llegó a ser aclamado internacionalmente por sus escritos sobre religión y cultura.

VI. La cuarta fase: 1965-1975

El 5 de octubre de 1964, el Padre General Jean-Baptiste Janssens murió, y la primavera siguiente, la Congregación General 31 se reunió en Roma para elegir a su sucesor. Esta congregación se convirtió en una de las más importantes en toda la historia de la Compañía. En principio, su tarea principal era elegir un sucesor del Padre Janssens y la congregación cumplió con esta tarea con la notificación de rigor el 22 de mayo de 1965, y la elección de Pedro Arrupe. La elección tuvo lugar, sin embargo, en el contexto del Concilio Vaticano II, que concluiría en otoño de aquel año. La congregación tuvo que vérselas, por lo tanto, con muchas y profundas consecuencias que las decisiones del concilio suponían para la Compañía. Estas aconsejaban que la congregación se reuniera para una segunda sesión, algo sin precedentes, durante el otoño del año siguiente.

Entre los muchos decretos del Concilio Vaticano II, *Perfectae Caritatis*, sobre la vida religiosa, fue aquel que más directamente incidía en el desarrollo de la espiritualidad ignaziana. Como ya hemos mencionado anteriormente, mandaba, primero, un «retorno a... la inspiración originaria de los institutos» y, segundo, «la acomodación de los mismos a las cambiantes condiciones de los tiempos» (n. 2). Estos dos pasos simplemente especificaban para la vida religiosa aquellos principios que el concilio había adoptado para tratar todos los aspectos de la tradición cristiana –*ressourcement* y *aggiornamento*. Y como ya hemos señalado, el *ressourcement* y el *aggiornamento* no son realidades tan distintas entre sí, como pudiera parecer en un principio.

Como también hemos ya señalado, el *ressourcement* llevaba en marcha para el caso de la Compañía unas seis décadas para cuando dio comienzo el Concilio, desde que se había publicado el primer volumen de la *Monumenta*. Ahora llegaba el turno de que el *aggiornamento* hiciera operativos los resultados del masivo *ressourcement* de la Compañía.

⁴⁵ Pierre Favre, *Mémorial*, ed. Michel de Certeau. Paris: Desclée De Brouwer, 1960.

ña. Era el momento de hacerlo operativo en el nivel de lo corporativo, especialmente todo aquello que tocaba a la comprensión de la espiritualidad de la Compañía.

Sólo un ojo especialmente entrenado sería capaz de decir cuál fue el impacto directo del *ressourcement* espiritual, aún en un decreto de la congregación como el n. 8, titulado «La Formación Espiritual de los Jesuitas». Sin embargo, el *ressourcement* en forma de la nueva conciencia corporativa acerca de algo llamado espiritualidad ignaciana impregnaba la congregación. La mejor señal de este hecho se produjo en 1970, pocos años después de que la congregación concluyera, cuando Arrupe estableció en la curia de los jesuitas el Centro de Espiritualidad Ignaciana (*Centrum Ignatianum Spiritualitatis* o CIS). Con ello, la espiritualidad ignaciana alcanzó cuando menos un estatus próximo a oficial.

Una década más tarde, los delegados se reunieron en la Congregación General 32 para examinar y evaluar la dirección que la congregación anterior había dado a la Compañía y para evaluar cómo Arrupe había ido llevando a cabo los encargos de la congregación. La congregación vino a afirmar, rotundamente, tanto la dirección como el liderazgo de Arrupe. Además, su decreto 4 prescribía que todos los ministerios de la Compañía se orientaran al «servicio de la fe y la promoción de la justicia», y así especificaba una vez más cómo entender de nuevo aquella perenne dedicación de la Compañía a «la ayuda de las almas». Por lo tanto, daba una nueva orientación específica para el Centro pastoral de espiritualidad ignaciana.

La Congregación General 32 finalizó en marzo de 1975. Marcó un hito al establecer tanto la promoción de la justicia como un mayor interés general por las cosas de este mundo, como rasgos constitutivos de la espiritualidad jesuita. Con ello, fundamentalmente todos los componentes ya estaban ocupando su lugar para la reconfiguración que hoy reconocemos como espiritualidad ignaciana.

VII. ¿Y a partir de entonces?

Hasta ese momento, los jesuitas del mundo anglosajón habían jugado en su mayoría un papel pasivo como oyentes y neófitos. Desde finales de los años 1940, William J. Young se había convertido en un colaborador activo, llevando los frutos de este *ressourcement* a las costas de Norteamérica y al lector anglófono en general. Young había pasado una buena parte de sus años de formación en España y en Francia, y durante ese tiempo había comprendido el fermento que en estos países estaba teniendo lugar en torno a la herencia espiritual de la Compañía. Como este tipo de erudición era, en gran parte, desconocido para la Compañía Anglófona de Jesús, se puso a trabajar para remediar la situación.

En el espacio de tres años (1949-1952), Young tradujo y publicó la vida de Ignacio que Dudon había publicado y dos libros de Brou sobre espiritualidad, y en 1956, publicó, como ya está señalado, *Ignatius' Own Story*, la primera traducción de la «Autobiografía» que alcanzó verdadera difusión en inglés. A continuación, dos años más tarde, publicaba la primera traducción al inglés del *Diario espiritual* de Ignacio, así como un volumen conteniendo las traducciones de una selección de artículos de los primeros números de *Christus*. Al año siguiente, en 1959, publicaba una selección con doscientas

veintiocho cartas de Ignacio, en absoluto la primera colección de las mismas que aparecía en inglés. Por supuesto, había seleccionado las cartas de la edición de *Monumenta*. En fin, su traducción del estudio masivo de De Guibert sobre la historia de la espiritualidad de los jesuitas vio la luz en 1964.

En este mismo espíritu, Paul Kennedy (1903-1988), de la provincia británica, se convirtió en instructor de la Tercera Probación en Saint Beuno's, Gales, en 1958. A partir de entonces y durante los dieciséis años siguientes, Kennedy familiarizó con los Ejercicios personalizados a los jesuitas de lengua inglesa de todo el mundo ciertamente, aunque no solo a ellos. El impacto que dejó en los jesuitas de Canadá y los Estados Unidos fue particularmente reseñable.⁴⁶ Mientras tanto, en 1961, los jesuitas británicos comenzaban a publicar *The Way*, que lacónicamente titularon como «Revista Trimestral de Espiritualidad Cristiana», y que, por supuesto, daba prioridad a los artículos acerca de la tradición espiritual jesuita.

Partiendo de las importantes iniciativas tomadas por Young, la Compañía de Jesús norteamericana fue asumiendo poco a poco un papel crecientemente activo en la promoción de la doctrina y de la práctica de la espiritualidad ignaciana. En 1969, por ejemplo, los provinciales jesuitas norteamericanos confiaron a George E. Ganss (1905-2000) de la Provincia de Missouri la supervisión de una nueva revista titulada *Studies in the Spirituality of Jesuits*. Entretanto, Ganss se había convertido en director del Institute of Jesuit Sources, cuyo cometido era publicar monografías sobre la tradición jesuítica.

Más tarde, en 1970, Ganss publicó su traducción, con introducción y notas copiosas, de las *Constituciones* de la Compañía, la primera edición en lengua inglesa de este documento en la historia de la Compañía. La traducción de Ganss adhería a una creciente dinamización del interés por las *Constituciones* y también contribuía a una revaloración de ese texto por su contenido de tipo sapiencial y espiritual y no ya meramente prescriptivo y jurídico. Como tales, las *Constituciones* ocuparon su lugar junto a los *Ejercicios Espirituales* como las fuentes por excelencia de la espiritualidad ignaciana.⁴⁷

A partir de entonces, se sucederían regularmente publicaciones diversas en inglés tan importantes como el libro del canadiense John J. English (1924-2004) sobre la experiencia de libertad, consecuencia de los Ejercicios, y el volumen del estadounidense Jules J. Toner (1914-1999) sobre el discernimiento.⁴⁸ Además, se pusieron en marcha

⁴⁶ Al destacar la importancia de los esfuerzos de Kennedy por volver a reintroducir los Ejercicios personalizados, no queremos decir que él fuera el único jesuita que los recuperó. Ver, por ejemplo: Tom Shufflebotham, «Ignatian Directed Retreats: The Dark Ages?» en *The Way* 49, n.º. 3 (2010): 109-120.

⁴⁷ Ver Saint Ignatius of Loyola, *The Constitutions of the Society of Jesus*, trad. George E. Ganss. Saint Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 1970. Una traducción francesa de las *Constituciones* y un comentario introductorio al texto había sido publicado. Ver François Roustang, *Saint Ignace: Constitutions de la Compagnie de Jésus*, 2 vols. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.

⁴⁸ John J. English, *Spiritual Freedom: From an Experience of the Ignatian Exercises to the Art of Spiritual Direction*. Guelph, Ont.: Loyola House, 1973; Jules J. Toner *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits: A Guide to the Principles and Practice*. St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 1982.

importantes iniciativas directamente relacionadas con la práctica pastoral. Por ejemplo, varias provincias establecieron centros para formar a los directores de Ejercicios. En 1971, un grupo de jesuitas de la provincia de Nueva Inglaterra dirigido por William J. Connolly (1925-2013) y William A. Barry (1930-) fundó el Center for Religious Development en Cambridge, Massachusetts. Era la primera institución de este tipo que ofrecía un programa profesionalizado para la formación de directores espirituales.

Tanto las provincias como los individuos particulares emprendieron más iniciativas. Para el último cuarto de siglo, la espiritualidad ignaciana ya se había convertido en una realidad indiscutible, parte de una transformación más general de la conciencia acerca del *ethos* propio de la Compañía de Jesús.

Especialmente distintivo de lo sucedido es la evolución en cuanto toca al protagonismo con respecto a la erudición y la práctica jesuita. Hasta entonces, los responsables de casi todos los estudios sobre la Compañía eran jesuitas. Hoy la situación se ha invertido: la mayoría de las investigaciones son realizadas por laicos, muchos de los cuales no son católicos. Un cambio similar y más evidente ha tenido lugar en relación con la práctica. Antes de 1975, era casi inconcebible que no-jesuitas pudieran guiar a otros a través de los Ejercicios. Hoy es frecuente. A un nivel más general, hoy ministros laicos, administrativos, profesores y otros agentes en las instituciones jesuitas se comprometen con finura y entusiasmo a promover los «valores jesuitas», al centro de los cuales volvemos a encontrar la espiritualidad ignaciana.

Pero por muy gratificante que para los jesuitas contemporáneos resulte un apoyo tan generoso, este viene acompañado por el riesgo de que la promoción de la comprensión de la tradición jesuita no pase de los slogans y de lo superficial. El problema estriba en que, cuando el actual debate acerca de los valores y de los ideales jesuitas pierde el contacto con el conocimiento de las fuentes originales, las distorsiones son casi inevitables y la corrección en base a ellas imposible. Este peligro es real, especialmente en las presentaciones populares de la espiritualidad ignaciana. Todavía, se trata del riesgo que acompaña a una historia de logro.

A pesar de esto, lo ya afirmado hasta este punto revela que el movimiento que comenzó con la publicación de *Monumenta* se ha desarrollado según formas que quienes lo iniciaron no podían ni haber imaginado. Ha alcanzado un impacto que va más allá de lo que pudieran haber soñado en sus fantasías más salvajes. Así pasa con los procesos históricos algunas veces.

VIII. Los elementos de una cultura espiritual

Aunque el término *espiritualidad ignaciana* esté sólidamente establecido en los círculos jesuitas actualmente, sigue siendo impreciso, excepto en el sentido más genérico. Pero dentro de la tradición católica general, posee una identidad particular, que procede de Ignacio y de la realidad más amplia de la antigua Compañía, según se encuentra en los escritos de Nadal, Polanco, Favre y otros. Más aún, es inseparable de los ministerios de la Compañía, especialmente del ministerio de la educación en sentido estricto. Tam-

bién es inseparable de los decretos de las recientes congregaciones generales, que han proporcionado rasgos específicos y contemporáneos para el carisma que atribuimos a San Ignacio y a los otros jesuitas de la primera hora.

Aunque todos estos aspectos de la tradición jesuita incidan en la espiritualidad ignaciana en tanto que aplicable más allá de la Compañía de Jesús, algunos aspectos se aplican más directamente, a veces exclusivamente, a los miembros de la Compañía. Tanto si usamos el término *espiritualidad jesuita* como si usamos algún otro para tener en cuenta esa realidad, de alguna manera no podemos dejar de tenerla en cuenta. En resumen, existen límites reales entre la espiritualidad ignaciana y la vida según los votos, así como entre la espiritualidad ignaciana y las tradiciones pastorales/espirituales que animan a la Compañía de Jesús. Por otra parte, estos límites también son permeables hasta cierto punto.

Por el otro lado, nos referimos con el término *cultura* al resultado acumulativo de esta confluencia de elementos. En cuanto tal, *cultura* aquí solo significa la configuración de implícitos, de formas, símbolos y patrones de comportamiento de los que se sigue una realidad distintiva, reconocible, pero no necesariamente fácil de definir. En su conjunto, los elementos de esta configuración expresan una serie de valores interdependientes. Aún así, algunos elementos predominan sobre otros y por lo tanto proporcionan al conjunto forma, cohesión y carácter.

Si ya es difícil definir qué sea la espiritualidad ignaciana, entonces más difícil aún es describir aquella cultura espiritual que vino a reemplazar. Aquella cultura, que casi ha desaparecido de nuestra memoria corporativa, merece un estudio a gran escala. Hasta que dispongamos de semejante estudio, debemos contentarnos con impresiones y generalidades. Por aquí y por allá, sin embargo, a veces podemos echarle un vistazo, como he intentado ofrecer en las pocas páginas de un ejemplar de *Studies in the Spirituality of Jesuits*.⁴⁹ Con solo pasar, aunque sea un ratito, con ciertos documentos, el lector percibirá rápidamente la diferencia con respecto a la «cultura espiritual» actual. Włodimir Ledochowski fue general de la Compañía desde 1915 hasta 1942. Las novecientas páginas de sus *Selected Writings* rápidamente revelan un mundo espiritual sin igual en el de la Compañía actual. Por ejemplo, Ledochowski puso el énfasis en «nuestras reglas» como «un medio eficaz hacia la santidad». En este sentido, en 1921 escribió una larga carta acerca de «observar las reglas de la modestia», que describió como el «toque final» del legado que Ignacio había dejado a la Compañía.⁵⁰

Hay, por supuesto, mucho más que leer en este grueso libro, de lo cual algunas cosas todavía hoy se mantienen como verdad. Como el punto que hemos seleccionado indica, sin embargo, mucho se nos hace extraño. Quizá lo más destacable entre los escritos de Ledochowski es precisamente lo que allí *no* encontramos. Lo mismo se diga acerca de las epístolas de otros generales hasta Arrupe, o acerca de las congregaciones generales

⁴⁹ Ver John W. O'Malley, «How We Were: Life in a Jesuit Novitiate, 1946-1948,» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 51, n. 2 (2019), en especial pp. 30-37.

⁵⁰ Ver *Selected Writings of Father Ledochowski*. Chicago: The American Assistency of the Society of Jesus, 1945, en especial pp. 27-29, 306-317.

hasta la CG 31, o de las respuestas dadas a las consultas hechas en *Acta Romana*. Que añadiéramos aquí algo más a lo ya dicho o insinuado acerca del conjunto de acentos que precedieron, pediría un espacio y tiempo, que exceden con mucho los límites que nos hemos fijado en este ensayo. En cualquier caso, el signo más palpable del cambio entre estas culturas espirituales es el vocabulario ahora en uso en los círculos jesuitas. El nuevo vocabulario señala a un cambio de percepción, a una toma de conciencia y, hasta cierto punto, a un cambio en la autodefinición.

En este vocabulario, la mayoría de las palabras o expresiones que se usan hoy no son nuevas en realidad. Les resultarían familiares a los jesuitas de las generaciones anteriores, ahora, sin embargo, adquieren una prominencia nueva y en algunos casos una nueva definición. Por otra parte, aunque algunas palabras o expresiones sean nuevas, apuntan a realidades que no lo son; y, por este motivo, las generaciones precedentes habrían entendido lo que expresan. Mientras tanto, como ya dijimos, aunque algunas palabras o expresiones que antes eran prominentes hayan perdido vigencia, ni ellas ni las realidades a que refieren han desaparecido de la vida de la Compañía o de los círculos jesuitas más amplios ciertamente.

Para alcanzar a comprender lo que queremos transmitir cuando hablamos de espiritualidad ignaciana, sencillamente podemos elaborar una lista de palabras y expresiones que hoy en día son de uso estándar. En primer lugar, por supuesto, está el término *espiritualidad ignaciana* en sí mismo. Un neologismo, que viene a llenar un vacío quizá excesivamente prolongado en el vocabulario jesuita. Este neologismo nos abre los ojos a realidades que antes se nos escapaban o eran periféricas a nuestra conciencia. Nos permite percibir conexiones que antes no veíamos, o que no veíamos tan claramente. Además, al aumentar su vigencia contribuyó a que disminuyera el uso de otros términos, como *ascética*, *mortificación*, *abnegación*, y hasta cierto punto, incluso *mística*.

En la jerga jesuita, por ejemplo, la expresión *espiritualidad ignaciana* ha reemplazado casi completamente la expresión *el Instituto*, que hasta mediados de siglo era la forma común de expresar la identidad y lo distintivo jesuita. A comienzos de la historia de la Compañía, *el Instituto* era una colección de documentos oficiales designados por las congregaciones generales. La última edición de estos documentos, publicada a mediados del siglo XIX, consistía de tres volúmenes tamaño folio, cada uno con unas seiscientas páginas. Esas páginas incluían las *Constituciones*, los *Ejercicios*, el *Directorio oficial* de los *Ejercicios*, la *Ratio Studiorum*, todas las reglas de la Compañía, los decretos de todas las congregaciones generales hasta la fecha, las epístolas que los Padres Generales habían dirigido a la Compañía, a partir de Claudio Acquaviva, los documentos oficiales que la Santa Sede había dirigido a la Compañía, y otros documentos.⁵¹ Comprender a la Compañía era, por tanto, según nuestras congregaciones, entender esta recopilación. En rela-

⁵¹ *Institutum Societatis Iesu*, editio novissima, 3 vols. Roma: Civiltà Cattolica, 1869, 1870; Florencia: A SS. Conceptione, 1886–1891. Acerca de las congregaciones y «el Instituto», ver: John Padberg, *For Matters of Greater Moment*, 363–364 (CG 14, d. 8); 430, 432–433 (CG 20, d. 9 y d. 15); 476 (CG 23, d. 43); 481 (CG 24, d. 7); y 507–508 (CG 26, d. 11).

ción con esto, «estudiar el Instituto» era tarea primordial durante la Tercera Probación, y las congregaciones generales a veces se referían a estos documentos como «nuestras leyes». De hecho, el Instituto incluía una serie de documentos netamente jurídicos.

Salvo los *Ejercicios* y las *Constituciones*, el corpus de documentos del Instituto es totalmente diferente del que solemos asociar con la espiritualidad ignaciana. Salvo la «Carta sobre la obediencia», por ejemplo, el Instituto no incluye carta alguna de Ignacio, nada de Favre, Nadal o Polanco. Al igual que las epístolas de Ledochowski y documentos similares, el Instituto revela una cultura y mentalidad diferentes a la nuestra. Sin embargo, los *Ejercicios* y las *Constituciones* proporcionan un anclaje crucial y un vínculo de continuidad robusto entre el Instituto así entendido y la espiritualidad ignaciana.

Con todo, tanto la práctica como la interpretación de los *Ejercicios* han experimentado un desarrollo significativo en los últimos cincuenta años. Lo más destacable en cuanto a su práctica es el nuevo protagonismo de los ejercicios personalizados y el descenso en la frecuencia de los llamados retiros predicados. Esta evolución ha conllevado una nueva prominencia del ministerio de la dirección espiritual, tan grande que «tener un director espiritual» entre personas devotas sustituyó en gran medida a la práctica de «tener un confesor,» que era lo común anteriormente.

En tándem con este nuevo protagonismo, el arte de la dirección espiritual ha sido objeto de una importante revisión, lo cual ha permitido comprender mejor su práctica. Desde la nueva perspectiva, el director ya ni es un oráculo ni es un resuelve problemas, sino un guía amable y un compañero experimentado en la búsqueda espiritual. El director también funciona a menudo como un maestro de oración según las diferentes formas que se encuentran en los *Ejercicios*. Entre estas formas, por ejemplo, está la llamada contemplación ignaciana, por la cual uno se imagina como si presente se hallase en las escenas de los evangelios.

Entre las formas más populares y fructíferas de dar los *Ejercicios*, se ha rescatado del olvido el Retiro según la anotación decimonovena, de ordinario, una forma vis-à-vis, que requiere de un director avezado. A medida que esa modalidad de *Ejercicios* ha ido cobrando importancia, los retiros de fin de semana se han hecho, en algunos lugares –pero bajo ningún concepto en todos– menos frecuentes, aunque no haya relación causa efecto evidente entre ambos fenómenos. La reciente prominencia del retiro personalmente guiado, sin embargo, resulta significativo. Implica una preocupación más focalizada en el crecimiento espiritual, con el «viaje interior», que en un conjunto de propósitos y resoluciones para hacerlo mejor en el futuro. En este sentido, la palabra *perfección* aparece mucho menos frecuentemente para expresar el objetivo de la vida espiritual, ni para los religiosos con votos, ni para los fieles laicos.

Esto nos lleva directamente a las interpretaciones de los *Ejercicios*. En el siglo XIX y a principios del siglo XX, los comentarios sobre el texto de Ignacio indicaban comúnmente que, aunque profundizar en el amor por el Señor fuera fruto propio de un retiro, ese amor necesitaba formularse mediante resoluciones de mejora mirando al futuro. Como indicaba la carta de Roothaan de 1834, el objetivo principal de un retiro era desarraigar vicios e implantar virtudes. Mientras que aquel objetivo no ha desaparecido, y los comentaristas todavía tienden a ver que una experiencia del amor de Dios es un

fruto adecuado del retiro, hoy entienden una nueva *libertad interior* como ensalzando aquel amor. La expresión *libertad interior*, que es un término nuevo en el contexto de los *Ejercicios*, ha venido a dar un nuevo giro al significado de *indiferencia*, que en el proceso ha venido a perder parte de su antiguo lustre.

En relación con la obtención de la libertad espiritual y, de hecho, en relación con cada aspecto del retiro, la noción de *discernimiento* ha ganado una vigencia sin precedentes en la interpretación de los *Ejercicios*, llegando a ser una característica definitoria de la espiritualidad ignaciana. Por más que a lo largo de los siglos el discernimiento haya sido reconocido indefectiblemente como parte integrante de la experiencia de los *Ejercicios*, rara vez había merecido una atención tan amplia. En esto, la espiritualidad ignaciana ha cambiado radicalmente. El examen ha concentrado nueva atención sobre las mociones de consolación y desolación, que desempeñan un papel tan central en el discernimiento como descrito por Ignacio. En efecto, la consolación ha parecido a veces una marca distintiva de la espiritualidad ignaciana, lo que no representa necesariamente un desarrollo saludable. Aun en el modo como Ignacio la comprende en los *Ejercicios*, la consolación pide un cuidadoso análisis.⁵²

Más aún, el discernimiento actualmente forma parte integrante no sólo del camino espiritual propio del retiro, pero aún del viaje espiritual que continúa a partir de él. En este sentido, ha llegado a ser una característica permanente de la vida espiritual como tal. Una vez más, se podría discutir que el discernimiento ha sido siempre un rasgo característico de la vida verdaderamente devota; pero lo verdaderamente nuevo es la clara articulación del mismo y el énfasis que ahora pone en él la Compañía. Y desde la década de 1970, el Examen se ha convertido en aquel ejercicio que hace del discernimiento una realidad cotidiana y, de este modo, ha asumido un lugar central para la espiritualidad ignaciana. Obsérvese, sin embargo, que ya no es presentado exclusiva o aún primeramente como un examen de conciencia, es decir, un escrutinio sobre las faltas propias y una resolución de mejorar las conductas orientado a la recepción del sacramento de la penitencia y reconciliación, sino como un ejercicio de toma de conciencia de que Dios está presente en la propia vida.

Aunque el Examen adopte su forma a partir de los cinco puntos del examen de conciencia tradicional, tal y como se encuentra en los *Ejercicios* (*Ej.* 42), por tanto, el discernimiento los utiliza con otro propósito, aunque relacionado. En este aspecto, un artículo de 1972 publicado por el jesuita americano George A. Aschenbrenner, roturó el camino para que fuera promovida una transformación radical de esta forma religiosa secular.⁵³

⁵² Ver Brian O. McDermott, «Spiritual Consolation and Its Role in the Second Time of Election,» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 50, no. 4 (2018).

⁵³ Ver George A. Aschenbrenner, «Examen del consciente.» *Manresa* 83, n.º. 328 (2011): 259-272; originalmente publicado como «Consciousness Examen,» *Review for Religious* 31 (1972), 14-21. Ver así mismo Timothy M. Gallagher, *The Examen Prayer: Ignatian Wisdom for Our Lives Today* (New York: Crossroad, 2006), Jim Manney, *The Prayer that Changes Everything: Discovering the Power of St. Ignatius Loyola's Examen*. Chicago: Loyola Press, 2011, y Mark Thibodeaux, *Reimagining the Ignatian Examen: Fresh Ways to Pray from Your Day*. Chicago: Loyola Press, 2014.

Por supuesto, dado que no hay pruebas de que San Ignacio entendiera el Examen como lo entendemos hoy, describir estas iniciativas como la recuperación de un «Examen Ignaciano» es describir una no-recuperación. Todavía, cuando se lo sitúa en el más amplio contexto de la herencia espiritual ignaciana, no hay problema alguno para reivindicar la legitimidad del Examen, dado que nuestra comprensión actual del mismo es consecuencia de una nueva comprensión de ese contexto más amplio.

Volviendo al tema del discernimiento, mientras que *discernimiento* es un término tradicional, el *discernimiento comunitario* es un término totalmente nuevo, desconocido en los círculos jesuitas hasta los últimos treinta años del siglo XX. Por ejemplo, mientras que la Congregación General 31 (1965-1966) hizo muchas referencias al discernimiento de espíritus, pero ni una sola al discernimiento comunitario, solo una década más tarde, *discernimiento comunitario* figura con cierta prominencia en la Congregación General 32 (1974-1975) y pasó a convertirse en un modo prescrito para la reflexión y la toma de decisiones en las comunidades jesuitas. A partir de la CG 32, todas las congregaciones lo han mencionado, y el primer decreto de la CG 36 (2016) especificó que las comunidades jesuitas son «lugares privilegiados de discernimiento apostólico». ⁵⁴ Sobre este asunto, una carta del P. Pedro Arrupe fechada el 25 de diciembre de 1971, fue la que marcó el cambio, al conferir a esta práctica un estatus oficial y al promover el uso del discernimiento comunitario en comunidades de todo el mundo. ⁵⁵ No es sorprendente, por lo tanto, que entre 1970 y 1974, *Studies* publicara cuatro números que trataban sobre él. ⁵⁶

Esta súbita y enérgica acogida de la nueva noción no tiene precedentes en la Compañía. Algunos autores han querido explicar la fácil aceptación señalando al contexto y en particular al intento que el Concilio Vaticano II había hecho de moderar un gobierno estrictamente vertical de la iglesia mediante el uso de formas más participativas. Por cierto que esto sea, a medida que el discernimiento comunitario iba siendo aceptado, la «Carta sobre la Obediencia» iba quedándose relegada a un lejano segundo lugar por detrás de él. Apoyándose sobre el discernimiento que Ignacio describe en los *Ejercicios*, el discernimiento comunitario toma como paradigma las deliberaciones que Ignacio y sus compañeros celebraron en Roma en 1539, mientras intentaban decidir sobre su futuro. Como tal, el discernimiento comunitario se ha convertido en un elemento constitutivo del *modo de proceder* de los jesuitas, una expresión marcada por un incuestionable pedigrí de autenticidad, aunque con una vigencia hasta hace poco muy limitada en la Compañía.

⁵⁴ CG 36, d. 1, n. 8, y nn. 7–16 en general.

⁵⁵ Ver *Acta Romana Societatis Jesu*, 15 (1967-1972): 767-773.

⁵⁶ John Carroll Futrell. «Ignatian Discernment.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 2, n.º. 2 (1970) ; Jules J. Toner. «A Method for Communal Discernment of God's Will.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 3, n.º. 4 (1971) ; John Carroll Futrell. «Communal Discernment: Reflections on Experience.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 4, n.º. 5 (1972); Ladislav Orsy. «Toward a Theological Evaluation of Communal Discernment.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 5, n.º. 5 (1973); Jules J. Toner «A Commentary on the *Deliberatio primorum Patrum*, Newly Translated, with a Historical Introduction.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 6, n.º. 4 (1974). Ver también Michael Sheeran, «Discernment as a Political Problem,» *Woodstock Letters* 98 (1959), 446–464.

También está relacionada con el discernimiento la noción de *encontrar (finding) a Dios en todas las cosas (finding God in all things)*. La expresión, una traducción directa del párrafo n. 288 de las *Constituciones*, pasó literalmente a ser la regla n. 17 de las *Reglas del Sumario*, por medio de las cuales hasta hace poco, una mayoría de los jesuitas aprendía los puntos clave de las *Constituciones*. El texto inglés estándar de la regla diecisiete, que desde el púlpito era leída mensualmente en todas las casas jesuitas, traducía el latín del pasaje (*quaerant*) literalmente como «*buscar a Dios en todas las cosas*» (*seeking God in all things*). La distinción es sutil y ha pasado ignorada por la mayoría de los autores, incluso en otras lenguas que la inglesa. En cualquier caso, la noción más general era conocida para los miembros de la Compañía, aunque sólo en los años 1950 vino a convertirse en algo así como un mantra. Una señal de la nueva relevancia adquirida por la expresión en el mundo anglosajón nos la ofrece el hecho que William Young la eligiera en 1958 para titular la selección de artículos que, tomados de los primeros ejemplares de la revista *Christus*, había traducido y que ya mencionamos anteriormente. A diferencia de «encontrar a Dios en todas las cosas», la idea de *contemplativo en la acción*, no gozaba de vigencia alguna en la Compañía previa a su recuperación de entre los escritos de Nadal el siglo pasado.

Las expresiones *encontrar a Dios en todas las cosas* y *contemplativos en la acción* proponen un ideal estrechamente relacionado con el discernimiento. Ambas apuntan a un entendimiento y a un corazón siempre atentos a la presencia del Espíritu. Ambas expresiones aparecen estrechamente relacionadas también con la Contemplación para alcanzar el amor de Dios de los *Ejercicios (Ej. 230-237)*, algo que se desprende del pasaje de las *Constituciones*, donde hallamos la expresión *encontrar a Dios en todas las cosas*. El pasaje marca el proceso como un «a Él [el Creador] en todas amando y a todas [las criaturas amando] en él». El ideal apenas referido tiene, además, una cierta afinidad con otra expresión: *el mundo es nuestra casa*. También esta expresión procede de las exhortaciones que Nadal iba haciendo de comunidad en comunidad jesuita, a medida que las recorría por Europa explicando en ellas las *Constituciones*.⁵⁷ La expresión le servía para dar un tono dramático a aquel rasgo distintivo del Cuarto Voto de la Compañía. Por este voto los jesuitas se comprometían a ser misioneros y a serlo sin reparar en límite geográfico o cultural alguno. A partir de esta idea deriva la presunción que Dios debe ser buscado y hallado en todos los pueblos, naciones y culturas.

En cierta medida, la expresión *el mundo es nuestra casa* supone una formulación en positivo de la insistente amonestación que Nadal hacía a los miembros de las comunidades jesuitas de que *no somos monjes*. Pero una vez más, al igual que *contemplativos en la acción*, ambas expresiones no entraron a formar parte del vocabulario jesuita hasta mediado el siglo XX. Por descontado, los jesuitas eran perfectamente conscientes de no ser monjes; pero muchos rasgos de su vida en aquella época sugerían lo contrario. En todo

⁵⁷ Ver Jerónimo Nadal, *Comentarii de Instituto Societatis Iesu*, ed. Michael Nicolau. Roma: 1962, pp. 54, 364-365, 469-470, 773-774; *Monumenta Historica Societatis Iesu* 90. Ver también John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, trad. Juan A. Montero. Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 1995, 93-95.

caso, Nadal se sirvió de estas expresiones para destacar que el ministerio era lo esencial a la identidad de la Compañía. Es decir, la espiritualidad de la orden no podía ser una espiritualidad de la *fuga mundi* (apartarse del mundo), o una espiritualidad despreocupada por los problemas de la vida contemporánea. Para los jesuitas de comienzos del siglo XX esto difícilmente podía ser una novedad, pero recuperar del olvido la enfática formulación de Nadal contribuyó a reenfocar la atención de manera muy novedosa.

Menos dramática, pero más directa que las anteriores, la expresión que justifica la razón de ser de la Compañía es *ayuda de las almas*. Llamaron nuestra atención acerca de esta expresión hace varias décadas por primera vez. Era el *leitmotiv* que atravesaba la correspondencia de Ignacio. A medida que esta y otras expresiones se han ido haciendo corrientes, la expresión *la mayor gloria de Dios* ha ido cediendo parte de su prominencia indiscutible, retenida a lo largo de los siglos. Además, la expresión *el mundo es nuestra casa* ha llegado a sugerir que el compromiso del jesuita está con «el mundo», es decir, que el compromiso no excluye a priori aspecto alguno de las culturas en las que los jesuitas podrían encontrarse. Su significado puede extenderse para señalar al rasgo que quizá sea más distintivo de «nuestra forma de proceder» tal y como empezó a evolucionar ya en vida de Ignacio: el compromiso sistémico de los jesuitas con temas «mundanos», es decir, con aquellas disciplinas que no son la filosofía y la teología característica de la formación clerical al uso.

En relación con esto, aunque fuera inimaginable en 1539, algunos jesuitas acabarían especializándose en astronomía, cartografía, literatura, teoría política y varias materias más. Y los jesuitas se ocupan en habilidades como estas en la Compañía precisamente porque estas habilidades llegaron a constituir una forma distintiva mediante la cual la orden sirve a la iglesia. Lo extraordinario de esta dimensión central a nuestra manera de proceder es que no esté contemplada en los documentos normativos. En cambio, recibe su validez y su autenticidad a través de la historia que la Compañía ha vivido y, por tanto, sirve como ejemplo extraordinario de hasta qué punto los documentos normativos se revelan limitados a la hora de definir el carisma.

Obsérvese también que la *acomodación* (*accommodation*) emerge como un modo característico del compromiso con el mundo que tiene el jesuita. Por supuesto, el principio de acomodación es central a la práctica de los Ejercicios, que Ignacio insiste deben ser aplicados según la edad, antecedentes y potencial espiritual de la persona que los hace (*Ej.* 18). La adaptación a las circunstancias es otro *leitmotiv* que recorre la correspondencia de Ignacio y las *Constituciones* en relación con el modo a seguir por los jesuitas en el ejercicio de sus ministerios. Como muestra la historia de la Compañía, así es como los jesuitas se condujeron rutinaria y ordinariamente. Sin embargo, cuando ya entrados en el siglo XX, la Santa Sede comenzó a apreciar las adaptaciones más radicales que los jesuitas habían llevado a cabo en China y en la India antes de las controversias sobre los ritos, los jesuitas empezaron a referirse explícitamente a la adaptación como a un modo característico de su estrategia pastoral.

Y así, en relación con lo anterior, el *diálogo interreligioso* figura ahora en el discurso sobre la espiritualidad ignaziana. En esto, la Compañía hizo suya propia la «Declaración sobre las religiones no cristianas» del Vaticano II (el documento *Nostrae Aetate*), y asu-

mió la reconciliación entre las tradiciones religiosas como una dimensión de su compromiso pastoral. Aunque constituya una novedad sorprendente entre sus tradiciones principales, esta obra vuelve su mirada al precedente que los experimentos de los ritos chinos y malabares constituyen. Aquí tenemos un ejemplo más del impacto de la historia social en la determinación de una tradición.

