



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.8-2009

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

*Il presbitero religioso
della Compagnia di Gesù*

JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.

*Espiritualidad Ignaciana:
Guía para Investigadores*

In occasione dell'anno sacerdotale presentiamo un articolo di Rossano Zas Friz sul presbitero religioso della Compagnia di Gesù. L'autore presenta un'ultima versione della sua ricerca. Si tratta di una rielaborazione sintetica degli articoli precedenti sul ministero ordinato ignaziano, inquadrato qui all'interno di una concezione ecclesiological del ministero ordinato nella Chiesa, mettendo in rapporto il carisma ignaziano con il sacramento dell'Ordine.

Lo studio si compone di due parti. La prima è una revisione bibliografica aggiornata fino al 2008 di quanto autori gesuiti (con qualche eccezione) hanno scritto dopo il Vaticano II sul ministero ordinato ignaziano. La seconda parte offre invece un'introduzione a una teologia del ministero ordinato della Compagnia di Gesù.

Il secondo articolo nasce dell'attività di José Carlos Coupeau che per l'incontro internazionale di ricercatori che si occupano di spiritualità ignaziana, *Synergias ignacianas*, svoltosi a Barcellona (24-30 agosto 2009), ha preparato una relazione dove intende rendere conto della situazione attuale delle pubblicazioni ignaziane e lo fa tenendo conto della bibliografia pubblicata nel periodo 1999-2009.

Nell'introduzione l'autore avverte come il termine 'spiritualità ignaziana' sia preso in senso ampio e non pretende di elaborare un elenco esaustivo, anche se questo risulta poi molto completo. In effetti, divide il suo contributo in tre parti principali. Nella prima presenta pubblicazioni di rango accademico (opere di riferimento, fonti, ricerche, dissertazioni dottorali, tesine di licenza, centri di ricerca); la seconda è dedicata a Sant'Ignazio (biografie e studi); mentre la terza si occupa di libri, articoli, traduzioni, temi vari (discernimento, storia, mistica, bibbia, sacerdozio, sacramenti, donne, *leadership*) così come della presentazione di diversi ricercatori defunti o in attività.

Con questi contributi *Ignaziana* spera di essere di aiuto a coloro che da una prospettiva accademica, sia essa riflessiva o metodologica, vogliano approfondire le ricchezze del carisma ignaziano nell'attuale contesto storico.

Il presbitero religioso della Compagnia di Gesù

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

al p. Peter-Hans Kolvenbach S.I., con affetto

Introduzione

La Compagnia di Gesù, come qualsiasi altro istituto della Chiesa, ha una tradizione che occorre continuamente rinnovare perché si mantenga viva, affinché l'identità del carisma si conservi operante nel servizio alla missione di Cristo nella Chiesa¹. Nell'attuale contesto ecclesiale ci si interroga particolarmente sull'identità del carisma della Compagnia in rapporto al ministero ordinato.

Un primo approccio all'argomento è stato tentato nell'agosto dell'anno 2000, quando un gruppo interprovinciale di teologi spirituali dell'Assistenza gesuitica dell'Europa Meridionale, comprensiva delle provincie dell'Italia, del Portogallo e della Spagna, si raduna per costituire il *Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI)*, facendo risultare subito prioritario il tema del sacerdozio in Compagnia. Due anni dopo il *GEI* pubblica un dossier dal titolo: "Sacerdotes en la Compañía de Jesús" nell'ultimo numero dell'anno 2002 della rivista *Manresa*. In questa occasione viene presentata una prima raccolta bibliografica sul presbitero religioso nel postconcilio², a cui fa seguito una seconda pubblicazione, in *Rassegna di Teologia*³, frutto di una ricerca più approfondita sull'argomento.

In particolare, sul ministero ordinato della Compagnia, è stata pubblicata una ricerca bibliografica nella rivista *Estudios Eclesiásticos* (2003)⁴, completata da una versione italiana l'anno successivo, pubblicata in *Rassegna di Teologia*⁵. La ricerca prosegue negli

¹ Cf 34^a CONGREGAZIONE GENERALE, Decreto 2: «Servitori della missione di Cristo», Provincia d'Italia della Compagnia di Gesù, Roma 1996, 39-53.

² R. ZAS FRIZ, "Ministerio Ordenado y Vida Consagrada. Reflexiones teológicas en torno a una revisión bibliográfica" in *Manresa* 77 (2002) 371-400.

³ R. ZAS FRIZ DE COL S.I., "La condizione attuale del presbitero religioso nella chiesa", in *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 35-7; cf ID., "L'identità ecclesiale del religioso presbitero", in *La situazione del Religioso Presbitero nella Chiesa oggi*. Atti del Seminario di studio (Conferenza Italiana di Superiori Maggiori), Roma, 31 marzo 2005. A cura di A. MONTAN, Il Calamo, Roma 2005, 91-119; ID., "Carisma ecclesiale del sacramento dell'Ordine. Verso una comprensione pluriforme del sacramento dell'Ordine", in *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 83-96.

⁴ R. ZAS FRIZ DE COL, "El ministerio ordenado en la Compañía de Jesús. Revisión de la bibliografía postconciliar", in *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003) 483-519.

⁵ R. ZAS FRIZ DE COL, "L'identità del presbitero religioso. Il caso dei gesuiti", in *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 325-360.

anni successivi incentrata sul carisma ignaziano del ministero ordinato⁶ e sull'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa⁷.

Il lavoro che segue non è una semplice raccolta degli articoli elencati, trattasi piuttosto della rielaborazione di un'ultima versione sintetica e aggiornata sulla condizione ecclesiale del presbitero gesuita, intento perseguibile soltanto prendendo in considerazione la condizione ecclesiale del presbitero religioso nella Chiesa e, di conseguenza, il rapporto del carisma della Compagnia con il sacramento dell'Ordine.

Il contenuto dello studio è presentato in due parti: la prima è una revisione bibliografica, aggiornata all'anno 2008, su quello che diversi autori gesuiti hanno scritto sul ministero ordinato della Compagnia durante il post-concilio, a cui segue una breve sintesi; ed una seconda parte, a modo di introduzione a una teologia del ministero ordinato della Compagnia di Gesù, divisa in cinque sezioni: nella prima si elencano alcuni presupposti da prendere in considerazione; nella seconda si offre una riflessione storica e teologica sul rapporto tra carisma religioso e ministero ordinato; nella terza, invece, seguendo lo stesso percorso storico e teologico, si offre una riflessione sul carisma ignaziano; nella quarta si accostano propriamente carisma ignaziano e sacramento dell'Ordine, per concludere, con la quinta ed ultima sezione, sul carisma presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa.

Tengo, infine, a precisare che il presente studio non sarebbe stato possibile senza l'aiuto diretto e indiretto di alcune persone. Per cui ringrazio, *in primis*, Sua Santità Benetto XVI che ha indetto l'anno sacerdotale 2009-2010, iniziativa che mi ha stimolato a una nuova sintesi; P. Adolfo Nicolás S.I., Superiore Generale della Compagnia, per l'interesse che ha mostrato sull'argomento; e, *last but not least*, Marcos Recolons e i miei confratelli napoletani per il loro fraterno incoraggiamento ad affrontare questa fatica.

⁶ R. ZAS FRIZ DE COL, "Il carisma ignaziano del ministero ordinato", in *Rassegna di Teologia* 47 (2006) 389-423.

⁷ R. ZAS FRIZ DE COL S.I., "**L'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa**", in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 4 (2007) 149-161; ID., "**La identidad de la Compañía, el sacramento del Orden y la Congregación General 35**", in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 6 (2008) 50-57.

PARTE PRIMA

L'approccio postconciliare al ministero ordinato della Compagnia di Gesù: raccolta bibliografica

Non si può affermare che questa sezione offra una bibliografia esaustiva su quello che i gesuiti hanno scritto in rapporto al ministero ordinato della loro vocazione, perché manca, per esempio, l'accesso alla bibliografia di diversi regioni, come l'Oriente europeo e asiatico. È importante considerare questo limite, cioè la circoscrizione della raccolta alle lingue più diffuse dell'Europa occidentale.

1. 31^a Congregazione Generale (1966)

Il decreto 23 è dedicato al “nostro apostolato sacerdotale”⁸. Nella parte introduttiva si constata la trasformazione che la società civile e la vita ecclesiale stanno subendo, e, di conseguenza, la ‘funzione sacerdotale’ si deve adeguare a tali cambiamenti. Senza entrare nel dibattito teologico dove si scontrano opinioni diverse, la Congregazione vuole ricordare alcuni principi. Ricorda la dottrina conciliare sul sacerdozio (nn. 391-395) e poi la “regola suprema” dell’apostolato sacerdotale in Compagnia: “il maggior servizio di Dio e il bene più universale delle anime nella più grande disponibilità verso la volontà di Dio manifestataci nella Chiesa e dalle circostanze dei tempi, specialmente per mezzo del Romano Pontefice” (n. 396). Si prende atto della diversità di membri che formano la Compagnia e riporta la *Formula dell'Istituto* (n. 1), secondo la quale tale diversità dipende dalla grazia speciale che lo Spirito Santo concede a ciascuno e dal grado speciale della vocazione del singolo gesuita.

La Congregazione stabilisce, a partire dal principio citato, alcuni criteri da tenere presente per l'attività del servizio sacerdotale. Così, si deve distinguere tra la natura intima e dogmatica del sacerdozio e le sue diverse forme storiche (cf n. 401); gli scolastici e coadiutori temporali partecipano, in quanto membri del corpo sacerdotale della Compagnia, al suo apostolato sacerdotale (cf n. 402). Inoltre, il sacerdote gesuita deve integrare in modo personale i diversi aspetti che confluiscono per dare forma alla sua vocazione, evitando le sintesi unilaterali (cf nn. 403-404).

Il testo del decreto (nn. 406-413) è orientato in modo pratico alla scelta dei ministeri sacerdotali. Si prende atto del nuovo ruolo dei laici nell’apostolato, del bisogno di collaborare con loro e della necessità di riformulare la formazione e l’apostolato dei fratelli coadiutori (cf 410).

⁸ DECRETI DELLA CONGREGAZIONE GENERALE XXXI. Testo latino e versione italiana. Presso il Preposito Provinciale. Roma s.d., 333-349; citiamo secondo il numero dei paragrafi.

2. 32^a Congregazione Generale (1974-1975)

Nel n. 5 del decreto d'introduzione la Congregazione ricorda l'allocuzione di Papa Paolo VI (3/12/73) in cui il Santo Padre chiede «di ribadire e di dichiarare ancora una volta che la Compagnia è un corpo sacerdotale, apostolico, religioso, unito al Sommo Pontefice con vincolo speciale mediante il voto circa le missioni»⁹. In effetti, il Papa ha detto:

«*Sacerdoti*, poi, siete: anche questo è carattere essenziale della Compagnia, pur non dimenticando l'antica e legittima tradizione dei benemeriti Fratelli, non insigniti dell'Ordine sacro, che pure hanno sempre avuto un ruolo onorato ed efficiente nella Compagnia. La "sacerdotalità" è stata formalmente richiesta dal Fondatore per tutti i religiosi professi; e ben a ragione, perché il sacerdozio è necessario all'Ordine da lui istituito con la precipua finalità della santificazione degli uomini mediante la Parola e i Sacramenti. Effettivamente, il carattere sacerdotale è richiesto dalla vostra dedizione alla vita apostolica, ripetiamo "pleno sensu": dal carisma dell'Ordine sacerdotale, che configura a Cristo inviato dal Padre, nasce principalmente l'apostolicità della missione, a cui, come Gesuiti, siete deputati»¹⁰.

La Congregazione afferma, nella dichiarazione «I Gesuiti oggi», n. 22, che la Compagnia «è, nella sua totalità, una compagnia sacerdotale». Non solo nel senso del sacerdozio comune dei fedeli, ma di un corpo di ministri del Vangelo «insigniti dall'ordine sacro». Nel n. 24 la Congregazione sostiene che il carattere distintivo della Compagnia è quello di essere un «ordine "religioso, apostolico, sacerdotale e unito col Romano Pontefice da uno speciale vincolo di amore e di servizio"».

3. F. Andreu

Nell'articolo del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, F. Andreu¹¹ considera i chierici regolari come chierici che appartengono a istituti religiosi clericali nati tra il '500 e il '600, fanno professione solenne dei consigli evangelici, ma non seguono nessuna regola monastica e compiono le più svariate forme di apostolato (i primi sono stati i teatini, nel 1524, e gli ultimi i piaristi, nel 1617). L'autore elenca i gesuiti come chierici regolari, ma riconosce che nessun documento pontificio, dalla fondazione della Compagnia a Leone XIII, li chiama così. Tuttavia nell'*Annuario Pontificio* essi sono considerati chierici regolari e ne ricevono la denominazione¹².

⁹ DECRETI DELLA CONGREGAZIONE GENERALE XIII. Roma 1977.

¹⁰ *Ib.*, 170-171.

¹¹ F. ANDREU, «Chierici regolari», in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. II, Roma 1975, coll. 897-909. L'autore non è gesuita.

¹² Cf *Annuario Pontificio* 2004, Città del Vaticano 2004, 1337. La Compagnia fa parte dei chierici regolari e il suo fine è la difesa e propagazione della fede, per il bene delle anime, nella vita e nella dottrina cristiana per mezzo della predicazione, amministrazione dei sacramenti, scuole, stampa, ecc. I teatini, per esempio (cf pagina precedente, 1336) hanno come fine quello di restaurare nella Chiesa la regola primitiva della vita apostolica.

Alla voce «Compagnia di Gesù» dello stesso Dizionario, essa è definita come un ordine religioso di chierici regolari¹³, anche se nelle Costituzioni questa terminologia non viene utilizzata¹⁴.

4. M. Buckley (1976)

Per l'autore¹⁵ il significato specifico di ministero ordinato si definisce per contrasto con quello del monaco: si tratta di una consacrazione ecclesiale a servizio del mondo, all'interno del mondo stesso. È il ministero ordinato a caratterizzare la Compagnia, e al contempo la Compagnia caratterizza l'esercizio del ministero ordinato, conferendogli la sua identità specifica; infatti, il modo concreto in cui ogni istituto esercita il ministero ordinato costituisce lo stile proprio di quell'istituto, la sua tradizione viva che si trasmette di generazione in generazione.

In questo senso, per l'identità del ministero ordinato nella Compagnia, è fondamentale non solo quanto si dice nella Formula dell'Istituto, ma anche il modo in cui detto ministero è esercitato e, in maniera particolare, il modo in cui il fondatore lo esercita. Lo stile gesuitico ha le sue radici nello stile ignaziano di esercitare il ministero ordinato¹⁶, uno stile, quello di Ignazio, che si può definire normativo, vale a dire profetico e non culturale, itinerante e non residenziale. Un ministero dedito alla predicazione, all'interiorità e all'apostolato sociale prima che ad altre dimensioni¹⁷.

5. M. Ledrus

Nello stesso anno dell'articolo menzionato prima (1976), Michel Ledrus pubblica uno studio in cui stabilisce che sia per l'apostolo Paolo sia per Sant'Ignazio, il significato del-

¹³ Cf M. FOIS, «Compagnia di Gesù», in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 2, Roma 1975, coll. 1262.

¹⁴ Cf *Costituzioni della Compagnia di Gesù annotate dalla Congregazione Generale 34^a & Norme Complementari*, Adp, Roma 1997, NC, 2, § 2. Nel n. 7 delle NC si legge: «Con il nome di Istituto della Compagnia si intende tanto la nostra forma di vivere e di operare, quanto i documenti scritti nei quali questa forma viene esposta autenticamente e legittimamente». Nell'attuale *Codice di Diritto Canonico* vigente (can. 588, § 2), l'istituto clericale è definito così: «Institutum clericale illud dicitur quod, ratione finis seu propositi a fondatore intenti vel vi legitimae traditionis, sub moderamine est clericorum, exercitium ordinis sacri assumit, et qua tale ab Ecclesiae auctoritate agnoscitur». Questi istituti si identificano col ministero sacerdotale, esercitato secondo l'intenzione del fondatore e come tali sono riconosciuti da parte dell'autorità ecclesiale.

¹⁵ M. BUCKLEY, «Jesuit Priesthood: Its Meaning and Commitments», in *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 8 (1976) 135-166.

¹⁶ Il fondamento di quest'affermazione è il fatto che secondo Laínez, compagno di Sant'Ignazio, il santo fondatore avrebbe sostenuto il principio secondo il quale si aspetta che Dio guidi i membri di un dato istituto nello stesso modo in cui guidò il fondatore; cf *ib.*, 139.

¹⁷ «La comprensione originale e primitiva della Compagnia fu quella di un gruppo di 'predicatori in povertà' che si facevano strada di paese in paese» (*ib.*, 149).

l'opera evangelizzatrice è «condurre gli uomini a glorificare il sacrificio redentore, a realizzarlo, a completarlo in loro stessi con la vita di fede ecclesiale»¹⁸. Ancora laico, Ignazio esercita il suo apostolato in questo senso, aiutando le anime a prendere parte attiva nel lavoro spirituale della loro redenzione. Questo significa, per Paolo come per Ignazio, staccarsi radicalmente dal conformismo mondano ed entrare nell'intimo rinnovamento della trasformazione cristiana, per discernere familiarmente quello che Dio gradisce; in concreto, lasciare da parte le ricchezze e la promozione personale. La 'devozione' non è altro che questo spirito di oblazione, che trova nel sacrificio di Cristo non solo la sua fonte, ma anche l'invito alla riconciliazione con Dio: la gloria di Dio è il Cristo crocifisso e partecipare di questa gloria costituisce la gloria dell'uomo. L'apostolato di Ignazio è orientato «interamente a promuovere questa partecipazione; perciò realizza un'opera eminentemente sacerdotale; prolunga, modestamente da parte sua, i 'lavori' apostolici, in filiale dipendenza dal Vicario universale dell'Apostolo e Sommo Sacerdote della nostra confessione di fede»¹⁹.

Secondo Ledrus, prima di parlare di sacerdozio ministeriale, bisogna parlare di 'sacerdozio spirituale' della Compagnia, strutturato in due poli: la 'disciplina' e la 'missione' evangelica, a cui corrispondono rispettivamente, negli Esercizi Spirituali, la meditazione del 'Re eterno' e quella delle 'due Bandiere'. In questo consiste la ragione di essere della Compagnia, che altro non è che aiutare le anime. Ma da questo non si deduce necessariamente la condizione strettamente sacerdotale della Compagnia, perché non bisogna dimenticare che è «paradossalmente vero che uno stesso spirito di servizio ha introdotto l'ordinazione presbiterale e la cooperazione laicale dei religiosi nel corpo della Compagnia»²⁰.

In effetti, l'autore interpreta il sacerdozio di Ignazio e dei suoi compagni come «una qualificazione sacramentale e culturale» della vocazione di aiutare le anime: «Il sacerdozio permetterà di realizzare molto *meglio*, cioè, più assiduamente, più liberamente, più fruttuosamente l'assistenza caritativa del prossimo: dato che è chiamato a moltiplicare i contatti vitali nella Chiesa, che contribuiscono alla crescita del corpo. Il sacerdozio porta con sé una consacrazione organica più perfetta. Il servizio si converte in *ministero* ufficiale e in professione»²¹.

Quando i primi compagni decidono di formare un gruppo 'religiosamente obbediente' per garantire 'istituzionalmente' l'aiuto alle anime, ciò avviene in forza di quello che il Signore ha già operato in loro prima dell'ordinazione: «Nell'anima di Ignazio il carisma di aiutare le anime esige ed esalta nella sua modestia il senso del ministero sacerdotale. Aiutare le anime è un lavoro completamente divino. Dio, il primo, ci aiuta in tutto e totalmente, specialmente a ogni bene salutare e alla realizzazione del nostro sacrificio cristiano»²².

¹⁸ M. LEDRUS, «El ministerio sacerdotal ignaciano», in *Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS)* 7 (1976) 18-34, qui 19.

¹⁹ *Ib.*, 22.

²⁰ *Ib.*, 29-30.

²¹ *Ib.*, 25 (corsivo dell'autore).

²² *Ivi.*



Per Ledrus questo atteggiamento si armonizza perfettamente con il senso paolino della *diakonia* delle anime, nella quale la caratteristica spirituale dominante è la «modestia» o «la propensione cristiana a “diminuirsi” nell’appropriazione dei beni della terra e nella scala sociale»²³.

6. M. Rondet

Nel 1981, al Centro Sèvres di Parigi, M. Rondet S.I. tiene una conferenza sulla specificità del sacerdozio nella Compagnia²⁴, in cui si chiede: «Noi, gesuiti, religiosi, preti, chi siamo?»²⁵. Egli rifiuta di situare il gesuita nella polarità religioso-sacerdote o di scegliere uno dei due poli per definire la sua identità. Il gesuita non è soltanto un profeta o un prete onesto, riformato. Per rispondere alla domanda, bisogna ritornare alle origini, a Ignazio: «Adesso Ignazio che è arrivato al sacerdozio e alla vita religiosa, non è parte né di un progetto religioso né di un progetto sacerdotale. Egli è stato continuamente guidato da una vocazione a un genere di vita che si presenta come originale, difficile da intendere e da mantenere. E di fatto egli dovrà impiegare molta della sua energia a farlo riconoscere e a difenderlo»²⁶.

Il progetto di Ignazio si definisce come aiuto alle anime mediante il ministero della Parola, nella sequela di Cristo che porta la sua croce nel mondo, cercando il bene più universale, che è il più divino. Rondet definisce tale progetto come ‘vocazione apostolica’, in cui il sacerdozio si inserisce in funzione del rapporto che esiste tra l’apostolato e la Chiesa: il gesuita è sacerdote non perché è ministro della Parola, ma perché vuole diffondere la Chiesa, quella Chiesa che si deve costruire nel futuro. Il sacerdozio di Ignazio non è il sacerdozio delle comunità (stile Tito o Timoteo), è quello degli inviati, di Paolo e Barnaba: «Ignazio sarà uno dei rari uomini della storia della Chiesa di Occidente che cercherà di fare recepire un tipo paolino di sacerdozio»²⁷. Secondo Rondet questo è il contributo proprio e significativo di Ignazio: un sacerdozio missionario legato a Pietro, dal quale riceve la missione per i pagani. Il problema per il santo pellegrino è che non trova la teologia che gli permetta di esprimere la sua proposta sacerdotale, giacché la teologia dominante si orienta verso un’altra modalità: «quella del sacerdozio ‘installato’ nel cuore del popolo cristiano, concentrando in esso la quasi totalità dei ministeri delle comunità»²⁸.

²³ *Ib.*, 28.

²⁴ M. RONDET, *Spécificité du Sacerdoce dans la vie religieuse jésuite*. Communication au Week-end de rentrée, 11-12 Octobre, Centre Sèvres. Dattiloscritto.

²⁵ *Ib.*, 2.

²⁶ *Ivi.*

²⁷ *Ib.*, 5.

²⁸ «Certamente, non c’è da opporre diametralmente ministero della comunità e ministero inviato. Il ministero è sempre frutto dello Spirito che opera nella e per la comunità, per la Chiesa. Ma la Chiesa non è soltanto quella comunità di credenti di cui si fa carico, si organizza per la vita e la santificazione dei suoi membri, è anche e fondamentalmente la comunità che esplose, quella che lo Spirito non cessa di disperdere ai quattro angoli del mondo in un soffio di Pentecoste. Il ministero “inviato” è il ministero della comunità, ma della comunità che invia, della comunità rivolta verso il futuro, verso la missione» (*ib.*, 5).

7. 33^a Congregazione Generale (1983)

La Congregazione Generale si riferisce alla Compagnia come un corpo sacerdotale (d.1, 31) e ripropone il concetto, citando la Congregazione Generale XII (d.2, 9), secondo cui la missione «non è un ministero tra gli altri, ma “il fattore integrante di tutti i nostri ministeri”». Da ciò si può dedurre che il corpo sacerdotale si realizza nel compimento della missione ricevuta.

Trattandosi di una Congregazione Generale che ha come scopo l'elezione di un nuovo superiore generale, sul ministero ordinato non si è discusso se non indirettamente riguardo alle sfide apostoliche e alla scelta dei ministeri (cf la seconda parte del primo decreto).

8. J.W. Harmless

Secondo J.W. Harmless S.I.²⁹ (1987), nella Congregazione Generale XXXII (1975), i gesuiti sono arrivati a un consenso sul loro carisma e sulla loro missione, pur riconoscendo che, negli anni successivi, il sacerdozio continui ad essere un elemento di crisi dell'identità del gesuita. Harmless propone la tesi che il sacerdozio in Compagnia non è tanto costitutivo della Compagnia, quanto strumentale per il compimento della missione: «l'elemento centrale, costitutivo del carisma della Compagnia, è la sua missione, la sua vita apostolica»³⁰.

In questo senso, il gesuita non è il leader di una comunità stabile di fedeli nella quale esercita stabilmente il suo ministero e non è nemmeno il *consulting advisor* del vescovo; è piuttosto l'attivista che nelle strade guarda dove c'è bisogno di annunciare Cristo, si concepisce come un missionario, la cui spiritualità è quella di essere 'compagno di Gesù'. Tradizionalmente, la Compagnia ha dato priorità ai suoi ministeri e non soltanto a quelli che si riconoscono come propri del ministero ordinato.

Se i gesuiti sono presbiteri per amministrare i sacramenti, «è la missione e non la *leadership* sacramentale quella che rimane al centro»³¹. In un certo senso, il ministero ordinato è per i gesuiti un mezzo per muoversi all'interno della Chiesa, un mezzo che dà accesso al forum pubblico e al servizio pubblico a favore della stessa Chiesa. Per questa ragione l'autore sostiene che il ministero ordinato non è tanto costitutivo quanto strumentale: il ministero ordinato del gesuita è al servizio della sua apostolicità (cf 47). Si può comprendere questa visione soltanto se non si perde la memoria della primitiva identità della Compagnia e della tradizione viva che con essa ha avuto inizio: una Compagnia che prima di essere 'compagnia di sacerdoti' è 'compagnia di apostoli'. L'autore riconosce che le caratteristiche proprie del ministero ordinato dei gesuiti non vengono

²⁹ J.W. HARMLESS, «Jesuits as Priests, Crisis and Charism», in *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 19 (1987) 1-47.

³⁰ *Ib.*, 6.

³¹ *Ib.*, 46.

riconosciute immediatamente dai fedeli come quelle più note del presbitero, ma sono, invece, fondamentali per essere presbitero gesuita. In poche parole: «essere gesuita cambia il significato (*meaning*) di essere sacerdote»³².

9. D.L. Gelpi

L'autore³³ considera la particolare vocazione presbiterale del gesuita nel contesto più ampio della riflessione sul presbitero dal punto di vista biblico e teologico. Soltanto nella terza parte tratta il rapporto tra ministero ordinato e vita consacrata, affermando che la peculiarità del presbitero religioso consiste nell'esercitare il suo ministero in comunità, condividendo vita e lavoro secondo una particolare tradizione spirituale (cf 81).

10. A. Manaranche

In riferimento a quanto dice A. Manaranche S.I.³⁴, la genesi del sacerdozio nella Compagnia è dovuta all'esperienza mistica di Ignazio e dei primi compagni, esperienza che si concretizza in uno stile apostolico-universale che ne fa un corpo sacerdotale nel quale si professa la consacrazione religiosa per il servizio della Chiesa agli ordini del Papa. Il quarto voto di obbedienza al Santo Padre segna questo indirizzo dell'intero corpo apostolico: «la missione non è qui un'opera: essa è una struttura. Il quarto voto è il primo, fondamentale rispetto agli altri tre emessi a Venezia prima dell'ordinazione. Allora, quando un giovane gesuita dice: "Per essere fedele alla prima intuizione di Ignazio, io voglio essere religioso, non sacerdote" egli sbaglia, non conosce la genesi dell'Istituto»³⁵.

La vita dei primi compagni diviene religiosa in modo congiunturale, più come risultato degli eventi che di un desiderio stabilito in precedenza. E diviene apostolica perché essi si vincolano al Signore a modo degli Apostoli, a modo dei vescovi, come afferma Nadal: è il loro vincolo alla Sede Apostolica che li converte in apostoli e le loro vite divengono apostoliche, cioè dello stesso tipo sacerdotale. La vita apostolica ignaziana è sacerdotale³⁶.

Secondo l'A., l'intuizione di Sant'Ignazio è che i gesuiti siano più che semplici chierici regolari, essendo costoro più dediti alla vita liturgica, con uno stile di vita più raccolto e ritirato e vivendo in gruppi dispersi senza formare un corpo apostolico. Mentre i chierici regolari si fanno religiosi per essere migliori sacerdoti mediante i tre voti (sono

³² *Ib.*, 44.

³³ D.L. GELPI, «Theological reflections on the priestly character of our Jesuit vocation», in *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 19 (1987) 49-84.

³⁴ A. MANARANCHE, «Le ministère sacerdotal dans la Compagnie de Jésus», in *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 34 (1985) 75-91.

³⁵ *Ib.*, 81.

³⁶ La situazione della Compagnia non è quella degli ordini monastici, non si esercita per l'uso interno del monastero: la professione solenne del gesuita è la professione di un religioso già ordinato presbitero, perciò la Compagnia si può chiamare corpo sacerdotale (cf *ib.*, 81-82).

sacerdoti riformati), i gesuiti si fanno sacerdoti per farsi migliori apostoli nelle mani di Colui che ha a suo carico la missione universale:

«Non è prima il desiderio di essere sacerdote quello che ha spinto i compagni alla vita religiosa: è piuttosto il desiderio di essere in primo luogo apostoli quello che li ha spinti al sacerdozio vissuto in una forma inedita di vita religiosa e li ha spinti a costituirsi in un corpo apostolico unificato. Questa costituzione in corpo li distingue da un ordine apostolico come quello di San Domenico, dove sussistono ancora le abitudini federative di Prémontré e di Cîteaux»³⁷.

L'orientamento che Ignazio dà alla Compagnia come corpo di professi è pensato in base al modello episcopale, seguendo un indirizzo già presente in San Tommaso e che Nadal riafferma³⁸.

Così Manaranche, che interpreta Nadal, è dell'avviso che il sacerdozio della Compagnia è un sacerdozio mistico ed evangelizzatore, che si definisce per la missione in senso spirituale, personale ed ecclesiale evangelico. Proprio a partire dalla distinzione di Nadal, Manaranche specifica sei caratteristiche essenziali del sacerdozio nella Compagnia: (1) La Compagnia è un corpo sacerdotale apostolico al servizio della Sede Apostolica; (2) tuttavia si esercita in modo differenziato, secondo il livello d'incorporazione nel corpo apostolico; (3) i coadiutori spirituali (i fratelli) fanno parte della missione del corpo; (4) la distinzione tra coadiutori spirituali e professi si concepisce come distinzione della capacità dei soggetti per la missione; (5) la chiave di lettura di questa distinzione è la concezione ignaziana del sacerdozio, secondo la quale il professo è la vetta del corpo sacerdotale nella Compagnia; (6) anche se il quadro di riferimento del corpo sacerdotale è una concezione teologica episcopale, Sant'Ignazio stabilisce che il professo rifiuti la nomina a vescovo (85-87).

In ultimo, per comprendere meglio in che misura sia oggi realizzabile l'intuizione del sacerdozio di Ignazio, l'autore fa un paragone tra la situazione del ministero ordinato attuale e quella del XVI secolo. Una somiglianza fondamentale è che in entrambe le situazioni si contesta la concezione teologica del ministero ordinato, ma il contesto attuale è secolarizzato e conflittuale, borghese, dominato dai mass-media e con una profonda crisi demografica in atto; un mondo ingiusto, nel quale il sacerdote non vede chiaro il suo ruolo che è messo in discussione dai miscredenti. In questo contesto, la domanda sulla questione del sacerdozio nella Compagnia può sembrare superflua e anche offensiva per il resto del clero, dato che viviamo in un mondo che tende all'uniformità. L'originalità dei gesuiti «non consiste nelle forme, che sono ogni volta più comuni a tutti: essa sta anzitutto nella nostra spiritualità»³⁹.

³⁷ *Ib.*, 83.

³⁸ Per San Tommaso i religiosi somigliano ai vescovi in quanto si dedicano a tutti gli uomini per la carità pastorale, caratteristica dei pastori della Chiesa (*Summa Theologica* IIa-IIae, q. 185, a. 7, ad 2; *ib.*, a. 8, ad 5). Per Nadal la vita del gesuita è un dono per coloro ai quali l'obbedienza lo ha inviato: in questo modo imitano i vescovi nella carità pastorale, ma anche nel ministero della parola (H. NADAL, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu, Monumenta P. Nadal*, vol. V, Romae 1962, 171 e 124); cf A. MANARANCHE, «Le ministère sacerdotal», cit., 84.

³⁹ *Ib.*, 90-91 (corsivo dell'autore).

11. J. O'Donnell e S. Rendina

Negli anni Novanta viene pubblicato il libro *Sacerdozio e Spiritualità Ignaziana* di J.O. Donnell S.I. e S. Rendina S.I.⁴⁰. Il primo cura la riflessione teologica sul sacerdozio e il secondo la specificità storica e spirituale del sacerdozio dei gesuiti.

Nella prima parte, O. Donnell presenta il sacerdozio dalla prospettiva di un'ecclesologia di comunione, in armonia con gli sviluppi biblici e conciliari degli ultimi decenni. L'autore sottolinea l'importanza del rapporto del ministro con la comunità ecclesiale, dato che il ministero ordinato implica un ministero oggettivo per la Chiesa.

Rendina, nella seconda parte del libro, presenta la tradizione ignaziana del ministero ordinato⁴¹; ribadisce l'assenza di riferimenti espliciti alle motivazioni per le quali Ignazio si fa sacerdote, mentre invece è presente sin dall'inizio della sua conversione la preoccupazione di aiutare le anime, come si evince da quanto segue:

«Guardiamoci dal ritenere sacerdotali soltanto gli atti che per la validità esigono i poteri conferiti mediante il sacramento dell'ordine: praticamente, l'amministrazione della penitenza e la celebrazione dell'Eucaristia. Cioè il sacerdote non va considerato in astratto solo secondo le sue componenti essenziali ed esclusive. Ma piuttosto così come si configura concretamente nelle circostanze e nei bisogni del contesto storico e culturale della chiesa e della società di un determinato periodo, pur con la consapevolezza che tale incarnazione storica va sottoposta a discernimento evangelico»⁴².

È importante aver presente questa precisazione perché Ignazio, dopo l'ordinazione, si dedica al governo della Compagnia, che per Rendina è «un ministero eminentemente presbiterale»⁴³. Tuttavia il fondatore ha tempo per predicare, insegnare ai bambini, dedicarsi ad opere sociali e di carità.

Se questo è il percorso sacerdotale di Ignazio, Rendina si domanda di conseguenza quale sia la sacerdotalità del gesuita. La Compagnia è un corpo sacerdotale, tutti i suoi membri professi sono sacerdoti. Il fatto che il religioso gesuita sia anche sacerdote significa che «l'intenzione di consacrazione religiosa e il fine apostolico-sacerdotale sono in vicendevole e stretto rapporto: *la prima è presupposta, ma il secondo la specifica e le conferisce la sua forma concreta*. Ne risulta non una duplicità di fini, ma una piena integrazione, anche se la realizzazione pratica non risparmia certe inevitabili tensioni»⁴⁴.

L'esercizio del ministero ordinato è il mezzo mediante il quale il gesuita cerca la sua santificazione e quella degli altri: aiutando le anime aiuta se stesso. Ma questo ministero

⁴⁰ J. O'DONNELL - S. RENDINA, *Sacerdozio e spiritualità ignaziana*, PUG, Roma 1993.

⁴¹ «Vogliamo confrontarci con il presbiterato così come è oggettivamente proposto dalla Compagnia di Gesù» (*ib.*, 88). Il suo studio ha quattro capitoli: l'elezione sacerdotale d'Ignazio; il sacerdozio della Compagnia secondo la Formula dell'Istituto e le Costituzioni; il sacerdozio dei gesuiti; i più recenti e autorevoli interventi delle Congregazioni Generali e della Santa Sede. Include due appendici: la gratuità dei ministeri e la conversazione spirituale secondo la tradizione ignaziana.

⁴² *Ib.*, 106.

⁴³ *Ib.*, 107.

⁴⁴ *Ib.*, 119 (corsivo dell'autore).

è più profetico – cioè legato al ministero della parola – che culturale: esso implica l'essere inviato a predicare, ragione per cui l'invio papale risulta fondamentale per il ministero ordinato della Compagnia, altrimenti sarebbe un auto-invio, e non una missione. Per questo motivo Sant'Ignazio e i compagni vanno dal Papa: per essere più sicuri di essere inviati dove c'è realmente bisogno⁴⁵. Perciò lo stile del ministero dei primi gesuiti è segnato principalmente dalla mobilità e dall'universalità della predicazione in povertà⁴⁶.

Per l'aggiornamento dello stile sacerdotale d'Ignazio, è doveroso «un atteggiamento più attento ed equilibrato che si concretizza in un *va-e-vieni continuo tra documenti fondazionali e storia* per verificare *l'autenticità e omogeneità della nostra evoluzione*»⁴⁷. Con Ignazio ancora Generale si sviluppa l'apostolato dei collegi – una novità, come l'apostolato intellettuale e l'attività artistica – così come le missioni oltreoceano. Di fronte a questo sviluppo, Rendina si domanda fino a che punto i gesuiti siano stati fedeli alla specificità sacerdotale della Compagnia. La risposta all'interrogativo dell'autore è difficile da trovare, giacché fino a pochi anni fa era convinzione comune che la sacerdotalità del ministro rendesse sacerdotale il suo apostolato, senza ulteriormente precisare di che tipo di apostolato si trattasse. Oggi la situazione è diversa. Qualsiasi professione richiede sempre di più una rigorosa specializzazione e dedizione, esigendo molte volte l'appartenenza ad associazioni e imprese che sono in conflitto con l'appartenenza a una comunità gesuitica. Tuttavia, per Rendina, l'unico criterio valido per giudicare la storia passata e presente è l'omogeneità degli sviluppi storici con la Compagnia delle origini⁴⁸.

⁴⁵ Così la *Formula dell'Istituto* approvata da Giulio III (n. 3): «E benché apprendiamo dal Vangelo, sappiamo per fede ortodossa, e crediamo fermamente che tutti i fedeli cristiani sono sottomessi al Romano Pontefice come a capo e a Vicario di Gesù Cristo, tuttavia, per una maggiore devozione all'obbedienza alla Sede Apostolica e una maggiore abnegazione delle nostre volontà, e una più sicura direzione dello Spirito Santo, abbiamo giudicato sommamente opportuno che ognuno di noi e chiunque farà in seguito la medesima professione, oltre che dal vincolo dei tre voti sia legato da un voto speciale. In forza di esso, tutto ciò che l'attuale Romano Pontefice e gli altri suoi successori comanderanno come pertinente al progresso delle anime, ed alla propagazione della fede, ed in qualsivoglia paese vorranno mandarci, noi, immediatamente, senza alcuna tergiversazione o scusa, saremo obbligati ad eseguirlo, per quando dipenderà da noi; sia che giudicheranno inviarti presso i Turchi, sia ad altri infedeli, esistenti nelle regioni che chiamano Indie, sia presso gli eretici, scismatici o fedeli quali che siano».

⁴⁶ Ignazio esclude la preghiera in coro dell'Ufficio Divino, le lunghe celebrazioni eucaristiche con canti e musica (*Formula dell'Istituto* 8; *Costituzioni* 586-587), i ministeri fissi (come essere confessore ordinario o direttore spirituale di monasteri, cura stabile di anime, ecc.; cf *Costituzioni* 324-325, 589-590, le dignità ecclesiastiche (*Costituzioni* 817, 756, 771-772, 786, 788).

⁴⁷ J. O'DONNELL - S. RENDINA, *Sacerdozio...*, cit., 137 (corsivo dell'autore).

⁴⁸ «Non è un criterio di facile applicazione, come l'immergere una cartina di tornasole in una soluzione per giudicarne l'acidità o la basicità, però a noi sembra l'*unico valido*» (ib., 143; corsivo dell'autore).

12. L. de Diego (1991)

La decisione sacerdotale di Ignazio è, secondo l'autore⁴⁹, una chiamata alla radicalità della vita nella sequela di Gesù, povero e umiliato, una sequela nella quale sacerdozio e apostolato sono praticamente sinonimi. Tuttavia sarà soltanto nella visione della chiesetta della Storta che il sacerdozio di Ignazio e compagni acquisterà il suo senso pieno, perché in quella visione si compie il suo desiderio. Essa sarà punto di arrivo e di partenza del suo ministero sacerdotale⁵⁰.

Per l'autore, la novità dello stile ignaziano è cercare la santità nell'esercizio del ministero pluriforme e aperto, nel tentativo unico di aiutare le anime. Un ministero apostolico che è anche sacerdotale perché porta Dio al mondo e avvicina il mondo a Dio. Ignazio ha saputo dare alla Chiesa del suo tempo quello di cui aveva bisogno: un nuovo stile di formazione religiosa, un nuovo stile di vita sacerdotale e una nuova spiritualità.

Se il sacerdozio di Ignazio scaturisce dall'immediatezza del suo rapporto con Dio e dal suo desiderio (derivato) di aiutare le anime, ciò significa che il ministero ordinato è uno strumento valido per servire Dio, visto che offre alle anime la stessa salvezza di Gesù. In questo senso, la validità apostolica del ministero ordinato non si appoggia su ragioni sociologiche o su probabilità di successo umano, ma su un lasciarsi portare con Cristo fino alla croce, in un riferimento esistenziale alla persona di Gesù (cf 97).

13. A. de Jaer

L'articolo di A. de Jaer S.I.⁵¹ rimanda all'esperienza sacerdotale di Ignazio, a partire dal contesto ecclesiale e gesuitico della fine degli anni '80, focalizzando l'attenzione specialmente sull'impegno assunto dalla Compagnia per la difesa della fede e la promozione della giustizia dopo le Congregazioni Generali 32^a e 33^a. Secondo l'autore, Ignazio scopre progressivamente come vivere ed esercitare il ministero ordinato, e questo modo di procedere viene poi fissato e trasmesso nella Formula dell'Istituto. Anche se è vero che in essa il sacerdozio non viene esplicitamente menzionato, tuttavia, al numero 8, si afferma categoricamente che tutti devono essere sacerdoti. Il fine sacerdotale della Com-

⁴⁹ L. DE DIEGO, «Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy», in *Manresa* 63 (1991) 89-102. Cf ID., *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros (1515-1540). Estudio histórico e interpretación teológico-espiritual*, Caracas 1975.

⁵⁰ «E, al contrario di Lutero, che vede nel sacerdozio ministeriale una trappola e un attentato contro l'unico mediatore, Cristo, Ignazio e i suoi compagni l'assumeranno come l'orientamento di una vita apostolica che possa riprodurre l'immagine di Gesù fino alle ultime conseguenze: con la donazione immediata alle profonde necessità religiose degli uomini del suo tempo e anche all'esperienza della loro miseria sociale. In seguito, il piccolo progetto personale (andare a Gerusalemme) si cambierà in un progetto di maggiori dimensioni, più universale e coinvolgente» (L. DE DIEGO, «Ignacio de Loyola sacerdote...», cit., 94).

⁵¹ A. DE JAER, «Ignace de Loyola et le ministère des prêtres», in *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 540-553.

pagnia si chiarisce quando si considera il suo scopo: quello di annunziare la fede e aiutare le anime nella vita e nella dottrina cristiana mediante il ministero della Parola, la diaconia dello Spirito e la diaconia della misericordia. Certamente tutti e tre gli aspetti formano un'unità, ma de Jaer sottolinea il fatto che il ministero della misericordia è il primo ad apparire storicamente, anche se viene nominato per ultimo nella Formula. Perciò «essere sacerdote, per Ignazio, fa appello alle “opere di misericordia” spirituali e corporali; i modi sono molteplici e mai esauriti, qualsiasi fosse la missione confidata, ma queste opere, lungi dall'essere estranee alla vita sacerdotale, ne sono parte integrante»⁵².

14. P.-H. Kolvenbach

Il Padre Generale della Compagnia, Peter-Hans Kolvenbach, nella sua allocuzione conclusiva alla Congregazione di Provinciali tenutasi a Loyola nell'anno 1990, sottolinea il fatto che, appena nata, la Compagnia si trova a totale disposizione di Paolo III⁵³: al momento dell'approvazione pontificia (il 27 settembre 1540, con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae*), dei primi compagni soltanto Ignazio, Salmeron e Codure si trovano a Roma, mentre Francesco Saverio e Simon Rodríguez sono già in Portogallo, Favre in Germania, Bobadilla nel sud dell'Italia mentre Laínez si trova al nord, e Broët e Jay tra il nord e il sud. Questa constatazione fa pensare a un 'presbiterio' del Papa a servizio della Chiesa universale, perché effettivamente i primi gesuiti sono tutti sacerdoti quando si presentano da Paolo III e è lui a disperderli per tutto il mondo allora conosciuto. Perciò P. Kolvenbach non esita ad affermare che nell'esperienza di Ignazio «il desiderio di continuare l'opera degli apostoli precede e ingloba un presbiterato che si è imposto più tardi e progressivamente [...]. I primi compagni d'Ignazio sono all'inizio e prima di tutto degli “inviati in missione” per “un più grande servizio di Dio nostro Signore e un più grande bene delle anime”»⁵⁴.

Certamente per questo servizio “alla apostolica” (cioè come gli apostoli) non è necessario diventare presbiteri, ma indubbiamente i primi gesuiti scoprono la loro vocazione presbiterale come progresso compiuto nello Spirito, nella loro ricerca della volontà di Dio al servizio delle anime. In questo senso si può affermare che la vocazione di essere ‘come’ gli apostoli è il marchio che definisce l'essere presbiteri nella Compagnia.

Il P. Kolvenbach sottolinea anche il fatto che nella Compagnia non tutti sono effettivamente preti, e questo richiama il fatto che ognuno dei gesuiti risponde personalmente alla sua chiamata divina all'interno di un corpo apostolico che trova la sua unione nella stessa vocazione e nella stessa missione. Perciò bisogna parlare di ‘unione’ e non di ‘unità’: «soltanto nella misura in cui si adotti questa visione di fede, la diversità essenzia-

⁵² *Ib.*, 550-551.

⁵³ H.-P. KOLVENBACH, «Allocution finale du P. Général», in *Acta Romana* 20 (1990) 491-506, specialmente per il nostro argomento pp. 492-495.

⁵⁴ *Ib.*, 492.

le del sacerdozio battesimale e del sacerdozio presbiterale non causa nessuna rottura né nel popolo di Dio né nella Compagnia»⁵⁵. Se la Compagnia è un corpo sacerdotale, nonostante la diversità di vocazioni, lo è perché

«tutti insieme partecipano a un unico apostolato, quello che la Compagnia esercita in quanto corpo sacerdotale: intendendo per questo termine non soltanto il senso pieno del sacerdozio battesimale, ma il senso specifico del sacerdozio presbiterale, ricevuto in origine dai primi compagni per essere, al seguito degli apostoli, dei ministri del Vangelo, e per offrirsi insieme come “corpo presbiterale” al più grande servizio di Dio solo e del suo Vicario nella terra»⁵⁶.

15. J. O'Malley

Argomento specifico di una pubblicazione di John O'Malley S.I. sono i ministeri dei primi gesuiti⁵⁷. Al momento della fondazione della Compagnia (settembre del 1540), la situazione apostolica è ancora molto duttile, nel senso che si risponde creativamente ai problemi concreti e alle opportunità nuove che si presentano a un corpo apostolico in formazione. Perciò l'autore afferma che lo stile di vita dei primi gesuiti prende forma a partire dalla prassi, ma è radicato nell'esperienza di Ignazio e degli Esercizi Spirituali. Su questo asse si articola lo stile dei gesuiti fino all'elezione di Giacomo Laínez come successore di Ignazio. Con Laínez lo stile ignaziano si afferma e si conferma, traducendosi in una tradizione che le generazioni successive rispetteranno, ma che dovranno anche innovare e adattare alle nuove condizioni storiche. Così lo stile ignaziano si converte in gesuitico, pur restando normativo lo stile del fondatore.

O'Malley dedica un paragrafo al ministero ordinato dei primi gesuiti (cf 174-176). Egli constata che il tema del sacerdozio non è sviluppato né nelle Costituzioni né da Nadal, incaricato da Ignazio per la promulgazione di queste nelle prime province europee⁵⁸. L'utilità apostolica del ministero ordinato è evidente in quanto permette al gesuita di celebrare la Messa e confessare. Ma è anche vero che nella Compagnia, al di fuori di questo, tutti gli altri ministeri sono realizzati da persone non ordinate, come gli scolastici, per esempio. Perciò «la garanzia per tutti i ministeri derivava secondo loro non dall'ordinazione, ma dall'accettazione della chiamata ad essere membro della Compagnia di Gesù. I gesuiti discussero spesso e diffusamente di questa chiamata, ma molto raramente parlarono di una “chiamata al sacerdozio”»⁵⁹. «Nondimeno, la realtà psicologica che primariamente fondò le loro vite e il loro ministero era l'appartenenza alla Compa-

⁵⁵ *Ib.*, 494.

⁵⁶ *Ib.*, 495.

⁵⁷ J. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge (MA) 1993. Citiamo secondo la traduzione italiana: *I Primi Gesuiti*, Vita e Pensiero, Roma 1993.

⁵⁸ O'Malley cita l'inizio di un'esortazione di Nadal: «Devo dire a proposito che ieri ho dimenticato di menzionare il fatto che il padre Ignazio fu ordinato sacerdote» (*ib.*, 174-175).

⁵⁹ *Ib.*, 174.

gnia, non il fatto di essere preti»⁶⁰. Infine, nelle prime fonti gesuitiche il ministero ordinato «non viene mai posto in rilievo come tema a sé stante»⁶¹, anche se per definizione era «un ordine di “chierici regolari”»⁶².