Con mucho, la evolución más importante de los últimos años en cuanto a la estrategia pastoral de los jesuitas ha sido la centralidad definitoria de la *fe que obra la justicia*. La expresión, nueva del todo, fue acuñada por vez primera en el histórico decreto cuarto de la CG 32. La expresión necesitó tiempo para alcanzar la prominencia de que goza hoy en día. Al principio, los jesuitas no tenían exactamente claro qué significaba ni cómo se articulaba con nuestros ministerios tradicionales, especialmente con la educación formal. Con el tiempo, sin embargo, la reflexión sobre el carácter social implícito en e inherente a la mayoría de esos ministerios llevó a una amplia apropiación de la *fe que obra la justicia* como una característica de nuestra forma de proceder.

Relacionada con esta expresión, cuando Arrupe articuló por primera vez la formulación *hombres para los demás*, más recientemente inclusiva, como *hombres y mujeres para los demás*, ciertamente no anticipaba cuán ampliamente sería asumida. La noción básica de que la *raison d'être* de la Compañía era servir al prójimo había sido clara desde siempre y era aceptada como fundamental. *Hombres y mujeres para los demás*, sin embargo, vino a convertirse en una forma popular y sucinta de expresar esto mismo. A medida que esta expresión iba siendo generalmente comprendida, lo era en conjunción con la *fe que obra la justicia* y así ha llegado a apuntar a un ser «para los demás» que intenta mejorar las condiciones concretas de vida de las gentes aquí y ahora.

IX. Conclusión : La Compañía hoy, en relación con su pasado

Además de servir como slogans prácticos, las expresiones que acabamos de examinar esbozan características de un perfil espiritual con identidad propia. Y aunque este perfil ofrece una perspectiva genuinamente cristiana, de hecho representa una interpretación del modo de mirar cristiano notablemente más positiva que otras interpretaciones de este modo de mirar. Además, representa una mirada más abierta hacia las demás creencias y para la cual el mundo es nuestra casa.

Más importante, la construcción de la espiritualidad ignaciana que se desarrolló durante el siglo XX nos ha dejado una interpretación auténtica del legado de San Ignacio y del carisma original que unió a los primeros jesuitas como compañeros de misión y como «amigos en el Señor». Con todo, sigue siendo una interpretación, es decir, una combinación de *ressourcement* y *aggiornamento* – una interpretación que toma fielmente de las fuentes y que se fundamenta en ellas, pero que también escapaz de crear «algo nuevo».

En este ensayo, hemos querido dar un esbozo del desarrollo histórico de ese «algo nuevo». Sin embargo, el proceso esbozado es algo más que un episodio interesante de la historia reciente de la Compañía. Este desarrollo representa una lección de cómo los jesuitas han llegado hoy a comprenderse a sí mismos. Representa una lección en materia

de cómo seguir pensado la relación entre la Compañía actual y la Compañía del pasado –así como con las fuentes documentales que dan testimonio de aquel pasado.

Ahora bien, el proceso mismo por el que se ha desarrollado la espiritualidad ignaciana aconseja no ver esa espiritualidad como algo esencial, puro y estático que se perpetúa a lo largo de la historia, sin verse alterada por el paso del tiempo.⁵⁸ Al mismo tiempo, también aconseja que la Compañía contemporánea responda a los desafíos y oportunidades de hoy lo mejor posible y con la mayor autenticidad, permaneciendo profundamente conectada a sus fuentes en la historia. Entre esas fuentes, los *Ejercicios* ocupan un espacio del todo especial, aunque no puedan funcionar como si de la única fuente se tratase, algo que la gente parece pensar a veces.

Además de reconocer el *corpus* más extenso de fuentes documentales de la Compañía, queremos destacar otro punto menos obvio: que también la historia social de la Compañía es un legado de Ignacio a la Compañía. Esto es así porque solo en esa historia vemos, como ya mencionado, el impacto que los colegios tuvieron en la creación de un cuerpo de clérigos sistemáticamente preparados mediante estudios que otros clérigos no disfrutaron. Nótese también que este no es un capítulo insignificante del carisma de los jesuitas y de su forma de proceder, ni tampoco un aspecto secundario del don que la Compañía hace a la Iglesia y al mundo. Al contrario, es algo crucial y relevante para que los jesuitas comprendan la espiritualidad ignaciana en toda su extensión, ya que afecta a la Compañía de lo más directamente.

El *ressourcement* que hemos esbozado aquí para el siglo XX puso por primera vez a disposición del público en general las riquezas del pasado de la Compañía, especialmente las riquezas de sus primeros años. Y hemos mostrado cómo décadas de investigación y reflexión sobre aquel pasado hicieron que emergiera un perfil de *espiritualidad ignaciana*. Este perfil debe seguir desarrollándose, en conversación con las mismas fuentes de aquel pasado, así como con las necesidades contemporáneas de la Iglesia y del mundo. Sin embargo, por primera vez en la historia, tenemos un término que nos permite articular de manera clara y práctica para nosotros mismos y para los demás qué significa ser discípulos de Jesucristo según la tradición que se remonta a Ignacio de Loyola.

⁵⁸ En un número anterior de *Studies*, Philip Endean se refirió a este como una concepción «clasicista» (*classicist*) del carisma de la Compañía. Algo que Endean contraponen a una comprensión «interactiva» (*interactive*) de la misma, la cual «sitúa el carisma religioso en el contexto de una relación que se está desarrollando entre Dios y un grupo específico de individuos cada uno de los cuales es irrepetible.» El artículo de Endean arroja una luz sobre las relaciones entre Dios y los miembros de la Compañía como la fuente, a la vez duradera y en continua renovación, del carisma jesuita. Ver Philip Endean, «Who Do You Say Ignatius Is? Jesuit Fundamentalism and Beyond,» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 19, n. 5 (1987), p. 44.

Shame, guilt and exclamation of wonder. Integrating psychology, theology and ignatian spirituality

by STANISLAW MORGALLA, S.J.*

1. Introduction

The starting point for our considerations could be the anthropological turn, which took place in the Church especially during the Second Vatican Council, which is also the focal point of Ignatian spirituality and psychology. Man has become the way of the Church¹, which means an interest in the interiority of the human being, his psychological conditioning (psychology) or inner movements (Spiritual Exercises). From the whole range of possibilities that the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola open up to us, we will choose just one element — an element which is associated with the First Week, namely the issue of spiritual conversion. This point is particularly interesting due to the fact that the processes of human's moral development are a subject of study for both moral theology and the psychology of moral development. For this reason, the issue of spiritual conversion is ideal for integrating psychology, theology and Ignatian spirituality.

St Ignatius places the individual experience of the person making the Spiritual Exercises (the exercitant) at the center of attention — convinced as he is that God speaks to the concrete human being (cf. Annotations) and leads him to discover the most important truths about his life. Even though it is the individual who is at the center of interest, it is also he himself who discovers God, by whom he was created and to whom he is heading in a natural way once all the obstacles on this path are removed (sins and disordered attachments). In other words, St Ignatius begins with man but ends with God.

The First Week of the Spiritual Exercises can be a suitable place for our consideration because it lays the foundation for a healthy life, for a life that is ordered, free of disordered attachments. This First Week deals with all the moral sensitivity and emotionality

* STANISLAW MORGALLA, S.J., Dean and Professor at the Institute of Psychology of the Gregorian Pontifical University, Rome. morgalla@unigre.it

¹ Cf. JOHN PAUL II, Encyclic Letter *Redemptor hominis*, (4 of March 1979), nro.14.

which is so carefully studied by psychology today. Can St Ignatius say something new here? Perhaps it is for contemporary psychology to subject Ignatius's First Week dynamic to more thorough analysis? Can spiritual experiences — consolations and desolations, sins, disordered affections, in the language of St Ignatius — be better translated with the aid of contemporary psychology? We will try to answer these questions in what follows.

2. The aim of the First Week

The aim of the First Week is defined precisely in the introductions to both the *First* and the *Second exercises*. In the first exercise, I am to ask «for a personal shame and confusion as I see how many have been damned on account of a single mortal sin» (SE 48), while in the second, I should ask «for mounting and intense sorrow, and tears for my sins» (SE 55). Whereas in the first case a concrete emotion — shame — is mentioned, in the second it is difficult to identify a precise emotion which is to be desired: it is a kind of a mixture of many emotions that are to cause pain and lead to tears for personal sins. Undoubtedly, St Ignatius refers to a very concrete spiritual experience, which, despite negative emotions (shame, pain, sorrow, etc.) in its content, is in its essence a spiritual consolation, as we will show.

St Ignatius leads the exercitant towards a general confession and *contrition* for sins. It is not easy to translate these religious concepts into the language of modern psychology. However, I do not intend to draw on the whole of psychology here; rather, I will focus on a few threads which seem to me both useful and usable.

First, let me present some details concerning the First Week itself, because even contrition for sins which we have mentioned does not appear directly in the Spiritual Exercises.

2.1. Perfect and imperfect contrition

Undoubtedly, in the First Week, St. Ignatius leads an exercitant towards a perfect contrition. It is an echo of the theology close to Ignatian times, when fierce disputes took place around the topic of confession and the question of perfect and imperfect contrition. The intriguing fact is that St Ignatius avoids the notion of contrition in the text of the exercises for the first week; it is mentioned in passing in Annotation 4 (cf. SE 4; but — what is important — a fruit of the week is given there) and in Addition 1 (SE 87). It looks like St Ignatius avoided theological notions, which were dominated by scholastic controversies and disputes, and there was much to avoid!

Perfect contrition (Lat. *contritio*, from *contero* — to crush) is a repentance because of the love of God. An imperfect repentance (Lat. *attritio*, from *attero* — to break) results from much more prosaic reasons, especially due to the fear of eternal damnation in hell. These terms were already used by the early scholasticism of the 12th centuries. Probably, the Fourth Council of the Lateran (1215) contributed to taking this issue into account, initiating the obligation of an annual confession. All theologians before the

12th century require perfect contrition on the part of a sinner, because it is only perfect contrition which removes sins and eternal punishment. An imperfect contrition, *attritio*, only prepares for experiencing grace and a real repentance. One of the proponents of such view was St. Thomas Aquinas. However, the practice of an annual confession forced certain concessions because it posed a problem: how can ignorant people be persuaded to something so subtle as repentance due to God's love? The event which forced not only theologians, but Church teaching (Magisterium) to take a more explicit stand was the Reformation. «Luther decidedly negates all the earlier disputes on *attritio* and *contritio*. The first in only “hypocrisy”, which makes a human an even greater sinner. The second comes after, when a human has already received grace»².

For Luther the most important element is a belief in Christ's forgiveness. There is no need of either confession or of a priest's mediation, it is possible to confess even to lay persons! «Firmly believe yourself to have been absolved, and you will truly be absolved, whatever there may be of contrition» — said one of Luther's theses condemned by the papal bull *Exsurge Domine*³.

In response, the Council of Trent repeated the necessity of a detailed confession of sins to a priest and the importance of perfect contrition, and it took a middle position towards imperfect contrition:

«Illam vero contritionem imperfectam quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, declarat non solum non fecere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsus, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quanvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit»⁴.

It was only after this Council that a real war broke out, in a dispute where neither words nor other means were spared. This led to a Papal intervention, when in 1667, Alexander VII, without condemning any of the parties, insisted that all who would speak on this subject, including the cardinals, should cease to denigrate their opponents: «Before the Holy See takes a stand, let them not try to apply any theological

² J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*, Fayard, Paris 1990, 55-56.

³ Cf. *Ibid.*, 56.

⁴ COUNCIL OF TRENT, *Session XIV*, Chapter IV «On Contrition» (November 25, 1551). English translation: «as to that imperfect contrition, which is called attrition, because it is commonly conceived either from the consideration or the turpitude of sin, or from the fear of hell and of punishment, it declares that if, with the hope of pardon, it exclude the wish to sin, it not only does not make a man a hypocrite and a greater sinner, but that it is even a gift of God, and an impulse of the Holy Ghost — who does not, indeed, as yet dwell in the penitent, but only moves him, whereby the penitent, being assisted, prepares a way for himself unto justice. And although this (*attrition*) cannot of itself, without the Sacrament of Penance, conduct the sinner to justification, yet does it dispose him to obtain the grace of God in the Sacrament of Penance».

censorship or express offensive or contemptuous opinions about one side or the other»⁵. Eventually, victory tilted to the side of imperfect repentance («attrition»). Already at the time of Alexander VII it was the most widespread opinion, and it was sealed by the success of the moral theology of St Alphonsus Liguori. The pastoral arguments prevailed — in order to attract as many penitents as possible to confession a softening of the practice was required.

St Ignatius corresponds in a subtle way to this long and complex Church tradition. With this background, we can better evaluate and appreciate the Ignatian pedagogy. The intuition of St Ignatius is most properly expressed by the request for a fruit, with which we are expected to begin every meditation on sin (cf. SE 48, 55, 65). It is evident that St Ignatius wants in all sort of ways to lead the exercitant to a perfect contrition, and only if this fails — to an imperfect contrition. Probably, for that reason, the meditation on hell, namely the last punishment for deadly sins, comes only at the end of this week.

Further light on the aim of the First Week is given by the concluding colloquies (SE 53, 54, 61, 63). Clearly, the atmosphere of an intimate relation with God, with Christ in particular and with the Holy Mother of God, predominates. These colloquies are full of thanksgiving towards God for His mercy, gratitude for His patience and for keeping the exercitant alive, and they are directed towards the future. It is clear that the driving force of this conversion is not a fear of punishment for sins, but love towards God.

Another most crucial confirmation of this intuition is to be found in the rules for the discernment of spirits, where we find «sheds tears which lead to the love of our Lord, whether these arise from grief over sins» (SE 316) which St Ignatius defines in terms of spiritual consolation and free gifts of grace.

The experience of one's personal sinfulness, as something positive and full of spiritual consolations, is a surprising fruit of the First Week of the Spiritual Exercises.

2.2. Repentance for the love of God

It is worthwhile to focus for a moment on the «techniques» of St Ignatius, which aim to arouse repentance in the exercitant. St Ignatius means a perfect contrition, but he does not avoid using means which would typically lead to imperfect contrition. These techniques we will later compare with the contemporary models for arousing moral emotions (self-conscious emotions), and on their basis we may better understand a problem that St Ignatius poses for contemporary psychology, which does not offer an appropriate language for expressing Ignatian terms.

First of all, we are surprised by an extraordinary pedagogical and psychological sensibility on the part of St. Ignatius, which prepares an exercitant for experiencing the truth of personal sin in a systematic and gradual way. An exercitant is led there by suggestive comparisons, which aim to arouse a feeling of shame and repentance. The series of scenes in the first exercise — the first sin of the angels, the second sin of Adam

⁵ H. J. D. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcinone 1957, 1146.

and Eve and finally, a deadly sin of any man — are the prelude to entering into oneself, which takes place in the *Second Exercise*. First, St Ignatius creates a big picture for the contemplation of the truth about a sin in order to highlight the mystery of a human wickedness (lat. *mysterium iniquitatis*).

In the *Second Exercise*, the further levels of various comparisons are mentioned: starting from a personal history (SE 56; *regarding year by year or period by period*) and the ugliness of a personal sin (SE 57 and SE 38: 4th and 5th point), and finishing with the comparison of ourselves to all other people, to the angels in heaven and saints in paradise, and finally to God Himself (SE 58, 59, 60).

St Ignatius applies both a quantitative approach (recalling **all** personal sins; comparing oneself to other people, to saints and to angels) and a qualitative approach (considering the **ugliness** of a sin as well as comparing it with the **virtues** of angels and saints and the **qualities** of God) in order to evoke in the exercitant an almost physical explosion — an exclamation of wonder (cf. SE 60). St Ignatius refers to all the powers of a human being — his reason, emotions and will, as well as his sense of justice; but he does not exclude aesthetic sensitivity, as for example in using a very suggestive and repulsion-evoking picture of a wound or ulcer, from which vile poison flows, as well as corporal ugliness and depravity (cf. SE 58; *I look upon all the corruption and foulness of my body; I look at myself as though I were a running sore, from which many sins and evils have flowed, and the most vile poison*). In other words, St Ignatius encourages us to applying all possible means to achieve the aim of this exercise: a perfect contrition.

In the meditation on a personal sin proposed by St Ignatius, he focuses on comparing oneself with other human beings. It seems difficult not to relate this simple method to the psychoanalytic theory of Heinz Kohut in his self-psychology⁶. Self-psychology describes the formation of a mature self through the use of the so-called self-objects. The essence of this process is a simple mechanism of comparing oneself with others, which accompanies a human from the first years of life and which is never fully abandoned, though obviously it loses its original primitive character. From the very beginning, a human being wants to be the same as others (alter-ego needs), and even wants to be better than others (grandiose-exhibitionistic needs) or at least possess omnipotent allies (need for an omnipotent idealized figure). Self-objects — as Kohut defines these meaningful persons in human life — are like mirrors, which serve to build self-esteem and healthy relations with others.

St Ignatius uses this mechanism of comparing oneself (these mirrors), and — to be more precise — he reverses it to arouse feelings of shame, sadness and repentance in an exercitant. It means that he is not like others, but is worse, unworthy of relations with them and worthy of condemnation. The personality disintegration of an exercitant does not take place here only, due to the fact that a positive element appears here, which re-

⁶ Cf. H. KOHUT, *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, International University Press, New York 1971; ID., *How Does Analysis Cure?*, University of Chicago Press, Chicago – London 1984.

evaluate all these negative comparisons: a relation with loving and merciful God. An exercitant discovers to his amazement that he is a sinner, but a sinner loved by God who forgives all his faults.

2.3. Astonishment – forgiveness

The fifth point of the second exercise explodes like a bomb in the *Spiritual Exercises: An exclamation of wonder, with intense feeling...* (SE 60). It is a climax and a turning point at the same time: all the dynamic of discovering one's sinfulness, which was so meticulously prepared, at the moment of highest intensity, is turned upside down: instead of rejection — acceptance, instead of punishment — love and being kept alive, instead of cursing — prayer and intercession. Using Kohut's language, one could say that all self-objects (like mirrors of truth) that previously served to make me feel worthless, now serve to keep me alive.

Personally, this point in the Second Exercise reminds me of the last meditation of *Spiritual Exercises* «the contemplation to obtain love» (SE 230-237); even more, it is a mini-contemplation to obtain love. The internal logic is very similar: all creatures — angels, saints, the whole earth — allow me to live and support me, although I am worthy of condemnation and of hell. In the midst of the experience of sin, the sinner discovers that he is loved. Here is a specific version of the exclamation from the Easter Vigil *Exultet: O felix culpa!*

It is extremely important to emphasize the relationship with God — the human self can endure such a measure of negative truth about itself only because it discovers the loving look on the part of the other, God. God, who forgives, turns out to be the perfect image of my Father (God the Father), my alter-ego (Jesus Christ), my advocate (Holy Spirit) — this is the kernel of the experience of conversion. If a human being discovers that he is a sinner but is loved by God, he experiences exactly what is described with such clarity in the return of the prodigal son (Luke 15), which became the basis for two important documents of John Paul II on the mercy of God⁷.

* * *

Concluding this part of our reflection, I would like to draw attention to the extraordinary drama of the First Week: from a wide vision, we go to the mystery of the human heart in which we discover the truth about mercy that includes all existing reality. Theology intertwines here with psychology in the strict sense, so that it is difficult to distinguish one from the other.

⁷ Cf. JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Dives in Misericordia* (30 November 1980); Apostolic exhortation *Reconciliatio et Paenitentia* (2 December 1984).

3. Self-conscious emotions

In this part of our considerations, I would like to go a bit more into the field of psychology and ask how psychology can help us understand the internal drama that take place in the first week of Spiritual Exercises. Of course, the notions of contrition for sins, repentance, conversion or relationship with God do not belong to the language of psychology, but the question of moral development or moral emotions is of interest to psychology. Precisely *moral* emotions can be an interesting point connecting psychology with the SE elements discussed here.

From the wide range of possible psychological theories that relate to these issues, we chose the theory of Michael Lewis regarding self-conscious emotions⁸. The theory is extremely simple but suggestive. It is true that the author is essentially limited to four feelings (two positive and two negative), but in this way he creates a fairly convincing map of possible experiences related to transgression of moral norms and rules. What is more, it concerns two basic feelings connected with violating moral norms: shame and guilt.

3.1. A cognitive-attributional theory

Lewis defines his approach to self-conscious emotions as «a cognitive-attributional theory». Let us present briefly the central points of this theory. Lewis distinguishes three fundamental elements in his model:

- a. Standards, Rules and Goals (SRGs)
- b. Evaluation (Success or Failure)
- c. Attribution of self (Global or Specific)

The first feature of the model has to do with the Standards, Rules and Goals which govern human behaviour. Standards, Rules and Goals are defined as a «beliefs about what is acceptable for others and for ourselves in regard to standards having to do with actions, thoughts, and feelings»⁹ which are acquired through culturalization in a particular society or group¹⁰. The second feature of the model — «the evaluation of one's actions, thoughts, and feelings in terms of SRGs» — is the cognitive process that serves as a stimulus for self-conscious emotions. If evaluation is positive (success) there follow emotions of hubris or pride, if evaluation is negative (failure), there follow emotions of shame or guilt. In any case, evaluation must be internal (vs external), it means that people attribute the resultant success or failure of the SRGs to themselves. The third

⁸ Cf. M. LEWIS, «Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame, and guilt», in M. LEWIS; J. M. HAVILAND-JONES; L. FELDMAN BARRETT (eds.), *Handbook of Emotions*, Guilford Press, New York 2008, 742-756. See also: M. LEWIS, *Shame. The Exposed Self*, The Free Press, New York 1992.

⁹ M. LEWIS, «Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame, and guilt», 626.

¹⁰ Cf. *Ibid.* 697.

feature of the model is attribution to the Self which can be «global» or «specific». Lewis explains that in global attribution a person focuses on the total self: «for any particular behavior, some individuals, some of the time, are likely to focus on the totality of the self; they use such self-evaluative phrases as “Because I did this, I am bad (or good)”»¹¹. In contrast, in specific attribution, a person focuses on specific actions of the self. Lewis comments: «It is not the total self that has done something wrong or good; instead particular specific behaviors are judged. At such times as these, individuals will use such evaluative phrases as “What I did was wrong, and I mustn’t do it again”»¹².

Lewis’s model presents these three sets of activities or processes which lead to four self-conscious emotional states. Shame is a consequence of a failure evaluation relative to the SRGs when the individual makes a global evaluation of the self; similarly, hubris (or pridefulness) is a consequence of success and global evaluation of the self. Guilt is a consequence of a failure evaluation of the self’s specific action; similarly, pride is the consequence of a positive evaluation of specific action of the self. For our presentation it could be useful to examine more specifically what Lewis means by the two main negative emotions: shame and guilt.

As Lewis explains, shame «is a highly negative and painful state that also results in the disruption of ongoing behavior, confusion in thought, and an inability to speak. The physical action accompanying shame is a shrinking of the body, as though to disappear from the eye of the self or the other»¹³. What is essential in shame is not exactly the fruit of any specific situation, but rather the effect of an individual’s interpretation of the event which can be either public or private¹⁴.

In contrast, guilt lacks the negative power of shame and does not lead to confusion and to loss of action. «It is not self-destroying, and as such can be viewed as a more useful emotion in motivating specific and corrective action»¹⁵. In guilt we see people reacting positively and trying to repair or correct their action.

3.2. Shame, guilt and the Spiritual Exercises

Two moral emotions — shame and guilt — are present in the Spiritual Exercises, even though they require some explanation, especially shame, which, as it was presented above in the approach of a contemporary psychologist, is a very negative and destructive emotion. Why does St Ignatius expect an exercitant to experience such negative and self-destructive emotions?

¹¹ Ibid. 627-628.

¹² Ibid. 628.

¹³ Ibid. 629.

¹⁴ Cf. Ibid. 629.

¹⁵ Ibid. 629.

3.2.1. Shame

Shame appears in the Spiritual Exercises **only** in the context of the first week (por. SE 48, 50, 74). St Ignatius expects an exercitant in the *First Meditation* to ask for «a personal shame and confusion» (SE 48), and in the first point — meditating on the sin of the angels — to «feel all the more shame and confusion» (SE 50). The stress on experiencing shame is enforced even more by the second additional note for the first week, where St Ignatius encourages the exercitant immediately on waking each morning to evoke suitable images which enforce this experience of shame and confusion. For example, to imagine «a knight coming before the king and his court, filled with shame and confusion for serious offences against the Lord from whom in the past he has received many gifts and many favours» (SE 74). According to Brendan Callaghan, this image corresponds to what a contemporary psychology perceives as a characteristic attribute of shame: «to be exposed in public as one who has failed»¹⁶. Callaghan, trying to explain the intention of St Ignatius, refers directly to a similar differentiation used by Lewis, namely the difference between guilt and shame¹⁷. However, he unnecessarily introduces the distinction between a pathological and healthy shame. In my opinion, St Ignatius refers to shame due to the fact that it is a direct experience of being condemned, doomed to eternal condemnation. In such an experience of shame, all the primitive force of that experience is accentuated, which makes that a human being want to disappear from the earth, as not having a right to live there, as no longer worthy of existence. However, someone who is able to experience such shame (condemnation) can much more easily get to the truth about salvation and the impossibility of deserving salvation. Over concern with the distinction between healthy and unhealthy, between pathological and normal shame, can unfortunately lead to a weakened understanding of the Ignatian terms¹⁸.

My stress on the psychological depth of the shame experience in the First Week can prove useful in translating Ignatian intuitions into the modern language. Modern sensibility is often far removed from the image of a knight or a king, an experience of sin, a vision of hell or condemnation; but the self-conscious emotion of shame is what will allow people to experience the whole depth contained in these images and concepts. Furthermore, it is the intense experience of shame that gives these images their depth — because, what is hell if not the experience of evil which we deliberately allowed and from which there is no appeal, which cannot be repaired?...

¹⁶ *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. II, 1767.

¹⁷ Cf. *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. II, 1767.

¹⁸ The danger of pathology is of course important and should be taken into account, but this should be addressed at the time of accepting candidates for the Spiritual Exercises. If someone is deeply disturbed or mentally ill, he should not be allowed to undertake the Spiritual Exercises. For such people with a too fragile personality structure, the experience of shame can lead to deep complications and even to disintegration of the personality. But this is a topic for a separate article.

3.2.2. *Guilt*

St Ignatius makes use of the sense of guilt, even though it does not occupy a central place in the logic of the first week. As noticed by the commentators of the Spiritual Exercises, the guilt appears also **only** in the first week of the Spiritual Exercises, also in the meditation concerning consideration over sin. In number 54, St. Ignatius adds, in the context of a final prayer after first meditation (colloquy),: «Cuando pidiendo alguna gracia, cuando **culpandose** por algun mal hecho» («at times asking for some favour, at other times accusing oneself of something badly done»). This very specific context — a final prayer or colloquy — shows that St Ignatius encourages frequent «accusing oneself of something badly done», since such a prayer, as outlined in Spiritual Exercises 53-54, is to finish each meditation of the first week. As can be easily noticed, such a notion of «guilt» corresponds exactly to what Lewis describes as a self-emotion – guilt. However, the context of prayer with Jesus hanging on the Cross accentuates that the aim is not to arouse negative emotion in itself but quite the contrary, to change it to positive action. In his commentary, Michael Ivens distinguishes: «Here, at least in the third question, the focus shifts from past to future, and from “shame and confusion” to the desire to serve. Note also that these questions represent the typical movement of Ignatian response from the affective to the effective, from the response of the heart to, eventually, the response of “doing”»¹⁹. This is exactly what Lewis see in guilt.

The logic of guilt can probably also be noticed in the examination of conscience, which St Ignatius encourages in the Second Exercise of the first week, when he asks the exercitant to «call to memory all the sins of a lifetime, looking back on them from year to year or from one period to another (...) considering the intrinsic foulness and malice of each deadly sin committed, quite apart from its being forbidden» (SE 56-57). As we can easily guess, this «quantitative» approach is in order to lead to more intense experiences of repentance, taking «quality» into account.

Why talk about guilt today? Because we live in a culture that wants to erase guilt from the face of the earth. «We live in a society in which we can say we disagree with someone, but can no longer say that he or she is wrong, let alone that he or she is bad. From the politician to the intellectual, we are all aided in avoiding contrition, remorse, responsibility, and the need to make reparation»²⁰.

3.3. *Exclamation of wonder*

So far, we have tried to show how a contemporary perception of the psychology of shame and guilt can be very useful for a person giving and practicing the Spiritual Exercises. However, a problem appears when by using these psychological notions we try to

¹⁹ M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises*, Leominster 1998, 54.

²⁰ D.L. CARVETH; J.H. CARVETH, «Fugitives from Guilt, Postmodern De-Moralization and the New Hysterias»: *American Imago* 60 (2003) 475.

explain a psychic mechanism of transformation, which is to take place in accordance with the logic of the above-mentioned 5th point of the *Second Exercises* (SE 60). How can we to explain this emotional transformation which is to take place in an exercitant? As far as the moral side of this dynamism is concerned, it resembles a peculiar «salto mortale». It is impossible to go so rapidly from self-destruction to self-affirmation, from hatred to self-love, from deep negative emotions to positive ones. At least, Lewis' theory does not propose any solution.

3.3.1. *Psychology of forgiveness*

Among contemporary psychological theories we can find one which justifies a psychological possibility of such a «salto mortale», but it will be easy to accuse it of taking its inspiration precisely from Christianity. I refer to the so-called psychology of forgiveness²¹. The essential transformation, which takes place in an act of unconditional forgiveness, is just as radical a change of emotional attitude: from hatred it changes to love and empathy, from a desire for revenge to abandoning revenge.

Evereth Worthington — one of the leading figure of psychology of forgiveness — proposes the following definition

«forgiveness is defined as the emotive substitution of the hot negative emotions, anger and fear, that follow a wrong or a perceived offence, or of the cold negative emotions, unforgiveness and indifference, that follow rumination about a transgression, with positive emotions like disinterested love, empathy, compassion, or even romantic love»²².

Actually, this transformation does not concern a culprit (sinner), but a victim of some act of injustice, however, the psychological truth of that emotional transformation is analogical to the one concerning a culprit (sinner), who is capable of accepting an unconditional forgiveness. A meaningful icon of this situation is the already mentioned story of the prodigal son (cf. Lk 15). We refer to this image in order to understand a psychological truth about forgiveness (merciful father and prodigal son) and about the refusal of forgiveness (elder son). We wish here only to indicate the possibility of a psychological deepening of the first week mechanisms, which the psychology of forgiveness offers us.

3.3.2. *Lawrence Kohlberg's stages of moral development*

Another path of deepening is the issue of moral maturity, which is required from an exercitant. The above-mentioned emotional transformation can be expected only, relying on Ignatian intuition, from persons «who are making serious progress in the purification of their sins, and who advance from good to better in the service of God our

²¹ Cf. M. E. McCULLOUGH; C. V. O. WITVLIET, «The psychology of forgiveness», in C.R. SNYDER; S.J. LOPEZ (eds.), *Handbook of positive psychology*, Oxford University Press, New York 2002, 446-458.

²² E.L. WORTHINGTON, *Five steps to forgiveness: The art and science of forgiving*, Crown Publishers, New York 2001, 32-33.

Lord» (SE 315), since a characteristic feature of such a person's spiritual consolation is the enormous depth of the emotional experience, which gives such a person «courage and strength, consolations, tears, inspirations and quiet, making things easy and removing all obstacles so that the person may move forward in doing good» (SE 315). Only such a person is able to practice a perfect contrition. A person at a more primitive level of spiritual development, who goes «from one deadly sin to another» (SE 314), is not capable of such emotional sensitivity, and so the spiritual experiences made use of by the good spirit will have a more intellectual character, «causing pricks of conscience and feelings of remorse by means of the natural power of rational moral judgement» (SE 314). At this point, an imperfect repentance is accentuated. In this context, Kohlberg's classical theory of moral development²³ can serve as a psychological background for our considerations. It can easily help us to notice the difference between a morally primitive person (conversion due to a fear of punishment) and a morally mature person (conversion due to more to a sense of the good and love towards people and God). Undoubtedly, the first type of person belongs more to the pre-conventional level, while the second will belong at least to the conventional, if not post-conventional level. This theory can be also used with a great benefit in the Spiritual Exercises.

4. Conclusion

In our considerations we tried to examine the dynamism of the First Week of the Spiritual Exercises, revealing both a certain background of theological considerations (perfect and imperfect contrition) and some psychological mechanisms concerning moral maturity (self-conscious emotions). Finally, we can say that the intuition of St Ignatius does not cease to surprise us, thanks to its psychological and theological depth. Despite the passage of time, the text and the practice of Spiritual Exercises remains an interesting and stimulating subject for study.

²³ Cf. L. KOHLBERG, *Essays on Moral Development*, vol. I: *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco (CA) 1981.

Bibliography

- CARVETH, D.L.; CARVETH, J.H., «Fugitives from Guilt, Postmodern De-Moralization and the New Hysterias», *American Imago* 60 (2003), 475.
- DELUMEAU, J., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*, Fayard, Paris 1990.
- GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, Mensaje-ro-Sal Terrae, Madrid-Bilbao 2007.
- DENZINGER H. J. D., *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcinone 1957.
- IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Gracewing, Leominster 1998.
- JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979.
- JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Dives in Misericordia*, 30 de noviembre de 1980.
- JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 de diciembre de 1984
- KOHLBERG, L., *Essays on Moral Development*, vol. I: *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco (CA), 1981.
- KOHUT, H., *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, International University Press, New York 1971.
- KOHUT, H., *How Does Analysis Cure?*, University of Chicago Press, Chicago – London 1984.
- LEWIS, M., *Shame. The Exposed Self*, The Free Press, New York 1992.
- LEWIS, M., «Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame, and guilt», in M. LEWIS; J. M. HAVILAND-JONES; L. FELDMAN BARRETT (eds.), *Handbook of Emotions*, Guilford Press, New York 2008, 742-756.
- MCCULLOUGH, M. E.; WITVLIET, C. V. O., «The psychology of forgiveness», in C.R. SNYDER; S.J. LOPEZ (eds.), *Handbook of positive psychology*, Oxford University Press, New York 2002, 446-458.
- SCHROEDER, H.J., *Canons and decrees of the Council of Trent: original text with English translation*, Herder, Saint Louis 1955.
- WORTHINGTON, E.L. *Five steps to forgiveness: The art and science of forgiving*, Crown Publishers, New York 2001.

La abnegación ignaciana: un éxodo de la voluntad

por LUCAS ALCAÑIZ S.J.*

Han sido muchos los intentos, a lo largo de la historia de la Compañía de Jesús, de lograr especificar lo más característico y genuino de la propia espiritualidad. Este deseo de resaltar algún aspecto importante, pero nunca único, se ha hecho casi siempre a costa de oscurecer otros no menos significativos. Por ello, estas páginas no tratarán de reducir la vida espiritual del jesuita a la abnegación, ya que esto sería injusto; más bien subrayarán esta dimensión tan olvidada y tan nuclear con el fin de comprender el desarrollo de la vida espiritual del jesuita de ayer y de hoy.

El camino de la abnegación recorrido por la Compañía de Jesús tiene su origen en la experiencia espiritual del mismo san Ignacio, quien pudo verificar de primera mano el provecho que se sigue de salir de sí para entrar en el Creador y Señor. Esta experiencia quedó tan grabada en el alma de Ignacio que no se ahorró esfuerzos a fin de transmitirla a las generaciones sucesivas. Al llegar a este delicado punto surge la inevitable pregunta, ¿qué entendía san Ignacio y qué entendemos nosotros por abnegación? Para superar todo posible equívoco al respecto es necesario acudir con cuidado a los textos ignacianos y su raíz evangélica. Este es el argumento de la primera parte del artículo.