16. 34^a Congregazione Generale della Compagnia di Gesù (Roma 1995)

La 34^a Congregazione Generale della Compagnia di Gesù (Roma, 1995) ha elaborato un decreto sul gesuita sacerdote⁶³. Il documento non ha la pretesa di offrire una teologia del sacerdozio, ma piuttosto quella di proporre un modo di considerare la dimensione sacerdotale dell'identità e della missione del gesuita.

Mediante l'ordinazione sacerdotale, il gesuita partecipa al sacerdozio ministeriale a servizio della Chiesa: «In tal modo, da un lato la Compagnia inserisce il proprio carisma apostolico nel dinamismo dei ministeri ordinati della Chiesa, dall'altro la Chiesa accetta tale servizio apostolico offertole dalla Compagnia e riconosce l'apporto dei gesuiti come un arricchimento dell'ufficio sacerdotale esercitato al suo interno» (n. 7).

La Congregazione Generale riconosce che, fin dalla nascita della Compagnia, l'esercizio del ministero sacerdotale è stato centrale per la sua identità e per il compimento della sua missione⁶⁴ e ritiene che i ministeri dei primi gesuiti⁶⁵ sono i 'modelli archetipi' ai quali l'attuale Compagnia si deve ispirare nel suo proposito di 'evangelizzazione integrale', là dove le necessità sono maggiori⁶⁶.

Questo atteggiamento apostolico si collega con la tradizione della Compagnia: «I nostri primi compagni si sono proposti un ministero universale fatto di evangelizzazione itinerante, di insegnamento, di opere di carità e di povertà di vita: una evangelica *imitatio*

⁶⁰ *Ib.*, 176.

⁶¹ *Ib.*, 175.

⁶² *Ivi.*

⁶³ DECRETI DELLA 34^a CONGREGAZIONE GENERALE DELLA COMPAGNIA DI GESÙ. *Decreto 6: Il gesuita sacerdote: sacerdozio ministeriale e identità del gesuita*, Roma 1996, 99-116.

⁶⁴ «I sacerdoti gesuiti ricevono l'ordinazione così che, in forza di essa, la Compagnia possa pienamente realizzare la missione apostolica, specifica dei gesuiti, di “servire soltanto il Signore e la Chiesa sua sposa, a disposizione del Romano Pontefice, Vicario di Cristo in terra”» (n. 8). Nel numero seguente afferma: «Il sacerdozio gesuitico è pertanto un dono di Dio per la missione universale» (n. 9).

⁶⁵ «Ministeri della Parola e dello spirito, ministeri di riconciliazione e di istruzione, ministeri di servizio dei sacramenti, insegnamento del catechismo ai bambini e agli incolti, ministeri in ambito sociale» (n. 10).

⁶⁶ «Questo stesso spirito continua ad informare ciò che i gesuiti fanno in quanto sacerdoti: il loro ministero è particolarmente indirizzato a chi non ha ancora ricevuto l'annuncio del Vangelo; a chi è ai margini della Chiesa o della società; a chi è calpestato nella sua dignità; a chi è senza voce e senza potere; a chi è debole nella fede o di essa privato; a chi vede i propri valori sminuiti dalla cultura contemporanea; a chi vive situazioni più grandi delle proprie forze. Il mondo è il luogo dove il sacerdote gesuita deve essere maggiormente attivo, in nome del Cristo che guarisce e riconcilia» (n. 12). In realtà: «Alla luce della nostra tradizione, possiamo affermare che nessun ministero che prepari la venuta del Regno o che aiuti a fare crescere la fede nel Vangelo è al di fuori del campo di azione di un sacerdote gesuita» (n. 15).

apostolorum, una forma radicale di discepolato apostolico doveva essere la sorgente di quanto avrebbero fatto come sacerdoti» (n. 16). In questa linea: «I sacerdoti gesuiti di oggi dovranno essere come loro [i primi compagni] nell'assumere i compiti apostolici giudicati più urgenti e fruttuosi, in un orizzonte apostolico non limitato da divisioni di classe o di cultura, e non curandosi affatto della propria personale gratificazione» (n. 17).

Evidentemente il ministero ordinato dei gesuiti si svolgerà nel segno della collaborazione con la Chiesa locale, con il vescovo e il clero diocesano, "ma tenendo presente che, in ogni Chiesa locale, è il clero *diocesano* che possiede lo specifico carisma di essere l'agente primario della cura pastorale del vescovo; non facendo parte di tale clero, il gesuita dovrà esercitare il proprio ministero in maniera complementare. I gesuiti, pertanto, cercheranno di rivolgere la loro azione sacerdotale verso chi è meno facilmente raggiungibile dal ministero ordinario della Chiesa" (n. 18, corsivo del documento).

17. A. Demoustier

Nello stesso anno della Congregazione Generale (1995), A. Demoustier S.I. pubblica un saggio sul sacerdozio e il ministero nella Compagnia⁶⁷. Il punto di partenza della sua riflessione è la constatazione di un paradosso:

«Da una parte, l'ordinazione al sacerdozio e l'esercizio del ministero sacramentale che essa autorizza sono di un'importanza considerevole. Numerosi tratti della vita dei primi gesuiti ne rendono testimonianza. Il Diario di Ignazio, per esempio, sottolinea il rapporto stretto tra la celebrazione dell'Eucaristia e la sua esperienza mistica. D'altra parte, il riferimento al sacerdozio è totalmente assente dalla definizione che la Compagnia dà di se stessa ed è secondario nella struttura a gradi che la organizza. Il ministero sacerdotale appare soltanto ed esclusivamente ordinato all'espressione sacramentale dell'esperienza ecclesiale. L'ordinazione sacerdotale non sembra sollevare nessuna questione, come se non fosse necessario né illuminante situarsi in rapporto ad essa. Le Costituzioni la evocano soltanto in modo allusivo, per stabilire che sia prevista alla fine degli studi; in nessuna altra parte se ne fa menzione»⁶⁸.

L'autore afferma l'importanza dell'ordinazione per i primi gesuiti e conferma il fatto paradossale che essi non ne hanno lasciato traccia diretta, ma indiretta: le motivazioni dell'importanza si devono presupporre. Non se ne può chiedere una manifestazione esplicita perché, all'interno della società europea della prima metà del '500, si è avviato un processo di distinzione nel rapporto tra sacro e profano che non rende possibile un'identificazione del sacerdozio come istituzione. È preferibile un approccio apostolico religioso e non sacerdotale gerarchico, sulla scia dell'uomo religioso, dell'uomo di Dio: «Il loro silenzio non significa assolutamente una minore stima del sacerdozio, ma

⁶⁷ A. DEMOUSTIER, *Le sacerdoce et le ministère. Le cas singulier de la Compagnie de Jésus, aux origines et aujourd'hui*. Essai, Médiasèvres, Paris 1995.

⁶⁸ *Ib.*, 8-9.

piuttosto l'inadeguatezza dei concetti e del vocabolario teologico per esprimere quello che essi volevano dire»⁶⁹.

Per capire meglio questa situazione che suscita sorpresa e nel tentativo anche di comprendere l'evoluzione successiva fino ad arrivare alla nostra situazione attuale, Demoustier riprende la distinzione di M. Rondet⁷⁰ tra ministero sacerdotale paolino e agostiniano, interpretando così l'evoluzione storica del ministero ordinato, annoverando Ignazio nel primo gruppo (35-36). Ma oggi ci troviamo in una situazione che richiama un nuovo modello di ministero non ancora chiaramente configurato: «Le due figure principali che noi abbiamo distinto possono servire da criterio di discernimento. Non si escludono. Anzi, la loro combinazione può permettere di orientarci e di rischiare un inserimento rinnovato del ministero nella società contemporanea in evoluzione»⁷¹.

Demoustier propone due criteri per discernere le nuove figure ministeriali: il primo spiega che, comunque sia concepito il rapporto tra comunità di fedeli e ministro, bisogna continuare a operare una distinzione tra di loro perché vivono in un mutuo rapporto di capo-corpo: l'identità annullerebbe la comunità in quanto cristiana perché sarebbe senza testa o lascerebbe il ministro senza corpo. Il secondo criterio mantiene la dimensione del ministro come servitore della comunità e della missione. E in questo contesto l'autore cerca un'interpretazione della qualifica data dalla 32^a Congregazione Generale alla Compagnia in quanto comunità sacerdotale.

Prendendo spunto dall'ultimo criterio appena accennato, cioè del ministro come servitore della comunità e della missione, Demoustier articola la sua interpretazione della Compagnia come comunità sacerdotale, in quanto consente a tutti i suoi membri, ordinati e non ordinati, di vivere pienamente il loro sacerdozio comune. Certamente il sacerdozio ordinato compie una funzione all'interno della stessa comunità gesuitica verso i membri non ordinati: offre a tutti i mezzi di santificazione, inclusa la celebrazione eucaristica come cuore della vita non solo interiore, ma interna alla Compagnia.

Tuttavia, questo servizio *ad intra* si rapporta con il servizio *ad extra*, la missione alla quale si subordina la vita interna della comunità sacerdotale. Una missione che indirizza l'intero corpo sacerdotale là dove il Papa, in quanto supremo pastore della Chiesa, vuole orientarla. In questo senso non deve sorprendere che l'autore affermi: «La Compagnia è libera da ogni figura predeterminata del ministero ordinato, perché essa è interamente ordinata alla possibilità che appaiano figure nuove, esprimendo così le realtà, i bisogni e il dinamismo spirituale delle comunità per vivificare o per creare»⁷².

Dall'appello alla missione presbiterale risulta chiaro che nella Compagnia si deve dare l'ordinazione sacerdotale al maggior numero possibile di gesuiti, ma ciò non signi-

⁶⁹ *Ib.*, 26.

⁷⁰ Cf M. RONDET, *Spécificité du Sacerdoce dans la vie religieuse jésuite*, cit., 4-6.

⁷¹ A. DEMOUSTIER, *Le sacerdoce et le ministère.*, cit., 41.

⁷² E ancora: «La Compagnia è in se stessa comunità di tale maniera che il ministero è libero, lo ripetiamo, da ogni figura comunitaria determinata previamente. Il missionario gesuita può così trovare e suscitare ogni forma possibile di comunità. Il gesuita non è ordinato per una comunità previamente esistente; è ordinato in una comunità istituita specialmente per il servizio di tutte le comunità reali o possibili» (*ib.*, 43).

fica che tutti debbano essere sacerdoti. Il servizio ministeriale qualifica la missione della Compagnia, tuttavia per realizzarlo c'è una distinzione di gradi (non di qualità). Nel caso di un gesuita ordinato che non eserciti il suo ministero direttamente, è da auspicare che desideri e preghi il Signore di celebrare l'Eucaristia con quelli con cui lavora, anche se sono non credenti. A questo punto «si può arrischiare questa formulazione: nella Compagnia l'ordinazione al ministero presbiterale non è necessaria, ma è più conveniente»⁷³. Il fatto che sia più conveniente significa che la Compagnia desidera ordinare i suoi membri nella libertà di un discernimento rispettoso del singolo gesuita e adatto alle sue condizioni. Un discernimento del quale la Compagnia ha la responsabilità giacché deve agire come un corpo che obbedisce alla Testa. Può succedere che in una situazione determinata sia più conveniente non ricevere l'ordinazione. In questo caso tanto il gesuita quanto la Compagnia discernono quello che è più conveniente:

«La non necessità dell'ordinazione deve essere mantenuta con forza e non soltanto per permettere l'esistenza di ministri della missione che non siano ordinati. L'esercizio del ministero non è nell'ordine della necessità, ma nell'ordine della convenienza. Quello che è più conveniente, non come una possibilità che dovrà essere esercitata costi quel che costi, secondo una legge che farebbe ricadere nella necessità, ma come una possibilità che si potrà esercitare o non esercitare, secondo la richiesta che lo Spirito suscita e l'appello della comunità reale o virtuale»⁷⁴.

18. H. Roeffaers e F. J. Van Beeck,

Nell'ambito di lingua olandese ognuno di questi autori pubblica, nell'anno 1995, un articolo nella rivista *Cardoner* sull'essere prete (*priester*) nella Compagnia. Per ragioni linguistiche non si commentano, ma si segnala soltanto l'esistenza di questi scritti⁷⁵.

19. M. Díaz Mateos

L'anno dopo la Congregazione Generale, la rivista di spiritualità dei gesuiti peruviani dedica un numero al commento della Congregazione. M. Díaz Mateos si riferisce al rapporto tra identità e sacerdozio nella Compagnia, nel decreto 6° sul sacerdozio del gesuita⁷⁶.

Secondo l'autore, questo decreto dovrebbe essere posto alla fine del primo gruppo di decreti che definiscono la missione odierna della Compagnia perché «nostra missione, come direbbe san Paolo, è "il servizio sacerdotale del vangelo" (Rm 15,16; cf Decr.

⁷³ *Ib.*, 45.

⁷⁴ *Ivi.*

⁷⁵ F.J. VAN BEECK, «Priester zijn in de Sociëteit van Jezus. Enkele Gedachten» in *Cardoner* 14 (1995) 19-24; H. ROEFFAERS, «Priester in de Sociëteit van Jezus», in *Cardoner* 14 (1995) 25-29.

⁷⁶ M. DÍAZ MATEOS, «Sacerdocio e identidad», in *Cuadernos de Espiritualidad* (Perú) 74 (1996) 7-18.



6,6)»⁷⁷. Un 'servizio sacerdotale' che va inteso in una prospettiva apostolica: «missione e servizio definiscono meglio la nostra identità e il nostro carattere sacerdotale [...]. Sacerdozio, identità e missione sono inseparabili»⁷⁸. La fonte unica di questa trinità, nella quale si definisce la nostra identità sacerdotale, si trova «nel desiderio di riallacciarsi, da un lato, alla nostra esperienza di fondazione, e dall'altro, all'esperienza apostolica dei primi compagni di Gesù»⁷⁹. È il servizio alla 'missione' a radicare il sacerdozio del gesuita nel Vangelo, a promuovere la sua identificazione con Cristo e a dare continuità alla sua opera: «la missione è un nuovo modo di comportarsi e di vivere»⁸⁰, un nuovo stile di sacerdozio, condizionato dalla dimensione apostolica della vocazione alla Compagnia e che si caratterizza per tre aspetti.

Il primo non è legato ad un luogo specifico ma, piuttosto, ad una disponibilità totale; è aperto all'orizzonte universale della Chiesa. Il secondo è un sacerdozio non legato al culto, ma a un'evangelizzazione integrale della persona umana: «vedere il sacerdozio dalla missione e non dal culto, allarga l'orizzonte del nostro servizio sacerdotale, come lo propone il Papa Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Missio*»⁸¹. Ciò significa rompere le barriere e aprire nuove strade a nuovi orizzonti, mettendo in evidenza la dimensione integrale dell'evangelizzazione; questo include la dimensione profetica, anche con il rischio di destabilizzare la società e perfino la stessa Chiesa, giacché può rompere lo schema religioso tradizionale nel tentativo di unire religione e vita, là dove si gioca veramente qualcosa di sacro come l'esistenza e la dignità degli esseri umani, specialmente dei più poveri. Per amore di questo 'servizio' si può anche 'fallire' nella vita, come Gesù, proprio perché può suscitare delle incomprensioni e far scattare persecuzioni che possono portare fino al martirio, come la storia dell'ordine ci insegna (cf 14).

La terza caratteristica di questo ministero è viverlo in atteggiamento di servizio al sacerdozio comune dei credenti e non come una dignità ecclesiale. Díaz Mateos cita il *Catechismo della Chiesa* riportato dalla CG (Decr. 6,19), dove si afferma che il sacerdozio ministeriale è al servizio del sacerdozio comune per lo sviluppo della grazia battesimale di tutti i cristiani. Si tratta di «uno dei mezzi mediante i quali Cristo non cessa di costruire e condurre la sua Chiesa»⁸². Il sacerdote non è 'superiore' al laico perché ha un potere sacro dal quale scaturisce una speciale dignità. Il suo è piuttosto un servizio. Nella Compagnia si vive un particolare mutuo rapporto d'unità tra sacerdoti e fratelli laici consacrati perché le differenze di 'stato' si integrano in un unico servizio alla stessa missione. Una prima conseguenza di questo atteggiamento è la promozione del sacerdozio comune dei laici in modo che essi assumano nella Chiesa le loro irrinunciabili responsabilità, a cui ne segue una seconda, quella di rispettare l'azione di Dio nella storia e nelle persone: «Prendere sul serio la dimensione apostolica del sacerdozio e la vocazione di servizio

⁷⁷ *Ib.*, 8.

⁷⁸ *Ib.*, 9.

⁷⁹ *Ivi.*

⁸⁰ *Ib.*, 10.

⁸¹ *Ib.*, 13.

⁸² CCC 1547.

implica prendere sul serio gli altri perché sono loro gli importanti e quelli che danno senso al nostro ministero»⁸³.

Nello stesso numero della rivista, l'articolo di J.A. Ubillús, presbitero vincenziano, tocca direttamente la dimensione sacerdotale della Compagnia, anche se il tema non appare nel titolo⁸⁴. Secondo l'A., la convinzione fondamentale di Sant'Ignazio è che la vita di Gesù può e deve rinnovare l'esistenza del cristiano. Con questo presupposto, il sacerdozio dei gesuiti è un 'sacerdozio esistenziale', nel quale è importante percepire, discernere e assumere la novità oggettiva della situazione storica attuale, conoscendo interiormente Gesù e seguendolo nel compimento della propria missione evangelizzatrice nella Chiesa. A questo riguardo, l'A. afferma che, nella situazione attuale della vita religiosa – da alcuni definita 'caotica' – la Compagnia ha molto chiaro il suo essere e il suo 'che fare' (*qué hacer*) nella Chiesa e nel mondo. E conclude: «Perciò il compito principale del gesuita oggi, come lo vedo io dal di fuori, è quello di assumere e percorrere una via spirituale che gli consenta di “*essere e fare come Gesù*” nella storia concreta che deve vivere per aiutare la Chiesa a camminare verso la pienezza del Regno. Il suo sacerdozio è anzitutto “esistenziale”»⁸⁵.

Un breve articolo uscito sulla stessa rivista, intitolato «*Identidad y misión*», di J. Nacimiento, anche se non sviluppa direttamente il tema del ministero ordinato, tuttavia presenta un approccio interessante al nostro tema⁸⁶, riportando un fatto molto attuale: laici, religiosi, preti diocesani e gesuiti condividono oggi attività che fino a poco tempo fa erano distinte. Perciò «esiste un desiderio di “chiarezza” sullo specifico di ogni vocazione – e il desiderio è lecito – ma credo che dobbiamo rivolgere lo sguardo ad aspetti più fondamentali della nostra missione, dai quali, dopo, possiamo distinguere i tratti dell'esser gesuita nella Chiesa, dell'essere sacerdote nella Compagnia, dell'essere fratello gesuita»⁸⁷.

Perché il concetto di identità sia chiaro bisogna che sia chiaro il concetto di missione; così l'A. si pone le domande: Dove andare? Che fare? Come farlo? E risponde che bisogna andare dove c'è più bisogno, dove il bene è più universale, per riconciliare le persone con Dio e tra di loro, in gratuità (povertà e castità).

20. J.F. Conwell

Nella prima parte del suo studio sulla lettera di approvazione papale della Compagnia *Cum ex plurimum*⁸⁸, J. F. Conwell dedica un capitolo alla scelta del sacerdozio dei

⁸³ M. DÍAZ MATEOS, «Sacerdocio e identidad», cit., 18.

⁸⁴ Cf. J.A. UBILLÚS, C.M., «Aparionados por Cristo para la Misión. Congregación General XXXIV», in *Cuadernos de Espiritualidad* (Perú) 74 (1996) 51-59, qui 53.

⁸⁵ *Ib.*, 59 (virgolette e corsivo dell'autore).

⁸⁶ J. NACIMIENTO, «Identidad y misión», in *Cuadernos de Espiritualidad* (Perú) 74 (1996) 60-64.

⁸⁷ *Ib.*, 60 (virgolette dell'autore).

⁸⁸ J.F. CONWELL, *Impelling Spirit. Revisiting a Founding Experience: 1539 Ignatius of Loyola and His Companions*, Loyola Press, Chicago 1997, 65-80.

primi compagni. L'A. analizza il contesto storico immediato del sacerdozio ai tempi d'Ignazio e, in particolare, l'orientamento che Ignazio riceve dalla sua famiglia per diventare chierico. Presenta poi la problematica dell'opzione sacerdotale d'Ignazio («non sappiamo quando concepì l'idea di diventare sacerdote» 81) e le circostanze della ordinazione dei compagni. Sono interessanti le riflessioni dell'A. sul perché si siano chiamati *sacerdotes* invece di *presbyteros* e le sue considerazioni sullo spirito del loro sacerdozio. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, che riteniamo il più suggestivo della nostra ricerca, Ignazio e i primi compagni vengono ordinati a due titoli: conoscenza sufficiente (*sufficientis scientiae*) e povertà volontaria (*voluntariae paupertatis*). Sono «preti secolari senza posizione e rango, senza introiti di ogni tipo, senza diocesi o entità ecclesiale di ogni tipo per appoggiarli: sono nel senso pieno della parola mendicanti o, per dirlo semplicemente, barboni (*beggars*) che dipendono dalla carità degli altri per il loro sostentamento»⁸⁹.

Non sono laici, né monaci, né canonici secolari, né chierici regolari⁹⁰:

«Sono preti, preti secolari, non religiosi, senza mezzi di supporto in nessuna parrocchia o diocesi o comunità, in modo che il loro sacerdozio non è cultuale, come quello del clero diocesano, portatore di un gregge. Il sacerdozio secolare dei compagni è orientato meno verso la diocesi che verso la chiesa universale, meno verso i bisogni particolari del gregge che verso i bisogni delle persone ovunque, meno verso il culto che verso il ministero della Parola: il predicare si completa nei sacramenti, nella catechesi, nel dare gli Esercizi Spirituali, e verso il ministero dei lavori di misericordia spirituali e corporali. È un sacerdozio di carattere primariamente profetico, sia nella parola come nell'azione»⁹¹.

Sono preti fuori dal sistema: non appartengono né all'alto né al basso clero. Ma non sono soli, sono una compagnia. Tuttavia, «i compagni sono consci di non aderire allo stampo dei preti contemporanei, sia appartenenti a un ordine religioso che appartenenti alla diocesi. Il Papa Paolo III, riflettendo su quello che impara dagli altri e su quanto osserva per se stesso, è anche profondamente conscio che i compagni sono diversi. Come primo 'discernitore' (*discerner*) della Chiesa, il suo compito è quello di vedere se la differenza viene dallo spirito di Dio»⁹².

21. F. Taborda

Nel 1999 Francisco Taborda S.I. pubblica un articolo nel quale tratta la situazione del presbitero religioso, prendendo spunto dalla 'tradizione gesuitica'⁹³. Limitandosi a questa tradizione e basandosi sulla bibliografia recente sull'argomento, l'A. afferma che,

⁸⁹ *Ib.*, 79.

⁹⁰ I chierici regolari, come i teatini, conservano alcune pratiche monastiche, sono 'modelli' sacerdotali, dedicati anzitutto al culto liturgico e all'ufficio divino e lasciano raramente le loro chiese (cf *ib.*, 79).

⁹¹ *Ib.*, 80.

⁹² *Ivi.*

⁹³ F. TABORDA, «O Religioso Presbítero: Uma Questão Disputada: Reflexão Teológica a Partir da Tradição Jesuítica», in *Perspectiva Teológica* 31 (1999) 363-382, qui 365-370.

agli inizi della Compagnia, non veniva posta in primo piano la vocazione sacerdotale, ma la vocazione alla Compagnia stessa (cf 365). «In qualsiasi forma, una cosa è chiara: l'ispirazione primitiva della Compagnia non risiedeva nel presbiterato. In ogni caso, non come era esercitato dai religiosi o dai diocesani»⁹⁴.

Per i quattro tipi di ministero svolti dai primi gesuiti (ministero della parola, ministero dello Spirito, opere di misericordia e collegi), non occorre l'ordinazione sacerdotale⁹⁵. «Significa che la dimensione sacerdotale della Compagnia è secondaria alla vocazione in quanto tale. Non è costitutiva del carisma della Compagnia, ma *strumentale*»⁹⁶. Quello che predomina nel loro animo è la vocazione alla Compagnia. Con questa affermazione l'A. ridesta il problema del fatto che, nell'ottica attuale della teologia del ministero ordinato, i fondamenti del ministero ordinato dei religiosi non sono affatto chiari.

22. P. Trigo

L'autore si propone di "comprendere la specificità ignaziana del sacerdozio"⁹⁷. Egli fa una distinzione tra l'Ignazio fondatore e l'Ignazio Generale. Al primo Ignazio preromano dell'*Autobiografia* e degli *Esercizi spirituali* corrisponde il "carisma in quanto tale", mentre al secondo, quello delle *Costituzioni*, corrisponde l'applicazione del carisma nella situazione epocale della Riforma e Controriforma.

Con questo criterio Trigo identifica il nucleo del carisma nella dedizione del primo Ignazio alla conversazione spirituale per il profitto dei fedeli⁹⁸. È una missione che nasce spontaneamente ('carismaticamente' per Trigo) come risposta alla sua vocazione, e ne è prova il fatto che quando lui è costretto dalla gerarchia ecclesiastica a moderare questo impulso, cambia città. Ignazio è convinto che Dio può essere sperimentato e il suo apostolato è precisamente fondato su questa convinzione: Dio parla ad ognuno ed ognuno può rispondergli. In questo senso il suo ministero contribuisce a questo incontro. Ma in che senso questo nucleo del carisma può essere presbiterale?

La missione carismaticamente ricevuta di 'evangelizzare in modo personalizzato' è un ministero ecclesiale, che, riconosciuto dalla gerarchia, dovrebbe essere esercitato da un fedele ordinato. Trigo confronta il caso di Ignazio con quello di Francesco d'Assisi: Francesco esercita un ministero evangelizzatore allo stile apostolico, senza essere incluso nello status clericale. Ignazio, invece, chiede di essere ordinato e, a questo proposito, afferma l'autore: "Credo, tuttavia, che in una retta ecclesiologia, l'evangelizzazione apostolica includa sia la celebrazione eucaristica, sia la riconciliazione, che presuppongono il

⁹⁴ *Ivi*.

⁹⁵ «Anche la predicazione durante la Messa poteva essere fatta da un non sacerdote ed era frequente che fosse tenuta da semplici studenti. Già nel 1545 Paolo III concesse licenza a qualsiasi gesuita, in tutte le parti del mondo, di predicare in qualsiasi circostanza, con l'approvazione del superiore» (*ib.*, 366-367).

⁹⁶ *Ib.*, 367 (corsivo dall'autore).

⁹⁷ P. TRIGO, «Especificidad ignaziana del sacerdocio», in *Fe y Justicia* (Quito) 7 (2001) 69-83, qui 69.

⁹⁸ Cf *ib.*, 70.



ministero ordinato”⁹⁹. Anche se Ignazio riconosce nell’intervento concreto dell’autorità ecclesiastica che lo costringe a studiare, l’obbligo, benché indiretto, di ordinarsi sacerdote, tuttavia, il ministero ordinato è pastorale e colto, ed egli lo esercita nella povertà e per il mondo dei poveri, come testimoniano sia il suo costante soggiorno negli ospedali dell’epoca sia la sua preoccupazione per l’insegnamento del catechismo ai bambini.

Il carisma del primo Ignazio si deve difendere dalla sua istituzionalizzazione nell’ambiente della Controriforma in cui si inserisce il secondo Ignazio. Egli riesce a realizzare ciò mediante il rifiuto di benefici ecclesiastici (parrocchie e diocesi) e di altre rendite, conservando in questo modo una più larga libertà pastorale nei confronti dei prelati e delle autorità civili e una maggiore libertà di movimento con le missioni che devono essere compiute in tempi brevi.

Secondo Trigo, Ignazio paga un prezzo alto per incorporare il suo carisma nella struttura della Chiesa poiché così facendo, perde il contatto orizzontale, fraterno e diretto con il popolo di Dio e di conseguenza anche la dimensione aperta e personalizzante del tratto pastorale, convertendosi sempre più ad un rapporto verticale (da sacerdote a fedele) e specialistico. È il fenomeno del ‘gesuitismo’, una tentazione onnipresente nella storia della Compagnia.

Nonostante tutto, l’autore riconosce il sacerdozio della Compagnia come ‘carismatico’¹⁰⁰, come un apostolato evangelico il cui oggetto è “l’azione di Dio nella gente concreta, nel tempo”¹⁰¹, con una preferenza per tre tipi di persone: coloro che vogliono progredire di più nella via del Signore, i più bisognosi e quelli che hanno più responsabilità.

23. M. Buckley (2002)

Nel 2002 M. Buckley pubblica, ventisei anni dopo il suo articolo precedente, un saggio sul sacerdozio del gesuita¹⁰². Egli divide la trattazione in due parti: una prima dedicata al sacerdozio ministeriale (*ministerial priesthood*) e una seconda al suo rapporto con la Compagnia di Gesù.

Per quanto riguarda la prima parte, focalizza il ministero sacerdotale nella funzione riconciliatrice del Cristo come unico Sommo Sacerdote, in quanto Egli riconcilia con Dio insegnando, santificando e guidando il popolo. La Chiesa continua storicamente questo ministero, rendendo visibile il Cristo nel mondo e offrendo questa riconciliazione a tutti. In questo senso, il ministero sacerdotale è strumentale: è al servizio della Chiesa e del sacerdozio comune dei fedeli; così il ministro serve alla riconciliazione all’interno, nei confronti della Chiesa, ed all’esterno, nei confronti del mondo (cf 16-17).

⁹⁹ *Ib.*, 74.

¹⁰⁰ *Ib.*, 81.

¹⁰¹ *Ib.*, 82.

¹⁰² M. BUCKLEY, «Likewise You Are Priests..... Some Reflections on Jesuit Priesthood», in *Spirit, Style, Story. Honouring Thomas M. Lucas S.I.*, John W. Padberg S.I. (ed.). Loyola Press, Chicago 2002, 3-31.



Nella seconda parte, Buckley sottolinea che la Compagnia è l'unico istituto ecclesiale nel quale, contrariamente alla normale prassi, si riceve prima l'ordinazione sacerdotale e dopo si emette la professione solenne. La spiegazione si trova nel processo attraverso il quale Ignazio e i suoi primi compagni diventano sacerdoti e decidono di costituirsi come corpo apostolico. In effetti, quando, a Parigi nel 1535, Ignazio e i compagni pronunciano i loro voti di povertà e castità, soltanto Pierre Favre è ordinato. Nel 1538 viene ordinato il resto dei compagni i quali, l'anno seguente, eleggono Ignazio a capo del loro piccolo corpo di apostoli, una volta chiaro che il Papa si serve di loro in un ministero itinerante nel quale la predicazione, nelle sue molteplici forme, ha un posto predominante. Perciò l'A. afferma che «il modo in cui essi dovevano servire la Chiesa doveva determinare la natura del loro sacerdozio» (21). In questo senso, si tratta di un ministero profetico, che parte dell'esperienza di Dio per un annuncio inculturato del Vangelo.

24. GEI: Grupo de Espiritualidad Ignaciana

Nell'agosto dell'anno 2000, si costituisce un gruppo di professori gesuiti di teologia spirituale, italiani e spagnoli (GEI: *Grupo de Espiritualidad Ignaciana*) che, alla fine del 2002, pubblica un dossier sulla rivista spagnola di spiritualità ignaziana, *Manresa*, dal titolo: «Sacerdotes en la Compañía de Jesús»¹⁰³.

24.1. P. Cebollada

Nella presentazione del *dossier* il tema del sacerdozio è considerato 'cruciale' per la Compagnia. Nel primo articolo P. Cebollada¹⁰⁴ espone alcune considerazioni sul sacerdozio del gesuita, precedute da una riflessione sul rapporto tra sacerdozio e vita consacrata nella vocazione alla Compagnia. L'autore tratta del 'gesuita sacerdote' e del 'sacerdote gesuita'. Nel primo caso il carisma 'religioso' va vincolato al sacerdozio dal momento fondazionale: «La vocazione gesuitica [religiosa] include da allora l'elemento sacerdotale come qualcosa di necessario per svolgere adeguatamente la sua funzione nella Chiesa, in modo che il carisma proprio possa arrivare interamente ai suoi destinatari. Detto negativamente: se tra i suoi membri [della Compagnia] non si contassero sacerdoti, non porterebbe avanti la missione raccomandata»¹⁰⁵. Ma questo esercizio del ministero ordinato si realizza secondo il modo di procedere di Ignazio e della Compagnia.

Per quanto riguarda il 'sacerdote gesuita', il suo ministero sacerdotale deve esprimere il significato che il sacerdozio ha nell'insieme delle vocazioni ecclesiali. Cioè dinanzi alla comunità nella quale il presbitero esercita il suo ministero/servizio:

«questo significa l'offerta definitiva della grazia di salvezza da parte di Dio, rivelata da Gesù Cristo, il quale offre se stesso come mediatore tra gli uomini e suo Padre. Nel

¹⁰³ Dossier: Sacerdotes en la Compañía de Jesús, *Manresa* 74 (2002).

¹⁰⁴ P. CEBOLLADA, «Consideraciones sobre el sacerdocio del jesuita», in *Manresa* 74 (2002) 309-320.

¹⁰⁵ *Ib.*, 312.



configurarsi con Cristo capo, il presbitero vuole incarnare in se stesso e per la comunità ecclesiale la donazione del Buon Pastore fino alla fine della sua vita. Così, l'offerta di salvezza del Padre arriva effettivamente all'essere umano. È questo l'atteggiamento che deve prevalere nell'esercizio di qualsiasi delle tre funzioni classiche a lui assegnate: la parola, i sacramenti e il governo»¹⁰⁶.

Dopo queste premesse, l'autore presenta le sue considerazioni (cf 315-320). Oggi è più necessario sottolineare gli aspetti comuni nella sequela di Cristo al servizio della comunità, presenti sia nella vita consacrata che in quella sacerdotale, che badare alle loro differenze. Ma nello stesso tempo è controproducente, perché non c'è chiarezza teologica al riguardo, nel discutere sugli stati di perfezione e la loro 'santità' in rapporto al sacerdozio e alla vita religiosa. Anche per quanto riguarda le tre funzioni del sacerdote già menzionate, il ministero del sacerdote gesuita non è mai stato ristretto esclusivamente a queste funzioni: «Se non definiamo la sacerdotalità principalmente per i compiti da realizzare, ma per quella configurazione con Cristo che impregna tutta l'esistenza, allora le forme concrete di realizzazione della missione del presbitero non si riducono a queste tre funzioni considerate *strictu sensu*»¹⁰⁷.

Per Cebollada è importante anche che il gesuita ordinato abbia sempre presente la dimensione universale della sua vocazione e la disponibilità che la caratterizza. Tuttavia l'autore ammette che molti gesuiti lavorano 'in stabilità' in parrocchie ed opere educative ed è quindi evidente che vi sono sempre più punti comuni con i presbiteri secolari nell'esercizio del ministero. La ragione è che, da una parte, esiste la figura dell'esenzione propria dei religiosi – sia il gesuita che un'opera della Compagnia dipendono dall'ordinario del luogo – e, dall'altra, che è sempre più frequente, nel lavoro parrocchiale, l'assunzione di uno sguardo più ampio e diocesano a beneficio della Chiesa universale. Si potrebbe aggiungere che i documenti conciliari sul sacerdozio 'hanno in testa' il sacerdote diocesano e che, dopo l'ultimo Concilio, la teologia si è molto impegnata a configurare una spiritualità sacerdotale del presbitero secolare centrata sulla carità pastorale.

Infine, le due caratteristiche della vita consacrata, i tre voti e la vita comunitaria, vengono vissuti nella Compagnia con lo stile proprio del suo carisma. Ed è precisamente nel carisma ignaziano che il sacerdote gesuita deve trovare il suo asse per realizzare una determinata missione, un carisma che «ha il suo modo proprio di rappresentare Cristo e la Chiesa e di promuovere la carità pastorale tipica di ogni sacerdote. Perciò il suo sacerdozio non è come il secolare, né migliore né peggiore»¹⁰⁸.

24.2. C. Coupeau

L'autore, nel secondo articolo, evita il dibattito teologico sul sacerdozio e segue piuttosto il processo di maturazione del sacerdote gesuita in quattro tempi: candidato al sacerdozio, neo-sacerdote, sacerdote e presbitero, facendo delle considerazioni per ogni

¹⁰⁶ *Ib.*, 314.

¹⁰⁷ *Ib.*, 317.

¹⁰⁸ *Ib.*, 320.

tempo. Per quanto riguarda il nostro argomento, ci interessano soltanto le riflessioni indirizzate al candidato al ministero ordinato. Costui deve ricordare che aspira a un ministero religioso povero, profetico e societario¹⁰⁹.

24.3. J. García de Castro

Il sacerdozio dei primi gesuiti, le ragioni della loro ordinazione, il senso dell'ordinazione nel loro processo spirituale e le sue differenze dagli altri 'sacerdoti' nel contesto del loro tempo, sono gli argomenti trattati da J. García de Castro nel terzo articolo del dossier citato¹¹⁰.

Per quanto riguarda la vocazione sacerdotale dei membri del gruppo all'origine della Compagnia, forse, a eccezione d'Ignazio, essa non ha inizio a Parigi. I primi compagni hanno individualmente un orientamento chiaro e definito verso il sacerdozio. A Parigi, Ignazio riesce a riunire questi individui in un gruppo con uno scopo comune, al punto che quando egli lascia definitivamente la città, il 15 novembre 1536, si può affermare che la decisione di diventare un gruppo di sacerdoti ordinati in povertà sia salda.

Tuttavia, anche se essi non esprimono un'opinione sul tema dell'ordinazione, risulta molto chiaro lo scopo del loro esercizio: aiutare le anime 'alla apostolica', cioè al modo degli apostoli, «con tutti i mezzi disponibili, tra i quali il sacerdozio appariva un elemento imprescindibile»¹¹¹. I ministeri nei quali si esercitano prima dell'ordinazione sono la conversazione spirituale, gli esercizi spirituali e il servizio ai poveri. Dopo l'ordinazione si dedicano ai ministeri della parola e ai sacramenti (confessioni e comunioni)¹¹².

Secondo il parere dell'A., l'identità del gruppo si definisce nel momento in cui è approvata la Compagnia: «Il loro fare diede essere al gruppo, perciò consideravano così importante la selezione dei ministeri e i criteri per fare una cosa o per non farla. Essere e fare sono strettamente uniti nel gruppo. Non c'è un essere primigenio, essenziale, originale, rivelato dall'alto che dopo si sviluppa nella storia»¹¹³.

In questo senso il sacerdozio dei primi gesuiti è un 'sacerdozio in esercizio': «Lontano da preoccupazioni per una determinata teologia del sacerdozio, quello che più caratterizzò il gruppo fu, quindi, il suo modo di fare, il suo modo di procedere, la sua maniera peculiare di incidere religiosamente nella storia, di trasformarla, di aiutarla»¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cf C. COUPEAU, «Una vocación sacerdotal bajo cuatro luces», in *Manresa* 76 (2002) 329.

¹¹⁰ J. GARCÍA DE CASTRO, «Sacerdocio en ejercicio. Los primeros sacerdotes jesuitas», in *Manresa* 76 (2002) 341-359.

¹¹¹ *Ib.*, 351.

¹¹² «Sembrirebbe che l'ordinazione stabilisca una svolta nel tipo d'attività alla quale si dedicano, da un lavoro più assistenziale negli ospedali a un lavoro più ministeriale e pubblico in piazze, chiese e università» (*ib.*, 357).

¹¹³ *Ib.*, 359.

¹¹⁴ E continua: «Si tratta di un attivismo orizzontalista? No, credo che i primi compagni ci abbiano lasciato chiaro che tale modo di procedere affonda le sue radici in una esperienza religiosa, in un modo anche peculiare, originale, nuovo di avere inteso la relazione Dio-uomo-Dio secondo quanto proposto negli *Esercizi* e che si vide storicamente nella maniera propria (nuova?) di lavorare, che loro chiamarono ministeri in *esercizio*» (*ib.*, 359, corsivi dell'autore).

24.4. J. Melloni

Il quarto articolo, di J. Melloni, è uno studio sul 'sacerdozio gesuitico' preceduto da considerazioni 'antropologiche' sul ruolo del sacerdote in genere, ma specialmente in Israele. Come risultato di questo percorso, l'A. distingue tra un sacerdozio di 'mediatori' e un altro d' 'intermediari'. Il sacerdozio di Cristo e il sacerdozio cristiano rifiutano entrambi la figura dell'intermediario.

In questo contesto, il 'sacerdozio gesuitico' si avvicina di più a un sacerdozio profetico, della parola, che assume la mediazione sacramentale, ma va ancora più lontano, «perché l'ideale della spiritualità ignaziana è scoprire la sacralità di tutte le cose, cioè, che la realtà tutta si riveli come sacramento di Dio, come la sua diafania»¹¹⁵. Questo implica un atteggiamento «di spoliazione e di libertà, come mezzo indispensabile per accedere al centro delle cose e delle persone e percepirle nella loro vera dimensione» (366). In questo senso il 'sacerdozio gesuitico', ma in realtà qualsiasi sacerdozio, è paradossale: si sostiene soltanto nella propria spoliazione. E nell'attuale contesto di secolarità e pluralismo religioso si profila un 'sacerdozio esistenziale', cioè, «la condizione del mediatore del Sacro procede dalla qualità della sua esistenza e non da una assegnazione esteriore sociale o istituzionale. Quando questo si dà, il culto non è una sostituzione o uno scambio della vita, ma una intensificazione che l'esprime e la dinamizza» (369).

Oggi si fa strada la convinzione che si tratti di un'identità che non nasce da nessuna miscela di componenti preesistenti, ma che è un'identità preesistente a sé stante. Perciò non si tratta neanche di una semplice distinzione di spiritualità e di lavoro. Si tratta di 'un' dono carismatico fatto dallo Spirito Santo alla Chiesa. Un dono che deve essere rispettato nella sua unicità perché così è voluto da Dio. In questo caso ci sembra di cogliere una creatività dello Spirito Santo che ancora non è stata recepita nella struttura giuridica della Chiesa. Perciò è necessaria una concezione plurale del ministero ordinato. In questo senso l'autore riconosce che il grande ostacolo a compiere questo passo è una mancata teologia del ministero ordinato del presbitero religioso, anche perché la tendenza tra gli autori non è uniforme: alcuni sostengono che per costruire l'identità bisogna partire dal fare (missione) per arrivare all'essere, altri invece sostengono il contrario.

25. I. Iglesias

Nel 2004 il P. Ignazio Iglesias ha scritto un articolo intitolato «¿Qué significa ser jesuita hoy?»¹¹⁶. Come lo stesso autore riporta nell'introduzione, si tratta di una riflessione per leggere i 'segni' nella storia e nell'esperienza personale, senza la pretesa di 'fare dottrina'¹¹⁷. Il dato di fatto è che l'A., in questo articolo molto forte e incisivo, nel quale cerca di rispondere alla domanda sull'identità del gesuita, non menziona il ministero

¹¹⁵ J. MELLONI, «Mediadores, no intermediarios», in *Manresa* 76 (2002) 361-370, qui 366.

¹¹⁶ I. IGLESIAS, «¿Qué significa ser jesuita hoy?», in *Manresa* 76 (2004) 81-96.

¹¹⁷ Cf *ib.*, 81.

ordinato né fa un riferimento indiretto ad esso. Si fa questa osservazione perché l'assenza è significativa e richiede certamente un'interpretazione.

26. M.Á. Moreno

Il compito che Moreno si propone, è «rintracciare in modo approssimativo come comprese Ignazio il suo sacerdozio»¹¹⁸. Siccome la prima parte del suo contributo è ampiamente utilizzato nel secondo capitolo di questa ricerca (paragrafo 3.1), rimandiamo la trattazione a quel punto. Prendiamo, invece, in considerazione i fatti che, secondo Moreno, avviano Ignazio verso l'ordinazione: (1) la sua inquietudine, sino agli inizi della sua conversione, nel parlare di Dio; (2) il rifiuto di rimanere in Terra Santa e (3) la conseguente decisione di studiare; e (4) la determinazione di andare a Parigi per proseguire gli studi seriamente. Lo sviluppo progressivo di questa storia orienta Ignazio verso l'ordinazione sacerdotale, rivelandosi decisivo l'incontro a Parigi dei 'primi compagni' che sono già orientati al ministero ordinato.

L'Autore dedica l'ultimo paragrafo alla 'peculiarità' del sacerdozio ignaziano, che è quella di 'essere inviato' e quindi di 'obbedire': l'ordinazione poneva Ignazio, come si constata nel suo Diario, «in uno stato permanente di "invio" o di "lasciarsi guidare"»¹¹⁹ in modo che l'obbedienza lo porta allo spogliamento di se stesso, come segno di massima povertà per amore. Moreno sostiene che, dopo la conversione, Ignazio si orienta verso il sacerdozio in modo molto naturale, ma inconsciamente: è un sacerdote *avant la lettre*. E questa naturalezza sarebbe dovuta al fatto che lui interpreta il suo rapporto con Dio come un culto spirituale, e non semplicemente come un servizio culturale, di conseguenza qualsiasi attività e ministero del suo sacerdozio, rende culto a Dio.

L'autore aggiunge due idee interessanti come risultato della visione ignaziana del culto, e a proposito del corpo sacerdotale della Compagnia: i ministeri del corpo sacerdotale sono condivisi e complementari, nel senso che si tratta di 'un' corpo con ministeri diversificati; e i membri non ordinati partecipano della stessa esperienza spirituale degli ordinati come impegno di una continua rinnovazione della disponibilità interiore («un sacerdozio 'existencial'»¹²⁰).

27. I. Hesz

La tesi dottorale "La spiritualità sacerdotale di Ignazio di Loyola nella grazia della vocazione della Compagnia di Gesù" di István Hesz, presentata all'Università Gregoriana

¹¹⁸ M.Á. MORENO SJ, "El sacerdocio de Ignacio de Loyola: Una posible caracterización", in *Stromata* 61 (2005) 35-46, qui 35.

¹¹⁹ *Ib.*, 43, virgolette dell'autore.

¹²⁰ *Ib.*, 46, virgolette dell'autore.



na (2006), a cui si fa riferimento, non è stata pubblicata integralmente, perciò le considerazioni qui riportate si limitano all'estratto pubblicato¹²¹.

L'autore si chiede quale sia il ruolo del sacerdozio nella spiritualità di Ignazio e quale sia il rapporto tra la fondazione della Compagnia ed il sacerdozio di Ignazio.

Riguardo alla prima domanda, egli definisce la 'spiritualità sacerdotale' di Ignazio come quella "modalità del rapporto fra Dio e Ignazio, che comprende gli elementi, legati al ministero sacerdotale, come celebrare la messa, o la ricerca nel trovare la volontà divina nel ministero sacerdotale"¹²². In realtà, per l'autore, la spiritualità ignaziana è sacerdotale perché s'incetra sulla nozione di 'holocaustum': l'obbedienza che porta all'identificazione con Cristo nella rinuncia di se stessi. È l'atteggiamento sacerdotale per eccellenza, realizzato in modo esimio da Gesù Cristo, che esprime la 'mentalità sacerdotale' di Ignazio, cioè il suo modo di pensare e di agire¹²³, quello che Pierre Favre chiamava lo *statutum vitae Ignatii*¹²⁴.

A proposito della seconda domanda, Hesz afferma: «Ricorrendo alla triplice via tradizionale sull'indagine della vocazione sacerdotale (l'importanza dell'Eucarestia e la Confessione, lo zelo apostolico, la linea degli studi) aggiungiamo la linea del processo della vocazione personale di Ignazio per arrivare al sacerdozio»¹²⁵. L'autore sostiene, infatti, la tesi secondo cui è stata la divina Provvidenza ad indirizzare Ignazio al sacerdozio, vale a dire che egli ha seguito questo indirizzo rispondendo generosamente all'appello divino nel compimento del suo itinerario, senza aver premeditato di diventare sacerdote, (come frutto di una 'vocazione sacerdotale' consciamente assunta e decisamente realizzata).

28. S. dos Santos Gomes

Gomes si chiede quale sia l'identità ecclesiale del ministero ordinato del gesuita che si profila dalle fonti gesuitiche originali e quali siano gli elementi fondamentali del presbiterato nella Compagnia. La condizione *sui generis* del ministero presbiterale della Compagnia, che si evince rivisitando i documenti sulle origini dei gesuiti è quella di aiutare il prossimo (*ayudar las almas*) in povertà (*sacerdotes pobres de Cristo*), con uno speciale vincolo con il Sommo Pontefice. Questo stile di vita, a imitazione della vita apostolica «come è interpretata negli *Esercizi Spirituali*, è il *leitmotiv*, l'ispirazione primige-

¹²¹ I. HESZ S.I., *Spiritualità sacerdotale di Ignazio di Loyola nella grazia della vocazione della Compagnia di Gesù*. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae apud Institutum Spiritualitatis Pontificiae Universitatis Gregoriana. Roma 2006. I nove capitoli della tesi sono: *Gratia vocationis*; L'ambiente pretridentino di una vocazione; Il pellegrino in dubbio; Spiritualità che promuove la vocazione; "Eccovi il nostro padre teologo"; L'apostolato di Sant'Ignazio; Ignazio sacerdote; Mentalità sacerdotale per la fondazione; La conferma del carattere sacerdotale. L'estratto comprende i due ultimi capitoli.

¹²² *Ib.*, 10.

¹²³ Cf *ib.*, 15.

¹²⁴ Cf *ib.*, 16. Qui Hesz cita *Fabri Monumenta*, 495.