En segundo lugar, se proponen algunas notas teológicas que profundizan el verdadero sentido de la abnegación ignaciana. La importancia de esta parte radica en que sólo a condición de una adecuada comprensión del término, este volverá a ser significativo en la vida del jesuita tal y como deseaba san Ignacio. Los prejuicios existentes ante la palabra abnegación son desenmascarados desde la bondad de la misma como concepto capaz de articular la espiritualidad del jesuita.

Por último, nos centraremos en el camino que todo jesuita está llamado a recorrer tal y como marcan las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. La abnegación sirve de nexo entre las diferentes etapas de incorporación al Instituto y el consecuente desarrollo de la vida espiritual del jesuita.

* LUCAS ALCAÑIZ S.J., Licenciado en Espiritualidad en el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana, lucasalcanizaliseda@gmail.com

1. Las raíces de un concepto identitario

1.1. Los fundamentos de la abnegación en la vida de San Ignacio

1.1.1. Loyola, el germen de la abnegación

En los meses de convalecencia en la casa torre de Loyola, el todavía Íñigo, pasó meses leyendo cuidadosamente –y rezando con ellos– el *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y el *Flos Sanctorum* de Jacobo de la Vorágine [cf. Aut.5]. De sus lecturas sacó no sólo la férrea voluntad de vivir heroicamente al estilo de los santos o las 300 páginas de apuntes que recogió cuidadosamente de estos libros [cf. Aut. 11]. Más determinante fue para él que, en este tiempo, logró articular su vida espiritual en torno a la Trinidad, a Cristo y a su propia condición de criatura. A partir del texto del Cartujano, Ignacio entra en una «concepción de Cristo y su misión centrada en la doble relación que para él significa el título Verbo de Dios: Verbo manifestador del Padre y creador del Hombre»¹. El jesuita alemán Andreas Falkner achaca a la lectura y asimilación de las páginas del *Vita Christi* la configuración interior de Ignacio, el verdadero maestro que le catequizó en los fundamentos de la vida espiritual y donde encontró instrucciones claras y precisas sobre el método de meditar los misterios de la vida de nuestro Señor en los que se enfrascó en la soledad de la casa solariega de Loyola². Serán estas perspectivas cristológicas, trinitarias y antropológicas del Cartujano las que Ignacio profundizará y comprenderá durante su estancia manresana³.

Pero antes de que esto suceda y de ser enseñado pacientemente por Dios, el peregrino –a pesar de las lecturas de la Vida de Cristo–, movido por un fervor indiscreto, comete toda serie de excesos siguiendo el ejemplo de los santos. En ese punto de su vida –sus primeros meses de Manresa– podemos decir de él que es un penitente, pero no un hombre abnegado, ya que todavía se rige por su propio criterio. Es él quien decide qué penitencia, cómo y cuándo hacerla, así como la meta a conquistar⁴.

¹ Cf. G. CUSSON, *Experiencia personal del misterio de salvación. Biblia y ejercicios espirituales*, Zaragoza 1973, 25.

² Cf. A. FALKNER, «Relaciones de San Ignacio con los cartujos como causa del influjo de la tradición cartujana sobre los Ejercicios Espirituales», en J. PLAZAOLA, ed., *Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Bilbao 1998, 431-452. Ver también: Cf. R. García Mateo, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en Vita Christi del Cartujano*, Madrid 2002, 15-56.

³ Gracias a un monje benedictino, Dom Chanon (1480-1568), Ignacio fue introducido en la escuela del abad Cisneros. Seguramente a través de este monje que Ignacio pudo conocer el *Compendio breve de ejercicios espirituales*. En el se propone la meditación y contemplación de los misterios de la vida de Cristo, así como otros ejercicios que indudablemente influenciaran la obra ignaziana: cf. J. MELLONI, «Introducción», en UN MONJE DE MONSERRAT, *Compendio breve de ejercicios espirituales*, Madrid 2006; También puede verse: cf. J. MELLONI, «Los Ejercicios en la Tradición de Occidente», *EIDES* 23 (1997).

⁴ Cf. CUSSON, *Experiencia personal*, 31-38.

1.1.2. Manresa, la iniciativa divina

A su llegada a Manresa encontramos a un Ignacio que, a pesar de su conversión, todavía es un sujeto autorreferencial. El acento de su vida espiritual viene puesto en sus acciones, en lo que hacía con sus propias fuerzas. No comía carne ni bebía vino, pedía limosna y perseveraba en sus penitencias, pero la falta de conocimiento de las realidades espirituales le hacía vivir su relación con Dios como yuxtapuesta a su existencia [cf. Aut. 19]. Es decir, Dios se le presenta como quien está enfrente, alguien a quien servir con las propias energías y no el Creador de quien recibo el ser y que trabaja por mí. Él mismo nos dice que «su alma aún estaba ciega [...] no mirando a ninguna cosa interior [...] sino que toda su intención era hacer cosas exteriores» [Aut. 14].

A partir de la alternancia de consolaciones y desolaciones y de las diversas tentaciones empieza a comprender que está abierto al influjo de pensamientos que vienen de fuera [cf. Ej. 32]⁵. La posibilidad de salir de sí empieza a convertirse en realidad; tanto que sorprende al propio Ignacio: «¿Qué nueva vida es esta, que ahora comenzamos?» [Aut. 21]. Sin embargo, tendrá que probar las mieles amargas del fracaso, la angustia radical de la inmanencia en que se encuentra encerrado para después abrirse a la misericordia de Dios. La férrea voluntad en que estaba educado era simultáneamente su fortaleza y su talón de Aquiles.

La circunstancia que lo dispuso para la acción de Dios llegó con la crisis de los escrúpulos. En el momento en que reconoce lo insuficiente de todos los remedios que había puesto para librarse de ellos y grita a Dios desde la experiencia de desvalimiento pidiendo socorro, el peregrino se abrirá de par en par a la acción de «Dios que lo quiso despertar como de un sueño» [Aut. 25]. La rendición a una voluntad que no es la suya, a un tiempo que no determinaba él y a unas condiciones que le vinieron dadas de fuera marcarán un antes y un después en su relación con Dios, con el mundo y con los prójimos⁶.

Los sólidos fundamentos de la abnegación puestos en Loyola y Manresa posibilitan todo el desarrollo ulterior que vivirá el santo. A su paso por Jerusalén se vislumbra, por primera vez, un nuevo horizonte en la vida del peregrino al reconocer que la voluntad de Dios es distinta a la suya [cf. Aut.47]. Quebrar su voluntad en favor de la divina será el distintivo de este hombre que desde entonces no buscará sino sentirla y cumplirla.

1.2. La abnegación en la memoria del Instituto

En los escritos ignacianos, el término abnegación y sus derivados aparecen con escasa frecuencia⁷. En las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, se puede leer en 15 ocasiones y, en el amplio epistolario del santo tampoco es significativo. Además, la palabra

⁵ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, «El lento camino de la lúcida entrega. Itinerario personal de Ignacio de Loyola hacia la abnegación», *Manresa* 73 (2001) 342-343.

⁶ Cf. M. COSTA, *Autobiografía di s. Ignazio. Commento di Maurizio Costa*, Roma 1991, 110-116.

⁷ Cf. I. ECHARTE, *Concordancia Ignaciana*, Bilbao-Santander 1996.

aparece una única vez en las *Deliberaciones de los primeros padres de 1539* y otra en la *Deliberación sobre la pobreza de 1544*, mientras que en el texto autógrafo de los *Ejercicios Espirituales*, la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual* no asoma en ninguna ocasión. No obstante, lejos de carecer de entidad, la abnegación atraviesa de forma implícita toda la vida y escritos de Ignacio.

En los orígenes de la Compañía de Jesús, una de las grandes preocupaciones a la que tuvo que hacer frente la primera generación de jesuitas fue cómo educar a los jóvenes candidatos con el fin de hacerlos hombres abnegados⁸. De este periodo fundacional, destacan los testimonios de primera mano en los que algunos compañeros de Ignacio comentan admirados la importancia que éste otorgaba a la abnegación. Así, por ejemplo, decía Laínez que Ignacio «es algo riguroso con quien no quiere abnegarse y ofrecerse a Nuestro Señor; y con quien torna atrás; con los otros es benigno»⁹. Más duras fueron las palabras del santo que recogió Gonçalves da Câmara, pues según él, «los que no tenían esta indiferencia y abnegación propia, [Ignacio] no descansaba hasta verlos totalmente muertos a las inclinaciones del propio juicio y voluntad o acababa por expulsarlos de la Compañía»¹⁰.

Estos testimonios sobre Ignacio, del que se afirmaba que «toda la fuerza la ponía en presuponer esta mortificación y abnegación»¹¹, quedan corroborados por él mismo en diferentes escritos; así, por ejemplo, a la hora de admitir a profesión, afirma que «no debe hacerse sino con personas escogidas en espíritu y doctrina, y muy a la larga ejercitadas y conocidas en varias pruebas de virtud y abnegación de sí mismo» [Const. 819].

Estas primeras aclaraciones nos valen por ahora para constatar el valor que tiene la abnegación, a juicio de san Ignacio, en la articulación de la vida espiritual del jesuita. Surgen ahora algunas preguntas: ¿Qué entendía Ignacio por abnegación? ¿Por qué es tan importante para él? ¿Este concepto es capaz de articular la espiritualidad ignaziana?

La primera dificultad para responder a estas preguntas es que el término «abnegación» es algo oscuro en el corpus ignaciano ya que no siempre es utilizado en un sentido unívoco. A veces, san Ignacio se refiere a la abnegación de sí mismo, otras a la abnegación del juicio y la voluntad y, en otras, a la abnegación del amor sensual. En otras ocasiones, también habla de la mortificación con un valor muy próximo al de aquella. Nuestro principal objetivo es intentar aclarar qué quiere decir san Ignacio cuando habla de abnegación para también quitar los posibles prejuicios que se hayan podido añadir a lo largo de los años por el uso equívoco del término¹².

⁸ Cf. Cf. M. RUIZ JURADO, *Orígenes del Noviciado en la Compañía de Jesús*, Roma 1980, 103-114.

⁹ D. LAÍNEZ, *Carta*, [60].

¹⁰ L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial*, [115].

¹¹ CÂMARA, *Memorial*, [256].

¹² Cf. J. A. GUERRERO ALVES, «Hacia una nueva ascética», en AA.VV., *Hacia una nueva espiritualidad para nuestro tiempo*, San Sebastián 2007, 87-123.

1.3. Raíces bíblicas de la abnegación ignaciana

La doctrina ignaciana de la abnegación tiene como punto de partida las palabras de Jesús recogidas por los tres evangelios sinópticos. En el evangelio de Mateo, observamos que es el mismo Señor quien exige la abnegación como condición indispensable para ser su discípulo: «quien quiera venir conmigo, se (ab)niegue (ἀπαρνησάσθω) a sí mismo, cargue con su cruz y me siga» (Mt 16,24 y par.).

Las palabras de Jesús sobre la abnegación se encuadran en la profesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo. Tras confesarle como el Cristo, Hijo de Dios vivo, el mismo Pedro rechaza el misterio de la pasión y muerte en cruz anunciado por el Maestro. Es entonces cuando Jesús expresa la necesidad de abnegarse, es decir, de seguirle –ir detrás de él– en el camino de la pasión que lleva a la gloria de la resurrección. El discípulo es así exhortado a renunciar a sus propios intereses, e incluso a la propia vida, para caminar por la vía de la cruz con aquel cuya misión ha abrazado¹³.

Si el fondo de este mensaje evangélico se puede intuir en la llamada del *Rey eternal* [cf. Ej. 95] tal como nos ha llegado en el texto autógrafo de los *Ejercicios*, con sorpresa comprobamos que las versiones del *Maestro Juan* (=I) y el *Martinensis* (=M)¹⁴, citan textualmente el versículo mateano. Este dato nos lleva a una primera conclusión: san Ignacio tiene una imagen evangélica de la abnegación.

Ahora bien, ¿uno puede (ab)negarse a sí mismo? ¿En qué consiste tal abnegación?

Como bien ha explicado Irene Hausherr, la abnegación (ἀπαρνείσθαι) de la que se habla en el Evangelio es nada más y nada menos que negar lo que sería disparatado afirmar, es decir, que yo soy Dios. Así pues, la abnegación es una operación compuesta en la que se reconoce a Dios como Dios, con todas sus consecuencias, y por tanto, a uno mismo como criatura dependiente de él. Ambas afirmaciones son las dos caras de una misma moneda: «No hay abnegación, sin adoración de Dios y no hay adoración a Dios sin abnegación de sí»¹⁵.

El amplio corpus ignaciano nos ayuda a situar la abnegación en el contexto antropológico de la dependencia originaria de la criatura con su Creador¹⁶. La abnegación implica por tanto situarse correctamente delante de Dios y reconocer que la vida me es continuamente dada. Así lo reconoce y lo enseña Ignacio¹⁷.

La generosidad del Creador que se hace nuestro Redentor genera un movimiento desde el centro de la persona, un éxodo de la voluntad propia hacia la voluntad de Dios,

La realidad es que los últimos diccionarios dedicados a la espiritualidad prescinden de la voz abnegación. Podría pensarse que es un concepto pasado de moda o ya superado. Cf. *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1975; cf. *Diccionario de la Mística*, Burgos 2000; cf. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 2012.

¹³ Cf. J. DE GUIBERT, «Abnégation», *Dsp*, I, 67-73.

¹⁴ Cf. MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, *Exercitia Spiritualia*, Roma 1969 (1 vol.) 100.

¹⁵ I. HAUSHERR, «Abnegación, renuncia y mortificación», *Cuadernos de Espiritualidad* 96 (1996), 11; Original francés: I. HAUSHERR, «Abnégation, renoncement, mortification», *Christus* 6 (1959). 182-195.

¹⁶ Cf. *Epp*. I, 320.

¹⁷ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Espíritu de san Ignacio de Loyola*, Bilbao 1958, 143-150.

provocando una actitud de desasimiento y de confianza en Dios. Ignacio consigue conjugar así la generosidad ilimitada del Creador con la indigencia radical de la criatura.

Partir desde la relación armónica entre Dios y el hombre será siempre necesario para evitar una imagen distorsionada y negativa de la abnegación. Al contrario, la dependencia de Dios es el fundamento sobre el que se libera la libertad humana. «Dios nuestro Criador y Señor [...], queriéndole en todo alzar a su mayor servicio y alabanza por la su acostumbrada gracia, mirando con infinito amor como Criador a su criatura, pues que siendo infinito y haciéndose finito, quiso morir por ella»¹⁸.

La naturaleza propia de la abnegación nos dice que este concepto lleva siempre escrito “más allá”. Ni es origen de sí misma –pues siempre es precedida por otras virtudes y por la acción misma de Dios–, ni fin último a alcanzar, ya que es, por definición, medio que lleva a ocupar el lugar que corresponde a cada uno: ser en plenitud hijos en el Hijo. Como se ha dicho, para Ignacio, «la abnegación nace del amor, se ejercita en el amor, desemboca y avanza hacia el servicio insigne y la plena semejanza con Cristo»¹⁹.

Cuando hablamos de abnegación, hablamos de toda una experiencia espiritual subyacente que se inicia con la aparición inesperada de un acontecimiento que da un nuevo horizonte a la vida humana. El Dios vivo y verdadero se hace presente desmontando todo posible proyecto personal. Es entonces cuando se da el encuentro libre de dos voluntades: la divina que se acerca salvando toda distancia y la del hombre que la acoge y responde en un diálogo vital. Como dice Hausherr: «Cumplir la voluntad de Dios es acogerla mediante un acto positivo. [...] La abnegación de la propia voluntad es más perfecta, más segura y más radical cuando aceptamos que cuando actuamos»²⁰.

Este diálogo entre voluntades libera de toda afección desordenada, de todo egoísmo, en favor del designio salvífico del Padre que nos pone con su Hijo. Nos arranca así del insuficiente horizonte individual e introduce en el misterio de Dios. En la verdadera abnegación lo que está en juego es la adoración de Dios y la comunión con él.

2. Apuntes teológicos sobre la abnegación

2.1. La gracia de ser abnegado

«Así que estad siempre de buen ánimo, y procurad cada día impetrar gracia de Dios nuestro Señor de abnegaros totalmente para que podáis serle verdadero discípulo»²¹.

Con esta indicación de san Ignacio al P. Gaspar Gropillo salvamos quizá el mayor peligro a la hora de tratar la abnegación: el voluntarismo. Es decir, la abnegación es para

¹⁸ *Epp.* I, 192-193.

¹⁹ G. FILOGRASSI, «La spiritualità della Compagnia di Gesù», en AA.VV., *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano 1949, 135.

²⁰ I. HAUSHERR, *La perfección del cristiano*, Bilbao 1971, 154.

²¹ *Epp.* V, 201-202. Repite la idea de la abnegación como condición necesaria para un verdadero discipulado en: Cf. *Epp.* XI, 275-277.

san Ignacio, en primer lugar, una gracia de Dios nuestro Señor y, por lo tanto, nunca puede tener como origen el propio esfuerzo. Este, vendrá siempre en un segundo momento, como concreción histórica de la colaboración del hombre con su Creador y Señor. La verdadera abnegación nace del gozo que sólo Dios puede dar y que transforma al sujeto en instrumento dócil al Espíritu.

Así, entramos de lleno en el sentido ignaciano de la abnegación ya que Dios mismo es la «fuente abundantísima de todas las gracias y bienes»²².

El hombre abandonado a sus solas fuerzas nada puede hacer porque siempre e invariablemente «es Dios N. S. el que mueve, como fin de todo lo que bien se hace»²³ y el que dispone al hombre para que pida y acoja dicha gracia²⁴. Afirma en una de sus cartas: «plega a la divina y suma bondad de mover eficazmente el corazón de V. md., para que suavemente se incline y aficione a lo que más agradable ha de ser en su santo acatamiento»²⁵. Dios se regala constantemente a su criatura y lo hace copiosa y abundantemente como se nos recuerda una y otra vez²⁶. Dios no está inactivo en el alma, sino que «cada día parece que Dios nuestro Señor da aumento de su gracia y virtud»²⁷. Este punto es crucial, pues para san Ignacio, la gracia es el mismo Dios que se comunica a su criatura proporcionando una estructura dialogal y dinámica a la abnegación. Esta es siempre fruto de una gracia precedente: sentir a su divina majestad dentro del ánimo. Durante sus estudios en París escribe a su bienhechora Inés Pascual en estos términos: «Plegue a Dios N. S. le dé gracia para que a sí mismo entero conozca y a su divina majestad dentro de su alma sienta, porque preso de su amor y gracia sea suelto de todas las criaturas del mundo»²⁸.

Es Dios mismo quien se entrega habitando el alma de quien se ha abandonado a sus manos²⁹. Es así como da a conocer su voluntad y mueve la nuestra.

Porque yo me persuado en el Señor nuestro que será tan recta su voluntad y tan conforme a la divina (que todos procuramos hallar y cumplir) que no será torcer las nuestras, sino enderezarlas, el conformarnos con ella; quedándonos de rogar a Jesucristo Dios y Señor nuestro, que, viniendo en nuestras ánimas, se digne poseer y regir todos nuestros juicios y voluntades y obras como sea mayor servicio, alabanza y gloria suya³⁰.

En esta comunicación entre Creador y criatura, amante y amado descubrimos profundas similitudes con la *Contemplación para alcanzar amor*. En ella se nos dice que «el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el

²² *Epp.* III, 64.

²³ *Epp.* IX, 701.

²⁴ Cf. D. L. GELPI, «Gracia», *DEI*, II, 921-927.

²⁵ *Epp.* VIII, 18.

²⁶ Cf. IPARRAGUIRRE, *Espíritu de san Ignacio*, 43-54.

²⁷ *Epp.* IX, 552.

²⁸ Cf. *Epp.* I, 92.

²⁹ Cf. N. MARTINEZ-GAYOL, «... nos quiera dar su gracia cumplida [*Epp.* I, 22]», en G. URÍBARRI BILBAO, ed., *Dogmática Ignaciana. Buscar y hallar la voluntad divina [Ej1]*, Santander-Bilbao 2018, 271-302.

³⁰ *Epp.* I, 682.

amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante» [Ej. 231].

El fin de la donación de Dios es, por tanto, «que seáis por participación de su divina perfección lo que él es por esencia y natura»³¹.

2.2. La abnegación: lugar de encuentro de dos voluntades

La abnegación del jesuita pasa por la conformación de la voluntad propia con la voluntad de Dios³². Para Ignacio, «la voluntad es la facultad de estar afectado y de entrar en relación, especialmente con Dios. [...] Es el asiento de la relación con el otro, con Dios particularmente»³³.

A este objetivo de buscar y hallar la voluntad de Dios –obedecer– apuntan los *Ejercicios Espirituales*. Este proceso en busca de la propia condescendencia con la voluntad divina de los *Ejercicios* ha quedado plasmado de forma paradigmática en el epistolario ignaciano donde se aprecia con mayor claridad que nuestra dependencia constitutiva como criaturas está llamada a concretarse en las decisiones de cada día.

La voluntad de Dios no es una ley universal que venga impuesta de fuera de forma que se pueda conocer de antemano. La voluntad de Dios requiere ser buscada y sentida para después cumplirla en los quehaceres más cotidianos³⁴. La cláusula final de un gran número de cartas que conservamos de Ignacio recuerda el modo adecuado de estar delante de Dios que no es otro sino aquel que marcan los *Ejercicios*: «Ceso rogando a la santísima Trinidad por su infinita y suma bondad, nos dé gracia cumplida para que su santísima voluntad sintamos y aquélla enteramente la cumplamos»³⁵.

El sentir y cumplir la voluntad de Dios a la luz de esta fórmula sólo se alcanza como don que se recibe. Vemos de nuevo que la lógica de la abnegación nace en la gratuidad de Dios que nos precede. Nace pero no basta, pues supone la abnegación de la propia voluntad con el fin de querer lo que Dios quiere. En definitiva, es el resultado de un proceso pasivo y activo de conformación de voluntades³⁶. La voluntad humana se convierte así en el lugar donde el hombre se une a Dios por lo que su santísima voluntad debe ser preferida a otros caminos por guiar a la propia perfección³⁷.

En otra carta, esta vez destinada al P. Bartolomé Ferrón, san Ignacio condensa esta idea de la unión con Dios por medio de la voluntad³⁸:

³¹ *Epp.* I, 502.

³² Cf. J. AYERRA, «San Ignacio de Loyola y la voluntad de Dios», *Manresa* 66 (1956) 71-90.

³³ D. SALIN, «Voluntad», *DEI*, II, 1788.

³⁴ cf. P. H. KOLVENBACH, «Las cartas de san Ignacio. Su conclusión», *CIS* 22 (1992) 76-77.

³⁵ Según P. H. Kolvenbach, Ignacio concluye 992 cartas con esta fórmula o sus variantes: cf. KOLVENBACH, «Las cartas de san Ignacio», 75.

³⁶ Cf. N. MARTINEZ-GAYOL, «Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad», en G. URÍBARRI BILBAO, ed., *Dogmática Ignaciana. Buscar y hallar la voluntad divina [Ej1]*, Santander-Bilbao 2018, 97-132.

³⁷ Cf. *Epp* XI, 190.

³⁸ Esta es una idea muy desarrollada en la Carta a los hermanos del Monte Dei o Carta de oro de Guillermo de Saint-Thierry, atribuida a san Bernardo en tiempo de Ignacio. No sería extraño que el de

Siendo la unión de la criatura con su criador el maior bien en esta vida por voluntad, y muyto maior y afín en la obra por visión y fruición aeterna, esto último sumamente se ha de escoger, preferir, desear, aceptar, quando es ofrecido del dador de todo bien, porque es *finis malorum, et plenitudo intenninata gratiarum, et gloriae, atque ultimae voluntatis diuinae*³⁹.

2.3. La abnegación es una realidad dinámica

La dinámica propia de la abnegación está fundada en el hecho de que Dios no se regala a sus criaturas de una vez para siempre dejándolas después abandonadas a su suerte; al contrario, «quien a todos nos crió, todos nos redimió, dándose a sí todo, [...] quien tan enteramente se no dio, quiere perpetuamente dársenos»⁴⁰.

En la vida del propio Ignacio se presenta un progreso en esta cuestión. A partir de su convalecencia en Loyola, toma conciencia de que Dios le enseña y guía como un maestro de escuela a un niño, sacándolo una y otra vez de su *propio amor, querer e interés*. Paulatinamente, y no de un solo golpe, la voluntad de Dios va polarizando su vida, convirtiéndose el tiempo en aliado del Creador a la hora de modelar y trabajar al de Loyola.

Siendo ya prepósito general, Ignacio lucha por ir adelante en su afán por discernir la voluntad de Dios en torno a la pobreza de la Compañía. En las páginas que nos han llegado de su *Diario*, tropezamos con un precioso testimonio de cómo san Ignacio vive su propia abnegación; sigue siendo un niño ante su maestro de escuela. Dice así:

Consideraré por último, qué daría más placer a Dios nuestro Señor, que concluyera sin esperar más ni buscar más pruebas o que dijera más misas para obtenerlas. [...] Al caer en la cuenta de mi inclinación, y por otra parte del placer de Dios nuestro Señor, comencé enseguida a prestarle atención y a quererme unir al placer de Dios nuestro Señor [D. Esp. 147].

Encontramos todavía otro testimonio que refleja el progreso de Ignacio en su vida espiritual. Un año después de escribir el fragmento apenas mencionado del *Diario*, descubrimos un hombre bien distinto de aquel convaleciente de Loyola que deseaba competir con los santos en méritos ante Dios. Ahora es un hombre descentrado, despojado del amor propio y que se vive desde el don de Dios y no tanto desde sus capacidades. Su proceso de abnegación se ha ido concretando en pasar, en palabras de Laínez, del *active al passive*⁴¹.

En una carta a Francisco de Borja, entonces duque de Gandía, le escribe: «yo para mí me persuado, que antes y después soy todo impedimento; y de esto siento mayor

Loyola la conociera bien pues en *la carta de la perfección* escrita por Polanco por comisión de Ignacio aparece citada hasta en tres ocasiones. Dice el monje: «Volere ciò che Dio vuole, è già somigliare a Dio; non essere capace di volere se non ciò che Dio vuole, è già essere ciò che Dio è, per il quale essere e volere sono la medesima realtà», en, G. DE SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro*, Magnano 2014, 158-159.

³⁹ *Epp.*, I, 406. La doctrina de Guillermo de Saint-Thierry ilumina desde una antropología común a la de san Ignacio, al menos en cuanto a la voluntad se refiere, el papel del Espíritu en la conformación de la voluntad humana con la divina en el progreso de la vida espiritual. Cf. SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro*, 5-52.

⁴⁰ *Epp.*, I, 514; cf. *Epp.*, II, 258.

⁴¹ Cf. LAÍNEZ, *Carta*, 59.

contentamiento y gozo espiritual en el Señor nuestro, por no poder atribuir a mí cosa alguna que buena parezca»⁴². Este progreso *in via Domini* alcanza su clímax en los últimos años de su vida cuando reconoce que «siempre creciendo en devoción, es decir, en facilidad de hallar a Dios, y ahora más que nunca en toda su vida» [Aut. 99].

Por medio de sus cartas, exhorta a seguir el mismo camino. Tanto es así que uno de los puntos de los que tenían que dar cuenta los superiores al escribir a Roma era del progreso de los súbditos. Dice: «se escriba cómo están de salud, y si van adelante o tornan atrás, y los accidentes notables de turbaciones y defectos»⁴³. Dicho progreso será una de las características que acompañarán al jesuita durante toda su vida, siempre y en cualquier circunstancia, ya que «como el objeto sea infinito [nuestro Señor], a la potencia finita no falta lugar para pasar adelante»⁴⁴.

El modo más provechoso para este negocio de «ir adelante» es la escuela de la obediencia –aliada natural de la abnegación– «por ser como un martirio que continuamente corta la cabeza del propio juicio y voluntad, poniendo en lugar de la suya la de Cristo N. S., manifestada por su ministro; y no cortando una sola voluntad de vivir, como el mártir, pero todas sus voluntades juntas»⁴⁵. En ella, el jesuita aprende a crecer en abnegación y «a vivir descansado, y con mayor brevedad pasar adelante en la vía del cielo, como quien va a pies ajenos, no en los propios de su entender y querer»⁴⁶.

Por todo esto, que Cristo ocupe el propio juicio y voluntad es el principal motivo para que Ignacio no quiera que nadie aventaje a la Compañía en «puridad y perfección de la obediencia, con la resignación verdadera de nuestras voluntades y abnegación de nuestros juicios»⁴⁷. De hecho, cuando un candidato no caminaba por la vía de la abnegación era frecuentemente expulsado por considerarse inapropiado para la vida jesuítica⁴⁸. Con este fin de conseguir sujetos abnegados, la formación del jesuita se prolonga cuanto sea necesario y a este fin apuntan las propias probaciones que el jesuita debe ir viviendo, principalmente en el tiempo de Noviciado [cf. Const. 73-77].

2.4. Dimensión relacional de la abnegación

La palabra castellana “criatura” es portentosa, tan cercana al latín *creatura, ae*. La terminación *-tura* indica el resultado de la acción de *creare* y a la vez concuerda con el participio de futuro del verbo *sum* (*futurus, -a, -um, destinado a ser*): el llamamiento a venir al ser, la vocación a ser en relación (condición personal)⁴⁹.

⁴² *Epp.* I, 339-342.

⁴³ *Epp.* I, 546.

⁴⁴ *Epp.* I, 254.

⁴⁵ *Epp.* I, 556.

⁴⁶ *Epp.* I, 556.

⁴⁷ *Epp.* IV, 671.

⁴⁸ Se puede ver el caso de Guillermo Postel en: cf. RUIZ JURADO, *Orígenes del Noviciado*, 16-18.

⁴⁹ P. RODRIGUEZ PANIZO, «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor [Ej. 23]», en G. URÍBARRI BILBAO, ed., *Dogmática Ignaciana. Buscar y hallar la voluntad divina [Ej1]*, Santander-Bilbao 2018, 313.

La abnegación viene a devolver al sujeto la relación constitutiva del Yo⁵⁰. El punto de partida es siempre el «hombre creado para»⁵¹.

En el relato del Génesis, la sospecha de la bondad divina aparece en el origen del pecado de Adán y Eva. «¿Cómo os ha dicho Dios que no comáis de ninguno de los árboles del jardín?» (Gn 3,1). La sospecha se convierte en desconfianza y con ella se llega a la ceguera de la armonía en las relaciones Creador-criatura, varón-mujer y hombre-creación [cf. Ej. 51]. La duda de la bondad de ser criatura, de ser en relación, convierte a Dios en sospechoso y al hombre en su propia medida⁵². Para Ignacio, el pecado se identifica con un alejamiento de Dios, que turba el alma e impide el reposo⁵³. La negación, por tanto, de la propia dependencia de Dios y de los límites propios distorsionan la imagen del hombre convirtiéndolo en un ser encarcelado [cf. Ej. 47] y, como consecuencia, a la abnegación en una caricatura dolorista de lo que es. Por otro lado, esta ruptura de la armonía prelapsaria de las relaciones tiene como consecuencia la dimensión ascética de la abnegación. Con la pérdida de la indiferencia y el desorden de las afecciones, el hombre es reclamado a colaborar en la restauración de la armonía previa al pecado por medio de la ascesis⁵⁴.

En contraposición a Adán, Jesús es realmente «como Dios», que de «Creador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados» [Ej. 53]. En Jesús, la relación Dios-hombre queda restaurada por su obediencia en todo al Padre (cf. Jn 5, 19).

Esta breve reflexión nos lleva a tener presente el papel de la misericordia de Dios y de la compunción que de ella se deriva como dimensión irrenunciable de la abnegación⁵⁵. Efectivamente, saberse perdonado inmerecidamente devuelve al hombre la imagen del Dios que crea gratuitamente y por amor, convirtiéndose así en digno sujeto de adoración. Experiencia de la que brota una continua acción de gracias por su «tanta piedad y misericordia» [Ej. 71].

2.5. Abnegación y ascesis

«Una vida sin prueba no merece ser vivida»⁵⁶. La cotidianidad está transida de dificultades que reclaman ser afrontadas y, para ello, es necesario ejercitarse.

A pesar de que Ignacio no utiliza la palabra ascesis –sí usa los términos ejercicio, ejercitarse–, no ha pesado poco en la historia de la espiritualidad la acusación hecha al propio santo de ser un hombre marcado por el empeño ascético⁵⁷.

⁵⁰ Cf. HAUSHERR, «Abnegación, renuncia y mortificación», 9-22.

⁵¹ Cf. *Epp.* VII, 747.

⁵² Cf. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 2005, 26-27.

⁵³ Cf. *Epp.* I, 101; I, 341.

⁵⁴ Cf. *Epp.* I, 503.

⁵⁵ Cf. *Epp.* II, 235-236; IV, 673.

⁵⁶ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a.

⁵⁷ Cf. J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, Roma 1992, 3.

En los escritos ignacianos podemos diferenciar una ascesis más interna de otra más corporal o externa, si bien están íntimamente ligadas. Llamamos ascesis interna a aquella que está más vinculada con las potencias del alma –memoria, entendimiento y voluntad– y su ejercicio. Nos centraremos primeramente en este tipo de ascesis por ser la más característica del *corpus ignaciano*. Este dato es de gran relevancia para entrar en la mente de Ignacio quien

más quiere y estima [las mortificaciones] las de honra y estima de sí mismo que las que afligen la carne, como son ayunos y disciplinas y cilicios. Y cuanto a éstas, parece que no solamente no da espuelas, pero aun tiene el freno a los que no sienten combates molestos o peligrosos de carne, en especial si son estudiantes⁵⁸.

Además, el propio Ignacio, al hablar de la penitencia en los *Ejercicios Espirituales*, recuerda la precedencia de la interna sobre la externa que es siempre fruto de la primera [cf. Ej. 82]. Esta hipótesis viene reforzada por el minucioso análisis que hace José García de Castro sobre las acciones del que se ejercita a lo largo de la experiencia del retiro ignaciano, siendo evidente la primacía en cantidad y cualidad de los ejercicios interiores sobre los exteriores⁵⁹.

A diferencia de las órdenes religiosas precedentes, la Compañía de Jesús, por voluntad de Ignacio, nunca tuvo penitencias regladas. En la toma de esta decisión pesó, sin lugar a dudas, la experiencia manresana de Ignacio. Los excesos penitenciales allí cometidos serán un lastre que lo acompañarán de por vida [cf. Aut. 34].

Por otro lado, Ignacio de ningún modo deseaba que se suprimiesen la penitencia corporales, más bien las alababa [cf. Ej. 359]. Sin embargo, no quería que distrajeran de la misión fundamental de cada jesuita. Así lo explica la *Fórmula del Instituto* de 1539, si bien este texto se eliminó en las sucesivas redacciones de 1540 y 1550⁶⁰. De hecho, él las practicó de por vida y el texto de las *Constituciones* da por hecho que los jesuitas las usan con moderación [cf. Const. 300].

Ignacio expone en los *Ejercicios* su doctrina sobre la penitencia corporal o externa. Para una comprensión adecuada de la misma es fundamental no desligar la penitencia del entero proceso al que esta se ordena⁶¹.

Fuera de la lógica de amor gratuito, propuesta en el *Principio y fundamento*, la dimensión más externa de la ascesis servirá sólo para construir un sujeto autorreferencial de índole narcisista. Por el contrario, quien ha recibido la gracia de un intenso dolor y lágrimas por sus pecados [cf. Ej. 55], podrá cada vez más alabar, servir y hacer reverencia a Dios nuestro Señor⁶².

⁵⁸ *Epp.* III, 501.