¹²⁵ *Ib.*, 6.



nia del genere di vita che i primi compagni vissero e che affidarono alla Compagnia nell'espressione "il nostro modo di procedere"»¹²⁶.

Gli elementi teologici che stanno alla base del ministero ordinato della Compagnia sono due: servire il Signore sotto la bandiera della Croce e servire la Chiesa sotto il Romano Pontefice, Vicario di Cristo sulla terra.

L'Autore conclude affermando, come risultato della sua ricerca, che il ministero ordinato nella Compagnia non è finalizzato a se stesso ma è un mezzo per la missione. Per questa ragione, la missione non si concentra sul servizio del culto, ma è sì diversifica in vari ministeri.

29. L. de Diego (2007)

L'autore riprende l'argomento dopo sedici anni e presenta, nella prima parte del testo, le fonti e la storia del ministero ordinato nella Compagnia¹²⁷, sottolineando quanto si conosce, e non si conosce, sul 'sacerdozio' dei primi compagni. Nella seconda parte si rifa alle Congregazioni Generali celebrate dopo il Concilio Vaticano II. Nella terza parte, divisa in due paragrafi, de Diego dedica il primo agli studi recenti che rapportano ministero ordinato e vita religiosa, e il secondo al tentativo di alcuni teologi gesuiti di elaborare una teologia del ministero ordinato nella Compagnia. L'autore riconosce lo sforzo attuale dei teologi per interpretare il ministero ordinato in Compagnia e afferma che la Compagnia vive a modo proprio il 'sacerdozio'¹²⁸.

30. 35^a Congregazione Generale della Compagnia di Gesù (2007-2008)

In un articolo precedente, pubblicato in questa rivista (numero 6), si è trattato ampiamente del rapporto tra l'identità della Compagnia, il sacramento dell'ordine e la CG 35. Si constata il silenzio della CG riguardo al ruolo del sacramento dell'Ordine, per definire l'identità carismatica della Compagnia e si critica in modo speciale l'interpretazione che la medesima Congregazione fa del quarto voto del professore come vincolo che legghi strutturalmente e gerarchicamente il gesuita e la Compagnia alla Chiesa. Nell'articolo si sostiene il contrario, cioè che è il sacramento dell'Ordine il mezzo di inserimento nella struttura gerarchica della Chiesa e, per questa ragione, si offre un'interpretazione dell'identità del presbitero gesuita a partire dal medesimo sacramento, concludendo che il ministero ordinato è essenziale all'identità del corpo apostolico della Compagnia.

¹²⁶ Cf S. DOS SANTOS GOMES, "Jesuíta presbítero: anomalia ou profecia? Em busca dos elementos teológicos do ministério ordenado na Companhia de Jesus", in *Perspectiva Teológica* 38 (2006): 251-276, qui 263-264.

¹²⁷ L. DE DIEGO, "Sacerdocio", in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, II, 1581-1589.

¹²⁸ Cf *ib.*, 1589.

31. Sintesi interpretativa

In questo paragrafo si prende atto degli orientamenti più importanti apparsi durante la presentazione bibliografica.

31.1. Ignazio

Lo stile di Ignazio e dei primi compagni di esercitare il ministero ordinato è normativo per la Compagnia (Buckley). Il loro ministero si caratterizza come un aiuto alle anime in povertà, con uno speciale vincolo con il Sommo Pontefice (Gomes). Sono ordinati a titolo di scienza e povertà volontaria; non sono laici, né monaci, né canonici secolari, né chierici regolari, sono preti secolari 'in compagnia', al di fuori del 'sistema' – né dell'alto né del basso clero (Conwell).

Per Ignazio l'ordinazione è un passaggio necessario nell'evoluzione della sua storia personale, espressa nel suo pellegrinaggio geografico: (1) la personale inquietudine nel parlare di Dio dopo la sua conversione; (2) il rifiuto 'canonico' di rimanere in Terra Santa e (3) la conseguente decisione di studiare; e (4) la determinazione di andare a Parigi per proseguire seriamente gli studi, dove incontra i 'primi compagni' (Moreno).

31.2. Missione e servizio

La 33^a Congregazione Generale afferma che la missione «non è un ministero tra gli altri, ma “il fattore integrante di tutti i nostri ministeri”». Per Manaranche la missione [cioè, il quarto voto] non è un'opera, è una struttura fondamentale rispetto agli altri voti («quando un giovane gesuita dice: “Per essere fedele alla prima intuizione di Ignazio, io voglio essere religioso, non sacerdote” egli sbaglia, non conosce la genesi dell'Istituto»). Precisamente, secondo Cebollada, il quarto voto sintetizza il carisma ignaziano, è qui dove il presbitero gesuita trova un'ancora per realizzare la sua missione. I primi compagni «sono all'inizio e prima di tutto» inviati in missione per servire Dio e per il bene delle 'anime' (Kolvenbach).

Il ministero ordinato si concepisce anche come servizio, nel senso paolino della *diakonia* (Ledrus), come direbbe san Paolo, è “il servizio sacerdotale del Vangelo” (Rm 15,16; cf Decr. 6,6), inteso in una prospettiva apostolica: «missione e servizio definiscono meglio la nostra identità e il nostro carattere sacerdotale [...]. Sacerdozio, identità e missione sono inseparabili». Precisamente il servizio alla 'missione' radica il sacerdozio del gesuita nel Vangelo, promuove la sua identificazione con Cristo e dà continuità alla sua opera: «la missione è un nuovo modo di comportarsi e di vivere». L'orizzonte di riferimento di tale servizio è il sacerdozio comune dei fedeli, è servizio per lo sviluppo della grazia battesimale di tutti i cristiani (Díaz Mateos).

31.3. Vita apostolica

Harmless sostiene che Ignazio e compagni furono prima di tutto una ‘compagnia di apostoli’ e poi una ‘compagnia di sacerdoti’. Il loro scopo era l’imitazione della vita apostolica (Gomes). Manaranche ribadisce che i primi gesuiti si sono ordinati per diventare migliori apostoli. In effetti, essi diventano ‘apostoli’ perché si vincolano al Signore a modo degli Apostoli, a modo dei vescovi, mediante il quarto voto: questo vincolo con la Sede Apostolica li converte in apostoli, senza diventare vescovi. Così il loro stile di vita diventa apostolico-universale, facendo di loro un corpo sacerdotale (Cf 33^a CG d.1, 31) con una consacrazione religiosa al servizio della Chiesa e agli ordini del Papa. In realtà, i primi gesuiti diventano ‘religiosi’ più come risultato degli eventi che per un desiderio stabilito in precedenza; invece, diventano ‘apostoli’ per il loro legame con la Sede Apostolica e così il loro stile di vita diventa ‘apostolico’ (cf Nadal). Perciò Manaranche può concludere che la vita apostolica ignaziana è sacerdotale; e García de Castro può affermare che aiutare le anime ‘alla apostolica’ implica farlo con tutti i mezzi disponibili: il sacerdozio è imprescindibile.

Il P. Kolvenbach afferma che essere ‘come’ gli apostoli definisce l’essere presbiteri nella Compagnia, perché «il desiderio di continuare l’opera degli apostoli precede e ingloba un presbiterato che si è imposto più tardi e progressivamente [...]».

31.4. Sacerdozio

Sono molte le forme in cui è aggettivato il ‘sacerdozio’ della Compagnia: ‘sacerdozio esistenziale’ (Ubillús, Melloni, Moreno), ‘sacerdozio spirituale’ (Ledrus), ‘sacerdozio in esercizio’ (García de Castro). Quello di Ignazio sarebbe un sacerdozio *avant la lettre* (Moreno).

Il sacerdozio ordinato ignaziano si caratterizza per l’obbedienza all’invio in missione (Moreno), per la sua dimensione universale e la disponibilità (Cebollada). Alla base di esso ci sono due elementi teologici: il servizio al Signore sotto la bandiera della Croce e il servizio alla Chiesa sotto il Vicario di Cristo (Gomes). Per Manaranche il sacerdozio della Compagnia è mistico ed evangelizzatore: si definisce per la missione in senso spirituale, personale ed ecclesiale-evangelico; la sua originalità si trova nella spiritualità ignaziana. Secondo de Diego e Rendina, la novità dello stile ignaziano è cercare la santità nell’esercizio del sacerdozio aiutando le ‘anime’.

Per Diez Mateos le caratteristiche del sacerdozio del gesuita sono tre: disponibilità a 360°, visione integrale dell’evangelizzazione e servizio del sacerdozio comune dei fedeli. Per Manranche, invece, sono sei: (1) la Compagnia è un corpo sacerdotale apostolico al servizio della Sede Apostolica; (2) con membri distinti secondo il livello d’incorporazione nel corpo; (3) nel quale i coadiutori spirituali sono parte integrante di esso; (4) e il professore è la vetta; (5) la distinzione tra coadiutori spirituali e professori si concepisce come distinzione della capacità dei soggetti per la missione; (6) tuttavia qualora il quadro di riferimento teologico di questo corpo sia episcopale, il professore deve rifiutare la nomina a vescovo.

Paolo VI interpreta il sacramento dell'Ordine come origine della missione apostolica della Compagnia e la 32^a Congregazione Generale definisce la Compagnia come un ordine «religioso, apostolico, sacerdotale e unito col Romano Pontefice da uno speciale vincolo di amore e di servizio». La 34^a Congregazione Generale sostiene che la Compagnia inserisce il suo carisma apostolico nella struttura del ministero ordinato della Chiesa, che accetta il suo servizio apostolico riconoscendo il contributo con il quale arricchisce l'ufficio sacerdotale.

Rondet rifiuta di definire il carisma ignaziano mediante la polarità religioso-sacerdote o scegliendo uno dei due 'componenti', perché si tratta di un genere di vita originale. Su questa scia, Rendina è dell'opinione che il fine apostolico-sacerdotale e la consacrazione religiosa della Compagnia sono in rapporto stretto, integrati, in modo che non si può pensare a una duplicità di fini.

Per Melloni, l'identità della Compagnia non nasce da una miscela di componenti preesistenti (ministero ordinato, vita consacrata), né si tratta, semplicemente, di una distinzione di spiritualità e di lavoro. Si tratta, piuttosto, di un carisma, di un dono dello Spirito Santo alla Chiesa, che deve essere rispettato nella sua unicità perché dono di Dio, benché non sia stato ancora accolto nella struttura giuridica della Chiesa.

Con Harmless si può affermare che il servizio presbiterale della Compagnia, cioè essere gesuita, «cambia il significato di essere sacerdote» e, con Buckley si può dire che la Compagnia 'caratterizza' l'esercizio del ministero ordinato. Forse per questa ragione Harmless stesso sostiene che il sacerdozio in Compagnia non è tanto costitutivo, quanto strumentale per il compimento della missione, è al servizio della sua apostolicità: «l'elemento centrale, costitutivo del carisma della Compagnia, è la sua missione, la sua vita apostolica». Per Gomes anche il ministero ordinato nella Compagnia è un mezzo per la missione, non finalizzato a se stesso, ragione per la quale la missione non si concentra nel culto, ma si diversifica. Demoustier fa un passo in più quando afferma che l'ordinazione al ministero presbiterale è piuttosto dell'ordine della convenienza, non della necessità. E Taborda sostiene che ai primordi la Compagnia non mette in primo piano la vocazione sacerdotale ma la vocazione religiosa alla Compagnia: «una cosa è chiara: l'ispirazione primitiva della Compagnia non risiedeva nel presbiterato. In ogni caso, non come era esercitato dai religiosi o dai diocesani». Una prova ulteriore è il fatto che per i primi compagni non occorra l'ordinazione sacerdotale per svolgere i ministeri: «Significa che la dimensione sacerdotale della Compagnia è secondaria alla vocazione in quanto tale. Non è costitutiva del carisma della Compagnia, ma strumentale». O'Malley è del parere che i primi gesuiti trovano «la garanzia per tutti i ministeri» nell'accettazione della chiamata alla Compagnia, nella loro appartenenza al corpo, non nell'ordinazione o nel fatto di essere preti: «molto raramente parlarono di una "chiamata al sacerdozio"».

Sono i ministeri che 'fanno' il gruppo, e non un'identità preconcepita: «Non c'è un essere primigenio, essenziale, originale, rivelato dall'alto che dopo si sviluppa nella storia» (García de Castro). E siccome, si può aggiungere con Buckley, il fatto che la Compagnia sia l'unico istituto ecclesiale nel quale il religioso è prima ordinato presbitero e dopo emette la professione solenne, mentre nella prassi ecclesiale normale è il contrario, significa che è il modo in cui i gesuiti servono la Chiesa a determinare la natura del loro

sacerdozio. Secondo Manaranche, la Compagnia si può considerare un corpo sacerdotale precisamente per il fatto che l'ordinazione avviene prima della professione.

31.5. Bisogno di una teologia del presbitero religioso gesuita

Una possibile ragione per la quale le prime generazioni non parlino del sacerdozio è da rintracciare, secondo Demoustier, nel fatto che Ignazio non trovi un apparato concettuale che gli permetta una elaborazione teologica del suo carisma. Per Cebollada si può affermare altrettanto ancora oggi: non solo non c'è chiarezza riguardo agli stati di vita, ma non sono chiari neanche i fondamenti del ministero ordinato dei religiosi (Taborda). Inoltre, la tendenza tra gli autori non è uniforme, perché essi si chiedono se si deve partire dalla missione per arrivare all'identità o viceversa (Melloni). Nasce così il bisogno di un'elaborazione teologica sul ministero ordinato che tenga conto della singolarità del presbitero religioso (Taborda) e della pluralità del ministero ordinato (Melloni).

A detta di Cebollada, è impossibile ovviare al fatto che i documenti conciliari sul sacerdozio siano pensati a partire dal 'sacerdote diocesano' e che, dopo l'ultimo Concilio, si sia fatto un grande sforzo per dare forma a una 'spiritualità sacerdotale diocesana'. Perciò non sorprende che la 34^a Congregazione Generale affermi che il clero diocesano possieda «lo specifico carisma di essere l'agente primario della cura pastorale del vescovo; non facendo parte di tale clero, il gesuita dovrà esercitare il proprio ministero in maniera complementare. I gesuiti, pertanto, cercheranno di rivolgere la loro azione sacerdotale verso chi è meno facilmente raggiungibile dal ministero ordinario della Chiesa».

Appare chiaro il bisogno di sistemare questi dati e interpretarli in una visione unitaria. In altre parole, si evidenzia la necessità di una teologia del presbitero religioso della Compagnia.

PARTE SECONDA

Introduzione a una teologia del presbitero religioso della Compagnia di Gesù

Alla revisione bibliografica e alla sintesi elaborata segue, in questa seconda parte, una prima sistematizzazione che raccoglie alcuni degli elementi ivi apparsi per integrarli in un saggio sintetico che, come tutti i saggi, risulta essere un riflesso mirato di scelte particolari che configurano un punto di vista. Dopo alcuni presupposti utili alla trattazione, la seconda parte studia la relazione tra carisma religioso e ministero ordinato come punto di partenza per riflettere sul rapporto tra carisma ignaziano e il sacramento dell'Ordine. Si termina con una riflessione sul carisma presbiterale della Compagnia.

1. Presupposti

Le considerazioni che seguono sono semplici indicazioni, preve alla lettura, che motivano alcune delle scelte terminologiche e teologiche suggerite nella trattazione.

1.1. *Presbitero diocesano o presbitero secolare?*¹²⁹

Il Concilio Vaticano II distingue tra clero diocesano e clero religioso (PO 8; ChD 28) e afferma (ChD 28) che nel promuovere la cura delle anime “il primo compito spetta ai sacerdoti diocesani perché, essendo essi incardinati o addetti a una chiesa particolare, si consacrano totalmente al suo servizio per la cura spirituale di una sola porzione del gregge del Signore. Perciò essi costituiscono un solo presbiterio e una sola famiglia, di cui il vescovo è il padre” (ChD 28). Però nel n. 34 del medesimo decreto, riguardo ai religiosi presbiteri si afferma che “oggi possono essere ancor più di aiuto ai vescovi, date le aumentate necessità delle anime. Perciò essi sono veramente da considerare come appartenenti al clero della diocesi in quanto partecipano alla cura delle anime e alle opere di apostolato sotto l'autorità dei sacri pastori”.

Tuttavia, sempre secondo il Vaticano II, per il sacramento dell'Ordine il presbitero appartiene all'ordine dei presbiteri (PO 2, 8), è cooperatore dei vescovi (LG 28; ChD 34; PO 2, 4, 7) ed è ascritto al corpo episcopale (LG 28; ChD 28). Tutti i presbiteri formano, con il vescovo, “un solo presbiterio” (LG 28; PO 8). Più specificamente, si afferma (PO 8): “Tutti i presbiteri, costituiti nell'ordine del presbiterato mediante l'ordinazione, sono intimamente uniti tra loro dalla fraternità sacramentale; ma in modo

¹²⁹ Cf C. GARCÍA, «Religiosos», in *Diccionario del sacerdocio*, Facultad de Teología de Burgos, BAC, Madrid 2004, 697-699.

speciale essi formano un unico presbiterio nella diocesi al cui servizio sono ascritti sotto il proprio vescovo”.

E se c'è qualche dubbio sulla appartenenza del presbitero religioso alla diocesi, è superato dalla *Pastore dabo vobis* (n. 74): «Dell'unico presbiterio fanno parte, a titolo diverso, anche i *presbiteri religiosi* residenti e operanti in una Chiesa particolare» (PDV 74; cf. nn. 17, 18, 31). Ancora più deciso lo *Instrumentum laboris*: «I presbiteri religiosi [...] appartengono a pieno titolo al presbiterio (diocesano), al quale contribuiscono con la ricchezza del loro proprio carisma e del suo proprio metodo pastorale» (IL 79). Il *Directorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (n. 26) segue lo stesso orientamento citando il c. 498, 1, 2° del CIC: «Non va dimenticato, a tale proposito, che i sacerdoti secolari non incardinati nella Diocesi e i sacerdoti membri di un Istituto religioso o di una Società di vita apostolica, i quali dimorano nella Diocesi ed esercitano, per il suo bene, qualche ufficio, sebbene siano sottoposti ai loro legittimi Ordinari, appartengono a pieno o a diverso titolo al presbiterio di tale Diocesi dove “hanno voce sia attiva che passiva per costituire il consiglio presbiterale”. I sacerdoti religiosi, in particolare, in unità di forze, condividono la sollecitudine pastorale offrendo il contributo di specifici carismi e “stimolando con la loro presenza la Chiesa particolare a vivere più intensamente la sua apertura universale”».

Infine, siccome anche il *Codice di diritto canonico* distingue tra clero secolare e religioso (cc. 498; 672) si adotta questa terminologia.

1.2. Il presbitero religioso nei documenti conciliari e postconciliari della Chiesa

Un fatto ecclesiale da non trascurare è che non esiste nessun accenno alla particolare identità del presbitero religioso nei documenti conciliari del Vaticano II, né in quelli posteriori del magistero ordinario, così come non si trova nessuna indicazione al riguardo nel Codice di Diritto Canonico o nel Catechismo della Chiesa Cattolica. Di qui ne consegue la prassi ecclesiale del riconoscimento implicito e la consequenziale assimilazione dei presbiteri religiosi ai presbiteri secolari nei documenti ufficiali; e il carisma ignaziano, come quello di tanti altri istituti religiosi, risente delle conseguenze ecclesio-logiche per la propria identità.

1.3. Presbitero religioso o religioso presbitero?

La distinzione tra presbitero religioso e religioso presbitero è importante per evitare ambiguità. Normalmente si intende che il ‘presbitero religioso’ è il religioso che appartiene a un istituto in cui il ministero ordinato fa parte della sua struttura giuridica e pastorale, mentre con ‘religioso presbitero’ si intende un religioso comunque ordinato, ma che appartiene a un istituto in cui il ministero ordinato non ha una funzione pastorale esterna allo stesso istituto, come avviene, per esempio, in un ordine monastico. Di conseguenza, nel caso del gesuita ordinato si tratta di un presbitero religioso.

1.4. Il gesuita: prima religioso e poi presbitero?

Riguardo alla considerazione precedente, è importante chiarire che quando si parla dell'identità presbiterale della Compagnia, non si tratta di definire l'identità del presbitero gesuita in rapporto al gesuita non presbitero. Si tratta, piuttosto, di prendere in considerazione l'identità presbiterale della Compagnia, rapportando il sacramento dell'Ordine alla propria struttura organizzativa, che si presenta, nella sua individualità ecclesiale, come una istituzione carismatica particolare della Chiesa. Conseguentemente l'identità concreta del presbitero e del fratello gesuita si afferma in un secondo momento, quando assume, a partire dal carisma ignaziano della Compagnia, una propria fisionomia che li identifica all'interno di essa e nei confronti di altre identità presbiterali religiose e secolari.

L'identità carismatica del ministero ordinato della Compagnia si deve costruire sul sacramento dell'Ordine e non sullo status di istituto di vita religiosa. Considerare il carisma ignaziano solo dal versante della 'vita religiosa' mette nell'ombra il sacramento dell'Ordine, e ne limita la sua comprensione. Normalmente si procede in questo senso perché si vuole preservare l'identità del gesuita non presbitero. Invece, bisogna partire dal presupposto che la vocazione alla Compagnia non è 'presbiterale e anche religiosa', né 'religiosa e anche presbiterale', ma è una vocazione unica nella Chiesa che abbraccia tutte e due le realtà in una unità particolare, e come tale deve essere considerata nella sua specificità. Per questa ragione si può includere il sacramento dell'Ordine nell'identità della Compagnia, senza che questo nuoccia all'identità dei gesuiti non presbiteri.

1.5. Carisma ignaziano e sacramento dell'Ordine

La comprensione della dimensione presbiterale del gesuita dipende innanzitutto dalla comprensione del rapporto tra il carisma ignaziano e il sacramento dell'Ordine. Non è l'esercizio dei ministeri concreti che determina l'identità presbiterale della Compagnia perché in essi si esprime piuttosto l'identità, non la si costituisce. In altre parole, l'identità del singolo presbitero gesuita non dipende *ex radice*, dal suo ministero, dal lavoro pastorale o dalle possibilità di lavoro pastorale che i singoli presbiteri gesuiti svolgono o possono svolgere, ma dal modo in cui la Compagnia comprende se stessa, come corpo apostolico, in rapporto al sacramento dell'Ordine.

In effetti, normalmente in Compagnia si riflette sul ministero ordinato in chiave pastorale e non in chiave sacramentale. E questo, che sembra aprire la via a una riflessione sull'identità, in realtà la preclude. Per questo motivo è di somma importanza avere un'idea chiara e precisa sul rapporto della Compagnia con il sacramento dell'Ordine.

1.6. Ministero ordinato ignaziano e teologia del sacramento dell'Ordine

Per un'interpretazione teologicamente aggiornata del rapporto tra carisma ignaziano e sacramento dell'Ordine, si deve prendere in considerazione l'attuale sviluppo teologico del sacramento dell'Ordine e confrontarsi con esso. Perciò è urgente non versare il vino delle soluzioni vecchie negli otri dei nuovi problemi.

La comprensione odierna del ministero ordinato si deve inquadrare all'interno degli schemi della teologia sacramentaria, in modo che il rapporto tra carisma ignaziano e sacramento dell'Ordine si armonizzi in un'unità teologica ed ecclesiale.

1.7. La Compagnia: corpo 'sacerdotale' o corpo 'presbiterale'?

Gesù Cristo ha talmente trasformato l'esperienza religiosa dell'umanità che ha cancellato la separazione tra sacro e profano. Il vero culto del fedele sarà vivere con Cristo e come Cristo, associandosi al suo mistero pasquale, riproducendolo nella propria esistenza per opera dello Spirito. Non c'è più posto per una classe sacerdotale, riservata alla dimensione sacrale della vita, separata dal resto delle persone, rinchiusa in una dimensione profana dell'esistenza. Il passaggio dalla dimensione profana a quella sacrale, facilitato dalla mediazione dei sacerdoti, non è più necessario, dal momento che ogni cristiano gode in forma immediata della grazia del Verbo Gesù che è morto per tutti: il suo Spirito offre a tutti i credenti i frutti della salvezza, rendendosi superfluo un servizio sacerdotale sacrificale, poichè l'unico sacrificio gradito a Dio è quello offerto da Gesù e dal quale tutti hanno ricevuto le primizie della salvezza.

Questo è il fondamento del sacerdozio comune dei fedeli. Tutti i cristiani partecipano della grazia di Cristo e sono chiamati ad annunciarla come testimoni. La vocazione alla Compagnia è una risposta ecclesiale specifica a questa chiamata. Tuttavia, sin dagli inizi della Compagnia, si sono aperte due vie per realizzare la vocazione gesuitica: con o senza il ministero ordinato. Il ministero ordinato non separa dal sacerdozio comune, condiviso da tutti i gesuiti, ma è al suo servizio. Perciò è importante distinguere terminologicamente tra corpo 'sacerdotale' e corpo 'presbiterale'.

Riferirsi alla Compagnia come corpo 'sacerdotale' oggi risulta ambiguo, poiché non è chiaro se si fa riferimento al sacerdozio comune dei fedeli o al sacerdozio ministeriale. Ma, siccome attualmente la nozione di sacerdozio non si usa per riferirsi al ministero ordinato, risulta più idonea l'espressione corpo 'presbiterale', poichè il carisma ecclesiale della Compagnia ha il suo fondamento nel sacramento dell'Ordine e non nel sacramento del Battesimo, anche se lo presuppone.

1.8. Il presbitero religioso e il nuovo contesto post-conciliare

La crisi 'sacerdotale' vissuta dopo il Concilio, da una parte, evidenzia il passaggio da una società religiosa a una secolarizzata (almeno in Europa); dall'altra, attesta il mutamento della concezione del presbitero vissuta e pensata all'ombra del modello del presbitero religioso e l'acquisizione di una nuova, opzione dei padri conciliari, basata sul modello del presbitero secolare incardinato in una chiesa particolare. I tentativi di soluzione spesso proposti sull'identità del presbitero religioso sono stati formulati presupponendo il modello religioso come dominante, quando in realtà la Chiesa consolida il modello secolare, oggi confermato ampiamente come frutto compiuto dell'attuazione degli orientamenti del Concilio.

2. Approccio storico e teologico al rapporto tra carisma religioso e sacramento dell'Ordine

Per comprendere pienamente il carisma ignaziano è necessario fare riferimento allo sviluppo storico dell'interpretazione ecclesiale del rapporto tra il carisma della vita consacrata e il ministero ordinato. Il paragrafo successivo traccia questo sviluppo per consentire di formulare, in seguito, una riflessione teologica.

2.1. *Approccio storico*¹³⁰

Oltre all'esercizio del ministero ordinato come mezzo per imitare Cristo, nella comunità cristiana primitiva nasce la consacrazione della propria vita a Cristo come un altro modo di vivere il mistero cristiano all'interno della Chiesa. Essa si caratterizza, soprattutto nei primi tempi, come vocazione alla verginità e alla castità, praticata dai laici. Successivamente, con lo sviluppo del monachesimo, essa prende una forma più definita, in quanto, alla castità, si aggiungono la povertà e l'obbedienza, e in forma sempre più diffusa, la vita comunitaria isolata dal resto del 'mondo'. Così ha inizio la vita consacrata.

2.1.1. *Rapporto tra vita religiosa e ministero ordinato: 'clericalizzazione' dei monaci e 'monastizzazione' dei ministri ordinati*

A mano a mano che la vita consacrata si sviluppa, indipendentemente dal ministero ordinato, si definisce la sua identità ecclesiale come pure quella del ministero ordinato e il loro mutuo rapporto. Ma la netta distinzione tra le due forme di vita inizia ad attenuarsi, da una parte, quando alcuni monaci cominciano a essere ordinati presbiteri, e dall'altra, quando alcuni chierici sono ammessi stabilmente nei monasteri. In ambedue i casi, si tratta di risolvere il bisogno sacramentale dei monaci, per uno sviluppo sempre più diffuso di una spiritualità sacramentale e liturgica, fino alla creazione di un fenomeno nuovo, quello della clericalizzazione della vita monastica laicale. Nella prima metà del secolo XI, con la diffusione della messa privata, la liturgia monastica deve adeguarsi: aumenta la frequenza delle messe e di conseguenza aumenta anche il numero dei monaci ordinati per soddisfare le richieste sacramentali. Nel secolo XIII è del tutto normale che il monaco, terminati gli studi, diventi ministro ordinato¹³¹.

¹³⁰ Cf ZAS FRIZ DE COL, «Il carisma ignaziano...», cit., 395-401.

¹³¹ «L'elemento che contribuì maggiormente a favorirla [la clericalizzazione dei monaci] fu lo sviluppo della liturgia, che esigeva una preparazione culturale e comportava una trasformazione delle occupazioni, tanto da assimilare sempre di più i monaci ai chierici. Quelli che non potevano o non volevano soddisfare a tale esigenza facevano parte della categoria designata, fin dal sec. XI, come quella dei "conversi"» (J. LECLERCQ, «Clericalizzazione della vita religiosa», in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Paoline, Roma 1975, 1185).

Contemporaneamente a questa trasformazione, si è compiuto un processo inverso, quello della ‘monastizzazione’ della vita clericale. In effetti, si ritiene che il fenomeno della vita clericale in comunità inizi nella Chiesa a partire da Sant’Agostino, nel secolo IV, senza escluderne del tutto una presenza precedente, giacché le testimonianze non sono del tutto chiare¹³². Sarà poi San Gregorio Magno, con la sua riforma che si estenderà nei secoli VI e VII, a continuare questa tendenza. Nell’anno 670 il Concilio di Autun riconosce un *ordo canonicus* diverso dall’*ordo monasticus*¹³³. La riforma carolingia (750-1050) e quella gregoriana (1050-1200) proseguono sulla stessa linea nell’intento di aiutare i chierici ad avere uno stile di vita degno del loro stato: così si raggruppano intorno al vescovo e alle scuole cattedralizie.

2.1.2. La ‘vita apostolica’

La tesi del mutuo rapporto tra ministri ordinati e vita consacrata, dovuta sia al bisogno sacramentale dei monaci, sia a un bisogno di maggiore disciplina da parte del clero, non è l’unica plausibile. È possibile, infatti, rivedere il tutto in un’altra chiave ermeneutica, che è quella che ha avuto un ruolo molto importante, nella Chiesa sub apostolica, nell’immaginario dei fedeli e che ancora oggi esercita il suo fascino: ‘vivere alla maniera apostolica’, vale a dire secondo l’orientamento della comunità apostolica primitiva, imitando lo stile di vita della comunità cristiana degli Atti degli Apostoli¹³⁴. E imitare gli Apostoli significa imitare il Signore, dato che essi hanno vissuto con Lui.

Seguono questa scia Clemente Romano, Ignazio di Antiochia (che per primo utilizza l’aggettivo ‘apostolico’), Ireneo, Clemente Alessandrino, Origene (che parla già di una *apostolikós bios*). Antonio si reca nel deserto lasciando tutto, sull’esempio degli Apostoli che lasciarono tutto per seguire il Cristo; e, sempre nel deserto, Pacomio vuole dare vita alla Chiesa primitiva di Gerusalemme. In questo modo la ‘vita apostolica’ acquisisce un senso più ampio ed ecclesiale, identificandosi con quello della ‘Chiesa primitiva’ di Gerusalemme (At 2,42-47; 4,32-37).

Un esempio, che senza dubbio può aiutare a comprendere meglio come, nella ‘vita apostolica’ della Chiesa primitiva, si trovino intrecciati il ministero ordinato e quello che oggi chiamiamo la vita consacrata, è l’interpretazione data, sin dagli inizi della vita cristiana, alla verginità e alla continenza sessuale (celibato). Per L. Höld il fondamento biblico della verginità e della continenza si trova in Mt 7,12 e in 1Cor 7,7.25. Così l’esem-

¹³² F. ANDREU, «Clerici regolari», cit., 900, riporta diverse testimonianze dove si rintracciano elementi di vita comune tra chierici nell’antichità.

¹³³ «Non sarà una istituzione giuridica a sé stante, come quella monastica, bensì un genere di vivere clericale destinato possibilmente a diventare quello comune di tutti gli ecclesiastici. I concili e i pontefici cercheranno di mettere a fianco di ogni vescovo un gruppo di chierici estratti dal nuovo ordo, e tra questi, sceglieranno i pastori delle diocesi» (*ib.*, 902).

¹³⁴ Cf M.H. VICAIRE, «Vita apostolica», in *Dizionario degli Istituti di Perfezioni*, X, Paoline, Roma 2003, 192-204.



pio della vita apostolica, rappresentato dal v. 7, e il consiglio del v. 25 di praticare la continenza, formano un'unità:

«Di fatto non si può dissociare il *consilium continentiae* e la vita apostolica, e questa deve essere intesa come l'ideale che comprende nella sua totalità la spiritualità di quelli che aspirano alla perfezione cristiana. La vita apostolica abbraccia più della sola rinuncia alla vita coniugale: si realizza nella povertà, nella mancanza di domicilio, nella peregrinazione missionaria, nelle fatiche della predicazione, ecc. La continenza e la verginità sono parte essenziale della vita apostolica e si ispirano all'ideale di questa vita»¹³⁵.

Storicamente, la verginità e il celibato appaiono come espressione della santità cristiana ancora prima degli inizi del monachesimo (nei principi del secolo IV), ma successivamente al martirio. Quando i monaci e le monache assumono la verginità e la castità come fondamento del loro stile di vita, lo fanno grazie a un ambiente cristiano che, con ogni probabilità, già da tempo le favoriva. Al contrario, l'abbinamento del celibato col ministero ordinato ha un percorso ecclesiale più travagliato, anche se la dottrina evangelica e paolina al riguardo lo propone sin dall'inizio, energicamente e insistentemente, come ideale di vita, anche ai ministri ordinati. In questo senso, adducendo diverse ragioni, si apre la strada all'interpretazione patristica, secondo la quale gli Apostoli, sposati o meno, non si univano alle loro mogli. L'esempio degli Apostoli risulta paradigmatico per la disciplina successiva della Chiesa¹³⁶. E lo è sia per i chierici che per i laici monaci, punto importante da evidenziare, perché aiuta a comprendere come, in realtà, nei primi secoli il ministero ordinato e la vita monastica (consacrata) si confondono, in un certo senso, nel desiderio di vivere 'all'apostolica', come mostra la storia della disciplina ecclesiastica e monastica del celibato¹³⁷. La diffusione del monachesimo produce un ulteriore significativo cambiamento: da una concezione della 'vita apostolica' radicata nella 'Chiesa primitiva' della quale facevano parte tutti, laici e ministri, si passa ad una concezione sempre più ristretta ai cenobi dei monaci laici. La comunità monastica non solo riproduce la comunità cristiana primitiva (Basilio), ma si identifica in essa (Cassiano).

Nel Medioevo l'ideale della 'vita apostolica' modellerà l'immaginario dei cristiani, sempre sul modello della Chiesa apostolica di Gerusalemme. I canonici regolari, chierici che vivono con il vescovo, appaiono nel secolo VII e nei successivi (cf *Regola canonicorum* di Crodegango, vescovo di Metz, nel 750; *Institutio canonicorum* della dieta di Aquisgrana, nel 816; Sinodi romani del 826 e 853).

¹³⁵ L. HÖDL, «La *lex continentiae*. Studio sul problema del celibato», in J. COPPENS (a cura di), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Ancora, Milano 1975, 693-728, qui 709. Nella nota 32 della stessa pagina sentenza l'autore: «Un confronto teologico di questo ideale si impone con urgenza. Nell'etica e sociologia cristiana, la vita apostolica è una realtà che si è persa di vista. Si dimentica anche che all'epoca patristica e nel medio evo, l'ideale della vita apostolica influenzò e determinò l'esistenza dei chierici».

¹³⁶ Cf H. CROUSEL, «Celibato e continenza ecclesiastica nella Chiesa primitiva: i motivi», in J. COPPENS (a cura di), *Sacerdozio e celibato*, cit., 457-464.

¹³⁷ Se la castità è una caratteristica della vita consacrata, si potrebbe dire che il ministero ordinato si 'monasticizzò' dal momento che si impose la disciplina del celibato? Non si trova qui un'ambiguità di fondo, quella del celibato, che rende la distinzione tra clero secolare e religioso più problematica e difficile *ex radice*? Ringrazio Domenico Marafioti S.I. per le sue idee al riguardo.

La riforma gregoriana dell'XI secolo (Sinodo romano del 1059) introduce la comunità di peculio per i canonici regolari, oltre a quella di tetto e mensa. Su questa linea, Urbano II (1092) spiega ad alcuni canonici austriaci come, dagli inizi della Chiesa, ci siano due vie di perfezione: quella secondo cui si rinuncia a possedere (monaci e canonici) e quella per la quale non si rinuncia ai possedimenti. Così i canonici sono chiamati a vivere la vita della Chiesa primitiva. Per la curia romana (XII secolo) la regola agostiniana (*Regula recepta*) è sinonimo di *ordo canonicus*, anche se la regola di Aquisgrana è più diffusa al nord della Francia e in Germania. In questo momento storico sono gli eremiti coloro che mantengono viva in modo speciale la predicazione itinerante e l'evangelizzazione diretta, vissuta in radicale povertà; è di esempio San Pier Damiani che assume un modo di vita 'apostolica', rinunciando ai suoi beni¹³⁸. Con l'apparizione dei canonici regolari di San Norberto a partire dal 1120, i cosiddetti Premostratensi di regola agostiniana¹³⁹, l'evangelizzazione coopta nuovi apostoli, che insieme agli eremiti e ai mendicanti, continueranno ad aumentare di numero durante tutto il secolo. Si tratta qui di una prima verifica, storicamente certificata, di come il ministero ordinato seguisse stili diversi¹⁴⁰. Tutte queste forme di vita (eremiti, monaci, canonici, mendicanti, presbiteri) si ricollegano agli Apostoli e rivendicano ciascuna la propria autenticità apostolica¹⁴¹.

Nel XIII secolo si consolida una tradizione ecclesiale secondo cui la condivisione dei beni nella vita comune sia essenziale per la 'vita apostolica', e, contemporaneamente, cresce la consapevolezza che quello stile di vita debba prevedere anche la predicazione, in modo da rendere una testimonianza evangelica pubblica della vita personale e comunitaria. Il profilo dell'esercizio del ministero presbiterale segue due indirizzi, dipendenti

¹³⁸ «Egli [San Pier Damiani] sa di essere in rottura con una tradizione plurisecolare; ma la scavalca, per riallacciare la disciplina del clero alla forma primitiva *Ecclesiae*: espressione ormai corrente tra i riformatori del clero nel sec. XI, come lo ridiventerà nel sec. XVI» (F. ANDREU, «Clerici regolari», cit., 903).

¹³⁹ I Premostratensi sono canonici regolari sotto la regola di Sant'Agostino, fondati da San Norberto nel villaggio di Premont, da dove prendono il nome. Il Santo era spinto da un ideale di 'predicazione itinerante' e si ritiene che questo tipo di organizzazione sia una anticipazione dei Mendicanti. Si tratta di un clero istruito che vive in comunità (monasteri) e che esercita un apostolato diretto sul popolo cristiano. Questi due elementi sono stati sempre presenti nella loro storia: quello personale contemplativo che riguarda la santificazione personale e quello pastorale che cerca la santificazione degli altri. Cf J.-B. VALVEKENS, «Premostratensi», in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Paoline, Roma 1975, col. 720-746.

¹⁴⁰ Bonizzone, nel suo *Liber de vita christiana* incoraggia la vita comune e regolare come più adatta ai chierici e agli insegnamenti degli Apostoli e superiore a quella dei monaci (PL 151, 338). Promuove la sua dottrina delle due vie: una 'stretta' dei cenobiti e l'altra meno stretta dei canonici regolari (divisi in due: quelli che rinunciano al possesso dei beni, e sono i chierici regolari; e quelli che non rinunciano, i chierici). È uno stile di vita che risale al Vangelo e agli Apostoli, ed è diverso da quello dei monaci. In quanto chierici si dedicano al ministero, cioè principalmente al servizio liturgico e alla cura delle anime; in quanto religiosi seguono la primitiva regola apostolica. Innocenzo II preciserà: la povertà evangelica è praticata nel secolo dai chierici regolari mentre i monaci praticano la *fuga mundi*. Cf F. ANDREU, «Clerici regolari», cit., 903-904.

¹⁴¹ «La tradizione cenobitica, derivata da S. Basilio e da S. Agostino, viene confrontata in particolare con la tradizione del papato che qualifica di apostolico il ministero pastorale dei prelati della Chiesa, derivato da quello degli Apostoli» (M.H. VICAIRE, «Vita apostolica», cit., 199). In questo confronto, forse si può riconoscere un antecedente della crisi d'identità ecclesiale del presbitero religioso dei nostri giorni.

da una matrice monastica in quanto stile di organizzazione clericale (specialmente per quanto riguarda la preghiera comune): i mendicanti e i canonici che mettono l'accento sulla vita apostolica come missionaria; e i monaci che accentuano, invece, la vita apostolica come vita consacrata. L'appartenenza a una comunità, ma non l'apostolicità, segna la differenza con il clero secolare.

2.1.3. I chierici regolari

Nel XVI secolo nascono i chierici regolari che si ispirano anch'essi a un ideale di vita apostolico, in conformità con i canonici regolari, i quali hanno, però, una storia più antica. Infatti, se il termine 'canonico' è usato per la prima volta al Concilio di Clermont (535), e 'canonico regolare' al Concilio di Sens (930), un secolo prima della fondazione dei Premostratensi, l'espressione 'chierici regolari' appare nelle *Excerptiones* di Sant'Egberto, vescovo di York, già nel 748. Secondo alcune testimonianze, nell'XI secolo, i canonici di Sant'Agostino sono chiamati 'chierici regolari', anche se la prima denominazione ('canonici') ha il sopravvento sulla seconda ('chierici'), grazie, soprattutto, alla diffusione dei Premostratensi che, tuttavia, pur essendo chierici dediti alla predicazione, lo sono all'interno di uno stile monastico di vita¹⁴².

Il termine 'chierici regolari' cade in disuso dopo l'XI secolo e viene riabilitato nel 1446, grazie al Papa Eugenio IV, quando questi affida la cura e il servizio della Basilica Lateranense ai canonici della Congregazione del SS. Salvatore di Lucca. San Gaetano da Thiene lo adotta per caratterizzare la fondazione dei teatini, esempio che imitano anche altri fondatori. Nel Concilio di Trento vengono chiamati 'chierici regolari' i chierici che vivono in comune secondo una regola, ma che non sono monaci: mendicanti e preti riformati come i teatini, i barnabiti, i gesuiti, ecc.¹⁴³.

Successivamente all'approvazione pontificia degli Ordini di chierici regolari, l'appellativo si diffonde e viene utilizzato per denominare in particolare questo nuovo tipo di chierici, come testimoniano le *Constitutiones Clericorum Regularium* (Roma 1610) e la *Historicorum Clericorum Regularium a Congregatione condita* (Roma-Palermo 1560-1566). Tuttavia, si deve aspettare fino alla Costituzione Apostolica *Biennium* sulla vita religiosa di Benedetto XIV (1745), affinché il termine venga inserito nella nomenclatura ufficiale della Curia romana.

Nel XVI secolo, che vede nascere i 'regolari', si sviluppano anche le 'società di vita apostolica' senza voti pubblici e con vita comunitaria¹⁴⁴: l'Oratorio di San Filippo Neri (oratoriani, 1575) e quello francese del Cardinale Bérulle (1611), la Congregazione della Missioni (lazzaristi, 1625), la Compagnia dei sacerdoti di San Sulpizio (sulpiziani, 1642), la Congregazione di Gesù e Maria (eudisti, 643), la Congregazione per le Missioni Este-

¹⁴² Cf F. ANDREU, «Clerici regolari», cit., 897-898.

¹⁴³ Cf *Institutiones di Marcantonio Cucchi*, libro II: *De clericis regularibus et eorum statu*, pubblicati nel 1565, citato da F. ANDREU, «Clerici regolari», cit., 989.

¹⁴⁴ Cf J. BEYER, «Società di vita apostolica», in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Paoline, Roma 1993, 1003-1010.

re di Parigi (1660), il Pontificio Istituto delle Missioni Estere di Milano (1850), i Missionari d'Africa (padri bianchi, 1868), ecc.

A partire dallo stesso periodo si formano anche le cosiddette congregazioni clericali: quella della Dottrina Cristiana (dottrinari, 1592), la Congregazione dello Spirito Santo e dell'Immacolato Cuore di Maria (spiritiani, 1703), la Compagnia di Maria (montfortiani, 1705), la Congregazione della Passione di Nostro Signore Gesù Cristo (passionisti, 1720), la Congregazione del Santissimo Redentore (redentoristi, 1723). Durante il XIX e il XX secolo vedono la luce altri istituti: i Chierici di San Vittore (1831), i Missionari Figli del Cuore di Maria (claretiani, 1849), i Salesiani di Don Bosco (1859), i Figli della Sacra Famiglia (1864), i Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù (dehoniani, 1878), ecc.¹⁴⁵

Se a questi, soltanto per completare l'elenco, si aggiungono i già menzionati chierici regolari, i canonici regolari, gli ordini mendicanti, il clero secolare e quei ministri ordinati ancora non menzionati che appartengono agli istituti secolari, prelature personali e movimenti ecclesiali, è facile rendersi conto dell'importanza, e della difficoltà, di conservare un'identità ecclesiale nel mezzo di questa diversità.

Per questo motivo, dopo il percorso storico, è necessario fare qualche considerazione di tipo sistematico.

2.2. *Approccio teologico*

Nell'ambito della struttura della Chiesa si possono distinguere due dimensioni: una, gerarchica e l'altra carismatica. Nel caso della Compagnia, come in quello di tutti gli istituti presbiterali di vita consacrata, sono presenti entrambe le dimensioni. A seconda di come si interpreti il rapporto tra di esse scaturirà un'identità diversa.

2.2.1. *Grazia sacramentale e carisma*

Nella teologia sacramentaria attuale la 'grazia santificante' e la 'grazia del sacramento' si identificano, essendo considerate come due modi diversi di esprimere la stessa realtà: «La grazia prodotta dai sacramenti non è altro che la grazia santificante ontologicamente indirizzata alla realizzazione dell'effetto significato dai singoli sacramenti»¹⁴⁶. Ogni sacramento esprime, in modo diverso, l'unica grazia di Cristo (grazia settiforme); in altre parole, l'unico Dono, la grazia santificante, produce effetti particolari caratteristici per ogni singolo sacramento. Per meglio specificarli, nel sacramento si distinguono tre dimensioni¹⁴⁷: la cristologica, secondo cui il dono del Cristo-sacramento non esiste in 'assoluto', ma partecipa per sua natura al mistero pasquale del Signore; l'ecclesiologica,

¹⁴⁵ Fonti: J. PUJOL I BARDOLET, «Formas de vida religiosa y ministerio sacerdotal desde el s. XVI al s. XX.», in AA.VV., *Nueva evangelización, Espiritualidad sacerdotal y Monacato* (Teología del Sacerdocio 23), Santos, Burgos 2002, 501-520; *Annuario Pontificio 2004*, LEV, Città del Vaticano 2004, 1299ss.

¹⁴⁶ C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, EDB, Bologna 1989, 486.

¹⁴⁷ Cf *ib.*, 487-488; G. KOCH, «Sacramento», in W. BEINERT (a cura), *Lessico di teologia sistematica*, ed. it. a cura di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 1990, 598.

mediante la quale ogni credente riceve la grazia divina propria del sacramento, in sintonia con il contesto ecclesiale in cui è inserito, considerando la sua particolare vocazione/missione; infine, l'esistenziale, secondo cui l'unica grazia 'differenziata' nei sette sacramenti svolge una funzione particolare adatta a ogni situazione vitale, ugualmente differenziata, del credente. Per comprendere l'importanza delle ultime due dimensioni è fondamentale tener presente la nozione di carisma.

La parola 'carisma' (dal greco *charis*) si traduce con l'espressione 'dono di grazia' ed è un termine ecclesiologico paolino che, usato prevalentemente al plurale, designa, secondo H. Vorgrimler, «[...] gli influssi dello Spirito Santo sui singoli credenti, doni dati da Dio in forme molteplici, spontaneamente, vale a dire non ottenuti né meritati, non previsti dal magistero ecclesiastico, non conseguibili tramite i sacramenti. Sono concessi in gran quantità per l'edificazione e la vita della comunità di fede, e affiancano il magistero ecclesiastico nel compimento dei suoi compiti»¹⁴⁸.

Relativamente a questa accezione di 'carisma', divenuta 'luogo comune', specialmente nell'ecclesiologia, Albert Vanhoye puntualizza: «L'unico elemento costante nell'uso di carisma nel Nuovo Testamento è che si tratta sempre di doni divini»¹⁴⁹. Sulla base di ciò il Concilio Vaticano II ha elaborato una teologia dei carismi, da considerare come un'elaborazione teologica propria e non come adozione *tout court* della teologia paolina dei carismi.

In effetti il Vaticano II (cf LG 12) opera una netta distinzione tra istituzione (sacramenti e ministeri) e carismi (grazie speciali), senza, però, metterli in contrapposizione tra loro, considerato che hanno la stessa origine ed è il medesimo Spirito Santo che elargisce alla Chiesa i «doni gerarchici e carismatici» (LG 4). Tuttavia, secondo il Concilio, i carismi sono 'grazie speciali' che lo Spirito dispensa liberamente tra i fedeli di ogni condizione (clero, consacrati e laici), e possono essere, sempre secondo il numero 12 della *Lumen Gentium*, doni straordinari o «anche più semplici e più largamente diffusi». In questo modo si rende ogni fedele capace di attendere a opere diverse ed esercitare uffici utili alla vita della Chiesa. Perciò, osserva Vanhoye, nulla vieta di applicare la nozione di carismi tanto ai semplici fedeli quanto ai ministri ordinati: «Il Concilio fa una distinzione fra queste grazie speciali e la grazia sacramentale propriamente detta, conferita a tutti quelli che ricevono il sacramento con le disposizioni richieste. Ma sarebbe assurdo considerare la grazia sacramentale come un ostacolo che impedisca di ricevere i carismi!»¹⁵⁰.