⁵⁹ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?», *Manresa* 74 (2002) 11-40.

⁶⁰ Pueden verse las 3 fórmulas en disposición sinóptica en: S. ARZUBIALDE, ed., *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Bilbao-Santander 1993, 30-40.

⁶¹ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, Roma 1978, 174-176.

⁶² Cf. C. CHIAPPINI, «Per trovare più facilmente quello che si desidera: le addizioni», en: AA.VV., *Esercizi Spirituali e ascesi*, Napoli 1997, 53-59.

El hombre que se ha sentido vivamente pecador, pero amado y querido por Dios, siente la necesidad de satisfacer de algún modo, también externamente, por los pecados cometidos, experimentando en carne propia, mediante la privación o el dolor sensible, el dolor por el amor no correspondido.

Es decir, la ascesis en cuanto penitencia es la necesidad de volver al encuentro y al amor perdido como resultado de la iniciativa de Dios y la búsqueda de la comunión con él. La alegría de la salvación experimentada mueve a la expresión de unas muestras, incluso externas, de la seriedad y verdad efectivas del deseo de comunión.

El valor de medio que tiene toda penitencia externa quedará evidenciado en la continua apelación a una necesaria *discreta caritas*. El reclamo a la prudencia en el uso de las mismas busca evitar un celo indiscreto que frustraría el fin al que están destinadas. Las *Constituciones* confían en que la unción del Espíritu Santo enseñará lo que en tanta diversidad de personas no puede enseñar una regla común a todos [cf. Const. 301]⁶³. Ignacio buscaba con esto –en un terreno tan resbaladizo como el de las penitencias, donde no siempre es fácil distinguir la generosidad solicitada por amor a Dios y la vanidad autorreferencial– evitar el posible debilitamiento del cuerpo, frustrando en consecuencia la posibilidad de consagrarse a la ayuda de las almas. Pero también a la inversa, el fervor del espíritu no puede enfriarse, ya que equivaldría a despertar las pasiones humanas y bajas.

La caridad discreta asume así el justo medio para cada uno. No vale, por tanto, para el jesuita quedarse atrapado en los medios, sean la oración, el estudio o las mortificaciones y penitencias. Éstas, desde el prisma de la caridad discreta llevan siempre a mirar más allá. Una concepción legalista no tiene cabida para quien busca la voluntad de Dios y no la autoperfección. La falta de esta discreción, lleva en este campo, o bien al fariseísmo y al narcisismo espiritual, o bien a la irresponsabilidad de no acometer las tareas cotidianas⁶⁴.

2.6. Desemboca en el gozo

Uno de los frutos de la abnegación es el gozo en el Señor, «siendo la unión de la criatura con el Criador el mayor bien es esta vida por voluntad»⁶⁵. Es, por tanto, en la elección de la voluntad de Dios, nombre ignaciano de la unión con él⁶⁶, donde el jesuita encuentra el gozo y la alegría espiritual y, asimismo, se ve libre de toda tristeza o turbación⁶⁷.

Un estribillo en los escritos ignacianos es la certeza de que el jesuita cuanto más generoso y con mayor liberalidad se muestra con Dios, más regalado se ve por sus gracias y dones espirituales⁶⁸. «Porque puede Él todo y quiere todo cerca las ánimas dis-

⁶³ Cf. I. IGLESIAS, «Discreta caritas», *DEI*, I, 616-623.

⁶⁴ Cf. P.H. KOLVENBACH, «Discreta caritas», *Revista de espiritualidad ignaciana* 113 (2006) 9-21.

⁶⁵ *Epp.* I, 406.

⁶⁶ Cf. J. MELLONI, «La elección, el nombre ignaciano de la unión», *Manresa* 83 (2011) 123-133.

⁶⁷ Cf. *Epp.* I, 405-406.

⁶⁸ Cf. *Epp.* XI, 185; [Ej. 5].

puestas y deseosas en su mayor servicio, alabanza y gloria, persuadiéndome que su divina Majestad proveerá y consolará en todo, como suele a las personas que *in puritate cordis ambulans*»⁶⁹. La consolación está prometida a quien vive abnegadamente por el servicio divino. «Aquella consolación que suele dar [Dios] a las almas dedicadas a su servicio divino, los cuales abnegando su amor propio, han hecho oblación de sí mismos íntegramente a su creador»⁷⁰.

La imagen bondadosa del Dios providente nunca puede verse socavada por la abnegación⁷¹. Ignacio recuerda que «el Señor no os manda que hagáis cosas que en trabajo ni detrimento de vuestra persona sean, mas antes quiere que en gozo en El viváis, dando las cosas necesarias al cuerpo»⁷².

Al contrario, Dios es fuente abundante de consolación, es su autor mismo. «Considerando que las personas, saliendo de sí y entrando en su Criador y Señor, tienen asidua advertencia, atención y consolación»⁷³, y de ninguna manera al revés. El abandono en las manos de Dios, lejos de obstaculizar la libertad, la libera. Y lo mismo sucede con la tristeza y las dolencias propias de la natura humana; de todas ellas nos rescata su divina majestad⁷⁴. En el epistolario no hay dudas de la bondad de Dios que invita a tal oblación. Por ello, el santo ruega con confianza para que se transforme la tristeza en alegría⁷⁵, una tristeza que tantas veces viene del enemigo⁷⁶, y que de ningún modo es, ni puede ser, grata a Dios⁷⁷.

3. La abnegación en la Compañía de Jesús

3.1. La abnegación: un modelo al que aspirar

El camino recorrido por san Ignacio continúa y está llamado a prolongarse en la Compañía de Jesús. La madurez que fue alcanzando el de Loyola no es indiferente a ningún jesuita de ninguna época. Ribadeneira narra en el prólogo antiguo de las *Constituciones* cuál es el ideal de la vida de un jesuita:

[Las Constituciones] quieren que seamos hombres crucificados al mundo, para los que el mundo está crucificado: hombres nuevos, despojados de sus propios afectos para revestirse de Cristo; muertos a sí mismos para vivir para la justicia. Que, en palabras de Pablo, demos prueba de que somos servidores de Dios en fatigas, desvelos, ayunos, pureza, ciencia, bon-

⁶⁹ *Epp.* I, 280.

⁷⁰ *Epp.* VI, 216.

⁷¹ Cf. I. IPARRAGUIRRE, «Visión ignaciana de Dios», *Gregorianum* 38/3 (1956) 366-390.

⁷² *Epp.* I, 72.

⁷³ *Epp.* I, 339.

⁷⁴ Cf. *Epp.* XII, 143.

⁷⁵ Cf. *Epp.* I, 72.

⁷⁶ Cf. *Epp.* I, 104.

⁷⁷ Cf. *Epp.* X, 155.

dad, en el Espíritu Santo, en caridad sincera, llevando el mensaje de la verdad. Y mediante las armas de la justicia, en gloria e ignominia, caminemos a grandes pasos hacia la patria celeste. Este es el compendio, aquí está el final de nuestras Constituciones⁷⁸.

Hay quien ha comparado este libro a una arquitectura cuyo cimiento es la abnegación y en el que la clave de bóveda se encontraría en la misión apostólica⁷⁹. En función del fin, es decir, la misión, se ordenan las otras cosas y se prepara al individuo. El cuerpo arquitectónico de las *Constituciones* procede en orden cronológico de ejecución, por medio del cual, la Compañía va gestando al futuro jesuita.

La Compañía se presenta como un camino para alcanzar a Dios en dos dimensiones complementarias. Por un lado las distintas etapas que el jesuita va recorriendo en su formación le permiten incorporarse paulatinamente al cuerpo de la misma. Además, la Compañía se presenta como el camino interior a recorrer para llegar a ser «personas espirituales y aprovechadas» [Const. 582], esto es, abnegadas. Palabras como conservar, aumentar, crecer y progresar están omnipresentes en las cartas destinadas por Ignacio a sus compañeros jesuitas. Al respecto, resultan luminosos los consejos y las exhortaciones que da san Ignacio para crecer en espíritu de abnegación, adecuándose siempre a la etapa de la formación en que se encuentra el jesuita. No es lo mismo la abnegación que se pide a quien va a entrar en la Compañía que la que se exige al estudiante o la que se supone adquirida en un profeso⁸⁰.

El hecho es que para admitir a probación a aquellos jóvenes que deseaban ingresar en las filas de la Compañía se tenía especial cuidado en seleccionarlos entre aquellos que daban muestra de una suficiente abnegación y, así, se les hacía saber a ellos. Un ejemplo lo encontramos en el caso de un joven italiano que en el momento de querer entrar en el Instituto se le presentan claramente «las probaciones que usa la Compañía, principalmente aquellas de obediencia y abnegación»⁸¹.

La misma lógica la encontramos a la hora de determinar quién pasa a la etapa de los estudios. Antes de estudiar, «serán probados en la humildad y abnegación de la voluntad»⁸².

En los sujetos que iban de ser enviados en misión y no daban la necesaria disponibilidad y abnegación, se determinaba que no estaban maduros para incorporarse definitivamente a la Compañía. Así le sucedió a un «hombre de 40 ó 45 años, [que] aun cuando por lo demás fuese muy apto, no resignándose libremente para cada ministerio que la obediencia le ordenase, no está maduro para la Compañía»⁸³.

⁷⁸ P. RIBADENEIRA, «Prólogo antiguo», en *Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, Roma 1995, 23.

⁷⁹ M. RUIZ JURADO, «La formación en la Compañía de Jesús según las Constituciones. Finalidad y métodos», *Manresa* 55 (1983) 171-172.

⁸⁰ Cf. R. PALLIN, «Abnegación», *DEI*, I, 65-75.

⁸¹ *Epp.* XI, 237.

⁸² *Epp.* II, 288.

⁸³ *Epp.* IX, 173.

A un jesuita, ya longevo en la Compañía, Ignacio le exhorta a demostrarlo «en la abnegación de todo amor propio y en la verdadera y perfecta obediencia»⁸⁴.

Todavía un último ejemplo que quizá sea el más iluminador de todos por tratarse del final de la vida de todo jesuita: la muerte. En esta ocasión, san Ignacio muestra la confianza de que dos jesuitas fallecidos han alcanzado la gloria pues ambos vivieron «en nuestra Compañía con gran pureza, obediencia y abnegación de sí mismos»⁸⁵.

3.2. La abnegación en la formación del jesuita

En las *Constituciones* se observa, a primera vista, una concentración del uso del término abnegación en el *Examen* y en la parte III, siempre en relación al tiempo de Noviciado [Cf. Const. 81, 83, 258, 280, 284, 289, 296, 297, 307]. Es al inicio de la formación, cuando se deben poner las bases de la abnegación para alcanzar el ideal propuesto. Consciente de esto, Ignacio, desde muy pronto, excita el deseo del candidato poniendo en el horizonte lo que otros lograron, es más,

donde los primeros de la Compañía han pasado por estas necesidades y mayores penurias corporales, los otros que vinieren para ella, deben procurar por allegar cuanto pudieren, adonde los primeros llegaron o más adelante en el Señor nuestro [Const. 81].

Ignacio sabe que en el deseo se juega una de las grandes batallas de quien quiere servir bajo el estandarte de la Cruz⁸⁶. Por ello, el *Examen* tratará de inflamar en santos deseos a los candidatos para que se entreguen generosamente al oficio de la abnegación. Quiere que éstos, «deseen con todas sus fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado» [Const. 101]. Para quienes no tienen tales deseos así encendidos, Ignacio pone un límite: al menos desear hallarse en ellos [Cf. Const. 102]. Los hombres que ni siquiera deseen desear no son aptos para la Compañía.

En este contexto es paradigmática la carta escrita a los estudiantes de Coimbra en 1547 para espolear sus grandes anhelos y encauzarlos al divino servicio. Es necesario, sobre todo al inicio de la vocación, avivar permanentemente el amor puro de Jesucristo, y deseo de su honra –que es la salvación del prójimo–⁸⁷.

Quien desea tal cosa debe demostrarlo con sus obras que en tiempo de estudio se concretan en lo siguiente: ofrecer el mérito del trabajo a Dios, crecer en virtud, dar buen ejemplo y fomentar los santos deseos y oraciones. Ignacio escribe a los jóvenes jesuitas dedicados al estudio:

Cada uno se ponga delante para animarse, no los que son a su parecer para menos, sino los más vehementes y estrenuos. [...] Teneos para poco, si un cortesano sirve con más vigilancia

⁸⁴ *Epp.* IX, 233.

⁸⁵ *Epp.* X, 322.

⁸⁶ *Epp.* II, 237; *Epp.* III, 542; *Epp.* VIII, 329.

⁸⁷ Cf. N. MARTINEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander 2005, 316-324.

por haber la gracia de un terreno príncipe que vosotros por la del celeste; y si un soldado por honra del vencimiento y algún despojo se apercibe y pelea más animosamente que vosotros por la victoria y triunfo del mundo, demonio y de vosotros mismos, junto con el reino y gloria eterna⁸⁸.

No nos extraña la importancia concedida por Ignacio a los deseos, pues sabemos bien que él mismo fue un hombre de grandes deseos, dándose a lo largo de su vida un desplazamiento de los mismos: de la vanidad y honra del mundo a la identificación con Cristo pobre y humilde [cf. Aut. 1, 9, 12, 14, 22, 35, 36, 37, 46, 47, 54, 55, 63, 69, 71, 79, 81].

Los grandes deseos que se presuponen en el candidato deben traducirse en virtudes sólidas y perfectas. Para llevar a cabo esta empresa las *Constituciones* nos guían y nos dicen el cómo hacerlo⁸⁹.

El tiempo de Noviciado es el que está principalmente destinado a tal misión. Este tiempo de probación es la puerta de acceso al mundo de un nuevo modo de proceder. A partir de las diversas pruebas que integran esta etapa, el novicio examinará su conciencia haciendo *Ejercicios Espirituales*, servirá en hospitales durmiendo y comiendo en ellos, peregrinará sin dinero por avezarse a mal comer y mal dormir, se ejercitará en oficios bajos y humildes, enseñará la doctrina cristiana a niños o gente ruda, e incluso, se dedicará a predicar o confesar o trabajar según las necesidades. Y todo ello «por más se abajar y humillar, dando entera señal de sí, que de todo el século y de sus pompas y vanidades se parten, para servir en todo a su Criador y Señor crucificado por ellos» [Const. 66].

Durante la formación es de vital importancia «procurar de crecer en la abnegación de sí mismo y en el estudio de las verdaderas virtudes» hasta el punto de quedar descartada la posibilidad de proponer un cambio de grado [cf. Const. 117].

Es significativo que el título del capítulo destinado a esta etapa iniciática de la vida del jesuita sea: *Del conservar y aprovechar los que quedan en probación*⁹⁰. Mediante la prueba, los deseos generosos se van aquilatando y el candidato va echando raíces en la Compañía al tiempo que el carisma va encarnándose en el joven jesuita. De modo semejante a como hicieron los primeros compañeros, el candidato debe enfrentarse ahora por vez primera a las exigencias de la pobreza en el comer, beber, vestir calzar y dormir [cf. Const. 81, 258, 296], superar su repugnancia por los trabajos bajos y humildes de la casa como lo son la cocina, limpiar la casa y demás servicios [cf. Const. 83]⁹¹, exhortarse mutuamente

⁸⁸ *Epp.* I, 497.

⁸⁹ Cf. A. BLANCH, «Deseo», *DEI*, I, 564-570.

⁹⁰ Es conocido que Ignacio, ayudado por Polanco, recogió y utilizó las constituciones de otras órdenes a la hora de redactar de las *Constituciones de la Compañía*. La parte tercera, referida al tiempo de Noviciado, hunde sus raíces en la tradición dominica: cf. A. HSU, *Dominican presence in the Constitution of the Society of Jesus*, Roma 1971, 69-102.

⁹¹ El consejo que encontramos en uno de los directorios de los *Ejercicios Espirituales* procedente del mismo Ignacio nos hace comprender mejor cuál era la sensibilidad de aquel momento en lo referente a los trabajos domésticos. Dice así: «Asimismo aprovecha no poco, así para interrumpir los ejercicios mentales, que no pueden continuarse cómodamente, como para el provecho en la humildad, a que ayuda la humillación, que cada cual, aun el que está acostumbrado a vivir delicadamente y a servirse de

mediante la predicación a la abnegación de uno mismo [cf. Const. 280], así como a renunciar a todo tipo de vanidad en el vestir [cf. Const. 297], es decir, escoger «lo peor de la casa» [Const. 81], o sea, los vestidos más raídos y remendados, para que aprendan por experiencia «la fuerza de la pobreza, y para hallarla después dentro de sus almas»⁹².

Además, se subraya el hecho de que están llamados a vivir la abnegación no sólo en lo relativo a las cosas externas, sino «en lo interior de tener la resignación y abnegación verdadera de sus propias voluntades y juicios, conformando totalmente el querer y sentir suyo con lo que su Superior quiere y siente en todas cosas, donde no se viese pecado» [Const. 284].

La doctrina de la abnegación en la etapa del Noviciado la sintetiza Nadal en una de sus pláticas de Austria. Dice así:

Pero el gran cuidado de los que son destinados a la predicación, debe ser que sean ejercitados diligentísimamente en el noviciado, primero para que extirpen de raíz el hombre viejo y sean amantes de toda mortificación; que en la obediencia sean insígnis; y, excelentes en toda clase de oración, alcancen la total simplicidad del corazón y la humildad. En dos palabras: estén muy adornados de todas las virtudes religiosas. Y esto ante todo se esfuercen los superiores en enseñarles, que conozcan el instituto de la Compañía y tengan nuestro fin profundamente impreso en el corazón. Pues todo esto que acabo de señalar, hay que procurarlo por cierto en todos los novicios diligentemente⁹³.

El tiempo de Noviciado, con sus probaciones, es por tanto un tiempo propicio para «poner el fundamento debido de la abnegación de sí mismos y aprovechamiento en las virtudes que se requiere, [sobre el cual] será de procurar el edificio de letras y el modo de usar de ellas» [Const. 307]. La abnegación vivida en los dos primeros años de formación, determinarán en gran medida el aprovechamiento que se haga de la formación que le sigue.

En las *Declaraciones* se hace una interesante reflexión de la necesidad de alcanzar la abnegación cuanto antes⁹⁴. Cuando fue redactado el número 307, la Compañía había crecido abundantemente y la experiencia en la admisión de candidatas era considerable. Esta experiencia junto con el sentido común decían que por lo general los hombres buenos y letrados –lo que supone una cierta edad y experiencia de vida– no eran capaces de abnegarse conforme a las exigencias de la Compañía. Era más realista «formar jóvenes en la abnegación que abnegar hombres viejos»⁹⁵. Las consecuencias fueron de-

muchos criados, barra su aposento y lo riegue, si es preciso, y componga la cama, y finalmente se ocupe en todos aquellos menesteres, que suelen hacerse por medio de criados», en: M. LOP., *Los Directorios de Ejercicios. 1540-1599*, Bilbao-Santander 2000, 27.

⁹² M. Const. I, 258.

⁹³ J. NADAL, *Las pláticas del p. Jerónimo Nadal*, Bilbao-Santander 2011, 346.

⁹⁴ Estamos tratando las *Declaraciones* y las *Constituciones strictu sensu* indistintamente, tal como las encontramos hoy. En origen, el documento de las *Declaraciones* estaba destinado a explicar y aclarar los puntos oscuros de las *Constituciones*. Cf. J. C. COUPEAU, «Constituciones», *DEI*, I, 435-444.

⁹⁵ Cf. J. C. COUPEAU, «Del “yo” al “nosotros”: De la abnegación individual a la abnegación corporativa», *Manresa* 73 (2001) 381.

terminantes para el ulterior desarrollo de la Orden. Para conservar y aumentar la Compañía se habían de buscar jóvenes capaces de aprender virtudes y letras, lo que implícitamente requería la apertura de Colegios y Universidades [cf. Const. 308]⁹⁶.

A partir de la V parte de las *Constituciones*, en la que el candidato de incorpora plenamente a la Compañía, la aparición del término abnegación se reduce a tres ocasiones. En todas ellas la abnegación se destaca como condición necesaria para la plena incorporación al Instituto [cf. Const. 516, 518, 819].

La constitución dedicada a la tercera probación está inspirada en la *Industria V* de Polanco. Una mirada a este documento nos ayudará a profundizar en el sentido de la triple abnegación –amor sensual, voluntad y juicio propio– propuesto en las *Constituciones* [cf. Const. 516]. El objetivo de la triple abnegación es ser hombres espirituales para poder hacer espirituales a los demás. Dice Polanco: «El ser espiritual consiste en el conocimiento y amor de las cosas espirituales, y obras conformes a este amor; donde se sigue el menosprecio de las cosas temporales y abnegación del hombre viejo»⁹⁷.

Así pues, tras la tercera probación «deben esperar [para los últimos votos] los que en la abnegación de sí mismos y virtudes religiosas no tuviesen el testimonio que conviene enteramente» [Const. 518].

No cabe duda que a Ignacio le preocupaba más el debilitamiento del espíritu propio de la Compañía que el número de los candidatos. Por este motivo la exigencia era máxima, ya fueran pocos o muchos quienes llamaban a la puerta: «no debe hacerse sino con personas escogidas en espíritu y doctrina, y muy a la larga ejercitadas y conocidas en varias pruebas de virtud y abnegación de sí mismos con edificación y satisfacción de todos». En la Compañía se presupone serán personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo nuestro Señor [cf. Const. 582].

Conclusión

¿Tiene sentido recuperar la categoría de abnegación tan olvidada en la espiritualidad ignaziana? Como hemos visto, no sólo tiene sentido sino que urge recuperarla.

La vida de san Ignacio leída como una peregrinación desde el propio querer al querer de Dios sigue arrojando luz a nuestro modo de ser jesuitas. La experiencia de su conversión en Loyola, la trasposición de sus ideales, la lecturas mistagógicas que lo introdujeron en el misterio de Cristo, la ayuda de personas espirituales como Dom Channon, los fracasos vividos, las tentaciones, las diversidad de espíritus que empezaba a reconocer, la aceptación de su incapacidad y, sobre todo, la comunicación *inmediate* de Dios en Manresa fueron forjando de Ignacio un sujeto abnegado.

La figura del Ignacio abnegado no es por tanto la del peregrino de Manresa que vestía de saco, se dejaba crecer las uñas y los cabellos, ayunaba durante días y se discipli-

⁹⁶ *Epp.* IX, 505.

⁹⁷ A. M. ALDAMA, *Imagen ignaziana del jesuita en los escritos de Polanco. Extractos*, Roma 1975, 58.

naba duramente. Ignacio es en ese momento un penitente pero cuando lo encontramos verdaderamente abnegado es al final de su vida, rendido a la voluntad de Dios pudiéndolo encontrar siempre que quería.

Por lo tanto, podemos concluir que la abnegación no es una dimensión marginal y opcional en la vida del jesuita sino que estamos tratando una condición necesaria para ser compañero de Jesús.

El deseo de recuperar este término para nuestra vida corresponde a la necesidad de situarnos adecuadamente en relación con Dios. Cada una de las notas propias de la abnegación ignaziana, han subrayado el valor positivo que esta tiene en la vida del jesuita. Frente a la tendencia actual de presentar al individuo como radicalmente autónomo, sin reconocer que depende de Dios y de los demás, la abnegación se presenta como una medicina que corrige de raíz toda nueva forma de pelagianismo⁹⁸.

Recuperar el verdadero sentido de la abnegación tal como la vivió y transmitió Ignacio nos ayudará a volver a disfrutar del popular axioma de san Ireneo: *Deus facit, homo fit*.

Por último, ha quedado patente que la abnegación es una dimensión esencial de todas las etapas de la vida del jesuita, aunque en lo concreto tendrá que declinarse más activa o pasivamente mostrando un rostro diferente.

El camino interior de san Ignacio sirve de modelo para los jesuitas de todas las épocas y las *Constituciones* de la Compañía de Jesús dan testimonio de ello. En ellas está previsto que sea durante el Noviciado cuando se pongan los sólidos fundamentos de la abnegación, para después, paso a paso siempre se pueda crecer en ella. Por tanto, no habrá para el jesuita otro oficio mayor ni más intenso que el buscar, en el Señor nuestro, la mayor abnegación [cf. Const. 101].

Ojalá que estas palabras sigan siendo de aliento para seguir creciendo en abnegación tal y como exhortaba Nadal a los compañeros de su tiempo:

Caminad por la vía del espíritu; que no es otra cosa, sino conformar todo con el divino principio que es Dios nuestro Señor, hacer con que el habla y las obras y todo se rija y gobierne según la gracia que Dios nuestro Señor ha comunicado. [...] De modo que el hacer las cosas *spiritu* es, refiriendo todo a Dios nuestro Señor y guiándonos de su mano divina, procurar de las conformar con Él y con la gracia que ha comunicado, y cooperar con ella; y esto hace cada uno de los nuestros cuando procura que sus obras y cuanto en él hay se rija de la gracia de su vocación en el Señor; y se conforma con ella juntando el espíritu del Señor que lo movió y gracia a la ejecución de todo cuanto obrare; y con la voluntad y con el entendimiento y con todas sus potencias, para que todas dependan de Él⁹⁹.

⁹⁸ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Placuit Deo*, [3] Città del Vaticano 2018.

⁹⁹ NADAL, *Las pláticas*, 113.

From the Ignatian Tradition

A PEDAGOGY OF CONSOLATION

Patrick Goujon

IN THE CASE OF SOMEONE wanting to make a decision, Ignatius seeks to strengthen that person's sense of freedom by releasing him or her from whatever might either be an obstacle or obscure relevant criteria. The ability to lead one's life well and to reach one's proper goal requires many factors to come into play: such as a proper appreciation of the surrounding circumstances; a channel to persons of experience; a clear-sighted capacity to anticipate events; and an ability to weigh up alternatives when preparing to make a choice. All three steps whereby a person deliberates, considers and consults require both rational and interpersonal skills, and also a certain tact and sensibility. Over time, one learns by experience and practice how to set about the process of coming to a decision. There are rules and these serve to remind how one has acted in the past and how to prepare for new contingencies. A person comes in this way to face up to the unexpected events that are constantly occurring in life. Ignatian advice is concerned less with saying what should be done than with giving help so that I can find that for which I am looking.

At times a problem may be considered in the light of prudence and moral principles. It may seem a matter of trying to find the right criteria in order to make a decision. I may wish to be able to operate freely in a situation where the circumstances seem far from clear. One might then ask whether the moral tradition is not sufficient without recourse to any spiritual considerations. Does the spiritual life have a role here? But, for Ignatius, the fact that I have the capacity to lead my own life is itself a gift of the Holy Spirit, an action of God in the life of a human being. It is thanks to God that I have this ability to use my own resources. As he explains in a 1552 letter to those sent on missions, there is the 'anointing of the Holy Spirit', and also, 'we contribute to it by reflection

The Way, 58/2 (April 2019), 57–71

and careful observation'.¹ Thus if one's conduct relies on such reflection and careful observation, it also requires what can only be described as a spiritual aura, thanks to which both the affective and the rational are supported by the work of the Holy Spirit. Ignatius is hinting here at a *pedagogy of consolation*, in which it is possible to pick out the key features of his vision of what it is to be human.

Entering the Situation of the Person Seeking Help

The letters of Ignatius do not provide immediate entry into the words of advice he offers his correspondents. Rather, they invite the recipients to an active reading, which presumes an effort to understand what is being said. Likewise, we have to adopt a similar attitude when we read these letters. And although some information about external details can be useful in order to grasp the context, what is needed above all is attentiveness to the way in which the letter constructs the situation, how it understands it, and the roles it assigns to the recipient. It will then be possible to analyze the reaction that these words are expected to arouse.

Briefly, then, to suggest a method: let us say that, having received certain contextual information concerning the correspondent and the historical circumstances (the sort of information usually to be found in critical editions of the letters or in modern anthologies), an attempt has to be made to reveal how the letter deals with a specific situation.

To Alfonso Ramírez de Vergara²

My dear Sir in our Lord,

May the sovereign grace and eternal love of Christ our Lord always be our continual help and protection.

Through your own letter of February 4 and another from Father Francisco Villanueva, I have learned about your personal situation and your decision. As for commending you to God our Lord and having others do the same, I most willingly accept

¹ Ignatius to those sent on mission, 8 October 1552, in *Ignatius of Loyola, Letters and Instructions*, edited and translated by Martin E. Palmer, John W. Padberg and John L. McCarthy (St Louis: Institute of Jesuit Sources, 2006), 394.

² Ignatius to Alfonso Ramírez de Vergara, 30 March 1556, in *Ignatius of Loyola, Letters and Instructions*, 647–648; the French translation used by Patrick Goujon is available in *Ignace de Loyola. Écrits*, translated and edited by Maurice Giuliani, Collection Christus 76 (Paris: Desclée de Brouwer, 1991), 983–984.

the charge; for I wish for you—as I ought—not only every perfection but every consolation as well.

The means for relishing with the affection and carrying out with sweetness a course which reason dictates to be for God's greater service and glory is something that will be taught you by the Holy Spirit better than by anyone else. Of course, it is true that in pursuing what is better and more perfect, it suffices to be moved by reason, and the other movement, that of the will, even if it did not precede the decision and execution, can easily follow it, as God our Lord repays our trust in his providence, our complete self-abandonment, and our giving up of our own consolation by giving us a deep contentment and relish, and a spiritual consolation that is all the richer the less we aim at it and the more purely we seek his glory and will. May his infinite and supreme goodness deign to guide all our affairs as he sees will best lead to this end.

The business matters you have entrusted to me will be taken care of. Master Polanco will write more fully about this, and I refer you to him.

As for the other matters you discussed with Father Francis [Borgia] in Alcalá and about which Master Nadal brought a memorandum, I commend them to him confident that he will not fail to do whatever he can for your service and consolation.

May Christ our Lord give to all of us his grace always to know his most holy will and entirely to fulfil it.

Ignacio,

Rome, March 30, 1556

The historical situation is clear: Alfonso Ramírez de Vergara is a doctor in the University of Alcalá.³ He has indicated goodwill towards the Society and the desire to join as a member, but has put off making any decision. The final paragraphs refer to topics that will be dealt with not by Ignatius himself but in letters to be written by others, and as they have no relation with the main topic of the letter they can be omitted here. Taking into account how the problem is presented, one can work out how Ignatius sets about giving his advice. The ability to profit from this

³ This information is provided in the two translations mentioned.

advice depends on the relationship established between the two persons. In normal circumstances, the exchange of advice between two people assumes that this particular human activity is possible because there is an intelligence at work that is practical, reasonable and involves the affections.⁴

In order to appreciate this, one needs to look closely at the terms used. The best indication of the relationship between the correspondents comes from the use made of pronouns. A link is established between the first person ('I', the counsellor), the second ('you', the addressee), their eventual alliance ('we') or their remaining at a distance, and the possible intervention of a third person ('he') who, by definition, is absent from the present exchange but who indicates the possibility of the relationship widening. Although grammar allows a rough sketch of the persons involved, such people are embedded in their historical situation. They can take part in an epistolary relationship in accordance with factual historical links but also in accordance with the stipulations imposed by custom, where authority, respect, reverence may play a part. A letter to a brother is not written in the same way as one to a prince, and a letter to a brother in the twenty-first century will differ from one to a Basque brother of noble rank in the sixteenth.

Ignatius addresses himself to Vergara with the deference expected then towards a doctor of a university who comes from a noble family: *Mi Señor*.⁵ However, by adding the ecclesial 'in our Lord', Ignatius makes clear from the start what will be at the heart of this epistolary exchange: everything will be in relation to God, the *Lord* who is recognised by both correspondents. This is reinforced by the first person plural (*our*) which is immediately introduced in what seems a customary formula, but which sounds a constant background note in the letter.

In fact, Ignatius' salutation—'May the sovereign grace and eternal love of Christ our Lord always be our continual help and protection'—is far from being inserted as a mere religious formula: with these words, Ignatius and his correspondent are both shown to be recipients of the grace of Christ. By using the subjunctive formula of desire (a prayer for them both) Ignatius raises his correspondent to a plane where he is hoping Vergara would wish to be placed: ready to receive the help of God.

⁴ The affective range involved in the giving of advice has been studied by Alain Cugno, *La Blessure amoureuse. Essai sur la liberté affective* (Paris: Seuil, 2004).

⁵ The English translation (*Dear Sir*) fails to convey this aspect; the French (*Mon seigneur*) comes closer.

Even though such a formula is in common use, and has a place in the liturgical salutations, themselves inspired by the Pauline epistles, it should not be considered merely as a formal mark of respect or a simple way of establishing contact. Its effect is to set up the dynamic situation of a spiritual relationship. The dynamic element is worth noting because it is not as if fixed positions were being created by an affirmation (we are all recipients of the love of God) but a wish is expressed: the letter points to a situation where an exchange is awaited. The eventual outcome will depend on the desire of the correspondent, on what circumstances will allow, and ... on God.

Ignatius then points out why he is involved in a letter to this particular correspondent. He outlines briefly the preliminary circumstances: the topic raised, the previous letters, that of 4 February and one from someone else. The letters of Vergara have not survived, unfortunately; but two by Villanueva, to whom Vergara had explained his problem, have been found and published.⁶

Ignatius mentions that he is praying as requested (for the person and his decision) and has urged others to do likewise. He is thinking of Vergara not only in a first- and second-person relationship ('I' and 'you'), but also as someone (a 'he') who can be recommended to the prayers of others. He is doing the same as Villanueva had done when he wrote to Ignatius asking him to shed light on the wishes of Vergara. With his prayer, coming as it does as part of a fraternal exchange of goodwill and advice, Ignatius puts his correspondent in the position of someone destined to receive a gift from God. Thus the spirituality involved comes not simply from one side—the person giving the advice—but from the overall activity of the Spirit, working also through the recipient and acknowledged by the counsellor. It is the Spirit who is shared and circulates between them, and whose work is due to be revealed by means of a spiritual conversation.

The recipient's situation is made explicit by an affirmation ('[you] will be taught by the Holy Spirit better than by anyone else') to which a further clarification is added on the role of reason and the affections ('it is true that ...'). The fourth and fifth paragraphs mention matters that will not be dealt with in this letter, and the sixth concludes by returning to the situation announced in the first paragraph in the form

***The Spirit ...
is shared and
circulates
between them***

⁶ Francisco de Villanueva to Ignatius, 15 March 1554, MHSJ *Epistolae mixtae* 4, 98–101 (letter 777); Francisco de Villanueva to Ignatius, 31 December 1555, MHSJ *Epistolae mixtae* 5, 147–148 (letter 1078).

of a prayer: 'May Christ our Lord give to all of us his grace always to know his most holy will and entirely to fulfil it'.

The counsellor places his correspondent in the position of recipient of the grace of God, from whom he will receive any advice; but, in doing this, Ignatius not only refers to his individual life and his relation to God, but includes him in the common lot of all those baptized—who, in their spiritual life, pray for one another as they seek for grace. Thus, the means that the correspondent should use in order to make his decision are integral to the prayers and careful attention that we have for another.

The counsellor's role requires the establishment of a relationship which combines clarity and rigour with a gentleness that gives encouragement. One is reminded of the instructions about the use of these same virtues given to anyone who guides another in making the Spiritual Exercises:

If the giver of the Exercises sees that the exercitant is desolate and tempted, it is important not to be hard or curt with such a person but gentle and kind, to give courage and strength for the future, to lay bare the tricks of the enemy of human nature, and to encourage the exercitant to prepare and make ready for the consolation which is to come (Exx 7).⁷

A climate is created between the correspondent, the counsellor and God in the dealings that are to follow. The counsellor has to adapt in accordance with what he or she knows about the correspondent, and bring into play the ability to form a relationship. In this particular case, Ignatius makes it easier for Ramírez de Vergara to come to a decision which is in accordance with the Holy Spirit by assuring him of prayerful support in such a way that Vergara will be encouraged—both by the gentleness of the reassurance and the firm insistence that it is up to him now to undertake the task.

In the process of 'giving advice', the way that this is done is as important as the advice given. Nothing will be gained by formulating a piece of advice unless attention is given to the manner in which it is offered. Nor is it just a question of skilful rhetoric in its most limited

⁷ The translation used here is that of Michael Ivens, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola* (Leominster: Gracewing, 2004), 4. One should note that the gentleness and kindness mentioned here, along with the severity and harshness that may appear in the Letters, have always to rest upon a fundamental 'goodwill' which is presupposed in the Exercises (Exx 22). Early rhetorical teaching put a similar stress on such qualities and in this respect converged with Renaissance moral teaching, indebted to both Aristotle and St Thomas. It is interesting to see how the practice of counselling drew on these different traditions.

sense. It is necessary to address the recipient in such a way that his or her situation can be altered, not just by the substance of what is said but by the fact that it is said *in this way*. ‘Words of advice are always accepted as true precisely because they never elucidate the reason why they are so: it is just because they are lived out that they become pertinent—not for themselves and in themselves.’⁸ It is this that allows advice to be repeated (what Ignatius says to Vergara could be said to someone else) and to have a fecundity without limits. Ignatius relies on the fact that his advice does not allow for contradiction: what is at work here by means of reason and emotions is the Holy Spirit.

The Advice: How to Set about Making a Decision

The next step is to examine the advice Ignatius gives to his correspondent:

The means for relishing with the affection and carrying out with sweetness a course which reason dictates to be for God’s greater service and glory is something what will be taught you by the Holy Spirit better than by anyone else. Of course, it is true that in pursuing what is better and more perfect, it suffices to be moved by reason, and the other movement, that of the will, even if it did not precede the decision and execution, can easily follow it, as God our Lord repays our trust in his providence, our complete self-abandonment, and our giving up of our own consolation by giving us a deep contentment and relish, and a spiritual consolation that is all the richer the less we aim at it and the more purely we seek his glory and will. May his infinite and supreme goodness deign to guide all our affairs as he sees will best lead to this end.

What is the problem that the advice is trying to solve? The opening lines indicate this clearly: how can Vergara carry out a decision which by reason he has recognised to be for the greater service and glory of God? So what is being sought is not reasoned knowledge of what has to be done, but rather a decision to carry out what is known. It is a problem of the ‘will’, that is to say, what it is that will allow Vergara to put a decision into practice. Ignatius is replying to a question that may be formulated as follows: how is Vergara to set about carrying out what his reason tells him is for the service of God?

In his reply, Ignatius will appeal to measures outlined in the *Spiritual Exercises*, while trying to show Vergara that his understanding of the

⁸ Cugno, *La Blessure amoureuse*, 26.

means for making a choice may cause problems. Thus, while having recourse to the spiritual principle that it is the Holy Spirit who will teach him how to carry out a decision recognised by reason, Ignatius points out a possible misunderstanding of the measures that his correspondent already knows. While Vergara is right to think that ‘reason alone may suffice’, he should be aware that ‘the movement of the will’ should not be disregarded. This distinction made by Ignatius between movements of reason and those of the will, and how they are articulated, calls for separate treatment before considering further the actual letter.

The Need for Such Movements

Thoughts that pass through the mind have an effect upon us: ideas, intentions, dreams, regrets and so on do not simply come into the mind as memories, realisations and proposals, which we accept in a narrative mode; but, at another level, they also touch us in different ways, for which Ignatius uses the term *mociones* (‘motions/movements’). He groups these together in binary fashion as joyful or sad. The two levels mentioned, one discursive and the other affective, suppose a distinction of great importance. This is seen in the account given by Ignatius of his own experience at Loyola, and anyone who gives the Exercises has to be attentive to it.

Ignatius recounts how he came to recognise in narrative mode two quite different ways of life opening before him: on the one hand, as he read the romances of chivalry he called to mind a certain lady and he felt



© Jesuit Institute, London

Ignatius convalescing at Loyola, by Carlos Saenz de Tejada, mid-twentieth century

the wish to undertake works of gallantry in order to win her over. On the other hand, as he read the lives of saints he wanted to imitate their exploits and set off on the life of a pilgrim. But while he was aware of the two possibilities, knowing them did not help him resolve which to choose. A new stage came when he became aware of a different level: 'One time his eyes were opened a little, and he began to marvel at this difference in kind and to reflect on it, picking it up from experience that from some thoughts he would be left sad and from others happy'.⁹

In such cases, it is not the objective value or content of a project which is decisive in leading me to discover which should carry the day, but rather the feeling I get in each case. A reaction of joy will be interpreted as a sign coming from God, whereas one of sadness will point to the demon. As Ignatius notes, it is when he began 'to marvel' at this difference in kind, and to reflect on it, that he became aware and intelligence began to dawn; however, this was not enough. So far only the foundation had been laid, thanks to which he could be guided in choosing a form of life that sought to serve God alone. Annotation 6 in the *Spiritual Exercises* instructs the one who gives them that it is about these 'motions/movements' that a careful inquiry is needed:

When the giver of the Exercises becomes aware that the exercitant is not being affected by any spiritual movements, such as consolations and desolations, and it is not agitated by various spirits, the exercitant should be questioned closely about the exercises, as to whether they are being made at their appointed times, and in what way, and similarly as to whether the additions are being carefully followed. The giver should inquire in detail about each of these points. (Exx 6)

The letter to Vergara clearly presumes that he will be someone who becomes aware of such movements and that he will reflect on them. And yet something more is needed.

A Direction to Life

The advice that Ignatius is giving relies on the work that God is doing 'by giving a deep contentment and relish, and a spiritual consolation that is all the richer the less we aim at it and the more purely we seek his glory and will'. Such advice gives great importance to 'consolation'. Why should this be so?

⁹ *Autobiography*, n.8.

The account given in the *Autobiography*, which lays such stress on the contrast between sadness and happiness, runs the danger of limiting attention to these psychological effects rather than to the direction in which they are pointing: a better understanding of the sort of life Ignatius should be leading. Here, the definitions given in the *Spiritual Exercises* of the two types of movement provide much light:

Lastly, I give the name 'consolation' to every increase of hope, faith and charity, to all interior happiness which calls and attracts to heavenly things and to the salvation of one's soul, leaving the soul quiet and at peace in her Creator and Lord. (Exx 316)

On spiritual desolation. 'Desolation' is the name I give to everything contrary to what is described in Rule Three; for example, darkness and disturbance in the soul, attraction to what is low and of the earth, disquiet arising from various agitations and temptations. All this leads to a lack of confidence in which one feels oneself to be without hope and without love. One finds oneself thoroughly lazy, lukewarm, sad, and as though cut off from one's Creator and Lord. (Exx 317)

The vocabulary used to describe these interior motions/movements is a dynamic one. An 'increase', on the one hand, 'calls and attracts'; and the effect is one of 'peace and quiet' (a doublet typical of Ignatius' literary style). On the other hand, some 'agitations' cause 'a lack of confidence'. More important than the feeling as such is the movement that is set in motion. It is the direction of that movement, rather than the feeling, that is crucial. In fact, as Ignatius makes quite explicit with regard to consolation, the feeling one receives may be pain and a desire to weep; nevertheless it is consolation that is present,

... when a person sheds tears which lead to the love of our Lord, whether these arise from grief over sins, or over the passion of Christ our Lord, or because of other reasons immediately directed towards his service and praise. (Exx 316)

Thanks to the feeling, the retreatant finds his or her heart open, and does not linger on the feeling itself but looks at the inner polarisation and orientation towards God.

The characteristic of consolation is the love which one has for God and for all that exists simply because it comes from God:

I use the word 'consolation' when any interior movement is produced in the soul which leads her to become inflamed with the love of her

A Pedagogy of Consolation

67

Creator and Lord, and when as a consequence, there is no creature on the face of the earth that the person can love in itself, but they love it in the Creator and Lord of all things. (Exx 316)

Desolation, on the contrary, separates one from God: as Ignatius describes it: 'One feels oneself to be without hope and without love. One finds oneself thoroughly lazy, lukewarm, sad, and as though cut off from one's Creator and Lord.' (Exx 317) Note how the soul is not really separated, but it is 'as though' that were true. Desolation thrives on a lack of confidence in God and in all that feeds God into our inner lives. The most radical of all temptations is to think that God does not want to have anything to do with us: this runs counter to what God says about Godself and to what God is accomplishing: making a covenant with us.

My life can be polarised in relation to only one direction and that direction is God: either towards or away from God. Once again, Ignatius requires an act of faith. In his writings, God is 'Creator and Lord': God alone creates and call to life. The Contemplation to Attain Love will be even more explicit in its invitation to consider all the good that comes from God. God governs and directs in so far as God is Lord. God alone is the one whose will is always done perfectly.

It is characteristic of God and his angels in the movements prompted by them to give true gladness and spiritual joy, while banishing all the sadness and distress brought on by the enemy, whose characteristic it is to fight against this joy and spiritual consolation by bringing forward specious arguments, subtleties and one fallacy after another. (Exx 329)

Ignatius is well aware of the spiritual combat, but he does not see in it a symmetry between the opposing forces, as if they were equal: God on the one hand and the enemy of human nature on the other.

Ignatius holds that the human being is destined for joy. As first principle of the Exercises he writes that 'the human person is created to praise' (Exx 23). The joy of praise is not that of someone who takes pleasure at others' expense; it is rather the joy of one who rejoices in oneself. In my rejoicing there is a division between myself and the object that gives me joy. Joy in the case of consolation expands so that I become capable of finding joy in all things. It is not that I own whatever gives the joy: it is all a gift. Such joy is possible for the person who lives in freedom, quite independent of anything that alienates one. In virtue of that freedom, I have the capacity to make and to carry out a deliberate decision. This leads us back to the letter of Ignatius to Vergara.

Confirmation Given by the Spirit

So far we have pointed out the ideas with which Ignatius is working in his reply to Vergara. His advice has been only about the way to make a final decision. Vergara was aware, by weighing up the pros and cons, what decision he thought he ought to take. It is worth examining in detail what steps the *Spiritual Exercises* recommend. A retreatant is invited to consider in successive stages the advantages and disadvantages for and against a particular choice. Then, once they have been examined:

The Fifth Point. Having in this way thought and reasoned from every point of view on the thing before me, I shall look to see in which direction reason inclines more. It is thus according to the stronger inclination of the reason, and not according to the inclinations of sensuality that the decision on the matter before me is reached. (Exx 182)

Ignatius thinks that his correspondent has found out in which direction his reason is pointing but, on the other hand, he feels uneasy that Vergara does not seem to have experienced any movement of the will, that complete assent whereby a decision can be put into practice. As the *Spiritual Exercises* specify:

The First Time. When God our Lord so moves and attracts the will that without doubting or being able to doubt, the faithful soul follows what is shown, just as St Paul and St Matthew did when they followed Christ our Lord. (Exx 175)

If the deliberation with the use of reason should not be confused with the identification of what one chooses to do (Exx 182), the decision as such is still not the same as its being put into practice. Ignatius has a further clarification: he points out what he calls the stage of ‘confirmation’:

After such an election or decision has been made, the person who made it should turn with great diligence to prayer, coming before God our Lord, and offering him this election, so that his Divine Majesty may be pleased to accept and confirm it, if it is to his greater service and praise. (Exx 183)

In his letter, Ignatius explains to Vergara about this confirmation: ‘[this] is something that will be taught you by the Holy Spirit better than by anyone else’. In other words, the joy that is felt on being confirmed in some decision where a person desires to give him- or herself entirely, and



© Jesuit Institute, London

Ignatius and his First Companions rejoice after making their vows, by Carlos Saenz de Tejada, mid-twentieth century

the peace that comes as one takes up such a project, are not gained by oneself. By pointing out that they are the work of the Holy Spirit, Ignatius is showing at the same time that they are not under the control of the person, nor of the adviser. The confirmation that allows the execution to take place is something that brings peace and comfort; it is a grace. It can be recognised by its aura of peace and joy. Such confirmation of a decision enters as consolation. Feeling, reflection, confirmation: these are the three beats in the spiritual rhythm that distinguishes life in the Spirit.¹⁰

Such joy will be all the more a clear and certain sign in so far, writes Ignatius, as we have given up looking for ‘our own consolation’:

... as God our Lord repays our trust in his providence, our complete self-abandonment, and our giving up of our own consolation by giving us a deep contentment and relish, and spiritual consolation that is all the richer the less we aim at it and the more purely we seek his glory and will.

The search for consolation, and even the close attention given to it as a guide in the spiritual life, could make a person become self-enclosed. In that case, consolation may bolster my self-satisfaction and, through

¹⁰ See Maurice Giuliani, *L'Accueil du temps qui vient. Études sur saint Ignace de Loyola* (Namur: Lessius, 2015).

the delight I find in it, cease to be true to itself. In place of it supporting and nourishing me in my spiritual life, I make of it an object of comfort, in which, as Ignatius says, we 'build our nest' (Exx 322).¹¹

Even the longing for a sign of confirmation can become an obstacle if it takes precedence over the decision that I should be making. Ignatius was all too aware of this, as his *Spiritual Diary* bears witness. Any longed-for sign does not absolve me from facing the risk required and taking the first step, by making the decision that I see needed, even if I feel I am stepping into the dark. Only the unimpeded movement of my freedom can lead me towards joy. God guides me to it provided that the only thing I try to do is what I have identified as the service of God for his greater glory. In other words, I am not trying to serve any other purpose.

The pedagogy of consolation leads straight to the heart of the gospel faith: Jesus declared, 'strive for his kingdom and these things will be given to you as well' (Luke 12:31), to free his disciples from any anxiety about how they were to live. The peace for which all are looking comes with an act of confidence in the goodness of God. This requires that no good thing be wanted for itself; its existence is wanted only because it is seen to be good. Such is the one and only source of joy.¹² In this it has its place in the creative will of God: God 'saw that it was good' and rejoiced over the work thus granted to humanity.

The substance of the advice Ignatius is giving consists of a presentation of the rules by means of which the correspondent who seeks help is enabled to act. Ignatius takes him to be a responsible agent whose sense of freedom needs to be confirmed, and he outlines exactly what the correspondent's position should be thanks to the advice given. Thus the roles of each with regard to what should be done are clearly delineated. The counsellor's tone has to be such that the advice given does not become an impediment to what is needed. However, this way of offering words of advice and envisaging how they are to be received is by no means limited to formulating a method, no matter what precautions are taken to ensure that the one invited to accept the advice is in a proper state of mind.

¹¹ Ignatius points out in this Rule of Discernment that there are three causes of desolation. The third is to warn us that consolation does not depend on us, 'so we are not to build our nest where we do not belong, becoming elated in mind to the point of pride and vainglory, and putting down to our own account devotion or other forms of spiritual consolation'.

¹² See Michel de Certeau, 'L'Espace du désir ou le "fondement" des *Exercices spirituels*', in *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* (Paris: Gallimard/Seuil/Hautes Études, 2005), 239 and 247.

A Pedagogy of Consolation

71

The conviction that the correspondent is able to decide for himself and put that decision into effect is founded on the trust that it is God who will teach the person how to act, not by standing in for the person but in the interaction that is described in the letter. The certainty that God acts in this way is made clear with the first words of the letter; this is a greeting in the form of a prayer. God's help appears as consolation. This is not a final assent to what reason has come to recognise by its deliberation, but rather that internal echoing which Ignatius teaches how to interpret by paying attention to the interior movements. What happens in the process of deliberation and decision-making, and is hoped for as a confirmation, is actually going on all through the course of the work of clarification. The feeling one has—what makes up an interior movement and is not simply an agitation, but has a direction—is shown to be a means of interpreting God's aid. It is quite independent of the process of deliberation as such. It springs from the interplay of thoughts, reasons, wishes and their echoes. In these movements, whatever leads to joy allows a person to understand what Ignatius recognises as coming from God. The image one forms of how best to lead a prudent life is built on a vision of God as an interior help. The area of one's affections is where, not without the effort of prayer and penance, things happen in the lives of human beings.¹³

Patrick Goujon SJ is a professor at the Centre Sèvres in Paris. He is an adviser to the journal *Études*, and writes on the history of spiritual direction.

translated by Joseph A. Munitiz SJ

¹³ This article is chapter 3 of Patrick Goujon's book, *Les Conseils de l'Ésprit. Lire les lettres d'Ignace de Loyola* (Namur: Lessius, 2017), 43–60.

Spiritual Consolation and its Role in the Second Time of Election

by BRIAN O. McDERMOTT S.J.*

from *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 50/4 (2018) 1- 50

* *Brian O. McDermott (MAR)* entered the Society of Jesus at Wernersville in 1956 and is presently a special assistant to the president of Georgetown University. He received an MDiv from Woodstock College and a doctorate in systematic theology from the University of Nijmegen. For twenty-seven years, he held positions as professor, rector, and academic dean at Weston Jesuit School of Theology, and from 1996 to 2012 he served as tertian director for the Maryland and New York Provinces. He has published books in Christology and the theology of grace.

Spiritual Consolation and its Role in the Second Time of Election

Considerable disagreement exists among commentators on Ignatius about the nature of spiritual consolations and their role in his second time of election. The author proposes several consensus statements for consideration and deliberation, in the hope of developing a common conceptual vocabulary grounded in Ignatius's own thought.

A review of articles and books on Ignatian discernment published in English since the Second Vatican Council reveals a great deal of disagreement about Ignatius's understanding of two fundamental topics: the nature of spiritual consolation and the role that spiritual consolation plays in the second time of election.¹ I will explore Ignatius's writings on these themes and review how authors writing in English since the Second Vatican Council have understood his teaching. I will then offer reasons for affirming the interpretation presented, in each case, by a minority of writers as the correct understanding of Ignatius's thinking.

¹ The second time of election is mentioned very briefly in the *Spiritual Exercises* in a section titled "Three Times, Each of Them Suitable for Making and Sound and Good Election" (*The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A Translation and Commentary*, trans. and ed. George E. Ganss, SJ [Chicago: Loyola Press, 1992], 176, henceforth: *SpEx*, cited by paragraph number and, for quotations, by page number of this edition. For various meanings of *time* in Ignatius's writings, see Jules J. Toner, SJ, *Discerning God's Will: Ignatius of Loyola's Teaching on Christian Decision Making* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources [IJS], 1991), 104f. In this essay, the third meaning is most relevant: "the expression can mean the time when God has given the spiritual experience or experiences on the basis of which one can now discern God's will" (Toner, *Discerning God's Will*, 105).

2 ∞ Brian O. McDermott, SJ

At the outset, it might be helpful to present, in a summary way, my position on Ignatius's teaching about Spirit-given spiritual consolation and its role in discerning God's will. This summary will take the form of two cases—two fictional discernment situations—in which the spiritual directors are operating out of the understandings that I advocate, with some brief commentary about their views on these topics.

Case Study 1

Stephen is a Jesuit who recently completed a term as rector of a university community. The provincial gave him a semester sabbatical before his next assignment. During the months prior to the sabbatical, Stephen gave much thought to how he might spend that time. On several occasions, he imagined himself going off to a quiet place and catching up on reading in his field. He had a stack of books next to his armchair in his bedroom that were ripe for reading. Twice, right after he had imagined this way of spending his sabbatical, he received peaceful feelings encouraging him to trust in God's guidance.

He went to Susan, his spiritual director, and recounted his experience, pleased that he had received these signs from God. After listening well to him, Susan first asked Stephen whether he had experienced the peaceful feelings as encouraging trust in God in the beginning, middle, and end of the actual experience. If so, she said, then it was an instance of what Ignatius meant by spiritual consolation that could be trusted. She then surprised him by cautioning that these experiences of spiritual consolation were not indicators that what he was imagining was God's will. She explained to him that spiritual consolation functions as evidence in the second time only when a "being drawn" to a course of action arises out of the consolation and the "being drawn" and the spiritual consolation are tightly connected. She encouraged him to continue to ask for God's guidance about his upcoming sabbatical.

A while later he started feeling spontaneously drawn to something quite different: to make friends with some of God's poor people. He also noticed that indeed the "being drawn" was emerging out of what he discerned to be spiritual consolation. He realized that what he was being drawn to still needed more specification, but he felt that

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 3

he was being given an important initial orientation by God about how he could spend his sabbatical time.

During his next appointment with Susan, he shared his experience with her. He described the interior factors he had been given: the being drawn to this course of action, and the spiritual consolation from which the first factor seemed to spring. Susan reassured him that, unlike his previous experience, this seemed like genuine second-time election evidence as Ignatius understood it. She invited him to ask God to confirm whether this is what God wanted for him. After the meeting, he sought that confirmation from God, and the experience he earlier shared with Susan was given to him several more times: the being drawn to make friends with God's poor people along with spiritual consolation acting as the root or source of the first factor.²

In this discernment situation, Susan was assisting Stephen by making use of her understanding of Ignatius of Loyola's teaching about spiritual consolation and the second time of election. The present writer believes that her understanding is correct, and later in this essay I will provide support for my judgment. For now, the reader might consider some of the elements of her understanding of Ignatius's teaching regarding spiritual consolation.

Susan is convinced by her research about Ignatius's teaching that, when Ignatius refers to consolation, he consistently means a pleasant, delightful, or peaceful feeling.³ In the saint's vocabulary, consolation

² One member of the Seminar helpfully observed that Stephen's decision was based on God-given evidence at that particular time in Stephen's life. At another time, some serious reading might have been God's will for him.

³ In this essay, these three kinds of feeling will stand for the many forms of consolation that can occur in individuals' experiences—for instance, comfort, joy, contentment, refreshment, gladness, and elation. Dictionaries do not define *consolation* but rather offer a synonym for it—sometimes *comfort*—or describe it as relief of sadness or grief. On this point, see, for example, *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 3rd ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1992), s.v., accessed December 3, 2018 <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/consolation>.

 4 ∞ Brian O. McDermott, SJ

never refers to bitter, distressful, or hard feelings.⁴ Her study of Ignatius has also taught her that Ignatius is only interested in spiritual consolation.⁵ While non-spiritual consolation occurs very often in people's awareness, Ignatius does not seem to be concerned about it.⁶

Moreover, Ignatius writes about two kinds of spiritual consolation. The first is caused, from the beginning to the end of the experience, by God: Susan calls this "authentic spiritual consolation." The second is initially caused by God but over time is tainted by the evil spirit, who deceptively sows thoughts in the consolation for the purpose of leading the individual away from God and the things of God: she calls this "deceptive spiritual consolation."⁷

Now let the reader consider Susan's operative understanding of Ignatius's teaching about the second time of election. She knows that in the Autograph Directory, which is believed to be a copy of an original directory in Ignatius's own handwriting, Ignatius explains very briefly the second time of election. He writes:

Then, as he continues with his meditations on Christ our Lord, he should examine, when he finds himself in consolation, in which direction God is moving him; similarly in desolation.⁸

⁴ This topic will be treated in part I.

⁵ I define spiritual consolation as a pleasant, delightful, or peaceful feeling, insofar as it is caused, wholly or partially, by the Holy Spirit. When the spiritual consolation is wholly caused by the Holy Spirit, I call it authentic spiritual consolation. When it is partially caused by the Holy Spirit and partially shaped by the infiltration of misleading thoughts by the evil spirit, I call it deceptive spiritual consolation. This definition of spiritual consolation, which does not appear in Ignatius, who always only gives examples, agrees generally with the understandings of Frs. Jules Toner, Timothy Gallagher, and Michael Ivens, as discussed below.

⁶ An example of non-spiritual consolation: Joyce experiences a beautiful sunset and rejoices in it, without any sense at the time that she is being encouraged to praise, trust, or love God more.

⁷ The third, fourth, fifth, and sixth rules in Ignatius's second set of rules for discerning spirits deal with this type of spiritual consolation (*SpEx* 333, 334, 335, and 336). Note, however, that Ignatius does not use the term *authentic* when describing this kind of spiritual consolation. Susan and I use it as a synonym for *trustworthy* and as shorthand for *caused wholly by the Holy Spirit*.

⁸ "Autograph Directory of St. Ignatius," no. 18, in *On Giving the Spiritual Exercises*:

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 5

Here, Ignatius offers two factors that are present in the second-time experience: an experience of authentic spiritual consolation and a being drawn to a course of action arising out of that consolation. Given what Ignatius writes in the *Autograph Directory*, it seems that authentic spiritual consolation arising in a person after he or she has imagined, or otherwise proposed to himself or herself, a course of action, does not constitute God-given evidence that this course of action is God's will. The principal reason for excluding this "evidence" is that there is no apparent linkage between the "being drawn" and the spiritual affect, so that knowledge of the origin of the consolation cannot provide knowledge about the origin of the "being drawn."

Now, let the reader turn to the second discernment situation.

Case Study Two

Agnes is a lay minister in a large urban parish. She regularly meets with a spiritual director. Recently, she informed her director that she had received a series of second-time election experiences. One day she sensed that she was being drawn to apply to a nearby retreat house to make an eight-day retreat. Several times she noticed that this being drawn was emerging out of what seemed to her to be authentic spiritual consolation. But a few days later she was given a different set of experiences. She found herself drawn to visit her father in a neighboring state. She hadn't seen him for a while. The being drawn flowed out of authentic spiritual consolation several times. She became confused and laid all this out to Jim, her Jesuit director.

After listening to her, Jim asked her to reflect carefully on the strength and duration of the spiritual consolation in each case. Agnes paused and thought for a while, and then said that, now that she recalled the experiences, the spiritual consolation associated with her being drawn to visit her father was more intense and lasted longer than the consolation when she was being drawn to apply for the retreat. Jim indicated that this could indicate that visiting her father was God's will. He reminded

The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599, trans. and ed. Martin E. Palmer, SJ (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996), 9; hereafter cited as *Autograph Directory*, followed by paragraph number and by page of the Palmer edition.

6 ∞ Brian O. McDermott, SJ

her that God always wants us to choose, among several courses of action, the course that contributes more to God's glory. And in the second time of election, when a person is given evidence for two different courses of action, God's will is discerned by comparing the quality and duration of one authentic spiritual consolation to the other. He also suggested that, given the subtlety of the discernment process, she would do well to seek confirmation of this tentative decision from God.

In this discernment situation, Jim is helping Agnes discern between two occasions, on different days, when she has received experience of being drawn toward different courses of action and when the being drawn flowed out of authentic spiritual consolation.⁹ Furthermore, Jim is making two additional points that cannot be found in Stephen and Susan's discernment situation.

First, what Jim is saying to Agnes can help us appreciate why spiritual consolation must always refer to sweet, delightful, peaceful feelings, because at times the discerning person needs to compare the quality of affect given in two or more experiences of authentic spiritual consolation in order to determine which instance offers evidence that that course of action is more for God's glory. An unpleasant, disagreeable, or agitated consolation—if such existed in Ignatius's thinking—would not compare with a pleasant, delightful, or peaceful consolation.

The second point is that Jim's directing of Agnes is informed by Ignatius's conviction that, if the evil spirit cannot tempt us to choose an evil course of action, the spirit will settle for luring us into choosing what contributes *less* to God's glory.¹⁰ On Tuesday, Agnes might have reasonably believed that applying for the retreat was God's will for her;

⁹ Those discerning God's will are asking God for light about how God wants them to use their freedom here and now. While we are to discern God's will based on evidence received in the discernment process, it is very possible that the evidence God gives on one day differs from the evidence given on another day. Furthermore, we are to change our decision only if new external circumstances invite us to reframe our discernment, or if fresh evidence from God enters the picture. On this point, see Toner, *Discerning God's Will*, 62–99.

¹⁰ *SpEx* 333.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ☞ 7

but, on Thursday, the new, qualitatively superior evidence indicates to her that visiting her father is *more* for God's glory.

Having considered these two discernment situations in an effort to reconnoiter the terrain, I move to the lion's share of this essay, where I will consider six topics bearing on spiritual consolation:

1. the meaning of spiritual consolation in the Western tradition preceding Ignatius and contemporaneous with him;
2. a mapping of interior movements to show where authentic spiritual consolation fits;
3. the texts that offer Ignatius's understanding of spiritual consolation;
4. a review of the main understandings of spiritual consolation by authors writing in English since the Second Vatican Council;
5. reasons for what I consider the correct understanding of Ignatius on the nature of spiritual consolation—an understanding that concurs with a minority of the authors considered; and
6. five proposed consensus statements regarding authentic spiritual consolation.

Following that, with regard to the second time of election, I will also consider six topics:

1. the meaning of the phrase *the greater glory of God*;
2. Ignatius's texts about the role of spiritual consolation in the first and third times of election;
3. Ignatius's texts about the role of spiritual consolation in the second time of election;
4. major English-language post-conciliar understandings of the role of authentic spiritual consolation in the second time of election;

8 ∞ Brian O. McDermott, SJ

5. the reason for what I consider to be the accurate understanding of Ignatius's teaching—an understanding that, again, coincides with a minority of the authors cited; and
6. four proposed consensus statements concerning Ignatius's understanding of the role of authentic spiritual consolation in the second time of election.

I. Ignatius's Teaching about Spiritual Consolation

A. Spiritual Consolation in the Western Tradition

As stated earlier, I contend that Ignatius always understood spiritual consolation as a pleasant, delightful, peaceful feeling. In this regard, he was consistent with the tradition that preceded and was contemporaneous with him. An essay by Fr. Louis Poullier (d. 1940) on spiritual consolation makes clear the consistency of that tradition as well as Ignatius's place in it, when Fr. Poullier reviews how spiritual consolation was understood from Evagrius of Pontus (d. 399) to St. Francis de Sales (d. 1622).¹¹ His review shows that this spiritual affect always involves pleasant, delightful or peaceful feelings.

Besides reading Fr. Poullier, it is helpful to examine the text of *The Imitation of Christ*, composed in the early fifteenth century, because it greatly influenced Ignatius. It becomes apparent that the author, Thomas à Kempis (d. 1471), distinguishes between consolation that is from God and consolation that is "human." In both cases, the feeling is one of "comfort," but the former is to be trusted, and the latter treated with suspicion.

If you were given the choice you ought to prefer to suffer adversity for Christ's sake rather than to be comforted by many consolations.

¹¹ Louis Poullier, SJ, "Consolation Spirituelle," in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, vol. 2, ed. Charles Baumgartner et al. (Paris: Beauchesne, 1953), col. 1618–1621. See also Toner, *A Commentary*, 79–93.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 9

All human consolation is short-lived and empty; but true and blessed is that consolation that is interiorly received from Truth itself.¹²

Spiritual consolation does not receive systematic attention in the two saints of the sixteenth-century Carmelite reform, but whenever St. Teresa of Avila (d. 1582) and St. John of the Cross (d. 1591) mention it, they mean an affective experience that is pleasant or delightful. Teresa writes in *The Book of Her Life*:

Sometimes it seems we draw forth the tears through our own effort, at other times it seems the Lord grants them to

us, since we are unable to resist them. Apparently, His Majesty repays us for that bit of care with a gift as great as the consolation He gives a soul when it sees that it weeps for so great a Lord. And I am not surprised, for he surpasses reason in bestowing consolation: He comforts here; He gladdens there.¹³

I contend that Ignatius always understood spiritual consolation as a pleasant, delightful, peaceful feeling. In this regard, he was consistent with the tradition that preceded and was contemporaneous with him.

Likewise, John writes about spiritual consolation in *The Ascent of Mount Carmel*:

A genuine spirit seeks the distasteful in God rather than the delectable, leans more toward suffering than toward consolation, more toward going without everything for God rather than possession. It prefers dryness and affliction to sweet consolation.¹⁴

¹² Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, trans. Joseph N. Tylenda (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984), p. 105; p. 138.

¹³ Teresa of Ávila, *The Book of Her Life*, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, vol. 1, 2nd rev. ed., trans. Kieran Kavanaugh, OCD and Otilio Rodriguez, OCD (Washington, DC: ICS Publications, 1987), 105 ff.

¹⁴ John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, in *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh, OCD and Otilio Rodriguez, OCD (Washington, DC: ICS Publications, 1979), 123.

B. Mapping the Interior Affective Terrain¹⁵

Spiritual consolation is one interior movement among many that take place in one's awareness. Explicitly locating the spiritual feeling in that context can help one to appreciate its true meaning. In developing this map, I am using terminology that at times is present explicitly in Ignatius's writings but at other times is not.¹⁶ Additional terms are needed in order to fill out the map.

First, just as Ignatius contrasts physical and spiritual exercises, one can distinguish exterior movements (individual and collective) from interior movements (individual and collective).¹⁷

- An example of *individual exterior* movement: my cousin is running in the marathon.
- An example of *collective exterior* movement: the Georgetown cheerleaders are forming a human pyramid.
- Examples of *individual interior* movements: Einstein thinks about a problem; the president feels successful; Proust imagines an event in the past; the young lawyer desires something more; the police officer decides to retire; the teenager resists a temptation.
- Examples of *collective interior* movements: these particular Democrats all share the same basic assumptions; all members of the home team want to please their supporters; Deirdre and Jack desire this goal as a couple.

From now on, I am concerned only with *individual interior* movements. Since I am concerned with consolations and desolations, I must restrict

¹⁵ The appendix (p. 50) diagrams the main portions of this map.

¹⁶ The following terms in the map are Ignatius's: movements, feelings, consolation and desolation, spiritual consolation and spiritual desolation, spiritual consolation with and without preceding cause, remorse, courage and strength.

¹⁷ *SpEx* 1.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ☞ 11

my focus to those individual interior movements that are *affective* in nature, in other words, those movements that have a feeling component.¹⁸

The broadest two categories falling under *individual interior affective* movements are *interior affective acts* and *feelings*, which some call, more technically, *passive affective states*.¹⁹

- *Interior affective acts* involve an individual doing something interiorly that has a feeling component to it. For example: Jill loves Jack; Isaac longs for some peace; Paul craves more ice cream.
- *Feelings (interior passive affective states)*, unlike affective acts, arise within the individual spontaneously (and thus are called *passive*). They can be prompted either by internal realities (e.g., by what I just ate or by an evil spirit) or by external realities (e.g., by a beautiful sunset), but they are not elicited by the person as an agent. Examples of *feelings* are: the supporter of the home team is feeling joy; the captain of the visiting team is feeling sad; the politician is feeling confused.

From now on I am interested in *feelings*. Given the concerns in this essay, the two most general relevant categories for *feelings* are:

1. Feelings that are spiritually neutral with regard to one's journey to God

This writer joins authors such as Fr. Jules Toner (d. 1999) and Fr. Timothy Gallagher, OMV, in calling them *non-spiritual feelings*.²⁰ This is a particular understanding of *non-spiritual*. From another point of view, all events, persons, or situations in life are, or can become, relevant to our discipleship relationship with Christ. These feelings are called non-spiritual because they are not caused by good or evil spirits, and they do not en-

¹⁸ For this usage, see *Merriam-Webster*, s.v. "affective," accessed December 3, 2018, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/affective>. Note that the first two rules of the first set of rules for discerning spirits refer to many kinds of interior movements, including acts and feelings (*SpEx* 313–15).

¹⁹ For example, Toner, *A Commentary*, 84.

²⁰ Toner, *A Commentary*, 115–21; Gallagher, *Discernment of Spirits*, 48.

 12 ∞ Brian O. McDermott, SJ

courage or discouragement, in an explicitly conscious way, trust in God, love for God, or love for the things of God.

Some *spiritually neutral affective* movements do not involve consoling or desolating feelings:

- Example: Tony experiences a feeling of shyness as he enters the room.

Only some of the *spiritually neutral affective* movements involve consolation and desolation.

- Example: Susan experiences joy while viewing the sunset.
- Example: Paul is working so hard that he neglects his family and his friends for a long stretch of time. As a result of this lack of intimacy in his life, he begins to experience burnout.

2. Feelings that encourage or discourage a person on her journey to God and thus give evidence that they are caused by the good or evil spirit (spiritual feelings)²¹

Examples of *spiritual feelings*:

- The next day Susan beholds another beautiful sunset and part of the experience this time is an urge to praise God and open up to God more.
- Jackie is feeling down and begins to feel tempted to stop praying.
- After a while Paul begins to feel the painful sting of remorse for neglecting his relationships with God and with people about whom he cares the most.