Secondo il punto di vista di Vanhoye, carisma e grazia sacramentale non si dovrebbero contrapporre perché i testi di San Paolo che fanno riferimento ai carismi «non presentano un insegnamento preciso»¹⁵¹; dunque, non si può dimostrare che la parola 'ca-

¹⁴⁸ H. VORGRIMLER, *Nuovo dizionario teologico*, EDB, Bologna 2004, s.v. «Carisma», 113; cf E. CASTELLUCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002, 58-59; A. VANHOYE, «Il problema biblico dei 'carismi' dopo il Vaticano II», in R. LATOURELLE (a cura), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, 389-413, qui 390-392.

¹⁴⁹ A. VANHOYE, *Il problema biblico...*, cit., 405.

¹⁵⁰ *Ib.*, 394.

¹⁵¹ *Ib.*, 413.



risma' possieda un senso tecnico in Paolo, così come è impossibile definire in modo preciso il rapporto che l'Apostolo stabilisce tra ministero e carismi, rapporto che, sebbene non li identifichi, neppure li separa:

«L'insieme dei testi del Nuovo Testamento porta piuttosto ad affermare che la Chiesa possiede una struttura istituzionale che è allo stesso tempo carismatica, senza tuttavia detenere il monopolio dei carismi. [...]. Il contesto di questo passo (1Tim 4,14) mostra che, per ricoprire in modo conveniente un incarico di responsabilità nella Chiesa, non bastano capacità semplicemente umane. È necessaria la docilità personale allo Spirito»¹⁵².

Perciò non si può affermare, a partire dall'Apostolo, che i carismi sono 'grazie' concesse soltanto per l'utilità degli altri: «L'utilità a cui mirano i "doni" dello Spirito può benissimo essere quella della persona che li riceve. Ne deriva che, secondo il pensiero di Paolo, non esiste un legame necessario tra *charisma* e *diakonia*. Una *diakonia* (servizio o ministero) è sempre direttamente destinata all'utilità degli altri; un *charisma* no»¹⁵³. Di conseguenza, stando a questa interpretazione, bisogna riconsiderare il rapporto tra carisma e sacramento sostenuto dal Concilio.

2.2.2. *Quale rapporto tra grazia sacramentale e carisma?*

La teologia cattolica occidentale, per convenzione, distingue tra *gratia gratum faciens* e *gratia gratis data*¹⁵⁴: stando al Concilio, la prima coincide con la grazia santificante, mentre la seconda si identifica con i carismi. Tuttavia, il Concilio non chiarisce teologicamente il rapporto tra queste due entità teologiche; afferma che i fedeli sono santificati dai sacramenti, e menziona i carismi soltanto in una prospettiva di utilità socio-ecclesiale. Nel caso non si voglia affermare la distinzione tra grazia santificante e carismi, specialmente a partire da quanto si è riferito nel paragrafo precedente sul senso paolino del termine 'carisma', si potrebbe piuttosto sostenere uno stretto rapporto tra loro: i carismi non sarebbero soltanto concessi per l'edificazione della comunità, ma (contrariamente a quanto afferma Vorgrimler) avrebbero anche un effetto santificante sul fedele che li riceve.

In effetti, se riprendiamo la concezione della grazia santificante come effetto santificante del sacramento nelle sue tre dimensioni, essa va concepita, in ogni sacramento, come un dono di Cristo (dimensione cristologica) a beneficio del fedele (dimensione esistenziale/personale) e della sua vocazione ecclesiale (dimensione ecclesiologica). Su questo presupposto è possibile stabilire un primo contatto tra sacramento e carisma: ogni sacramento ha una dimensione ecclesiale che personalizza la grazia santificante alla

¹⁵² *Ib.*, 412.

¹⁵³ *Ib.*, 409. «È opportuno dunque distinguere, da una parte, le grazie che santificano direttamente la persona e, dall'altra, i doni che non santificano necessariamente. Un buon numero di questi doni possono essere utili al progresso spirituale di altre persone senza contribuire al progresso dell'interessato stesso, per colpa di quest'ultimo. In questo senso si può parlare di carismi come di grazie speciali date *ad utilitatem aliorum*. Tale definizione, tuttavia, non è soddisfacente, perché apre la porta a idee false» (*ib.*, 411).

¹⁵⁴ S.Th. I-II, q. 111, a. 1.

particolare condizione/missione ecclesiale del fedele che lo riceve¹⁵⁵, espressa nella sua particolare vocazione all'interno della Chiesa. Questa condizione ecclesiale non sarebbe altro che il carisma ecclesiale del fedele, che va armonizzato con la dimensione esistenziale/personale dello stesso sacramento. Perciò si può affermare che la dimensione ecclesiale del sacramento è 'carismatica', in quanto, una rivisitazione della nozione di carisma, non esclude la santificazione personale nell'esercizio del carisma. Grazia santificante, grazia sacramentale e carisma (concepito come la dimensione ecclesiale del sacramento) sono dimensioni diverse di un'unica realtà santificante e allo stesso tempo ministeriale/carismatica. A partire dalla dimensione ecclesiale del sacramento dell'Ordine si può ripensare il rapporto tra questo sacramento e i carismi e si può superare così la dicotomia tra sacramento e carisma, tra istituzione e carisma.

2.2.3. *Grazia sacramentale e carisma del sacramento dell'ordine*

Nel 1985 Severino Dianich pubblica un articolo dal titolo «Sacramento e carisma», nel quale sviluppa, in occasione del Documento di Lima (1982), il rapporto tra il «dato empirico del carisma» e il «dato metaempirico del sacramento (dell'Ordine)». Il contesto ecumenico a cui Dianich fa riferimento è diverso da quello in cui si inserisce il presente studio, tuttavia egli fa una considerazione di non poca importanza ai fini della presente ricerca: dimostra che il sacramento dell'Ordine deve essere considerato in rapporto all'esercizio carismatico dei suoi *tria munera*, per evitare, non solo una concezione esclusivamente cultuale del ministero ordinato, ma anche una concezione nella quale si escluda la partecipazione della comunità ecclesiale particolare come il «naturale contesto di ogni intenzionalità sacramentale»¹⁵⁶.

Tuttavia sembrerebbe che la distinzione di Dianich non si armonizzi con quella della teologia sacramentaria attuale, la quale distingue, come si è visto, tre dimensioni in ogni sacramento: la cristologica, l'ecclesiologica e la personale. La dimensione empirica e temporale a cui Dianich fa riferimento, anche se riguarda l'esercizio del ministero ordinato,

¹⁵⁵ «Nel sacramento abbiamo evidentemente anche l'unità dialettica, cioè mutua appartenenza e non-identità, tra il singolo uomo in quanto singolo e in quanto membro della comunità. Nella parola sacramentale in cui la chiesa rivolge al singolo la parola di Dio nella sua situazione salvifica del tutto concreta, il singolo viene interpellato dalla parola di Dio proprio come singolo in una maniera tale che ciò non avviene neppure nella parola generale dell'annuncio fatto mediante la predicazione realmente esistente. Dall'altro lato, mediante il sacramento, questo singolo anche in quanto singolo viene interpellato proprio dalla chiesa, che sollecita l'uomo in quanto uomo della chiesa, in quanto membro della comunità, perché essa non solo dispensa e amministra i sacramenti, bensì dispensandoli e amministrandoli attua la sua propria natura di presenza permanente della grazia escatologicamente vittoriosa. Per questo ogni sacramento possiede il suo aspetto ecclesiologico-ecclesiale del tutto specifico e proprio. Ogni sacramento è veramente anche l'evento del rapporto del singolo verso la chiesa, del singolo che possiede un posto ben determinato e svolge una funzione ben determinata nella chiesa» (K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, Paoline, Roma 1977, 542).

¹⁵⁶ S. DIANICH, «Sacramento e carisma», in AA.VV. *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico*. Atti del VII Convegno di Teologia Sacramentaria (22-24 novembre 1984), a cura di G. FARNEDI e Ph. ROUILLARD. Scritti in onore di G.J. Békés (Studia Anselmiana 92), Sacramentum 9, Roma 1985, 45-65, qui 62.

che egli chiama ‘carismatica’, in realtà si riferisce alla giustificazione teologica per la quale si compie il ministero di insegnare, santificare e governare la comunità dal ministro ordinato, e in questo senso appartiene alla dimensione cristologica (‘metaempirica’) del sacramento, e non a quella ‘empirica’¹⁵⁷.

In effetti, mediante l’ordinazione, il ministro è assunto da Cristo per servire la Chiesa, ma il fatto che tale assunzione implichi la realizzazione di un ministero ecclesiale significa che la grazia del sacramento conferisce la capacità di realizzare tale ministero, ma non concretizza il modo in cui esso si deve esercitare, che sembra essere piuttosto di competenza della dimensione ecclesiale del sacramento, la quale esprime la vocazione ecclesiale personale del fedele. Sulla scia di questo ragionamento sarebbe improprio parlare solo di ‘carisma’ del sacramento dell’Ordine, bisognerebbe parlare piuttosto di ‘dimensione ecclesiologica’ della grazia del sacramento, nella quale si concretizza non la capacità di realizzare il ministero in *repraesentatione Christi*, ma il modo di farlo in *repraesentatione Ecclesiae*.

In altre parole, se mediante la dimensione cristologica del sacramento dell’Ordine colui che lo riceve è abilitato all’esercizio dei *tria munera*, non possiamo ipotizzare che, mediante la dimensione ecclesiologica del medesimo sacramento, colui che lo riceve sia abilitato a tale esercizio, a partire dalla sua particolare vocazione/missione ecclesiale? Se questo fosse possibile, poiché nella Chiesa la struttura carismatica e quella ministeriale non vanno confuse né separate¹⁵⁸, bisognerebbe formulare nel sacramento dell’Ordine il rapporto tra la dimensione cristologica della *repraesentatione Christi* e quella carismatica/ecclesiologica della *repraesentatione Ecclesiae*.

In questo senso, la ‘grazia del sacramento’ non si deve identificare *tout court* con il ‘carisma del sacramento’, inteso come abilitazione per l’esercizio del ministero per il quale il ministro è ordinato. Sarebbe meglio parlare di ‘dimensione cristologica’ della grazia del sacramento dell’Ordine e non di ‘carisma del sacramento’, come fa Dianich¹⁵⁹.

¹⁵⁷ In questo contesto ‘cristologico/metaempirico’ si potrebbe considerare il cosiddetto ‘carattere’ del sacramento dell’Ordine.

¹⁵⁸ Cf S. WIEDENHOFER, «Ecclesiologia», in TH. SCHENEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, II, ed. it. a cura di G. CANOBBIO e A. MAFFEIS, Queriniana, Brescia 1995, 124: «La struttura carismatica e ministeriale costituiscono insieme uno specifico modello strutturale: esse coincidono in corrispondenza all’unità fra il Cristo glorificato e lo Spirito Santo, ma sono nel medesimo tempo distinte in corrispondenza alla distinzione fra Cristo e lo Spirito. Sotto il primo aspetto si può dire che tutte le successive concretizzazioni della struttura ministeriale sono carismi e che, viceversa, tutte le concretizzazioni della struttura carismatica hanno anche un carattere ministeriale. Pure l’apostolato può essere considerato sotto l’uno o l’altro aspetto. In base al secondo aspetto le due strutture vanno distinte; perciò qui, tra i servizi carismatici e quelli ministeriali, continua a sussistere anche una certa tensione in seno all’unità operativa della Chiesa».

¹⁵⁹ Il carisma del sacramento abilita il ministro a svolgere la sua missione in ordine al ministero della Parola (che va dalla quotidiana testimonianza di fede fino alla dichiarazione infallibile), al culto e alla cura pastorale della comunità, che implica anche l’esercizio dell’autorità (cf S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Paoline, Roma 1984, 153-154). E più avanti: Il ministero pastorale «deriva da un sacramento che gli dà un carisma, cioè una capacità operativa proveniente dallo Spirito santo che si esplica nel costante servizio dell’annuncio, della predicazione, della catechesi, della comune meditazione, dell’esortazione, dell’organizzazione della vita comune e degli impegni di carità, della costruzione della fraternità, della sollecitazione alla responsabilità dei singoli e della comunità, ecc.» (*ib.*, 187).

Così, se ogni sacramento ha una dimensione ecclesiale che prende in considerazione la condizione carismatica/vocazionale/ecclesiale di colui che lo riceve, si potrebbe affermare che i ministri ricevono lo stesso sacramento in modo diverso? Sarebbe concepibile un esercizio carismatico/ecclesiale plurimo dell'unica grazia sacramentale?

E ancora: se la grazia del sacramento dell'Ordine implica una concezione istituzionale carismatica per l'efficacia storica di quel sacramento di salvezza che è la Chiesa, che rapporto esiste tra la grazia del sacramento dell'ordine e il carisma ecclesiale della vita consacrata?

2.2.4. *La grazia del sacramento dell'ordine e il carisma della vita consacrata*

Si è già accennato alla concezione molto diffusa di 'carisma' come grazia elargita solo in funzione di un ministero o di un ruolo ecclesiale, ma senza alcun rapporto con la 'santità' del ministro. In questo senso, la suddetta accezione può essere impiegata indifferentemente sia nel ministero ordinato che nella vita consacrata, poiché le due forme di vita hanno la loro specificità ecclesiale sostenuta dallo Spirito in un unico modo 'carismatico', dato che ambedue si indirizzano allo stesso fine che è la perfezione della vita cristiana nel servizio ecclesiale.

Un chiaro esempio di questo atteggiamento viene rappresentato da Erio Castellucci. Secondo questo autore, il ministero ordinato è un carisma di 'dedizione stabile' nei confronti di una chiesa particolare per la sua edificazione, ministero realizzato mediante l'autorità e l'esempio di Cristo e mosso dalla 'carità pastorale'¹⁶⁰. È un 'carisma' considerato nell'ottica paolina, cioè un dono elargito dallo Spirito per sostenere la comunità ecclesiale¹⁶¹. Sotto questo aspetto il ministero ordinato e la vita consacrata sarebbero dei carismi. Tuttavia, tra il sacramento dell'Ordine e il carisma della vita consacrata esiste una differenza qualitativa: quella operata dalla ricezione del sacramento, la quale stabilisce precisamente la differenza 'canonica' che distingue clero e laici, ma non stabilisce la differenza 'ecclesiale/carismatica' che distingue tra ministro secolare e ministro religioso. Questa differenza ecclesiale carismatica non può che nascere dalla condizione ecclesiologicala di chi riceve il sacramento, dato che la grazia si riceve in una condizione ecclesiale/carismatica determinata. Dal punto di vista teologico, ecclesiale ed esistenziale non è la stessa cosa se il sacramento dell'Ordine sia ricevuto da un laico (seminarista) o da un religioso professore di voti perpetui. Questo dato teologico non è stato ancora sufficientemente sviluppato né a livello magisteriale, né a livello ecclesiologicalo, né a livello canonico.

2.2.4.1. *La dimensione ecclesiologicala del sacramento dell'Ordine e il carisma della vita consacrata*

Secondo quanto è stato trattato nei paragrafi precedenti, si può affermare che il 'carisma del sacramento', come lo concepisce Dianich, corrisponde alla dimensione cristo-

¹⁶⁰ Cf E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, cit., 349.

¹⁶¹ Cf *ib.*, 60.



logica del sacramento dell'Ordine, e il carisma, nell'interpretazione di Vanhoye, corrisponde alla dimensione ecclesiale dello stesso sacramento. Tuttavia, sarebbe quest'ultima a determinare la condizione ecclesiologica concreta dell'esercizio del ministero ordinato. In questo caso non sarebbe più necessario, per conciliare in una persona il 'carisma' del ministero ordinato e quello della vita consacrata, distinguere tra sacramento, che santifica, e carisma dello Spirito operante solo per l'esercizio della funzione ministeriale (ma senza nessuna ricaduta 'santificatrice' sul ministro che lo esercita). Non sarebbe neanche necessario una distinzione tra i due presbiteri a partire da una 'pluralità carismatica' esterna allo stesso sacramento in funzione di certi presupposti (vita consacrata, vita diocesana).

Si dovrebbe, piuttosto, distinguere *ex radice* un'identità sacramentale diversa, dato che è impossibile che le tre dimensioni del sacramento dell'Ordine coincidano esattamente in due presbiteri. Tutti ricevono lo stesso sacramento con in tre *munera*, ma non tutti lo esercitano allo stesso modo perché esiste una condizione ecclesiologica che tocca, per così dire, la sacramentalità del sacramento la quale condiziona *ex radice* il loro esercizio, conservando evidentemente l'identità della dimensione cristologica dello stesso sacramento. Senza parlare della terza dimensione, quella esistenziale/personale, che consente di ricevere in modo personalissimo la grazia del sacramento. Tutti i presbiteri condividono la stessa dimensione cristologica della 'grazia santificante' del sacramento dell'Ordine (il suo *carattere*), ma non condividono allo stesso modo né la dimensione ecclesiologica, né quella personale/esistenziale della grazia ricevuta nel sacramento. Per questo motivo si afferma che il loro esercizio ministeriale non si distingue solo esternamente per le caratteristiche con le quali lo esercitano, ma si distingue già dalla condizione ecclesiale personale ed esistenziale nella quale ricevono il sacramento. Di conseguenza si propone una distinzione sacramentale *ex radice*. Questo è il punto teologico che stabilisce la differenza, una differenza che non ha raggiunto ancora una maturità teologica e neanche una caratterizzazione specifica nella vita ecclesiale e nella prassi canonica.

Considerando che il sacramento dell'Ordine è «il sacramento mediante cui il candidato viene preso a servizio e il sacramento del dono dello Spirito in ordine a tale servizio»¹⁶², la grazia dello Spirito Santo non può non essere elargita che nella condizione ecclesiale e personale del fedele che riceve il sacramento dell'Ordine in uno dei suoi tre gradi¹⁶³. Ma quando il fedele che lo riceve è riconosciuto dalla stessa Chiesa come un laico che è 'religioso professore', non si trova *ex radice* nella stessa condizione in cui si trova il laico che lo riceve senza i voti religiosi. Perciò si afferma che il laico consacrato per i voti non riceve ecclesiologicamente il sacramento dell'Ordine nella stessa condizione in cui lo riceve il presbitero secolare, perché, da una parte, il carisma ecclesiale della vita consacrata – carisma costitutivo della Chiesa che ha la sua origine nella volontà di

¹⁶² F.-J. NOCKE, «I singoli sacramenti. VI: Ordine», in *Nuovo corso di dogmatica*, II, Queriniana, Brescia 1995, 423.

¹⁶³ Così, per esempio, è lo stesso che l'episcopato sia ricevuto da un presbitero religioso che da uno secolare?

Cristo – consente la ricezione del sacramento in modo originale e diverso grazie alla professione religiosa dei tre voti. E dall'altra, la concezione di 'carisma del ministero ordinato' – come 'un carisma di dedizione stabile' verso una chiesa particolare per la sua edificazione – non si può applicare *ad litteram* al presbitero religioso di diritto pontificio, perché sebbene egli eserciti il suo ministero in una chiesa particolare, la sua 'stabilità' non è quella del presbitero secolare. Da qui si può dedurre che si tratta di due carismi diversi che caratterizzano con la loro specificità la dimensione ecclesiale carismatica del sacramento dell'Ordine. E proprio, per queste ragioni, si potrebbe parlare di due 'forme' distinte di 'essere' presbiteri e non, semplicemente, di uno 'stile diverso' di esercitare lo stesso ministero ordinato. Rimangono però due problemi da risolvere: si potrebbe ricollegare la 'forma' del presbitero religioso al nucleo apostolico e alla successione di tale nucleo per convalidarla pienamente, come è collegabile ad essa la 'forma' del presbitero secolare (dal momento che questi non abbina al suo esercizio la consacrazione religiosa)? E dato che non esiste 'una' forma di presbitero religioso, ma diversi carismi che distinguono i presbiteri religiosi, non si dovrebbe, piuttosto, parlare di una forma 'plurima' del ministero ordinato, considerando anche la 'forma' del presbitero secolare come un carisma particolare del sacramento dell'Ordine?

2.2.4.2. Il ministero ordinato del presbitero religioso come apostolica forma vivendi ricollegabile al nucleo apostolico e alla sua successione

Il sacramento dell'Ordine e la vita consacrata, considerati separatamente, fanno parte del nucleo apostolico e della sua successione. Ma l'abbinamento di entrambe non risulta chiaro: da una parte, il tentativo compiuto da Del Molino di provare l'appartenenza del presbitero religioso al nucleo apostolico e alla sua successione, non sembra pertinente in questo contesto poiché rimane in un quadro di riferimento dove carisma e sacramento si separano¹⁶⁴; dall'altra, è stato dimostrato che la via biblica neotestamentaria, come quella della ricerca storica paleocristiana, non è pertinente per collegare il presbitero religioso al nucleo apostolico¹⁶⁵. Sembra, invece, che la via più adatta da seguire sia quella di accostarlo allo sviluppo della *apostolica forma vivendi*. Anche Dianich, quando sviluppa la sua tesi sul carisma del sacramento dell'Ordine, include come elemento determinante del carisma del ministero ordinato uno stile di vita adeguato¹⁶⁶.

Lo stile di vita del presbitero religioso si può ricollegare a uno stile che risale, in modo storicamente verificabile, al IV secolo con Sant'Agostino. La particolarità di questo stile è che, sebbene ai suoi inizi sia associato alla vita monastica, con il passare dei secoli si rende indipendente da essa: il caso dei chierici regolari è uno dei migliori esempi della sua evoluzione, poiché essi associano la pratica della consacrazione religiosa con l'esercizio del ministero ordinato, al di fuori della struttura religiosa propria dei monaci, crean-

¹⁶⁴ A. DEL MOLINO, CMF, «El sacerdocio de los religiosos: ¿Un carisma específico?», in *Claretianum* 13 (1973) 187-264.

¹⁶⁵ Cf R. ZAS FRIZ DE COL, «Il carisma ignaziano...», cit., 409.

¹⁶⁶ Cf S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato...*, cit., 181.

do le condizioni per uno stile di vita apostolico, nel quale si congiunge uno stile di esercizio del ministero ordinato con la consacrazione religiosa non soggetta ad un regime di vita monastico, bensì eminentemente apostolico. Secondo Andreu «si tratta di uno stile di vita che è stato sempre presente nella storia della Chiesa, ricollegabile agli Apostoli perché la sua ispirazione proviene dalla vita della Chiesa primitiva di Gerusalemme»¹⁶⁷.

In questo modo, salvo prova contraria, si può affermare ragionevolmente che lo stile 'religioso' di esercitare il ministero ordinato è, almeno, di ispirazione apostolica e che ha nella Chiesa una storia che risale al IV secolo (anche se ci sono segni sparsi e non ben definiti di forme precedenti)¹⁶⁸. Si può fare, tuttavia, una considerazione di tipo speculativo. Se il ministero ordinato e la vita consacrata fanno parte del nucleo apostolico e della sua successione, il fatto che storicamente l'abbinamento di questi due elementi – che nascono indipendentemente l'uno dall'altro – sia oggi rintracciabile soltanto a partire dal IV secolo, non dovrebbe offrire un motivo per negare il collegamento alla chiesa apostolica e alla tradizione nata da essa. Perché, se è possibile che un religioso sia ordinato presbitero senza cessare di essere religioso, significa che questa evoluzione del ministero ordinato è avvenuta dopo una lunga evoluzione storica, come tante altre forme attuali per ricevere i sacramenti sono dovute a un lungo sviluppo storico, senza che ciò comporti la negazione della loro legittimità (non si può affermare che la confessione privata, come è praticata oggi, sia di origine apostolica, ma non per questo si nega che sia un sacramento istituito da Cristo nella forma che si amministra oggi). Se le due forme di vita apostolica si sono congiunte soltanto nel IV secolo, per dare forma al ministero ordinato del presbitero religioso o del religioso presbitero, non si può affermare per questa ragione che non sia di ispirazione apostolica.

2.2.4.3. La 'pluriformità' del sacramento dell'Ordine

Rimane soltanto una considerazione ovvia. Finora si è accennato soltanto al presbitero secolare e al presbitero religioso. Ma se si considera la condizione/vocazione/missione ecclesiale particolare di colui che riceve il sacramento dell'Ordine come una dimensione integrante del sacramento, e se si considera che un carisma religioso è ecclesiale in virtù della sua approvazione canonica (diocesana o pontificia), in realtà non si hanno soltanto una forma secolare e una forma religiosa di ministero ordinato, ma anche un ministero ordinato francescano, domenicano, salesiano, ignaziano, ecc. E questa stessa molteplicità si riscontra nel presbitero secolare: in effetti, se il servizio e l'appartenenza a una chiesa particolare determinano la vocazione e la missione ecclesiale di un ministro ordinato secolare al momento di ricevere il sacramento dell'Ordine, l'appartenenza 'ecclesiale/carismatica' a una determinata chiesa locale gioca per il presbitero secolare un ruolo analogo a quello che gioca il carisma religioso per il presbitero religioso. La chiesa particolare per la quale si riceve e si esercita il ministero ordinato 'segna' ecclesialmente

¹⁶⁷ Cf F. ANDREU, «Chierici regolari», cit., 899.