²¹ Clinical depression, of itself, is an example of non-spiritual desolation. It has been my experience in spiritual direction with people suffering from depression that not all of them are tempted to turn away from God or to trust God less as a result of their distress. Those who experience such temptation while in depression are experiencing spiritual desolation in addition to that painful psychological condition.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 13

- With the help of his spiritual director, Tom has come to recognize several things about himself: it has become impossible for him to pray discursively anymore; he is becoming increasingly dissatisfied with all that used to please him in both the things of God and the things of this world; he is feeling pain about this sense of dissatisfaction with the things of God; and his core desire now is to rest simply with God in quiet presence. All these interior realities, in combination, are signs of his entering into the dark night of the senses.²²

Ignatius's first two rules for the First Week deal with all manner of interior spiritual movements, that is, movements that are caused by good or evil spirits. But beginning with rule 3 of the first set, he is concerned only with spiritual feelings that are consoling or desolating.

C. Spiritual Consolation in Ignatius's *Spiritual Exercises*

I have come to the place in the mapping where I focus on Ignatius's teaching about spiritual feelings. Because of its importance, I give it its own section, and I offer more commentary than I did when considering earlier portions of the map.

The spiritual feelings to which Ignatius devotes much attention are *spiritual consolation* and *spiritual desolation*.²³ In the *Spiritual Exercises*,

²² These are the four signs of the dark night of the senses offered by St. John of the Cross (*The Ascent of Mount Carmel*, 2.13.2–4 and *The Dark Night*, 1.9.3, in *The Collected Works*, 140 ff. and 313 ff.). The first three usually involve disturbing and uncomfortable feelings, since God's infinite light and love engage the individual's inordinate attachments as well as his or her finitude, seeking to stretch the latter. While all the signs are trustworthy and invite the individual to surrender more deeply to God, these experiences do not represent instances of authentic spiritual consolation or desolation as Ignatius understood these terms. On this point, see Constance FitzGerald, OCD, "Desolation as Dark Night, The Transformative Influence of Wisdom in John of the Cross," *The Way Supplement*, no. 82 (Spring 1995): 96–108. The editors changed the title of that article, much to the chagrin of the author, who is aware of the confusion that can ensue when applying Ignatian terminology to experiences in the context of Carmelite spirituality (personal communication, February 6, 2018).

²³ Spiritual consolation looms large in the *Spiritual Exercises*, but it appears only once in the *Constitutions*. There, the significant term is *devotion*, used forty-eight times (*Concordancia Ignaciana*, ed. Ignacio Echarte, SJ [Bilbao & Santander: Mensajero & Sal

 14 ∞ Brian O. McDermott, SJ

Ignatius offers examples of *spiritual consolation*:

By [this kind of] consolation I mean that which occurs when some interior motion is caused within the soul through which it comes to be inflamed with love of its Creator and Lord. As a result it can love no created thing on the face of the earth in itself, but only in the Creator of them all.²⁴

Similarly, this consolation is experienced when the soul sheds tears which move it to love for its Lord—whether they are tears of grief for its own sins, or about the Passion of Christ our Lord, or about other matters directly ordered to his service and praise.

Finally, under the word consolation I include every increase of faith, hope, and charity, and every interior joy which calls and attracts one toward heavenly things and to the salvation of one's soul, by bringing it tranquility and peace in its Creator and Lord.²⁵

Regarding *spiritual desolation*, he writes:

By [this kind of] desolation I mean everything which is contrary to what was described in the Third Rule; for example, obtuseness of soul, turmoil within it, an impulsive

Terrae, 1996], s.v.). Richard Baumann, SJ, has suggested that Ignatius might not have mentioned spiritual consolation frequently in the *Constitutions* because he expected Jesuits reading it to be already familiar with the meaning and significance of this interior movement (personal communication, June 6, 2018). In his study of devotion in Ignatius's writings, Alfonso de la Mora, SJ, explains that Ignatius's understanding of devotion can include spiritual feelings such as spiritual consolation but has a more comprehensive meaning: "Devotion, we can conclude, is for St. Ignatius the actuation of the virtue of religion by means of an affection for God that is prompt, compliant, warmly loving, and impelled by charity. Its goal is the worship of God which is accomplished in all things and actions, of oneself and one's fellow men, since it gives worship to Him by finding and serving Him in all things" (*La devocion en el espiritu de san ignacio* [Rome: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1982], 159, cited in *The Constitutions of the Society of Jesus*, trans. and ed. George E. Ganss, SJ [St. Louis: IJS, 1970], 156). A detailed study in English of devotion in Ignatius's spirituality remains to be written.

²⁴ Fr. Ganss adds "this kind of" to the text in two places to indicate that what follows are examples of spiritual consolation and spiritual desolation, and not of non-spiritual consolation or non-spiritual desolation.

²⁵ *SpEx* 316; ed. Ganss, 122.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 15

motion toward low and earthly things, or disquiet from various agitations and temptations. These move one toward lack of faith and leave one without hope and without love. One is completely listless, tepid, and unhappy, and feels separated from our Creator and Lord.

For just as consolation is contrary to desolation, so the thoughts which arise from consolation are likewise contrary to those which spring from desolation.²⁶

While Ignatius offers both sets of rules of discernment of spirits to people who are making the *Spiritual Exercises*, he also hopes that Christians will find assistance from these guidelines in their daily lives outside of the Exercises. For him, the people who are likely to experience spiritual consolation and spiritual desolation are individuals who are seriously invested in nurturing their relationship with God and collaborating with God's project in the world.²⁷

This next point might be obvious, but it still needs underscoring. Ignatius is writing about *spiritual* consolation and *spiritual* desolation. *Spiritual*, when attributed to a feeling, does not mean *pertaining to the spiritual life*. As mentioned earlier, everything that arises in a person pertains, actually or potentially, to his or her relationship to Christ. Nor does it mean holy, trustworthy, or virtuous, because spiritual desolation is none of these things. *Spiritual* means two things when said of consolation or desolation: something experiential and something theological. A feeling is *spiritual* when (1) it is experienced as encouraging, or initially seeming to encourage, greater trust in and love for God and the things of God, or when it is experienced as discouraging trust in, and love for, God and the things of God; and (2) it is caused, at least in part, by the Holy Spirit.²⁸

²⁶ *SpEx* 317; ed. Ganss, 122.

²⁷ The evil spirit targets both regressing and progressing Christians, but spiritual consolations and desolations normally happen to progressing Christians, such as those who make the Spiritual Exercises.

²⁸ Later in this essay, I will consider the one specific element in every instance of spiritual desolation that stems from the Holy Spirit.

 16 ∞ Brian O. McDermott, SJ

- Example: Martha experiences joy as her friend Andrea shares some intimate things about herself and, as part of the actual experience, she feels drawn to love God more.
- Example: After Peter experiences a feeling of depression for a few days, he notices that the feeling starts to include the temptation to believe that God does not care about him and, if that is the case, he should slacken his spiritual practices. (The evil spirit takes advantage of his pre-existing depression to try to convince him that God does care about him: his non-spiritual desolation morphs into spiritual desolation.)

Next, there are spiritual consolations that are authentic and those that are deceptive. *Authentic spiritual consolations* are those that, from the beginning to the end of the feeling, and not including any decisions or conclusions that are subsequently drawn from that affective state once the state is over, encourage deeper love for and trust in God. *Deceptive spiritual consolations* are those spiritual consolations that appear at the beginning to encourage deeper love for and trust in God but which, at some point during the occurrence of the feeling, start to include thoughts that encourage the person to turn away from God. For example, the individual shifts into a disordered enthusiasm coupled with thoughts that encourage an inflated ego. None of these movements is of God.²⁹

Finally, there is the distinction between spiritual consolation *with preceding cause* and spiritual consolation *without preceding cause*. Spiritual consolation with preceding cause is prompted by one's interior acts of thinking or imagining or by one's experiencing an external reality. This kind of spiritual consolation can be authentic or deceptive.

- Example: When Susan at work remembers the face of her little baby, she sometimes feels, in her delight, that she wants to

²⁹ *SpEx* 332–34. It is possible for the evil spirit to cause the spiritual consolation from the very beginning of the experience, but the entire experience also involves the Holy Spirit because the evil spirit is “piggy-backing” on the person’s union with Christ, seeming to encourage that union but inevitably and necessarily showing its true colors at some point lest it become “a house divided against itself” (Matt. 12:22–28).

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 17

spend time thanking God for the gift of this child. This is spiritual consolation with preceding cause.

Spiritual consolation without preceding cause arises in the person without any prompting from within the person's explicit awareness or from awareness of an external object. For Ignatius, this spiritual consolation and the inclinations and thoughts which arise out of it while the spiritual consolation is actually occurring, are to be trusted as coming from God.³⁰

- Example: One day, Philip was sitting at his computer quietly looking at the screen and there arose in him, seemingly "out of the blue," a sense of sweet groundedness that opened his heart to God.³¹

The reader might look at the early portion of the first set of rules, which are meant to help those in the First Week. In the first two of these rules, Ignatius writes about several significant spiritual movements.³² Notably, he addresses these movements *prior to* his treatment of spiritual consolation and spiritual desolation in Rule Three. In other words, Ignatius is naming important interventions of the Holy Spirit, but he does not include them under *spiritual consolations* and *spiritual desolations*.

Specifically, Ignatius mentions the sting of remorse (*punzán-doles y remordiéndoles las consciencias*), with which the good spirit can afflict those who are going from good to bad or from bad to worse in some area of their lives. It is a Spirit-given painful spiritual feeling that encourages a person to change one's ways and return to a life of virtue and fidelity.

³⁰ *SpEx* 330. Commentators differ in their understandings of spiritual consolation without preceding cause. In support of the above definition, see Michael Ivens, SJ, *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary: A Handbook for Retreat Directors* (Leominster: Gracewing, 1998), 228–31; George E. Ganss, SJ, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, 194; and Timothy M. Gallagher, OMV, *Spiritual Consolation: An Ignatian Guide for the Greater Discernment of Spirits* (New York: Crossroad, 2007), 47–56.

³¹ On the affective quality of spiritual consolation (e.g., sweet, etc.), see below, section D (p. 19).

³² *SpEx* 314, 315.

18 ∞ Brian O. McDermott, SJ

And again, Ignatius also writes of courage and strength (*animo y fuerzas*) with which the good spirit offers encouragement, if one is in spiritual desolation. Courage and strength are gifts of the Holy Spirit, offered to bolster the person's determination to remain faithful to God during spiritual desolation. Courage here is not the feeling of fearlessness, but the readiness of the will to act despite feelings of fear.

In all of the rules, Ignatius is concerned only with spiritual feelings. He believes that their origin is the good spirit or the evil spirit, and thus they need discernment as to their source.

Having considered the details of this map of a person's interior life, one should call to mind the fundamental truths that indicate why one should be concerned about feelings. God is creating the universe

Fr. Buckley believes that the affective content is not an essential constituent of spiritual consolation. The only thing that counts is its directionality—that is, that it invites the person to greater faith, hope, and love.

and intelligent human beings so that God can lavish God's life and love on them. Human beings are born into a world that is radically affected by God's self-offer, but for that self-offer to make any difference, it is essential that they respond freely to that love, and cooperate with it, when they mature sufficiently to do so. Authentic

spiritual consolation is part of the divine self-offer of grace. In its proper and strict meaning, it is not saving or transforming or justifying. It is grace in the mode of offer. Only if human beings freely and with the aid of grace act on the encouragement that it offers, can it help human beings grow in intimacy with God, and in the attainment of God's way of loving the world by means of an ever-deepening assimilation to Christ and his relational identity.³³

³³ Fr. Toner helpfully prioritizes interior divine gifts in terms of how, in his view, Ignatius values them. First, there are the supernatural habits and acts of faith, hope, and love, which unite us to God. Second, he names courage, strength, clarity, and truth, which are gifts of the Holy Spirit that come when we are experiencing spiritual desolation. And he puts in third place authentic spiritual consolations, which are transient affective helps that God gives at times to us to make easier our believing in, hoping in, and loving God, and our doing God's will (Toner, *A Commentary*, 70–80).

D. The Understanding of Spiritual Consolation in Recent English-Language Publications

A review of the recent literature in English reveals a good bit of disagreement about the meaning of spiritual consolation. The main views fall into three groups.

Group 1: Those who affirm that spiritual consolation is essentially any feeling that encourages deeper trust in and love for God and the things of God

This first group involves authors who interpret spiritual consolation as being characterized not by a specific kind of feeling plus the encouragement of deeper trust in and love for God, but only by the latter. For these writers, the character of the actual feeling involved in the experience of spiritual consolation can vary; what matters is that the feeling encourages individuals to grow in their relationship with God and thereby gives evidence of being caused by the good spirit.

In his influential article in *The Way Supplement*, published in 1973, Fr. Michael Buckley (UWE) devotes a good deal of attention to consolation, by which he means spiritual consolation.³⁴ He insists that (spiritual) consolation does not exist on the pleasure-pain axis but transcends it. He maintains that, at times, spiritual consolation can be uncomfortable or disturbing for individuals, such as the experience of the sting of remorse caused by one's conscience and the Holy Spirit.³⁵

Fr. Buckley believes that the affective content is not an essential constituent of spiritual consolation. The only thing that counts is its directionality—that is, that it invites the person to greater faith, hope, and love. He writes, "Consolation is any interior movement of emotionality, feeling or sensibility, whose term is God—a man is drawn or driven to God."³⁶ By severing the affective content from the notion of spiritual consolation, Fr. Buckley can identify some spir-

³⁴ Michael J. Buckley, SJ, "The Structure of the Rules for Discernment of Spirits," *The Way Supplement* 20 (Autumn, 1973), 19–37.

³⁵ *Ibid.*, 29.

³⁶ *Ibid.*, 28 ff.

 20 ∞ Brian O. McDermott, SJ

itually uncomfortable feelings as (spiritual) consolations and some consoling experiences as (spiritual) desolations.³⁷

Perhaps influenced by Fr. Buckley, a number of writers assert that a positive affect such as delight, joy, or peace, is not an essential element in spiritual consolation.³⁸ This assertion seems to stem from two convictions that they generally seem to hold about the spiritual life: first, that the spiritual journey is not always a pleasant one; and, secondly, that God does not stir in individuals only pleasant interior experiences. Both affirmations, while certainly true, do not by themselves settle the question of the essential nature of spiritual consolation as understood by Ignatius in the *Spiritual Exercises*. Only careful attention to his texts will provide that answer.

One reason that some writers provide for asserting that spiritual consolation need not be a pleasant or peaceful feeling is that, in several places in the *Spiritual Exercises*, Ignatius writes of tears as

³⁷ Fr. Buckley famously asserts that “men with their arms locked, singing bawdy songs, on their way to” a house of ill repute, are experiencing spiritual desolation as Ignatius understood that term (*ibid.*, p. 29). Others would counter that these men are more likely experiencing non- or anti-spiritual consolation. As Ignatius understands the terms, spiritual consolation and spiritual desolation generally arise in individuals who are invested in their journey to God (i.e., progressing Christians), which is not exactly what is going on in these men.

³⁸ See, for example David Lonsdale, *Listening to the Voice of the Spirit: The Art of Discernment* (Notre Dame: Ave Maria Press, 1992), 81 ff; George E. Ganss, SJ, *The Spiritual Exercises*, 192 ff.; Maureen Conroy, RSM, *The Discerning Heart: Discovering a Personal God* (Chicago: Loyola University Press, 1993), 40 ff.; Gerard W. Hughes, SJ, *God of Surprises*, 3rd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 97; Elizabeth Liebert, SNJM, *The Way of Discernment: Spiritual Practices for Decision Making* (Louisville: Westminster-John Knox Press, 2008), 127 ff.; J. Michael Sparough, SJ, Jim Manney, and Tim Hipskind, SJ, *What’s Your Decision?: How to Make Choices with Confidence and Clarity: An Ignatian Approach to Decision Making* (Chicago: Loyola Press, 2010), 61, 118; Mark Thibodeaux, SJ, *God’s Voice Within: The Ignatian Way to Discover God’s Will* (Chicago: Loyola Press, 2010), 44. For Thibodeaux, deceptive or false spiritual consolation is an advanced form of spiritual desolation (36 ff.). See also Paul DeCelles and M. F. Sparrow, *Burning with Love for God: A Guide to The Spiritual Exercises of St. Ignatius* (South Bend, IN: Greenlawn Press, 2016), which describes spiritual consolation in one place as “warm sentiments of affection for God” (138), while in another place distinguishes it from spiritual joy: “[Often] joy and tranquility of heart accompany consolations” (141).

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 21

being spiritual consolation.³⁹ The difficulty with this argument, however, is that Ignatius describes these tears as “tears of grief for [one’s] own sins, or about the Passion of Christ our Lord, or about other matters directly ordered to his service and praise.”⁴⁰

In other words, in its context, Ignatius seems to have in mind *sweet* tears that accompany either a deep recognition that the person is a loved sinner, or a rich appreciation that Jesus’s sufferings are a revelation of God’s love for the sinner. In this sense, the tears are experienced as spiritually consoling, as distinct from bitter tears when one is focused, for example, on oneself, and on how one is a miserable sinner who has not measured up.⁴¹ Given that every other example that Ignatius gives of spiritual consolation in this section of the *Spiritual Exercises* clearly involves pleasant, delightful, peaceful feelings, one would expect him to state that the tears to which he referred here involve a different kind of affect, if that is what he intended.⁴²

Group 2: Those who maintain that spiritual consolation is always a pleasant, delightful, or peaceful feeling

For authors in this second group, spiritual consolation is always a pleasant, delightful, or peaceful experience, although they acknowledge that there is more involved in spiritual consolation than feeling—namely, encouragement to trust and love God more, and the understanding that the good spirit causes spiritual consolation.⁴³

³⁹ Ignatius mentions tears at *SpEx* 4, 48, 55, 69, 78, 89, 195, 203, 282, 315, 316, and 322. For an interpretation of tears at *SpEx* 316 as bitter or sweet, see Conroy, *The Discerning Heart*, 40 ff.

⁴⁰ *SpEx* 316; Ganss 122. In the Autograph Directory, Ignatius mentions “inner peace, spiritual joy, hope, faith, love, tears, and elevation of mind, all of which are gifts of the Holy Spirit,” (Autograph Directory, no. 11; ed. Palmer, 8).

⁴¹ *SpEx* 193, 203.

⁴² On the importance of spiritual tears in the Middle Ages, see Jesse Gutsell, “The Gift of Tears: Weeping in the Religious Imagination of Western Medieval Christianity,” *The Anglican Theological Review* 97, no. 2 (2015), 239–53. In 1548, Ignatius advised St. Francis Borgia (d. 1572) to pray for God’s “most holy gifts, such as the gift of tears” (*Letters of St. Ignatius Loyola*, trans. William J. Young (Chicago: Loyola University Press, 1959), 181).

⁴³ Again, the “to some degree” will be explained below.

 22 ∞ Brian O. McDermott, SJ

A prominent representative of this group is Fr. Toner.⁴⁴ In *A Commentary on the Rules for the Discernment of Spirits*, he dedicates his fifth chapter to the topic of spiritual consolation. His examination of Ignatius's writings leads him to conclude that spiritual consolation, when authentic, always has, as its primary meaning, a delightful or peaceful or joyful feeling that originates in faith, hope, and love and that facilitates the increase of those theological (i.e., God-oriented) virtues and acts. As the reader will see below, the term *spiritual consolation* can extend to the deepening of faith, hope, and love when the consolation is acted upon, but this is an analogous use of the word. What the person actually experiences explicitly is both the delight or peace and the encouragement of deeper faith and trust as the person moves into the future. However, the good spirit, operating as the cause of the authentic spiritual consolation, is not part of the person's explicit awareness.

As the fruit of his reflecting on Ignatius's usage, Fr. Toner affirms that a consolation can be called *spiritual* for one of two reasons. In the first case, the consolation is caused by the Holy Spirit, and the thoughts arising in the consolation are from the beginning to the end of the consolation. Here, the person is encouraged toward God and the things of God: such spiritual consolation is true, authentic, and genuine.

In the second case, the consolation is caused by the Holy Spirit, and at its beginning the thoughts arising in it encourage the person toward God and the things of God, but at some point the evil spirit introduces thoughts that seek to lead the person away from God and the things of God. Such spiritual consolation, to the degree that the evil spirit intro-

⁴⁴ Toner, *A Commentary*, 109–21; 284–90. At least four other authors hold this position: Piet Penning de Vries, SJ, *Discernment of Spirits, According to the Life and Teachings of St. Ignatius of Loyola*, trans. W. Dudok van Heel (New York: Exposition Press, 1973), 14 ff; William A. Barry, SJ, *Spiritual Exercises and the Encounter with God* (Mahwah, NJ: Paulist, 1992), 81; John English, SJ, *Spiritual Freedom: From an Experience of the Ignatian Exercises to the Art of Spiritual Guidance*, 2nd ed. (Chicago: Loyola University Press, 1995), 127; Timothy M. Gallagher, OMV, *The Discernment of Spirits: An Ignatian Guide for Everyday Living* (New York: Crossroad, 2005), 49. Fr. English writes that *consolation* and *desolation* are “very technical terms” in Ignatius, for which reason Fr. English seldom uses them (127). Is it not rather the case that these terms possess their ordinary meanings when Ignatius uses them and that *spiritual* is the technical term, meaning “caused wholly or partially by the Holy Spirit”?

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 23

duced those misleading thoughts, is ostensibly spiritual, inauthentically spiritual, and deceptively spiritual consolation.⁴⁵

As Fr. Toner points out in his commentary, his understanding of *spiritual* is also applicable to some forms of desolation. Considered in its total reality, spiritual desolation is not solely the work of the evil spirit. He helpfully writes that this spiritual feeling “has a twofold subjective cause: (1) the anti-spiritual motions and (2) also the spiritual motions of living faith, by reason of which the subject has desolate feelings over the anti-spiritual motions.”⁴⁶ In other words, the desolation arises in progressing Christians because they are experiencing movements encouraging them to move away from the God to whom they are deeply bound by faith, hope, and love. If there were no significant belonging to God present in the individual, then he or she would not feel desolate about the contrary movements coming from the evil spirit. Because the dissolute sailors of Fr. Buckley’s famous example (see: note 37, above) were not connected, in a significant degree, to faith, hope, and love, they would not experience the temptations of the evil one as desolating, unhappy, experiences. Rather, they enjoyed the temptations!

Group 3: Those who maintain that spiritual consolation properly so-called contains a volitional element—for example, an act of faith, hope, or love.

The third group of commentators sees more than feeling and directionality present in the experience of spiritual consolation. They affirm that graced human freedom is also part of the consolation, often in the form of acts of faith, hope, and love, which involve cooperation with the Holy Spirit.

⁴⁵ Toner, *ibid.*, 227–29. Rules 3 to 6 in the second set of rules for discerning spirits deal with these deceptive spiritual consolations (*SpEx* 331–34). While the current practice, following Ignatius’s usage, of using *spiritual consolation* without further qualification to refer to authentic spiritual consolation is legitimate, writers must use an adjective like *deceptive* or *inauthentic* to qualify spiritual consolations into which the evil spirit has insinuated misleading thoughts.

⁴⁶ Toner, *A Commentary*, 141. Even in the phrase “a spiritual person” the adjective means “wholly or partially caused (influenced) by the Holy Spirit.” (*ibid.*)

 24 ∞ Brian O. McDermott, SJ

For example, Fr. John English (d. 2004) maintains that increases of faith, hope, and love are (spiritual) consolations even when the person does not feel consoled:

Often, those who are praying become downcast because they do not feel that God is giving them consolation. They begin to suspect that by doing something wrong they have failed to earn consolation: “Perhaps Jesus does not love me.” But when [spiritual directors] question them, they find that their faith, hope, or love has been increased. They have discovered a new meaning to life. Yet, these people do not think that they have been consoled, simply because they did not have tears or some other intense experience that might be described as an interior movement “by which [the soul] is inflamed with love of its Creator and Lord” (SE 316). Their notion of consolation is incomplete.⁴⁷

This passage suggests that Fr. English wants to broaden the understanding of spiritual consolation to include the actual deepening of union with God, which involves the graced freedom of the individual, even when no (authentic) spiritual consolation showed up in the person’s awareness.

At first glance, Ignatius seems to offer a warrant for this view in the *Spiritual Exercises*: first, where he describes spiritual consolation as “that which occurs when some interior motion is caused within the soul through which it comes to be inflamed with love of its Creator and Lord. As a result, it can love no created thing on the face of the earth in itself, but only in the Creator of them all”; and second, where he names spiritual consolation as “every increase in hope, faith, and charity.”⁴⁸

But Fr. Toner correctly rejected the opinion that spiritual consolation necessarily includes a volitional element.⁴⁹ He noted that Ignatius calls the love described in *SpEx* 316 a “consolation” not because of the love itself but because of the “being inflamed” — that

⁴⁷ English, *Spiritual Freedom*, 116 ff.

⁴⁸ *SpEx* 316; ed. Ganss, 122.

⁴⁹ Toner, *Commentary*, 95–99.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 25

is, the spiritual feeling which that love causes. One might say that Ignatius chooses for his first example of spiritual consolation an instance of “efficacious” spiritual consolation—that is, spiritual consolation upon which Christians have acted, such that they love God above all things and love all other things only in God. What is most important in his example is the actual loving, which could exist without the presence of the spiritual consolation.⁵⁰

Fr. Toner and Fr. Michael Ivens (d. 2005) also note, regarding “every increase of faith, hope, and charity,” that Ignatius unfortunately omitted an important modifier—namely, *experienced*.⁵¹ They point out that increases of faith, hope, and charity do not show up in our explicit awareness except at those times when spiritual consolation arises from the increase of the theological virtues.⁵²

⁵⁰ It is very important in retreat direction and on-going spiritual direction that individuals learn to distinguish feelings of love for God from actual choices to love God, and feelings of distance from God from choices that cause one to become distant from God. It is a matter not of trusting one’s feelings, but of always learning from them and using one’s head to interpret them and to decide how to choose.

⁵¹ Toner, *Commentary*, 103–07 and Ivens, *Understanding the Spiritual Exercises*, 216.

⁵² As Don E. Saliers points out, a committed Christian walks the path of discipleship shaped by an ongoing spiritual affective attunement to God, Christ, and the Spirit, and the values of God’s reign. At times, there arises in this person feelings of spiritual consolation, which, as Ignatius asserts, have a beginning, middle, and end, although the deeper spiritual attunement perdures. It is a rich combination of the individual’s evaluative knowledge, motives, desires, inclinations, and choices, and the individual’s being affected by divine and worldly realities. This affective attunement can deepen through engagement with Scripture, liturgy, personal prayer, and other spiritual exercises, as well as by doing deeds of loving service. However, it can become shallow through neglect or by making choices that spring from the false self. On these points, see Don E. Saliers, *The Soul in Paraphrase: Prayer and the Religious Affections* (New York: The Seabury Press, 1980). Note that when Ignatius writes about authentic spiritual consolation, he is referring to Spirit-caused feelings that emerge from that ongoing affective attunement or resonance with the things of God in progressing Christians. Ignatius sees these emergent feelings as requiring discernment, because they are not experienced as products of the individual’s deliberate agency but proceed from a source other than the *I*. Here, see Fr. Toner on essential authentic spiritual consolation, as contrasting with transient, contingent authentic spiritual consolation, which requires discernment (Toner, *A Commentary*, 90–92).

E. Reasons for Understanding Spiritual Consolation as Always Involving Pleasant, Delightful, or Peaceful Feelings

The reasons for affirming that spiritual consolation always involves pleasant, delightful feelings are three.

First, the tradition in which Ignatius stood speaks of spiritual consolation consistently as being pleasant, delightful, or peaceful feeling. Therefore, if Ignatius were using an important term differently from the previous tradition, one would expect him to indicate so.

Second, in all of the texts in which Ignatius speaks of consolation, the feelings are of this kind, although he at times mentions a wider range of affect—for example, joy, love, and hope.⁵³

The third reason is that his mention of tears in his examples of spiritual consolation in the *Exercises* has to be referring to sweet tears, given the context, where all other examples involve sweet or pleasant feelings.⁵⁴ Bitter tears arising out of guilt, regret, or remorse can be the work of the Holy Spirit, but they are not consoling in the way Ignatius uniformly employs this term. Authors who hold up Ignatius's mention of tears in *SpEx* 318 as a reason for maintaining that spiritual consolation can be discomfiting are mistaken.

F. Proposed Consensus Statements regarding Ignatius's Understanding of Spiritual Consolation

With these considerations in mind, I propose the following five statements regarding Ignatius's understanding of spiritual consolation:

1. Spiritual consolation is an interior movement best described as a feeling or passive affective state that is always pleasant, delightful, or peaceful, and that, when authentic, encourages, from the beginning to the end of the actual consolation, deeper trust in and love of God.

⁵³ Autograph Directory, no. 18; ed. Palmer, 9.

⁵⁴ *SpEx*, 318.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 27

2. The three constituent features of authentic spiritual consolation are (a) its character as pleasant, delightful, or peaceful; (b) its fostering—but not compelling—deepening acts of faith, hope, and love and greater trust in God; and (c) its being caused fully by the Holy Spirit.
3. The pleasant feeling and the sense that one is being encouraged to trust God more are part of an individual's explicit awareness. The third feature is not part of a person's explicit awareness and so needs to be inferred by discernment of the direction into which he or she would be led if the feeling's directionality was followed: would it be toward or away from God and the things of God?

For Ignatius, the sole norm for Christian decision making is God's will. . . . God desires that we decide in favor of that course of action which contributes to God's greater (majorem) glory . . . which contributes more (magis) to God's glory.
4. There are painful or uncomfortable Spirit-caused feelings, such as the bite of remorse or the dark nights of the senses and spirit, which encourage conversion or deeper trust in and union with God, and which are caused by God, and are therefore trustworthy: but they are not spiritual consolations as Ignatius understands that term.
5. Authentic spiritual consolation, properly so-called, is to be distinguished from the graced acts of faith, hope, and love from which it flows and from deepening acts of faith, hope, and love consequent to the person's freely acting on the encouragement coming from the authentic spiritual consolation. The causes and consequences are correctly called spiritual consolation only by way of analogy—specifically, the analogy of attribution.⁵⁵

⁵⁵ For example, while we say that carrots are healthy food, and that some human beings are healthy, the term *healthy* means something quite distinct in each case: carrots on a plate, though no longer alive, cause or promote good health in a human being; but a person experiences or possesses good health. For this reason, the healthiness of the

II. The Role of Spiritual Consolation in the Second Time of Election

I now proceed to the second major topic of this essay: the way in which authentic spiritual consolation serves as evidence in the second time of election while making the Spiritual Exercises or in other moments of Christian discipleship.

A. “For the Greater Glory of God”: The Meaning of a Phrase

For Ignatius, the sole norm for Christian decision making is God’s will. In every situation of decision making, God desires that we decide in favor of that course of action which contributes to God’s greater (*majorem*) glory; or, to express it a bit differently, which contributes more (*magis*) to God’s glory.⁵⁶

What, then, is the greater glory of God? For our purposes, it will be helpful if we consider this phrase as Ignatius understands it, especially in the *Constitutions*, and what it meant theologically in his time. The phrase “the greater glory of God” appears in slightly different forms dozens of times in the *Constitutions*.

Ignatius does not offer a general theological understanding of God’s greater glory; rather, he tells us what he considers to be the proper way of understanding and implementing it in the apostolic body which is the Society of Jesus.

The founder of the Order interprets the phrase in terms of the consistent criterion for Jesuits in their choice of ministries or of the way to proceed in a specific ministry – namely, whether that choice will be for the greater service of God and the more universal good. For Ignatius, all other things being equal, superiors are to choose ministries that have a wider impact either because they engage people who, because of their

carrots does not make sense apart from the healthiness of persons, whereas the latter still makes sense without the former.

⁵⁶ On the centrality of God’s will see *SpEx* 1, 5, 15, 91, 180; on the greater glory of God see *SpEx* 152, 179, 180, 185, 189, 240, 339.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 29

station in the Church or society, can influence many others, or because the ministry itself will have a beneficial impact on more people.

For Ignatius, this criterion is grounded in his understanding of God's fundamental will for creation and the human race—namely, that all of creation and all of the human race come to fulfillment in the Kingdom of God and that, in one's choice-making, one always chooses that course of action which contributes more to the achievement of that fundamental will than other courses of action.

Regarding Ignatius's theological understanding of "God's glory," Fr. George Ganss (d. 2000) points out that the *Sentences* of Peter Lombard (d. 1160) figured prominently in the theological curriculum at the University of Paris when Ignatius studied there. We do not know what portions of the *Sentences* Ignatius studied, but the beginning of the first chapter of book 2 of that very influential work begins with three theological propositions that Ignatius may well have learned in the lecture hall:

4. Therefore God made the rational creature which could know the supreme good, and by knowing it love it, and by loving it possess it, and by possessing it, enjoy it.
5. Consequently, if asked why man or angel was created, the brief reply can be given: because of God's goodness.
6. And if asked for what destiny the rational creature was created, the answer is: to praise God, to serve God, and to enjoy Him; and in all these activities the rational creature, not God, gains profit. For God, being perfect and full of all goodness, can be neither increased nor diminished.⁵⁷

Ignatius's emphasis on always seeking the greater glory of God adds an important nuance to Lombard's understanding. He is saying that in every situation of decision making where there are two or more intrinsically good options available, God's will is that we always

⁵⁷ *Petri Lombardi sententiae libri quattuor* (Paris: Migne, 1863), col 143; trans. Ganss, *Constitutions*, 18–19).

choose that option which offers more glory to God than the other options. In other words: to choose that option which contributes more to the flourishing—“profit” in Lombard’s terminology—of creatures in union with God and in their mutual relationships in God.

B. The First and Third Times of Election

In the *Spiritual Exercises*, Ignatius offers three times when an individual can discern God’s will regarding one or several possible courses of action. Each time is a situation in a person’s life when God is giving a specific kind of evidence to lead the individual to what God desires for that person.⁵⁸ We will begin by considering the first and third times, and then give more detailed attention to the second time.

Ignatius says this about the first time of election:

The First Time is an occasion when God our Lord moves and attracts the will in such a way that a devout person, without doubting or being able to doubt, carries out what was proposed. This is what St. Paul and St. Matthew did when they followed Christ our Lord.⁵⁹

The evidence that God gives to us in the first time of election contains three elements. The first element is the experience of being drawn to a morally good course of action. The second is a sense that this course of action—“what was proposed” by God—is indeed God’s will. The third element is the experience of being unable to doubt, at the time when God is giving this evidence, that this is the course of action that God wants the person to take.⁶⁰

⁵⁸ These times of election involve (1) whatever process of discernment in which one engages, given the kind of evidence that God offers to one about various courses of action; (2) deciding which of the alternatives is God’s will; (3) actually choosing the alternative; and (4) enacting it. See Toner, *Discerning God’s Will*, 103 ff.

⁵⁹ *SpEx*, 175; ed. Ganss, 76.

⁶⁰ Going beyond Ignatius’s language, one could say that one finds oneself existentially unable to doubt what is being given, such that doubting would amount to doing violence to oneself.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 31

Turning to the third time of election, one sees that it does not involve the certitude of the first time or the spiritual feelings proper to the second time, which I will address in more detail below.

Ignatius offers two methods, or ways, of engaging in the third time of election. He explains the first method as follows:

The First Point is to put before myself the matter about which I wish to make an election, for example, an office or a benefice to be taken up or relinquished, or any other thing which falls under the heading of a changeable election.

The Second Point. It is necessary to keep as my objective the end for which I am created, to praise God our Lord and save my soul. Furthermore, I ought to find myself indifferent, that is, without any disordered affection, to such an extent that I am not more inclined or emotionally disposed toward taking the matter proposed rather than relinquishing it, nor more toward relinquishing it rather than taking it.

Instead, I should find myself in the middle like the pointer of a balance, in order to be ready to follow that which I shall perceive to be more to the glory and praise of God our Lord and the salvation of my soul.

The Third Point. I should beg God our Lord to be pleased to move my will and to put into my mind what I ought to do in regard to the matter proposed, so that it will be more to his praise and glory. I should beg to accomplish this by reasoning well and faithfully with my intellect, and by choosing in conformity with his most holy will and good pleasure.

The Fourth Point. I should consider and reason how many advantages or benefits accrue to myself from having the office or benefice proposed, all of them solely for the praise of God our Lord and the salvation of my soul; and on the contrary I should similarly consider the disadvantages and dangers in having it. Then, acting in the same manner in the second part, I should consider the advantages and benefits of not having it, and contrarily the disadvantages and dangers in not having it.

The Fifth Point. After I have thus considered and reasoned out all the aspects of the proposed matter, I should see to which

32 ∞ Brian O. McDermott, SJ

side reason more inclines. It is this way, namely, according to the greater motion arising from reason, and not according to some motion arising from the sensitive human nature, that I ought to come to my decision about the matter proposed.

The Sixth Point. When that election or decision has been made, the person who has made it ought with great diligence to go to prayer before God our Lord and to offer him that election, that the Divine Majesty may be pleased to receive and confirm it, if it is conducive to his greater service and praise.⁶¹

In this third time, while being in a state of tranquility and interior freedom, the individual asks for the Holy Spirit's guidance from the beginning to the end of the discernment process, and tries to frame the alternatives as richly as possible, including drawing on the wisdom of others.

Regarding each alternative, the person asks four questions in order to determine which course of action will contribute more to God's glory:

1. What are the positive consequences for God's glory anticipated as a result of deciding on this course of action?
2. What are the negative consequences anticipated as a result of deciding on this action?
3. What are the positive consequences anticipated for God's glory as a result of deciding not to choose this action?
4. What are the anticipated negative consequences as a result of deciding not to choose this course of action?

These four questions are to be asked of each alternative. Specifically, the individual asks help from the Spirit in the process of projecting the possible outcomes regarding God's greater glory if each of the alternatives is enacted or not. The evidence that

⁶¹ *SpEx* 178–83; ed. Ganss, 77–78.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 33

God gives to the person in this time of election will take the form of the stronger reasons favoring one alternative over others.⁶²

The second method in the third time involves four rules:⁶³

The First Rule. That love which moves me and brings me to choose the matter in question should descend from above, from the love of God; in such a way that the person making the election should perceive beforehand that the love, whether greater or less, which he or she has for the matter being chosen is solely for the sake of our Creator and Lord.

The Second Rule. I will imagine a person whom I have never seen or known. Desiring all perfection for him or her, I will consider what I would say in order to bring such a one to act and elect for the greater glory of God our Lord and the greater perfection of his or her soul. Then, doing the same for myself, I will keep the rule which I set up for another.

The Third Rule. I will consider, as if I were at the point of death, what procedure and norm I will at that time wish I had used in the manner of making the present election. Then, guiding myself by that norm, I should make my decision on the whole matter.

The Fourth Rule. Imagining and considering how I will find myself on judgment day, I will think how at that time I will wish I had decided in regard to the present matter. And the rule which I will then wish I had followed is what I shall apply now, in order that then I may be in complete contentment and joy.⁶⁴

By using this second method, discerners seek to gain some distance from themselves and to acquire additional perspectives that might help them to choose what is for God's greater glory. In more contemporary

⁶² The only consideration that counts in this third time of election is to what degree deciding to choose or not to choose the alternative contributes to the greater glory of God. No other advantages or disadvantages are relevant to this spiritual discernment process. See Toner, *Discerning God's Will*, 173–77.

⁶³ They can also be viewed as criteria or norms.

⁶⁴ *SpirEx* 184–187; ed. Ganss, 78–79.

34 ∞ Brian O. McDermott, SJ

language, we might say that the three perspectives involve (1) love for one's neighbor; (2) the limit-situation of death; and (3) the light that comes from encountering God as our Absolute Future.⁶⁵ Some spiritual directors interpret the moment of judgment as being that moment when, at one's death, God's love for one during one's lifetime is fully revealed: with this new awareness, how will the person wish he or she had decided and chosen in this present situation of election?⁶⁶

C. Ignatius's Texts Dealing with the Second Time of Election

Having reviewed briefly the first and third times of election, it is time to consider the second time in some detail. We begin by reviewing what Ignatius himself wrote about the role of spiritual consolation as evidence in the second time. Nowhere did he explain with any fullness this experience of graced decision making. But viewing these texts together, we see that Ignatius mentions two components to the second-time evidence.

There are two texts to consider. First, I will examine a text in the *Spiritual Exercises* that provides the first element of second time evidence. Then we will treat paragraphs 18 in the Autograph Directory, which offers the second element in the evidence proper to this time. In the *Exercises*, Ignatius says this about the second time:

The Second Time is present when sufficient clarity and knowledge are received from the experience of consolations and desolations, and from experience in the discernment of various spirits.⁶⁷

Here, Ignatius offers us one of the components of the second time: the experience of (spiritual) consolations and desolations,

⁶⁵ Paraphrasing the three norms in this way might suggest to some readers elements of Fr. Karl Rahner's theology.

⁶⁶ Fr. Toner does not think that Ignatius meant this second method to stand alone, but rather to help the discernor grow in Ignatian indifference—that is, in that interior spiritual freedom requisite for all sound Christian discerning of God's will. See Toner, *Discerning God's Will*, 184–89.

⁶⁷ *SpEx* 176; ed. Ganss, 76.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 35

which need to be discerned to determine the origins—the “spirits”—of these spiritual movements.

The saint offers the second element in the evidence proper to the second time in paragraph 18 in the Autograph Directory.

Among the three modes [times] of making an election, if God does not move him in the first he should dwell on the second, that of recognizing his vocation by the experience of consolations and desolations. Then, as he continues with meditations on Christ our Lord, he should examine, when he finds himself in consolation [*cuando se hallara en consolación*] in which direction God is moving him [*a cuál parte Dios le mueva*]; similarly in desolation. A full explanation should be given of what consolation is: i.e., spiritual joy, love, hope for things above, tears, and every interior movement which leaves the soul consoled in our Lord. The contrary of this is desolation: sadness, lack of confidence, lack of love, dryness, and so on.⁶⁸

This paragraph concerns persons who are making the Spiritual Exercises and who are contemplating Christ, while their faith, hope, and love are deepening, and they are experiencing various interior movements.

Here Ignatius offers, besides discernment of various spirits, an additional component of the second time, one that writers explaining Ignatian discernment of God’s often overlook. Part of the second time process consists in the person noticing in which direction God is moving the individual while he or she is in spiritual consolation, or noticing in which direction the evil spirit is moving the individual while in spiritual desolation. The person finds himself or herself being spontaneously drawn to a course of action caused by God but experienced as arising within the person. And the impulse is accompanied by spiritual consolation, without Ignatius spelling out how the being drawn (i.e., the impulse) and the spiritual consolation are related. Finally, the spiritual consolation needs to be discerned as to whether it is fully of the good spirit, and thus authentic and trustworthy; or whether it has been infiltrated by the evil spirit, and thus deceptive.

⁶⁸ Autograph Directory, no. 18; ed. Palmer, 9.

 36 ∞ Brian O. McDermott, SJ

Paragraph 21 in the Autograph Directory offers what seems to be another way of proceeding in making the election:

The person may proceed by presenting one side to God on one day and the other on the next, v.g., the counsels on one day and the commandments on the next; and noting in which direction God our Lord gives a greater indication of his will—like someone presenting various foods to a prince and noting which of them is to his liking.⁶⁹

This brief paragraph follows the Autograph Directory's brief mention of the first time and treatment of the second time in paragraph 18 and treatment of the third time in paragraphs 19 and 20. The paragraph is very succinct and offers a metaphor for the discernment process as a whole, rather than adding an additional method of discernment.

In general, Ignatius is telling us that, in the course of one's discernment process, one may choose to offer to God in prayer the various alternatives for decision making and ask God for a "greater indication" of the divine will. The *Directory* says nothing about what this "greater indication" would be. It seems reasonable to assume that the "indication" one would expect God to provide would take the form of one of the three types of God-given evidence presented in the *Spiritual Exercises*: the three elements of the first time, the two elements of the second time, or the stronger reasons to which the Holy Spirit leads the interiorly free person, as the result of Spirit-guided reasoning about alternatives, which is the evidence proper to the third time.⁷⁰

Ignatius never suggests that one ought to choose a course of action because it will give one (authentic) spiritual consolation.

⁶⁹ Autograph Directory, no. 21; ed. Palmer, 9. Here, "counsels" refers, of course, to the evangelical counsels, and not the cognitive guidance of the good or evil spirit.

⁷⁰ Ignatius believes that if someone has the gifts for religious life and yet the initial evidence suggests that God is drawing the person to the lay life, then the individual ought to ask God for a greater indication that such is indeed God's will. Ignatius shared the view of his time and of long afterward that being a religious gives God greater glory than being a layperson, all other factors being equal. For a brief treatment of how other early directories interpret this metaphor as adding a second way of employing the sec-

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 37

To summarize what Ignatius has been teaching about the way in which spiritual consolation serves as evidence in the second time:

1. The individual finds herself drawn spontaneously to one or more courses of action.
2. Because the being drawn to a course of action is not accompanied with a sense of certitude about the divine origin of the “being drawn,” God offers, in addition to the being drawn, spiritual consolation, which itself needs to be discerned as to its authenticity. The “being drawn” arises in the person *while* the person is experiencing this spiritual consolation.
3. Because the degree of clarity of the evidence—that is, the authentic spiritual consolation—in its relation to the being drawn can vary, and because the evil spirit can insinuate himself into the process, it is important that (a) there be repeated experiences of the second-time interior movements, and (b) the person seek from God confirmation of the (tentative) decision, if the individual has questions about the process, if the person wants to do all that lies within him or her as a cooperator with God’s grace, and if the individual has the energy and time to seek the confirmation.⁷¹ Note that confirmation can take the form of God giving the three elements of first-time evidence, or of God offering additional second-time evidence with its two components, or of God giving evidence in the form of reasons arrived at by Spirit-guided deliberation when in a time of tranquility—all this in a spirit of interior freedom (“indifference”) and a deep desire to find God’s will.⁷²

ond time of election, see Toner, *Discerning God’s Will*, 152–54.

⁷¹ “*The Sixth Point*. When that election or decision has been made, the person who has made it ought with great diligence to go to prayer before God our Lord and to offer him that election, that the Divine Majesty may be pleased to receive and confirm it, if it is conducive to his greater service and praise” (*SpEx* 183; ed. Ganss, 78).

⁷² In this essay, I do not propose an account of the second time of election in all its aspects; rather, I suggest an explanation of the role of authentic spiritual consolation. That said, it is important to acknowledge that God does not always offer the desired confirmation. At that point, the individual needs to allow the already-given evidence to guide him or her, and to proceed in a spirit of trust in the Lord.

38 ∞ Brian O. McDermott, SJ

In light of the above, and bearing in mind what some other commentators have written (see below), some cautions are in order:

1. Ignatius never suggests that one ought to choose a course of action *because* it will give one (authentic) spiritual consolation. The latter functions as evidence of God's will when it serves, in the person's awareness, as the root or source whence emerges the experience of "being drawn"; the "being drawn" to a course of action is *not* the root or source of the authentic spiritual consolation.
2. But if one chooses a course of action because appropriate and adequate evidence gives assurance that the action is God's will, then one may be confident that one is growing in union with God and in participation in God's project in the world.
3. The only reason to choose a course of action, according to Ignatius, is because the evidence seems to indicate that this course of action is God's will, no matter what feelings the actual making of the choice might generate. The presence of spiritual desolation in one after proposing in oneself, or actually beginning to implement, a course of action does not of itself indicate that that choice is not of God. The presence of spiritual desolation can simply mean that the bad spirit has provoked an unconverted aspect of the person during the process of discernment. If there are legitimate grounds for affirming the choice as God's will, then one simply needs to act contrary (*agere contra*) to the spiritual desolation, following Ignatius's rules.
4. If one proposes to oneself, or imagines, or deliberates about, a course of action, and if one wishes to come to a reliable decision about God's will regarding what one is proposing, imagining, or deliberating, then that person has three options.
 - The first option is to enter into the third time of election, provided that one is in a basic state of tranquility (*SpEx* 177) and has the requisite indifference and desire to seek that course

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 39

of action which is God's will.⁷³ The evidence will consist of the *reasons* at which one arrives by Spirit-guided deliberation. These reasons bear on which course of action more (*magis*) contributes to God's glory — that is, to the flourishing of one's self and other creatures in relationship with God and to the flourishing of creatures' mutual relationships in God.

- The second route is for the person imagining or deliberating to pause and ask God to give all three elements in the evidence proper to the first time of election and then to wait for God's interior action.
- The third route is to ask God to offer the person the two elements present in the second time, and then, similarly with the second route, to wait on God's action in one's interiority.

D. Recent Understandings of the Role of Spiritual Consolation in the Second Time of Election

It is now time to consider some of the ways in which English-language authors in recent years have understood the role of spiritual consolation when making decisions in the second time.

Group 1: Those who affirm that (1) being spontaneously drawn to a course of action, as distinct from actively considering it or proposing it to oneself, and (2) experiencing that movement of being drawn as proceeding out of authentic spiritual consolation, give sufficient evidence about what God desires

Fr. Toner defends this view with his typically extensive analysis. He devotes some thirty pages to the second time of election, which makes this the most extensive treatment in English of this point.⁷⁴ He makes great

⁷³ One should attend to any spiritual feelings that arise during a third-time election, since the presence of such feelings provides data about how the various options are affecting one spiritually. Still, such feelings do not form part of the evidence for the decision to be made the way they do in the second time. Rather, this evidence takes the form of reasons that weigh more-or-less heavily in favor of one or another alternative.

⁷⁴ Toner, *Discerning God's Will*, 130–60. For brief mentions in English of the two

 40 ∞ Brian O. McDermott, SJ

efforts to understand what Ignatius thinks about this kind of decision making, recognizing that the saint does not provide an extended treatment of it either in the *Spiritual Exercises* or in his other writings.

Fr. Toner affirms that the second time of election, according to Ignatius, has two elements in the evidence:

1. the second time begins when an individual experiences himself or herself being spontaneously drawn toward a course of action that is morally good, and
2. God gives evidence in the person's interiority that the "being drawn" is of God, and gives this evidence by offering authentic spiritual consolation, out of which the "being drawn" emerges.

Because Ignatius's treatment of the second time is so brief, Fr. Toner seeks to interpret Ignatius, going beyond what the saint explicitly writes. He asks himself a question: what must the linkage be between the volitional "being drawn" and the authentic spiritual consolation so that the latter factor—the authentic spiritual consolation—can serve as evidence of the origin of the former factor—the "being drawn"?

Fr. Toner's answer is that the volitional "being drawn" (spontaneous impulse) to a course of action must be experienced by the person as arising out of the authentic spiritual consolation as from a source or matrix. Only if there is such a tight connection between the impulse and the authentic spiritual consolation can the origin of the spiritual affect—which is the Holy Spirit, source of all authentic spiritual consolation—be recognized, with some degree of assurance, as the origin as well of the spontaneous impulse.⁷⁵

elements of evidence in the second time—namely, (1) the presence of spiritual consolations and desolations; and (2) attending to that to which one is being drawn while in spiritual consolation or spiritual desolation, see Timothy Gallagher, OMV, *Discerning the Will of God: An Ignatian Guide to Christian Decision Making* (New York: Crossroad, 2009), 88; Dean Brackley, SJ, *The Call to Discernment in Troubled Times: New Perspectives on the Transformative Wisdom of Ignatius of Loyola* (New York: Crossroad, 2004), 147; and Michael Ivens, SJ, *Understanding the Spiritual Exercises*, 137.

⁷⁵ Toner, *Discerning God's Will*, 147–52.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 41

Moreover, because of the subtlety and complexity of this time of election, and because the evil spirit can get involved in the process, the experience of these three factors cannot be a “one-off” interior event; rather, it must be repeated several times if one is to have the desired assurance that the impulse—the being drawn—is of God and thus is to be acted upon.

Additionally, Fr. Toner contends that, if one is being drawn to more than one course of action, and each impulse is proceeding from authentic spiritual consolation, then an additional discerning step is required. The person needs to compare the spontaneous impulses and the authentic spiritual consolations associated with each possible course of action, in order to determine which set of them is superior in clarity, strength, and duration compared to the other set.⁷⁶ This is the evidence that God gives to indicate which of the courses of action is more (*magis*) to God’s glory.

Note here that Fr. Toner goes beyond the two elements in the evidence as found in Ignatius, adding an additional element that is unique to him among those writing in English. Drawing on the saint’s understanding of spiritual consolation and spiritual desolation, Fr. Toner reminds us that these spiritual feelings frequently involve thoughts and suggestions—Ignatius often calls them “counsels” (*consejos*)—that proceed from the good and evil spirits.⁷⁷

Fr. Toner cites two sources for this. First, in the Rules for the Discernment of Spirits intended for those in the First Week, Ignatius writes:

For just as the good spirit is chiefly the one who guides and counsels us [*nos guía y aconseja*] in time of [spiritual] consolation, so it is the evil spirit who does this in time of [spiritual]

⁷⁶ For Fr. Toner, this situation offers another reason, already mentioned above, as to why spiritual consolation needs always to have the constituent factor of pleasantness, delight, or peace. Note that, when a comparison between spiritual consolations is called for in the second time of election, the affective quality of the two or more consolations needs to be comparable.

⁷⁷ Ignatius uses this term in the *Spiritual Exercises* only at nos. 54 and 318, but much more frequently in the *Constitutions*.

 42 ∞ Brian O. McDermott, SJ

desolation. By following his counsels we can never find the way to a right decision.⁷⁸

This text indicates that while one is experiencing spiritual consolation or spiritual desolation, the good spirit and the evil spirit will offer counsels—that is, thoughts or suggestions—to support what the spiritual feeling is either encouraging or discouraging one to do.

Fr. Toner's second source spells out a bit more what Ignatius wrote in rule 5. This text consists of a portion of a letter that Ignatius wrote to Sr. Teresa Rejadell:

It remains for me to speak of how we ought to understand what we think is from our Lord, and understanding it, how we ought to use it for our advantage. For it frequently happens that our Lord moves and urges the soul [*mueve y fuerza a nuestra ánima*] to this or that activity. He begins by enlightening the soul, that is to say, by speaking interiorly to it without the din of words, lifting it up wholly to His divine love and ourselves to His meaning without any possibility of resistance on our part, even should we wish to resist. This thought of His which we take is of necessity in conformity with the commandments, the precepts of the Church, and obedience to our superiors. It will be full of humility because the same divine Spirit is present in all. But we can frequently be deceived, however, because after such consolation or inspiration, when the soul is still abiding in its joy, the enemy tries under the impetus of this joy to make us innocently add to what we have received from God our Lord. His only purpose is to disturb and confuse us in everything.

At other times he makes us lessen the import of the message we have received and confronts us with obstacles and difficulties, so as to prevent us from carrying out completely what had been made known to us.⁷⁹

This passage indicates, once again, that in addition to spiritual consolation and spiritual desolation, God offers a counsel, or sense (“enlight-

⁷⁸ *SpEx* 318; ed. Ganss, 122–23.

⁷⁹ *Letters of St. Ignatius of Loyola*, trans. Young, 22 ff.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 43

ening the soul," "this thought of His,") regarding God's will. At times, in order to confuse people so that they might not do God's will, the evil spirit will sow other "counsels" about where God is drawing them.

Unlike any other commentator writing in English, Fr. Toner makes use of Ignatius's teaching on counsels proceeding from spiritual consolation and spiritual desolation. In addition, he offers a third component to the evidence proper to the second time: a "counsel" indicating to the person that the thing to which the person is being drawn is God's will; this counsel needs to flow out of authentic spiritual consolation, just as the "being drawn" emerges from that consolation.⁸⁰

Fr. Toner makes things more complicated for students of Ignatius by offering, in the volume of case studies that he published four years after *Discerning God's Will*, a different understanding of the evidence proper to the second time. He presents this differing interpretation in his brief summary of the three times of election at the beginning of the volume:

Any second-time experience has two essential and related factors. First, there is a conative movement of will, a volitional attraction, toward one of the alternatives for choice. Discerners do not experience attraction to this alternative because in itself it appeals more to them, because they like it; rather, they are drawn to it as to what God wills them to choose. Whether for any other reason or motive they like it or dislike it is irrelevant in this mode of discernment. The motivation for the attraction, in other words, is pure or, as Ignatius would say, "from above." The movement is similar to the movement of the will in the first-time experience, but not as powerful as the latter and without the certainty about the divine source of it that accompanies the latter.

Second, such a volitional movement, then, needs some further factor as a sign that the movement arises at the prompting of the Holy Spirit and not from some antispiritual or nonspiritual source. Ignatius looks for this sign in spiritual consolation. So also, movements of spiritual desolation are

⁸⁰ Toner, *Discerning God's Will*, 130–41.

44 ∞ Brian O. McDermott, SJ

signs of the influence of the evil spirit. What characterizes spiritual consolation and desolation and why these are signs of the influence of the Holy Spirit or of the evil spirit are questions taken up in Ignatius's rules for discernment of spirits.⁸¹

This second explanation contains the two factors in the second-time evidence he mentions in his book on discerning God's will—

A number of authors assert that a particular course of action can be trusted to be from God if there arises within us authentic spiritual consolation after we have begun actively to imagine or to propose the action to ourselves.

namely, the experience of being drawn to a course of action and the presence of (authentic) spiritual consolation. But this second explanation differs from what Fr. Toner writes in his discernment book in two respects. First, he says nothing about the relationship between the being drawn and the spiritual consolation;

and second, he does not mention the presence of a counsel from the Holy Spirit indicating to the person that this course of action is of God.

In the explanation provided in his case studies volume, he seems to view the second element as a matter of having a pure motive, wanting to decide on a course of action only because it is God's will. But this is the motive required in every good Christian discernment of God's will. Fr. Toner has shifted here from speaking about a counsel arising out of authentic spiritual consolation as part of the evidence that God gives of his will in the second time, to making a condition of all discernment of God's will part of the evidence in the second time election. For my part, I have no account as to why in his later book, written just four years after his major work on discerning God's will, Fr. Toner, who is usually a very careful commentator, changed, without explanation, his understanding of the second time.

Group 2: Authors who either (1) maintain that the occurrence of authentic spiritual consolation after a person begins to discern a possible course of action offers the needed evi-

⁸¹ Jules J. Toner, SJ, *What Is Your Will, O God? A Casebook for Studying Discernment of God's Will* (St. Louis: IJS, 1995), 14.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 45

dence, or (2) are imprecise about the role of spiritual consolation as evidence in the second time

A number of authors assert that a particular course of action can be trusted to be from God if there arises within us authentic spiritual consolation after we have begun actively to imagine or to propose the action to ourselves. The spiritual consolation then becomes the sufficient indicator that the decision is of God. Contrariwise, if spiritual desolation arises in us after we are imagining or considering a possible choice, this is a sign either that the decision is not of God, or that it requires further discernment.

Fr. Gerard Hughes (d. 2014) represents these authors, none of whom refers to paragraph 18 of the Autograph Directory. He writes:

No amount of prayer can excuse us from doing our homework on the question [of finding what is God's will] but, assuming the homework has been done as efficiently as possible, we should then take the decision into prayer, asking God that whatever we choose may be for his greater praise, reverence and service. We may be able to discover the choice we should make by noting over a period of time the effect a provisional decision has both on prayer and on our moods outside of prayer. If consistently in prayer and after it, I experience desolation with this provisional decision, for example to accept a particular job, but find consolation in the alternative, then I should choose the alternative which brings the consolation.⁸²

⁸² Hughes, *God of Surprises*, 142. For spiritual consolation following as evidence upon considering a course of action, see Herbert F. Smith, SJ, "Discernment of Spirits," in *Notes on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola: The Best of the Review - 1*, ed. David L. Fleming, SJ (St. Louis: Review for Religious, 1985), 241 f.; Philip L. Boroughs, SJ, "Using Ignatian Discernment," *Ignatian Exercises: Contemporary Annotations, The Best of the Review - 4*, ed. David L. Fleming, SJ (St. Louis: Review for Religious, 1996); Michael Sparrough, SJ, Jim Manney, and Tim Hipkind, SJ, *What's Your Decision?*, 105, 116 ff; Mark Thibodeaux, SJ, *God's Voice Within*, 171 ff. The following are imprecise in their treatment of the role of spiritual consolation as evidence: De Celles and Sparrow, *Burning with Love for God*, 285; David Lonsdale, *Listening to the Music of the Spirit*, 146; Pierre Wolff, *Discernment: The Art of Choosing Well, Based on Ignatian Spirituality* (Liguori, MO: Liguori/Triumph, 1993), 43-48; Carol Ann Smith, SHCJ, and Eugene F. Merz, SJ, *Finding God in Each Moment: The Practice of Discernment in Everyday Life* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 2006), 113 ff; Eliza-

E. The Reason for Affirming Two Elements in the Evidence Proper to the Second Time

This section can be blessedly short. The one and decisive reason for affirming two elements in the second-time evidence is that Ignatius provides these two elements in two documents that he himself wrote, considered together: the *Spiritual Exercises* and the Autograph Directory. As we have seen, in the former work he mentions the presence of spiritual consolations and spiritual desolations in the second time, as well as their discernment; and in the latter one—in a single sentence—he explains that, in the second time, the discernment is to notice to what course of action he or she is being drawn while in spiritual consolation.

Even if he tried, Ignatius could not have been briefer in his naming these two elements! But he did give us these two precious morsels for our instruction.

F. Proposed Consensus Statements Regarding Ignatius's Understanding of the Role of Spiritual Consolation as Evidence in the Second Time of Election

With these considerations in mind, I propose the following five statements regarding Ignatius's understanding of the role of spiritual consolation as evidence in the second time of election:

1. The second time of election as found in the *Spiritual Exercises* and the Autograph Directory of Ignatius is like the first time in one respect: they both involve a being drawn to one or more cours-

both Liebert, SNJM, *The Way of Discernment*, 130f. In an earlier and influential article, Karl Rahner, SJ, views the second time of election through the lens of his theological anthropology, considering spiritual consolation without preceding cause to be the first principle of all discernment of spirits, identifying it with the graced transcendence of the human spirit. Thus, for Rahner, the second time of election involves seeking "congruence between the divine consolation and the prospective putting of oneself in the situation of having chosen a certain object, or between the fundamental attitude and the particular decision." See Karl Rahner, *The Dynamic Element in the Church*, *Quaestiones Disputatae* 12, trans. W. J. O'Hara (New York: Herder and Herder, 1964), 163. For a good summary and critique of Rahner's position, see Toner, *Discerning God's Will*, 316–22.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 47

es of action. In the first time, there is also present a God-given counsel, accompanied by the existential inability, at the moment, to doubt that the being drawn is from God. In the second time, the evidence is the presence of authentic spiritual consolation, which sheds light on the God-given character of the spontaneously-arising being drawn to a course of action. The being drawn requires the definitive evidence coming from the (authentic) spiritual consolation because, unlike in the first time, it is not experienced as indubitable at the time of the experience.

2. For the authentic spiritual consolation in the second time to provide evidence that the being drawn is from God, these interior movements need to be ordered to one another as follows: the first (the “being drawn”) needs to be experienced as flowing out of the second (the authentic spiritual consolation). Simple juxtaposition of the movements in the person’s awareness, without a close experienced linkage between them, does not offer evidence that the “being drawn” is from God.
3. The second time of election is rather subtle and complex. In order to have confidence in the evidence so as to be able to come to a firm decision, the individual needs to experience several times the close association of the being drawn with the spiritual feeling. If one still has questions and time allows, or if one wishes to be sure to have done everything internally possible in the discernment process, it would also be important to ask God to confirm the tentative decision by God’s either repeating the same second-time evidence yet again or offering evidence appropriate to the first time, or by the individual engaging in the Spirit-guided deliberative thinking in an attitude of tranquility and Ignatian indifference proper to the third time.⁸³
4. All authentic Christian decision making involves (a) asking God for divine assistance during the entire process, (b) asking for and developing a deepening interior freedom from

⁸³ Regarding the confirmation of second-time elections and the question of the autonomy of the three times of election, two important topics that space precludes treating here, see *Discerning God’s Will*, chapters 12 and 13.

bias (Ignatian indifference), and (c) cooperating with divine grace by engaging in all the acts of attention, understanding, and judgment needed to assess the evidence and to draw the warranted conclusions. In addition, the decision needs to be framed properly—for example, do I have the right and the authority to make this decision as framed this way? At the end of the day the discerner needs to ask, and honestly answer, the question: have I done all that lies in me by way of cooperating with the Holy Spirit in this process of discerning what is God's will for me here and now?

III. Conclusion

A review of some of the recent English-language literature on Ignatian themes reveals that the state of writing about the nature of spiritual consolation and the second time of election is, at present—forgive me—not very consoling. There is considerable disagreement among writers. Some support their positions with reference to specific writings of Ignatius, while others do not. Yet all insist that they are explicating Ignatius's understanding of discernment.

Of course, there is no such thing as interpretation-free reporting or explaining of someone else's thought. But even this ancient insight, which the postmodern age emphasizes, does not weaken the need for writers on Ignatian discernment to be more careful about what they write. To this end, I have proposed some consensus statements on fundamental points for the reader's consideration. I hope that those interested in Ignatian spirituality will read and reflect upon them, and perhaps reconsider what they take to be the basic elements of an accurate understanding of Ignatius's thought on these matters.

Because Ignatius wrote concisely, he needs specialists to interpret his writings to a broader public. But for us to take their claims as legitimate interpretations of his thought, the specialists have to argue for them with support drawn from the writings themselves. On which note, it is quite possible that kinds of evidence apart from the three times come into play; but if so, then those promoting that position must argue for and not merely assert it.

Spiritual Consolation and the Second Time of Election ❧ 49

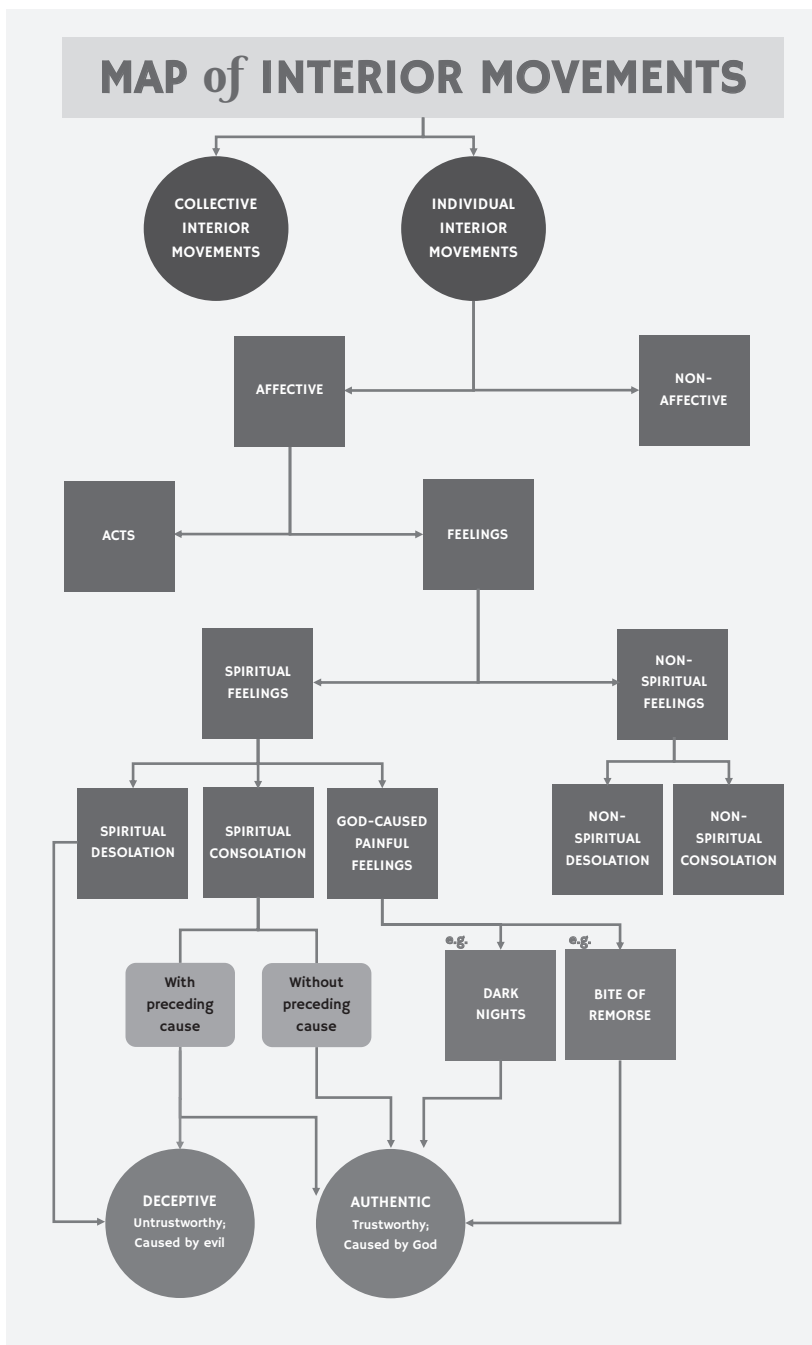
One final thought. All of the above reflections are rooted in one fundamental conviction that stems from the heart of Ignatian—and indeed any authentic Christian—spirituality. The conviction can be expressed this way: the fundamental criterion for a Christian disciple's decision-making is always God's will. Acting according to God's will assures people that they are growing in union with God and contributing to God's project in the world. On the other hand, making decisions that are rooted in deceptive spiritual consolation, or deliberately choosing what is for the lesser glory of God, when a person knows what makes for God's greater glory, can do one or another degree of harm to the Church and to the world.⁸⁴

A person can be sure that he or she is doing God's will, growing in union with God, and contributing to God's project, if he or she fulfills the conditions of good discernment—to wit, if (1) one proceeds in discernment and choice-making with the deep desire to find God's will, and finding it, to do it because it is God's will; (2) one does one's best to carry out the discernment process using the evidence that God gives to one; (3) one relies on God's grace to find that divine will; and (4) one deliberates in that spirit of significant, if not perfect, interior freedom called *indifference*. The certitude, understood as firmness of assent, that one is doing God's will ultimately derives not from the quality of one's efforts, which are finite and fallible. Instead, they stem from one's reliance on God's infinite and passionate desire that human beings find and do God's will, which is beatitude for every human being. This divine desire exceeds infinitely the intensity of human desires, and intends completely to bring human history and the whole cosmos to beatific fullness.⁸⁵

⁸⁴ One can be confident that one is serving God well and truly contributing to the well-being of humanity and the earth only when one is doing God's will, for God is totally and infinitely bent on the full coming of God's reign, which is the full flourishing of all creation.

⁸⁵ On this point, see "What Kind of Assent Can Be Given to the Conclusion of a Sound Discernment?", chapter 15 of Toner, *Discerning God's Will*.

Appendix: Map of Interior Movements



La secularización como desafío y como *signo de los tiempos*

Sergio Gadea

RESUMEN

La Compañía de Jesús ha tomado como preferencia “mostrar el camino hacia Dios mediante los Ejercicios Espirituales y el discernimiento”. Es su manera de colaborar con la Iglesia en la proclamación del Evangelio en una sociedad secular, la cual es descrita como signo de los tiempos. En este artículo se pretende ayudar a entender la secularización como lugar de encuentro del Criador con su criatura. Para ello, recurriremos a algunas de las contribuciones al estudio del fenómeno, intentando ofrecer un contexto en el que entender esta preferencia. Los jesuitas llevan décadas intentando dar respuesta a la secularización; la novedad en este momento es que se ha ganado en conciencia de hasta dónde ha llegado la secularización: hasta nosotros mismos, como sujetos. En ese contexto, la espiritualidad ignaciana puede ser un modo de proponer el seguimiento del Señor que tiene en cuenta el modo de creer del sujeto de hoy.

PALABRAS CLAVE: secularización, signo de los tiempos, sujeto, seguimiento, espiritualidad.

El padre Arturo Sosa, en su carta a toda la Compañía de Jesús del pasado 19 de febrero de 2019, establece que, como fruto de un proceso de elección, los jesuitas han establecido como una de sus preferencias el “mostrar el camino hacia Dios mediante los Ejercicios Espirituales y el discernimiento”. Preferencia “capital”, según el papa Francisco. En el desarrollo de esta preferencia se constata el desafío que supone la sociedad secular para la tarea de la proclamación del Evangelio. En ese sentido, la Compañía se ofrece a la Iglesia para “vivir la sociedad secular como un *signo de los tiempos* que ofrece la oportunidad de tener una renovada presencia en el seno de la historia humana.” Y todo ello, a través de los Ejercicios, “el descubrimiento más fundamental de nuestra vida, a saber,

Sergio Gadea

Se constata el desafío que supone la sociedad secular para la tarea de la proclamación del Evangelio.

cómo el discernimiento y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio muestran el camino hacia Dios”. Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, se dice también en el documento, son un instrumento privilegiado para hacer presente al Señor Jesús en la diversidad de contextos sociales del mundo actual y se manifiesta una renovada intención de proponer los Ejercicios en sus diversas modalidades, dirigidos a todo público posible. Por otro lado, se propone la Compañía “vivir más a fondo los Ejercicios Espirituales” y practicar más la conversación espiritual y el discernimiento.

En una primera lectura, el uso de la categoría de *signo de los tiempos* no pasa desapercibida. No debe ser entendida simplemente como un modo de hablar positivamente de un término, la secularización, con evidente carga negativa en muchos ámbitos eclesiales. Por otro lado, un *signo de los tiempos* es algo más que un paradigma con el que entender un momento concreto de la historia. Se nos conduce a pensar, más bien, en la categoría teológica con la que la constitución pastoral *Gaudium et Spes* busca interpretar los verdaderos signos de la presencia y del plan de Dios en la historia a la luz de la fe¹. La Iglesia tiene el deber permanente de escrutarlos a fondo en cada época, de forma que pueda responder a los interrogantes de cada generación sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas². Leer la secularización como *signo de los tiempos* es un movimiento que se aleja de camuflar las crisis por las que atraviesa la fe hoy: la disminución de la influencia de las instituciones religiosas tradicionales, el poco poder de convicción de la religión para explicar el mundo, la crisis de la vida espiritual. Al contrario, supone entenderlas como lugar de encuentro con Dios: “son oportunidades, grandes ocasiones que Dios nos abre. Son desafíos para «partir hacia lo hondo»³.”

26

1. El desafío de la secularización

No es aquí el lugar para hablar del estado de la cuestión en lo que toca a la actualidad de la llamada tesis o paradigma de la secularización en las ciencias sociales, en la filosofía o en la teología⁴. Baste con decir que la

¹ GS 11.

² GS 4.

³ T. HALÍK, *Paradojas de la fe en tiempos postoptimistas*, Herder; Barcelona 2016, 21.

La secularización como desafío y como signo de los tiempos

secularización como fenómeno no acaba de llegar, aunque siquiera está claro su inicio (para muchos, con el cambio de mentalidad que supuso la llegada de la modernidad). El cardenal Karl Lehmann, quien ya atribuyó a la secularización el carácter de *signo de los tiempos*, hablaba de un cierto cansancio que se percibe en el uso de este término, pero, al fin y al cabo, no tenemos ninguna otra palabra mejor para describir un fenómeno⁵ que, por otro lado, comporta multitud de significados, desde el canónico y jurídico, pasando por la decadencia de las instituciones eclesiales, el cambio de una conciencia religiosa por otra más empírica e instrumental, hasta la decadencia del tiempo y las energías invertidas por el ser humano en resolver las preguntas existenciales⁶.

Nos podemos quedar, en todo caso, con la sencilla definición de secularización que la entiende como “el desplazamiento de la religión del centro de la vida humana”⁷. Desplazamiento, por un lado, del centro de la vida social, pero también desplazamiento del centro de las preocupaciones del ser humano, como fuente de sentido y de significado para la existencia. Desplazar no quiere decir, sin embargo, que la secularización haya hecho desaparecer la religión del horizonte. Muchos señalan la persistencia de los valores religiosos, ya secularizados, esta vez repartidos entre muchos herederos⁸. Incluso hay quien entiende que el mundo actual, con sus valores, instituciones y estructuras, es el resultado de un desarrollo histórico de un mundo cristiano secularizado⁹. O que el gen de la secularización estaba ya inoculado en el mismo nacimiento del cristianismo a través de la *kénosis* de Cristo¹⁰. Y no sin ser osados, hay quienes buscan restaurar un cristianismo sin Dios, ya anunciado por Bonhoeffer, basado en el principio de la utilidad que la fe tenía en otro tiempo, de la que se extrae lo que aun pueda ser experimentable sin ningún contenido teológico¹¹.

Pero si algo caracteriza a muchos de los discursos sobre la secularización en los últimos años es un cambio en el modo de comprender este fenómeno. Se pone en entredicho la relación causal determinista que refleja su

⁴ Cf. T. M. SCHMIDT, A. PITSCHAMN (ed.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, J.B. Metzler, Stuttgart 2014.

⁵ Cf. K. LEHMANN, *Zuversicht aus dem Glauben*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006, 506.

⁶ Cf. B. R. WILSON, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1982, 149.

⁷ S. BRUCE, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford 2011, 11.

⁸ T. EAGLETON, *Culture and the Death of God*, Yale University Press, New Haven – London 2014, 174.

⁹ J.-C. MONOD, *La querelle de la sécularisation*, J. Vrin, Paris 2002, 29. Cf. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966.

¹⁰ Cf. G. VATTIMO, *Credere di Credere*, Garzanti, Frankfurt 1996³.

¹¹ A. DE BOTTON, *Religion for Atheists*, Penguin, Londres 2012.

Sergio Gadea

tesis principal, aquella que entiende que el progreso de la modernidad conlleva necesariamente un declive de la religión¹² y se comienza a hablar de una “era postsecular” (Habermas)¹³, de “deseccularización” (Berger), de un “reencantamiento del mundo” (Lenoir)¹⁴ o del muy citado “retorno de lo religioso”¹⁵ a la vista de las nuevas transformaciones en la espiritualidad y de fenómenos como el pluralismo o el fundamentalismo. En común existe la necesidad de entender la relación de la modernidad y la religión de manera dialógica y no en una relación de constante impugnación mutua, pues sólo así se puede entender el modo en que lo religioso se piensa y, sobre todo, se siente en el momento presente.

Este nuevo enfoque, distinto, pues, de un lenguaje que niega lo religioso, se puede incluso rastrear en paralelo en el modo en que la Compañía de Jesús ha ido refiriéndose a su misión respecto a la increencia y a su coexistencia con la modernidad: entre el uso de un lenguaje combativo contra el “comunismo ateo” [CG 28, d.29,11] hasta hablar de secularización en positivo como *signo de los tiempos* hay, efectivamente, una evolución considerable. Entre medias se fueron operando cambios en las actitudes con las que relacionarse con el fenómeno: la misión confiada por el papa Pablo VI de hacer frente al ateísmo de la CG31 fue tomada desde un deseo de “comprender y entender” el pensamiento y las motivaciones de los increyentes [CG 31, d.3,10]; la carta del padre Arrupe sobre “Nuestra responsabilidad ante la increencia”, donde invitaba al diálogo¹⁶; o el reconocimiento de la secularización como un desafío para nuestra misión hoy [CG 32, d.4,26ss] y la necesidad de dar testimonio a través de “una religión inculturada en contextos «poscristianos»” [CG 34, d4,22].

Ha cambiado el lenguaje con el que los jesuitas se acercan al fenómeno de la secularización porque en este tiempo ha cambiado el contexto y, sobre todo, ha cambiado el sujeto. Como en cualquier relación, las implicaciones son mutuas. Y si, como algunos apuntan, el cristianismo impregna la cultura moderna, la modernidad, y con ella la secularización, también impregna el modo de creer del sujeto. El lenguaje de confrontación da paso poco

28

¹² Una tesis que incluso ha sido refutada por muchos que antes la defendían: Cf. P. BERGER, *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C. 1999.

¹³ Cf. J. HABERMAS, “Glauben und Wissen. Friedenspresrede 2011“, en *Ibid.*, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 2003, 249-262.

¹⁴ Cf. FRÉDÉRIC LENOIR, *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid 2005.

¹⁵ Cf. J. DERRIDÁ Y G. VATTIMO (eds.), *La religión*, PPC, Madrid 1996.

¹⁶ Cf. J-Y. CALVEZ, “Diálogo, Cultura, Evangelio”, en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 805-828.

La secularización como desafío y como signo de los tiempos

a poco a un lenguaje de entendimiento porque, en el fondo, entender la secularización es entendernos a nosotros mismos: entender la relación entre secularidad y creencia es comprender mucho de nuestra cultura, de nuestra identidad, pero también de la mentalidad de nuestro tiempo. La secularización es, pues, *signo de los tiempos*, porque en este contexto, en el que nos movemos los que cultivamos la espiritualidad ignaciana, donde nos habla hoy día el Señor.

**2. Cuando la secularización la llevamos dentro.
El sujeto que cree, hoy**

El papa Pablo VI dijo a los congregados en la CG 32 en 1975 que “las dificultades que vosotros halláis son las mismas que sienten los cristianos en general, ante las profundas mutaciones culturales que afectan hasta el mismo sentido de Dios “[CG 32, Alocución del Santo Padre, 249]. Hoy, en 2020, cómo se llega a ser cristiano supone algo muy distinto a lo que suponía declararse creyente en 1975. Han cambiado el contexto social y la institución eclesial, sobre todo a raíz del Concilio, pero también ha cambiado el sujeto. Y con todo ello, también el modo de entender la secularización, la cual ya no puede ser vista como un fenómeno social y político, ni como un hecho que divide a los individuos entre creyentes o increyentes: el centro está ahora en lo que acontece dentro de la persona, es decir, en nuestro modo de habitar en un mundo secular. Ya no se trata de ver si Dios existe o no, sino de ver qué papel le adjudica el sujeto: el sentido con que nos referimos a Dios.

En su profundo y muy influyente estudio sobre la secularización, el filósofo canadiense Charles Taylor acentúa un enfoque distinto de entender este fenómeno: de un modo de comprenderlo centrado en el espacio público y político, Taylor pone el centro en el “estado de la fe” hoy y en el “pase de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras”¹⁷. Las condiciones para la creencia en este momento han cambiado incluso para los que son creyentes. Ahora todos, creyentes o no, vivimos dentro del “marco inmanente”: el espacio que delimita nuestra vida por completo dentro del orden natural y no del

Ya no se trata de ver si Dios existe o no, sino de ver qué papel le adjudica el sujeto: el sentido con que nos referimos a Dios.

¹⁷ CH. TAYLOR, *La era secular*, Tomo I, Gedisa, Barcelona 2014, 23.

Sergio Gadea

sobrenatural, un marco que cambia el acceso a la dimensión trascendente respecto a otros tiempos. Y ese marco no solo es social y externo, sino que lo recibimos en la forma en la que nos formamos como individuos, como sujetos que ya no somos “porosos” a percibir con naturalidad la divinidad a nuestro alrededor, sino “amortiguados”¹⁸. Para comprender hoy la posibilidad de la fe hay que partir de la base de que todos, creyentes o no, habiendo crecido en contextos más o menos propicios a lo religioso, somos hijos de la secularización.

En paralelo Peter Berger propone un desplazamiento parecido en lo que respecta al pluralismo: junto al pluralismo en la sociedad, que de por sí multiplica el número de explicaciones de la realidad para el individuo y que debilita la importancia de muchas estructuras sociales, se ha ido desarrollando en los individuos un “pluralismo de la mente”¹⁹ que amplía el número de posibilidades con respecto a la fe, esto es, qué asume el sujeto como certeza y cómo de firme en su convencimiento y su vivencia de la misma, en un contexto en el que la persona está en constante “negociación cognitiva”²⁰ con la realidad y los distintos valores que se encuentra en ella. Una afirmación religiosa ya no se da por supuesta, sino que se deriva de una serie de decisiones por parte del individuo. El pluralismo, pues, “contribuye en buena medida a la expansión de la superficie a expensas del trasfondo”²¹. De nuevo, por tanto, el mismo desafío: “el pluralismo cambia el «cómo» más que el «qué» de la fe de la persona”²² pues hay áreas de la conciencia y el comportamiento de la persona en las que el individuo deja que el discurso secular determine su planteamiento²³.

Sencillamente, “ya ni somos ese sujeto que, de entrada, se comprende a sí mismo como aquel que se encuentra expuesto a la desmesura de una divinidad de la que depende el sí o no de su entera existencia”²⁴. Seguirá habiendo quien crea lo mismo que sus antepasados, pero lo que ha cambiado es el modo en que creemos. La gracia sigue operando, por supuesto, pero lo hace sobre un sujeto que, ante su Criador y Señor, es más consciente que nunca de su fragmentación y de las áreas de su vida en la que la fe es y no es decisiva. La fe es cada vez más una opción más libre y

¹⁸ Ibid. 38

¹⁹ P. L. BERGER, *The many altars of Modernity*, De Gruyter, Boston - Berlin 2014, 28, (Existe una traducción en lengua castellana: P.L. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, Sígueme, Salamanca 2016).

²⁰ Ibid. 2.

²¹ Ibid. 8.

²² Ibid. 32.

²³ Ibid. 52.

²⁴ J. COBO, *Incapaces de Dios*, Fragmenta, Barcelona 2019, 20.

La secularización como desafío y como signo de los tiempos

cada paso en el seguimiento es *negociado* no sin batalla en el interior de la persona. Pero quizás “sólo en la época en la que Dios no se da por descontado podemos ser honestamente cristianos”²⁵. Como oportunidad también la entienden los jesuitas en sus Preferencias: en este momento histórico “se dan las condiciones para el surgimiento de ambientes propicios a procesos religiosos personales, independientes de la presión social o étnica, en los que es posible preguntarse a fondo y elegir libremente el seguimiento de Jesús, la pertenencia a la comunidad eclesial y un estilo de vida cristiana en los ámbitos social, económico, cultural y político.”

Ha cambiado pues el «cómo» de la fe, pero no quizás el modo de cuidarla y crecer en ella.

3. “Poner el diligente cuidado en guardar el calor”: vivir más a fondo los Ejercicios Espirituales

Ha cambiado pues el «cómo» de la fe, pero no quizás el modo de cuidarla y crecer en ella. Que sea un ambiente propicio a los procesos religiosos personales no quiere decir que sea fácil, ni siquiera para los jesuitas. Por eso, se entiende mejor la llamada a los jesuitas a cuidar los medios que nos unen más a Dios tanto de la CG 36 como de la Carta sobre las Preferencias: en un mundo que pierde el sentido de Dios los Ejercicios, junto con la oración diaria, la Eucaristía y el Sacramento de la Reconciliación, la dirección espiritual y el Examen, siguen siendo uno de los medios que pueden unir directamente con la divinidad [CG 36, d.1,18].

Ya en un contexto donde se entendía la relación con la increencia como confrontación, como es el de la CG 31, se hablaba a los jesuitas que trabajaban en esos contextos para que “cultiven constantemente el sentido del Dios viviente, operante y amante que los Ejercicios de San Ignacio comunican por medio de la meditación del Principio y Fundamento y de la Contemplación para alcanzar amor” [CG 32, d.3,8]. Aun sin lenguaje de lucha contra la secularización, el reto hoy para el sujeto ignaciano es incrustarse, inculturarse, en la cosmovisión secular y leerla a través los códigos cristiano e ignaciano. Pero eso comporta, en no pocas ocasiones, un combate espiritual, un choque de cosmovisiones, que se da dentro del sujeto. Por ello, la invitación es a servirse de los medios tradicionales que nos ponen delante de nuestro Criador y Señor, para sentir su llamada y seguirle con libertad.

²⁵ Ibid. 209.

Sergio Gadea

Podemos tomar la metáfora que indica el Directorio oficial de 1599 a quien termina Ejercicios y vuelve a la vida ordinaria como ejemplo de lo que se pide a los jesuitas: “como al que sale de un lugar caliente a otro frío, fácilmente le puede acaecer que pronto se enfríe, si no pone diligente cuidado en conservar el calor, así, al que terminados los Ejercicios, vuelve a la vida y trato común, nada le es más fácil que perder en brevísimo tiempo el fervor y las luces concebidas”²⁶. La llamada a los jesuitas es a cuidar el calor que mantiene la llama viva, que mantiene un corazón ardiente, capaz de salir a inflamar el mundo entero, en medio de un contexto en el que Dios está eclipsado²⁷, difuminado, quizás también porque nosotros, como sujetos de la modernidad, estamos menos inclinados a buscarlo.

4. Resonancia y discernimiento: el contexto en el que los Ejercicios Espirituales pueden hacer un gran bien

“No creo en Dios, pero lo echo de menos”²⁸. En la primera línea de su novela “Nada que temer”, Julian Barnes, un no creyente, dibuja un mapa de nuestra edad secular²⁹. A pesar de todas las previsiones que profetizaban una desaparición del sentimiento religioso, a pesar también de la fuerza dentro del sujeto de una sociedad del *procrecimiento* que cierra el horizonte de la presencia de lo trascendente en lo cotidiano, permanece un anhelo de unidad de sentido en una vida dominada por el fragmento y la aceleración, una necesidad de afirmación de la existencia que salte por encima de las coordenadas de los fines puramente mundanos.

Como propone Hartmut Rosa tomando un ejemplo del lenguaje musical, todo ser humano tiene más o menos desarrollada una capacidad para la *resonancia*³⁰, para entrar en relación con el mundo y responder a él en el sentido de la búsqueda de una *buena vida*, más allá de un contexto que acelera al individuo, que le llena de fines inmediatos e instrumentales y acelera el

32

²⁶ Directorio Oficial de 1599, 280, en M. LOP (ed.), *Los Directorios de Ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2000, 388.

²⁷ M. BUBER, *Gottesfinsternis*, Manesse Verlag, Zürich 1953, 31.

²⁸ J. BARNES, *Nada que temer*, Anagrama, Barcelona 2010, 9.

²⁹ J.K.A. SMITH, *How (not) to be a secular. Reading Charles Taylor*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2014, 4.

³⁰ Resonancia sería, según el autor, una forma socio-ontológica de relación con el mundo en la que el sujeto y el mundo se encuentran y se transforman el uno al otro. No se trata de un estado emocional, respecto al que es neutral, sino que está ligado al aspecto motivacional y a los modos de relación. Se puede experimentar de muchos modos, incluso a través de la tristeza. H. ROSA, *Resonanz, Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016, 298. (Existe una traducción en lengua castellana: H. ROSA, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*, Katz, Madrid 2019).

La secularización como desafío y como signo de los tiempos

ritmo vital, con la sensación de que muchas veces se pierde el control sobre la propia existencia. Sin embargo, muchas personas, en este contexto donde no existen ya los grandes relatos dotadores de sentido (ni siquiera el progreso), no tienen ante sus ojos una forma de vida ejemplar, individual o colectiva, ni tampoco tienen los instrumentos para definir cuáles son las condiciones personales y sociales que podrían favorecer esa *resonancia*³¹.

La Iglesia es un espacio privilegiado donde poder *resonar*, en el que se pone en contacto el centro de la persona humana con una realidad externa trascendente que le hace vibrar: algo presente en los ritos, en la comunión que nace de ellos, en los signos y también, por supuesto, en la oración³². En esa búsqueda humana de *resonancia*, la espiritualidad ignaciana, desde su antropología cristocéntrica, ofrece un acceso privilegiado a un modo abarcador y transformador de la relación del individuo consigo mismo, con los otros, en su experiencia y compromiso con la realidad y en su comunicación con la divinidad. Tal y como se dirigía el papa Benedicto XVI a los jesuitas de la CG 35, “en un tiempo como el actual, en el que la confusión y multiplicidad de los mensajes y la rapidez de cambios y situaciones dificultan de especial manera a nuestros contemporáneos la labor de poner orden en su vida y de responder con determinación y alegría a la llamada que el Señor dirige a cada uno de nosotros, los Ejercicios Espirituales constituyen un camino y un método particularmente valiosos de buscar y de hallar a Dios en nosotros, en nuestro alrededor y en todas las cosas, con el fin de conocer su voluntad y de llevarla a la práctica” [Discurso de Su Santidad Benedicto XVI a los miembros de la Congregación General 35, 21 de febrero de 2008, 9].

En este contexto de búsqueda de *resonancia*, de multiplicidad de voces y de falta de referencias, el discernimiento, tal y como apunta el documento de las Preferencias y tantas veces señala el Papa Francisco, se presenta como una actitud y un instrumento de enorme validez para la Iglesia en su tarea evangelizadora y para el mundo, en su búsqueda de una *vida buena* y plena, más allá del bienestar emocional³³. Por discernimiento no se hace referencia sólo al “discernimiento de espíritus”, sino a todo el complejo

*Los Ejercicios
Espirituales constituyen
un camino y un método
particularmente
valiosos de buscar y de
hallar a Dios.*

³¹ Ibid., 19.

³² Ibid., 443. Cfr. Entrevista a Hartmut Rosa en *Die Zeit*, “Macht Glaube glücklich?, 3 de julio de 2019. (<https://www.zeit.de/2019/28/hartmut-rosa-religion-glaube-glueck-moderne>) (consultado el 14 de octubre de 2019)

³³ Cf. G. URÍBARRI, “El sujeto ignaciano en la cultura contemporánea”, en R. MEANA (dir.), J. GARCÍA DE CASTRO, J. TATAY (eds), *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2019, 317-334.

Sergio Gadea

proceso de elección en Ejercicios, que toma por completo a la persona incluso más allá de los momentos de retiro, quien ya no se deja de preguntar “lo que le va pidiendo el Señor, en la vida personal, en la vida de trabajo, en los proyectos y opciones”³⁴. La espiritualidad ignaciana, con su modo de entender la oración, el discernimiento y el acompañamiento espiritual, puede ser una verdadera escuela de sabiduría cristiana para el ser humano que desea *resonar* al compás de las mociones del Señor.

5. Conclusión

Se han presentado tan solo algunos esbozos del contexto en el cual hoy se habla de secularización para entender de qué modo la Compañía de Jesús la entiende hoy como *signo de los tiempos*, como lugar teológico de la presencia de Dios en el mundo contemporáneo. Es en este contexto en el que habitamos y que nos habita donde sigue siendo posible la experiencia personal de Dios, sin la cual no se entiende el ser cristiano hoy. Quizás el sujeto tenga más dificultades para enfrentarse a las preguntas que plantea el seguimiento honesto y libre del Señor, al enfrentarse a un contexto plural en el que el desplazamiento de lo religioso y la indiferencia hacia la fe son un desafío para la transmisión de la fe y el acompañamiento de su maduración, y en el que esa misma pluralidad se da dentro de sí mismo. La espiritualidad ignaciana entiende esta circunstancia, sin embargo, como oportunidad: como un momento en el que, no sin dificultades, el sujeto se hace seguidor voluntario del crucificado y resucitado, de quien ha elegido libremente hacerse discípulo. La Compañía de Jesús toma la espiritualidad de Ignacio como modo de acercarse al mundo secular y mostrarle el camino hacia Dios: porque solo desde lo hondo de nuestras raíces espirituales se puede acometer la profunda renovación espiritual y de ideas que necesita la nueva evangelización hoy. Pero solo conociendo el modo de creer y los anhelos del ser humano contemporáneo.

34

³⁴ E. MERCIÉCA, “Discernimiento Comunitario”, en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (GEI), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao - Santander 2007, 612.

Ignaziana, marco y marca urbana

| | |
|--|-----|
| por JOSÉ C. COUPEAU S.J. | 213 |
| 1. Introducción | 213 |
| <i>Nuestra gratitud</i> | 214 |
| <i>Perfil investigador de Ignaziana</i> | 214 |
| <i>Plataforma</i> | 215 |
| <i>Rassegna di riviste</i> | 216 |
| <i>Sedes y director</i> | 216 |
| 2. Metodología | 217 |
| 3. Resultados | 218 |
| <i>Funcionalidad</i> | 218 |
| <i>Lenguas</i> | 220 |
| <i>Autores</i> | 220 |
| <i>Contenidos</i> | 221 |
| <i>Fuentes</i> | 225 |
| <i>Investigación y método</i> | 228 |
| <i>Sección Rassegna</i> | 231 |
| <i>El sujeto de esta espiritualidad</i> | 231 |
| 4. Discusión | 235 |
| <i>La pregunta acerca de los perfiles de autor</i> | 235 |
| <i>La pregunta acerca de la lengua italiana</i> | 236 |
| <i>La pregunta acerca de la Rassegna y de otras revistas</i> | 237 |
| <i>En cuanto que estímulo para investigadores</i> | 238 |
| <i>La pregunta acerca de las fuentes esenciales</i> | 239 |
| <i>La pregunta acerca del método</i> | 240 |
| <i>La cuestión romana</i> | 241 |
| <i>La pregunta acerca del lector</i> | 243 |
| <i>Sugerencias</i> | 244 |
| 5. Conclusión | 245 |
| Abstract | 247 |
| Anexo documental | 248 |

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

To construct, build-in and edify: The Making of contemporary Spirituality

| | |
|--|-----|
| by JOSÉ C. COUPEAU S.J. | 261 |
| Introduction | 261 |
| <i>New approaches to spirituality</i> | 263 |
| <i>Bound to the "Built Environment"</i> | 266 |
| <i>Built in spirituality</i> | 267 |
| <i>Constructed, Built in... and Edifying</i> | 270 |

La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo

| | |
|---|-----|
| JOHN W. O'MALLEY S.J. y TIMOTHY O'BRIEN S.J. | 272 |
| I. Introducción | 272 |
| II. Las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la Espiritualidad Ignaciana | 275 |
| III. La primera fase: 1894-1920 | 278 |
| IV. La segunda fase: 1920-1950 | 282 |
| V. La tercera fase : 1950-1965 | 286 |
| VI. La cuarta fase: 1965-1975 | 291 |
| VII. ¿Y a partir de entonces? | 292 |
| VIII. Los elementos de una cultura espiritual | 294 |
| IX. Conclusión : La Compañía hoy, en relación con su pasado | 302 |

Shame, guilt and exclamation of wonder.

Integrating psychology, theology and ignatian spirituality

| | |
|--|-----|
| by STANISŁAW MORGALLA, S.J. | 304 |
| 1. Introduction | 304 |
| 2. The aim of the First Week | 305 |
| 2.1. <i>Perfect and imperfect contrition</i> | 305 |
| 2.2. <i>Repentance for the love of God</i> | 307 |
| 2.3. <i>Astonishment – forgiveness</i> | 309 |
| 3. Self-conscious emotions | 310 |
| 3.1. <i>A cognitive-attributional theory</i> | 310 |
| 3.2. <i>Shame, guilt and the Spiritual Exercises</i> | 311 |
| 3.2.1. Shame | 312 |
| 3.2.2. Guilt | 313 |
| 3.3. <i>Exclamation of wonder</i> | 313 |
| 3.3.1. Psychology of forgiveness | 314 |
| 3.3.2. Lawrence Kohlberg's stages of moral development | 314 |
| 4. Conclusion | 315 |
| Bibliography | 316 |

La abnegación ignaciana: un éxodo de la voluntad

| | |
|--|-----|
| por LUCAS ALCAÑIZ S.J. | 317 |
| 1. Las raíces de un concepto identitario | 318 |
| 1.1. <i>Los fundamentos de la abnegación en la vida de San Ignacio</i> | 318 |
| 1.1.1. Loyola, el germen de la abnegación | 318 |
| 1.1.2. Manresa, la iniciativa divina | 319 |
| 1.2. <i>La abnegación en la memoria del Instituto</i> | 319 |
| 1.3. <i>Raíces bíblicas de la abnegación ignaciana</i> | 321 |
| 2. Apuntes teológicos sobre la abnegación | 322 |
| 2.1. <i>La gracia de ser abnegado</i> | 322 |
| 2.2. <i>La abnegación: lugar de encuentro de dos voluntades</i> | 324 |
| 2.3. <i>La abnegación es una realidad dinámica</i> | 325 |
| 2.4. <i>Dimensión relacional de la abnegación</i> | 326 |
| 2.5. <i>Abnegación y ascesis</i> | 327 |
| 2.6. <i>Desemboca en el gozo</i> | 329 |
| 3. La abnegación en la Compañía de Jesús | 330 |
| 3.1. <i>La abnegación: un modelo al que aspirar</i> | 330 |
| 3.2. <i>La abnegación en la formación del jesuita</i> | 332 |
| Conclusión | 335 |

da *The Way*:

A pedagogy of consolation

| | |
|---|-----|
| by PATRICK GOUJON S.J. | 337 |
| Entering the Situation of the Person Seeking Help | 338 |
| The Advice: How to Set About Making a Decision | 343 |
| <i>The Need for Such Movements</i> | 344 |
| <i>A Direction to Life</i> | 345 |
| Confirmation Given by the Spirit | 348 |

da *Studies in the Spirituality of Jesuits*:

Spiritual Consolation and its Role in the Second Time of Election

| | |
|---|-----|
| by BRIAN O. McDERMOTT S.J. | 352 |
| <i>Case Study 1</i> | 354 |
| <i>Case Study 2</i> | 357 |
| I. Ignatiu's Teaching about Spiritual Consolation | 360 |
| A. <i>Spiritual Consolation in Western Tradition</i> | 360 |
| B. <i>Mapping the Interior Affective Terrain</i> | 362 |
| 1. Feelings that are spiritually neutral with regard to one's journey to God | 363 |
| 2. Feelings that encourage or discourage a person on her journey to God and thus give evidence that they are caused by the good or evil spirit (spiritual feelings) | 364 |

| | |
|--|-----|
| C. <i>Spiritual Consolation in Ignatius's Spiritual Exercises</i> | 365 |
| D. <i>The Understanding of Spiritual Consolation in Recent English-Language Publications</i> | 371 |
| Group 1: Those who affirm that spiritual consolation is essentially any feeling that encourages deeper trust in and love for God and the things of God | 371 |
| Group 2: Those who maintain that spiritual consolation is always a pleasant, delightful, or peaceful feeling | 373 |
| Group 3: Those who maintain that spiritual consolation properly so-called contains a volitional element—for example, in act of faith hope, or love | 375 |
| E. <i>Reasons for Understanding Spiritual Consolation as Always Involving Pleasant, Delightful, or Peaceful Feelings</i> | 378 |
| F. <i>Proposed Consensus Statements regarding Ignatius's Understanding of Spiritual Consolation</i> | 378 |
| II. <i>The Role of Spiritual Consolation in the Second Time of Election</i> | 380 |
| A. <i>"For the Greater Glory of God": The Meaning of a Phrase</i> | 380 |
| B. <i>The First and Third Times of Election</i> | 382 |
| C. <i>Ignatius's Texts Dealing with the Second Time of Election</i> | 386 |
| D. <i>Recent Understandings of the Role of Spiritual Consolation in the Second Time of Election</i> | 391 |
| Group 1: Those who affirm that (1) being spontaneously drawn to a course of action, as distinct from actively considering it or proposing it to oneself, and (2) experiencing that movement of being drawn as proceeding out of authentic spiritual consolation, give sufficient evidence about what God desires | 391 |
| Group 2: Authors who either (1) maintain that the occurrence of authentic spiritual consolation after a person begins to discern a possible course of action offers the needed evidence, or (2) are imprecise about the role of spiritual consolation as evidence in the second time | 396 |
| E. <i>The Reason for Affirming Two Elements in the Evidence Proper to the Second Time</i> | 398 |
| F. <i>Proposed Consensus Statements Regarding Ignatius's Understanding of the Role of Spiritual Consolation as Evidence in the Second Time of Election</i> | 398 |
| III. <i>Conclusion</i> | 400 |
| Appendix: <i>Map of Interior Movements</i> | 402 |

da Manresa:

La secularización como desafío y como signo de los tiempos

| | |
|---|-----|
| by SERGIO GADEA S.J. | 403 |
| 1. El desafío de la secularización | 404 |
| 2. Cuando la secularización la llevamos dentro. El sujeto que cree, hoy | 407 |



| | |
|--|-----|
| 3. “Poner el diligente cuidado en guardar el calor”: vivir más a fondo los Ejercicios Espirituales | 409 |
| 4. Resonancia y discernimiento: el contexto en el que los Ejercicios Espirituales pueden hacer un gran bien | 410 |
| 5. Conclusión | 412 |

| | |
|---|-------------------|
| JOSÉ C. COUPEAU S.J. <i>Ignacio de Loyola: diez años después (2010-2019)</i> | 29 (2020) 4-54 |
| TIBOR BARTÓK S.J. <i>Louis Lallemand et l'identité jésuite</i> | 29 (2020) 55-94 |
| MONICA BORSARI «Voglio e scelgo». Riflessioni sulla decisione a partire dagli Esercizi spirituali nella società della scelta multipla | 29 (2020) 95-105 |
| <i>Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale. A proposito di un'opera recente. Commenti dagli autori</i> | |
| GIORGIA SALATIELLO <i>Un nesso profondo tra Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale</i> | 29 (2020) 107-110 |
| ROGELIO GARCÍA MATEO S.J. <i>Una spiritualità trascendentale?</i> | 29 (2020) 111-113 |
| DARIUSZ KOWALCZYK S.J. <i>Il significato e il futuro del metodo trascendentale</i> | 29 (2020) 114-118 |
| GERARD WHELAN S.J. <i>La Spiritualità ignaziana e i tomisti trascendentali: una prospettiva lonergiana</i> | 29 (2020) 119-126 |
| FERENC PATSCH S.J. <i>Quale tomismo? Che tipo di spiritualità? La teologia come impresa ermeneutica</i> | 29 (2020) 127-135 |
| ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J. <i>Comunicare con Dio e il metodo trascendentale</i> | 29 (2020) 136-137 |
| da <i>Estudios Eclesiásticos</i> : EDUARD LÓPEZ HORTELANO S.J. <i>Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular</i> | 29 (2020) 138-170 |

- 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... 29 (2020) 171-192
- da *The Way*: BRIAN O'LEARY
Ignatian Mysticism and Contemporary Culture 29 (2020) 193-205
- JOSÉ C. COUPEAU S.J.
Ignaziana, marco y marca urbana 30 (2020) 213-260
- JOSÉ C. COUPEAU S.J.
*To construct, build-in and edify:
The Making of contemporary Spirituality* 30 (2020) 261-271
- JOHN W. O'MALLEY S.J. y TIMOTHY O'BRIEN S.J.
*La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX:
un esbozo* 30 (2020) 272-303
- STANISLAW MORGALLA S.J.
*Shame, guilt and exclamation of wonder.
Integrating psychology, theology and ignatian spirituality* 30 (2020) 304-316
- LUCAS ALCAÑIZ S.J.
La abnegación ignaciana: un éxodo de la voluntad 30 (2020) 317-336
- da *The Way*: PATRICK GOUJON S.J.
A pedagogy of consolation 30 (2020) 337-351
- da *Studies in the Spirituality of Jesuits*: BRIAN O. McDERMOTT S.J.
Spiritual Consolation and its Role in the Second Time of Election 30 (2020) 352-402
- da *Manresa*: SERGIO GADEA S.J.
La secularización como desafío y como signo de los tiempos 30 (2020) 403-412