¹⁶⁸ R. ZAS FRIZ DE COL, «Il carisma ignaziano...», cit., 409.

e carismaticamente il presbitero secolare come il carisma dell'istituto d'appartenenza segna il presbitero religioso.

Con questi presupposti e in senso teologicamente stretto, si evince come non pertinente l'identificazione del presbitero secolare come *analogato princeps* del sacramento dell'Ordine. Ma si evince anche logicamente che non ci sono 'due' forme di ministero ordinato, ma una 'forma cristologica' del sacramento che adotta la 'forma ecclesiologica' del fedele che lo riceve.

2.2.5. *Il rapporto tra le due rappresentanze del ministero ordinato e la triplice dimensione del sacramento dell'Ordine*

Considerando che il presbitero rappresenta Cristo e la Chiesa, e considerando la triplice dimensione del sacramento dell'Ordine (cristologica, ecclesiale ed esistenziale), si può affermare che c'è una evidente sintonia e una concordanza tra la rappresentanza del Cristo e la dimensione cristologica del sacramento e tra la rappresentanza della Chiesa e la dimensione ecclesiologica del medesimo sacramento, e di conseguenza che la differenza tra i presbiteri risiede non nella rappresentazione di Cristo (dimensione cristologica), ma nella rappresentazione della Chiesa (dimensione ecclesiologica).

2.2.6. *Conclusioni*

Il presbitero religioso, in quanto ministro ordinato di Cristo, rappresenta Cristo ministerialmente e gerarchicamente, ma, in quanto consacrato, rappresenta la Chiesa: edifica la Chiesa come ministro e testimonia quell'edificazione come consacrato. Il presbitero secolare edifica la Chiesa, ma la sua testimonianza ecclesiale non è a pari del consacrato religioso perché non ha emesso i voti con i quali la stessa Chiesa qualifica i religiosi come testimoni consacrati, cioè come testimoni ufficiali e qualificati di uno stile di 'vita apostolico'. Lo stile di vita del presbitero secolare non è assunto ecclesialmente allo stesso modo in cui è assunto quello del presbitero religioso, altrimenti emettere o meno i voti religiosi non significherebbe nulla per la vita della Chiesa, né per l'esercizio del ministero ordinato. Questa differenza è precisamente quella che consente di affermare che le differenze tra presbiteri (e non solo tra quelli secolari e religiosi) sono dovute a una differenza che nasce, oltre che nella dimensione esistenziale-personale, nella radice ecclesiologica del sacramento dell'Ordine e non solo nel modo in cui si organizza l'esercizio del ministero o nell'evoluzione storico-ecclesiale dello stesso sacramento.

La posizione di Vorgrimler, Del Molino, Dianich e Castellucci, che seguono la distinzione conciliare tra sacramento e carisma, è criticabile precisamente per questo. Sembra, invece, che una visione del sacramento dell'Ordine fondata sulla triplice dimensione comune a ogni sacramento sia più utile per profilare un'identità propria del presbitero, sia secolare che religioso, senza tralasciare il fatto che questa triplice caratterizzazione si armonizzi con la teoria della doppia rappresentanza del ministro ordinato.



A partire da questa tesi, ogni presbitero può incorporare, nella grazia del sacramento dell'Ordine, la grazia carismatica/ecclesiologicala della sua chiesa particolare d'appartenenza, nel caso del presbitero secolare, o il carisma del suo istituto, nel caso del presbitero religioso¹⁶⁹. Se l'approccio qui accennato risulta pertinente, si pone di conseguenza il problema di armonizzare questa interpretazione teologica del dato rivelato con l'attuale normativa canonica del ministero ordinato e della vita consacrata.

3. Il carisma ignaziano

In questa sezione si approfondiscono storicamente e teologicamente le caratteristiche del carisma ignaziano. È un passaggio previo necessario per aggiornare la nozione del carisma ignaziano con gli sviluppi recenti, prima di metterla in relazione con la teologia del sacramento dell'Ordine.

3.1. *Approccio storico*

Risulta impossibile rintracciare le motivazioni esplicite che spingono Sant'Ignazio e i suoi compagni all'ordinazione presbiterale, come è impossibile seguire il percorso di una maturazione implicita di tale opzione. Secondo la tesi di M.Á. Moreno, che segue quella di L. Bakker¹⁷⁰, quando Sant'Ignazio propone di far scegliere all'esercitante uno stato di vita negli Esercizi Spirituali, in realtà non lo pone di fronte alla scelta tra matrimonio, sacerdozio e vita religiosa, ma tra assomigliare a Cristo, seguendo i comandamenti divini, o identificarsi in Cristo, seguendo la via della perfezione dei consigli evangelici, mediante la sequela di Cristo umiliato in una 'vita all'apostolica'. In questa seconda opzione si trova il fondamento della scelta sacerdotale che farà anche Ignazio.

In effetti, Ignazio avrebbe scelto prima di identificarsi con il Signore e soltanto in un secondo momento questa scelta si sarebbe concretizzata in una forma sacerdotale di vita. Ma dal desiderio di identificarsi con Cristo all'ordinazione sacerdotale Ignazio percorre una lunga strada nella quale la convergenza di diversi fattori lo portano alla decisione di essere ordinato.

Questi fattori, secondo Moreno, appaiono in una sequenza cronologica che lo porta, finalmente, a studiare all'Università di Parigi, dove matura l'idea della sua ordinazione. Grazie a questa particolare storia, il ministero ordinato di Ignazio si caratterizza per la speciale consapevolezza di 'essere inviato' in obbedienza al servizio apostolico. Su questa possibile caratterizzazione del ministero ordinato di Ignazio, come sottotitola Moreno il suo articolo, ci troviamo fondamentalmente in sintonia. Effettivamente, la decisione di

¹⁶⁹ Evidentemente lo stesso si potrebbe affermare del presbitero degli istituti secondari, delle prelature pastorali, dei movimenti ecclesiali ecc.

¹⁷⁰ Cf L. BAKKER, *Libertad y experiencia. La historia de la redacción de las reglas de discernimiento de espíritus en Ignacio de Loyola*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, 201-212, citato da M.A. MORENO, «El sacerdocio de Ignacio de Loyola. Una posible caracterización», cit., 56.



seguire radicalmente il Signore precede l'opzione per il ministero ordinato, e una serie di fattori interni a Ignazio (desideri di servire, di studiare) ed esterni a lui (impossibilità di rimanere in Terra Santa, difficoltà con l'Inquisizione spagnola) lo portano all'Università di Parigi dove insieme ai suoi compagni prende la decisione di essere ordinato.

Nella misura in cui cresce in Ignazio l'esperienza del mistero di Cristo, cresce parallelamente il desiderio apostolico di servire le 'anime'; il suo percorso (e quello dei suoi compagni) è confermato nella visione della Storta (novembre 1537), dove Dio Padre chiede a Gesù di ricevere Ignazio al suo servizio. Ignazio e gli altri compagni hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine nella primavera precedente (giugno 1537), perciò la conferma divina del percorso di Ignazio e dei compagni si deve intendere come conferma anche del loro ministero ordinato. Sono, pertanto, confermati dal Padre come presbiteri. Questi presbiteri, quando entrano in Roma, non hanno una regola comune, non sono monaci, né canonici, né mendicanti, né chierici regolari, e tanto meno 'religiosi', sono secolari. Più semplicemente, il sacramento dell'Ordine ricevuto li abilita a un ministero ecclesiale che è congruo al loro desiderio di servire le 'anime': è uno strumento utile a perseguire il loro fine. Oggi possiamo dire che il sacramento li abilita all'esercizio del ministero *in persona Christi e in persona Ecclesiae*. Soltanto quando il Papa Paolo III, in quanto Supremo Pastore della Chiesa, li disperde nella vigna del Signore come ministri, essi pensano di riunirsi, dando forma al nuovo Ordine concepito come corpo presbiterale. Cessano di essere presbiteri secolari dal momento in cui il Papa approva viva voce la loro Formula dell'Istituto (1540).

Ma 'cosa' sono diventati nella Chiesa? Da una parte, ancora prima di essere ordinati presbiteri, senza dubbio Sant'Ignazio e i suoi compagni sono 'apostoli' che desiderano vivere 'alla apostolica'. Con questo desiderio essi si ricollegano alla venerabile tradizione ecclesiale di seguire il genere di vita degli Apostoli. Dall'altra parte, al tempo di Ignazio, la teologia dell'episcopato non è tanto sviluppata al punto che non è chiaro se l'ordinazione episcopale sia un sacramento, come è concepita oggi. All'epoca si pensava, piuttosto, che il sacramento dell'Ordine si conferisse pienamente ai presbiteri, in quanto abilitava alla celebrazione dell'Eucaristia e al perdono dei peccati, ministeri che danno al ministro ordinato un'identità ecclesiale ben definita. Quindi, non risulterebbe strano che il vivere 'alla apostolica' indicasse 'ovviamente' (nel *Sitz im Leben* d'Ignazio) l'ordinazione presbiterale.

Forse qui si trova una ragione ulteriore della scelta del sacerdozio da parte di Ignazio: una scelta ovvia per lui in quanto voleva essere 'apostolo alla apostolica'. Il ministero si associa alla vocazione 'apostolica' spontaneamente. In effetti, Ignazio vive la sua esperienza fondamentale da laico a Manresa, il cui frutto sono gli Esercizi (almeno in germe); nel 1534, a Parigi, li propone ai suoi compagni, e quando nell'agosto del medesimo anno Ignazio e i suoi amici pronunciano a Montmartre i voti di povertà e castità, oltre al voto di andare a vivere in Terra Santa per aiutare le anime (anche se Francesco Saverio farà gli Esercizi il mese dopo), essi sono già convinti della loro vocazione di 'vivere alla apostolica'; perciò decidono di fare un percorso comune, che include *ovviamente* il ministero ordinato (sono studenti di teologia). Radunatisi a Venezia per partire per la Terra Santa, vivendo già in povertà e in castità, sono ordinati presbiteri e, avendo realizzato l'impossibilità del

viaggio si recano a Roma per mettersi a disposizione del Papa. Quando prendono coscienza che le missioni papali potrebbero rompere l'unità che hanno mantenuto fino a quel momento è mettere il voto di obbedienza nelle mani di uno di loro. Soltanto dopo l'elezione di Ignazio (il 19 aprile del 1541) fanno professione solenne (il 22 aprile).

C'è ora da chiedersi: nel percorso dei primi gesuiti, i voti religiosi si sono intrecciati con il ministero ordinato o è stato il ministero ordinato a intrecciarsi con i voti? Sembra che non sia da avvalorare né l'una, né l'altra tesi. Questa distinzione, infatti, non appartiene a loro, ma è di oggi. Essi vogliono semplicemente vivere all'*apostolica* e questa opzione include la sequela radicale del Signore sia come presbiteri, sia come religiosi¹⁷¹.

Si può affermare ragionevolmente che essi hanno risposto alla chiamata ricevuta dal Signore vivendo il loro ministero ordinato in modo associativo nel servizio ecclesiale offerto al sacerdozio comune dei fedeli, e hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine per meglio compiere tale missione in *persona Christi* e in *persona Ecclesiae*. Quello che è vero per ogni presbitero, lo è in modo speciale per i presbiteri religiosi, in quanto esercitano il loro ministero con una consacrazione speciale che ha le sue radici nel battesimo, e lo è in modo ancora più speciale nel caso dei gesuiti per le modalità storiche in cui si realizza il particolare dono carismatico che lo Spirito dà a Ignazio di Loyola.

3.2. *Approccio teologico*

Si può definire il carisma ignaziano come un carisma nel quale il sacramento dell'Ordine non sia essenziale? Per chiarire questo punto è necessario stabilire se si può considerare il carisma della Compagnia senza il ministero ordinato.

Quale è lo *status* ecclesiale della Compagnia? Nell'*Annuario Pontificio* la Compagnia appare inclusa tra i chierici regolari, tuttavia questa denominazione rimane problematica. La Compagnia, almeno fino a Leone XIII, non è stata mai annoverata da un pontefice tra i chierici regolari, come, invece, lo sono stati i teatini e i barnabiti. Nell'ultima edizione delle *Costituzioni e Norme Complementari*, documento mediante il quale la 34^a Congregazione Generale aggiorna le Costituzioni della Compagnia al *Codice di diritto canonico* del 1983, non si utilizza questa terminologia. Secondo Michel Dortel-Claudot, la Compagnia di Gesù si distingue all'interno dei chierici regolari, pur avendo molti tratti comuni. La differenza consiste precisamente nel modo di concepire l'integrazione del ministero ordinato nella dimensione religiosa e apostolica della propria vocazione.

¹⁷¹ Per una considerazione più dettagliata del ministero ordinato e la vita consacrata come 'forme di vita apostolica' si veda l'appendice.

¹⁷² «Diversamente dai Teatini, dai Barnabiti e dagli altri Ordini citati precedentemente, i discepoli di Sant'Ignazio non sono mai stati ufficialmente denominati Chierici Regolari dalla Chiesa. Aggiungiamo che un'analisi permetterebbe di constatare che l'elemento sacerdotale non è integrato allo stesso modo, nella vocazione religiosa e apostolica, presso i primi Chierici Regolari, quelli contemporanei di Sant'Ignazio e nella Compagnia di Gesù. Per questo noi pensiamo che quest'ultima non possa essere definita Ordine di Chierici Regolari nel senso in cui lo sono le famiglie di San Gaetano di Thiène, Sant'Antonio-Maria Zaccaria o San Giovanni Leonardi» (M. DORTEL-CLAUDOT, «Origine du terme clerics réguliers», in AA.VV., *Ius Populi Dei. II. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor S.I.*, PUG, Roma 1972, 312).

Per questa ragione, secondo l'autore, la qualifica di chierici regolari non può essere applicata ai gesuiti nello stesso modo in cui si applica agli altri Ordini¹⁷². Quindi, annoverare i gesuiti tra i chierici regolari non è una questione del tutto pacifica e per questo motivo non si può affermare semplicemente che i gesuiti siano chierici regolari.

Un ulteriore argomento a favore di questa particolarità carismatica del presbitero della Compagnia è che, mentre tutti i consacrati appartenenti a un istituto religioso devono essere professi per essere ordinati presbiteri, nel caso dei gesuiti avviene il contrario: devono essere ordinati per essere professi. Questo è segno di una specificità che è considerata dal *Codice di Diritto Canonico* come un'eccezione, un privilegio. Se il Codice contempla questo caso come un'eccezione, vuol dire che il carisma della Compagnia non è riconosciuto, ma semplicemente accomunato – 'come eccezione' – a quello di istituti simili di chierici regolari¹⁷³.

Secondo Dortel-Claudot è precisamente il rapporto tra il ministero ordinato e la consacrazione religiosa l'elemento che differenzia i chierici regolari e la Compagnia. Si evince, quindi, che risulta fondamentale chiarire questo rapporto. Ma prima bisogna stabilire se l'assenza del ministero ordinato nel religioso gesuita (fratello) costituisce un impedimento per definire il carisma ignaziano a partire dal ministero ordinato.

3.2.1. *Nozione di carisma*

Seguendo l'approccio di Vanhoye secondo il quale carisma e grazia sacramentale non si dovrebbero contrapporre, come si è già accennato, tra il carisma ignaziano e la triplice dimensione del sacramento dell'Ordine non ci dovrebbero essere contrapposizioni. Perciò è pertinente riferirsi a una triplice dimensione del carisma ignaziano.

Si interpreta il carisma ignaziano come il modo di vivere il mistero cristiano da parte di Ignazio di Loyola, assimilato successivamente dalla fondazione da lui iniziata. Si distingue così tra carisma ignaziano e carisma di Ignazio, ma si identifica il carisma ignaziano con il carisma della Compagnia di Gesù. È vero che non solo la compagnia vive il carisma ignaziano nella Chiesa, come è testimoniato da tanti istituti ecclesiali, ma certamente non si può affermare che la Compagnia non sia l'erede legittimo di tale carisma nella struttura gerarchica e carismatica della Chiesa.

3.2.2. *Le tre dimensioni del carisma ignaziano*

Così come si riconoscono tre dimensioni nel sacramento dell'Ordine, si potrebbero distinguere altrettante dimensioni nella comprensione del carisma della Compagnia: in primo luogo, la dimensione personale-esistenziale, cioè la chiamata divina e la risposta personalissima del singolo gesuita; in secondo luogo, la dimensione ecclesiale rappre-

¹⁷³ A questa eccezione se ne può aggiungere, en passant, un'altra: i gesuiti sono gli unici a pronunciare la professione davanti all'Eucaristia prima della comunione e non dopo l'omelia, come lo stabilisce il rito romano. Si rispecchia in questo atto liturgico il modo storico in cui Ignazio e compagni fanno la loro professione il 22 aprile 1541 a San Paolo fuori le mura.

sentata dalla Compagnia, in quanto istituto approvato dalla Chiesa, manifesta l'ordinamento in cui si attua la disponibilità personale del gesuita. Infine, la terza dimensione, quella cristologica, vale a dire la grazia divina che si offre a ogni membro, che è la medesima grazia che ha ricevuto il fondatore e che si elargisce ai membri della Compagnia nel loro cammino verso Dio.

Seguendo questa analisi, nella dimensione cristologica, si può ritenere il ministero ordinato di Ignazio come non appartenente al nucleo del suo carisma personale? Certamente no, giacché è presente anche la dimensione della vita consacrata. Tuttavia, per meglio definire il carisma ignaziano non si può partire dalla vocazione del fratello non ordinato, per due motivi: uno storico e l'altro teologico.

Storicamente è accertato che, al momento della prima approvazione pontificia della Compagnia (1540) tutti i gesuiti sono presbiteri. La figura del fratello è posteriore come conseguenza pratica del fatto che ci sono fedeli che vogliono servire il Signore nella Compagnia, ma riconoscono che non sono chiamati a farlo come ministri ordinati. Nel gruppo fondatore non ci sono gesuiti non presbiteri, considerando gruppo fondatore i sette compagni che emettono i voti a Montemartre e i tre compagni che si aggiungono successivamente.

Teologicamente, per caratterizzare il carisma ignaziano, non si può partire da una vocazione 'gesuitica' che escluda il ministero ordinato perché, riprendendo la triplice dimensione del carisma, la dimensione ecclesiale del carisma ignaziano è retta da presbiteri, dato che un religioso non ordinato non può essere professo.

Ma è possibile domandarsi quale sia la grazia cristologica della vocazione del fratello gesuita? È la grazia della consacrazione religiosa, che è altrettanto presente in Ignazio. Si può essere gesuita senza l'ordinazione, ma non si può essere gesuita senza i voti. Questo dimostra che la consacrazione religiosa è essenziale al carisma ignaziano, ma essa da sola non lo attua, perché non è possibile considerare un professo senza il ministero ordinato.

In questo modo è chiaro che il carisma ignaziano si deve definire a partire da coloro che nella Compagnia hanno lo statuto ecclesiale di ministri ordinati e che il fratello gesuita acquista la sua identità in rapporto ad essi. È necessario, dunque, precisare che il carisma ignaziano ha diversi gradi di appartenenza, come lo ha il sacramento dell'Ordine.

3.2.3. I gradi del carisma ignaziano

In effetti, Ignazio come i primi compagni, si sente convocato da Dio per collaborare nella missione divina del Figlio in un corpo apostolico. 'Apostolico' sia nel senso di avere ricevuto il sacramento dell'Ordine che li inserisce nella struttura gerarchica della Chiesa, come gli apostoli¹⁷⁴; sia in quello di vivere come viveva la comunità primitiva di Gerusalemme, cioè secondo una dimensione ecclesiale carismatica di povertà, castità e obbedienza, a cui si aggiunge il voto di obbedienza al Santo Padre, *per la missione*. In realtà qui si definisce il *professo* della Compagnia.

¹⁷⁴ Considerando il fatto che a quei tempi l'episcopato non si riteneva sacramento.

A partire dalla comprensione che Ignazio e compagni hanno del ministero ordinato, il fatto che non tutti i presbiteri in Compagnia siano professi di quattro voti, e che non tutti i gesuiti siano presbiteri, non esclude che condividano effettivamente la stessa apostolicità del carisma ignaziano nelle sue due dimensioni, gerarchica e carismatica. Tanto il professo di tre voti, quanto il fratello di tre voti non ordinato, partecipano a diversi livelli della vocazione del professo di quattro voti. Ragionando secondo categorie attuali si può affermare che: così come, *mutandis mutando*, in grado diverso, il presbitero e il diacono partecipano della pienezza del sacramento dell'Ordine del vescovo, così i fratelli e i professi di tre voti partecipano della pienezza del carisma del professo di quattro voti; e, come i diversi gradi di appartenenza al sacramento dell'Ordine non tolgono autenticità alla vocazione personale e all'appartenenza gerarchica, così la diversità di gradi in Compagnia non toglie autenticità alla vocazione personale di ciascun gesuita e la sua appartenenza piena, secondo il suo grado, al carisma ignaziano.

3.2.4. *Il carisma ignaziano e i primi compagni*

Come si è dimostrato nel percorso storico, la formazione del carisma ignaziano prevede un processo lento di maturazione (dalla conversione di Ignazio nel 1521 alla redazione del testo B delle Costituzioni nel 1553, sono passati 32 anni) che vede Ignazio pienamente consapevole della particolare volontà di Dio nei suoi riguardi (fondare la Compagnia a Roma) soltanto negli ultimi anni della sua vita, considerato che muore nel 1556¹⁷⁵. Ma, quello che per lui è stato chiaro solo alla fine, per i gesuiti, invece, dovrebbe essere chiaro sin dall'inizio della loro vita nella Compagnia; e ciò perché il carisma della Compagnia è 'apostolico', nel senso che la grazia cristologica del carisma ignaziano non può non includere il ministero ordinato; e la dimensione ecclesiologica del medesimo sacramento include una differenziazione nella professione di 'vita apostolica'.

I primi compagni del Santo sono gli analogati *princeps*, 'apostoli', da una parte, secondo l'ordinazione presbiterale che li rende 'apostoli' qualificati della Chiesa, dall'altra, secondo lo stile di vita 'alla apostolica' che conducono, mantenendo il voto di povertà, castità e obbedienza, e il voto speciale di obbedienza alla Sede Apostolica.

4. Quale rapporto tra il carisma ignaziano della Compagnia di Gesù e sacramento dell'Ordine?

Dalla triplice dimensione del sacramento dell'Ordine, si evince che il carisma ignaziano nell'esercizio del ministero ordinato consiste, innanzitutto, nel considerare la vo-

¹⁷⁵ Certamente si tratta della maturazione di un carisma che ha il suo seme nella conversione d'Ignazio e ha un momento di felice lucidità nel soggiorno a Manresa, durante il quale Ignazio riceve doni divini straordinari che segnano in modo definitivo la sua vita, a tal punto che, non di rado, si è pensato che la sua vita e le opere successive (compresa la fondazione della Compagnia) abbiano un collegamento con le grazie ricevute a Manresa. L'approfondimento dell'argomento va oltre i limiti di questa ricerca.

cazione alla Compagnia come una vocazione speciale nella Chiesa, che non è metà religiosa e metà presbiterale. È una vocazione nella quale si realizza il sacerdozio comune dei fedeli mediante la consacrazione della propria vita all'esercizio (diretto o indiretto) del ministero ordinato. Questo esercizio non è legato a una Chiesa particolare (come nel caso dei presbiteri secolari), ma aperto a un ministero universale, vincolato originariamente alla disponibilità che i primi compagni hanno dato alla persona del Santo Padre e ai suoi successori. Se canonicamente la Compagnia nasce direttamente dalla Sede Apostolica, senza la mediazione di nessuna altra Chiesa particolare o istituzione ecclesiale, si deve al fatto storico che sono stati i primi compagni a mettersi a disposizione direttamente della Sede Apostolica, senza altra mediazione. Questa realtà storica e canonica contrassegna il carisma ignaziano simultaneamente come romano e universale: perciò si potrebbe dire che, in linea di massima, la Chiesa locale del gesuita è la Chiesa universale, il cui centro è Roma.

Dando per scontata l'indifferenza ignaziana come disponibilità totale a una missione universale, la vocazione ecclesiale e carismatica del gesuita, specialmente al momento di discernere la vocazione concreta di un candidato, non può avere come unico orizzonte il servizio a una Chiesa locale (pur restando vero che si può servire la Chiesa universale *solo* in una Chiesa locale) o l'esercizio del ministero ordinato in un modo determinato che escluda gli altri (anche se ogni gesuita deve trovare la sua vocazione particolare nella Compagnia). È evidente che un gesuita può fare il parroco, ma certamente nessun candidato dovrebbe entrare in Compagnia con l'idea di fare il parroco o svolgere qualsiasi altra funzione ministeriale predeterminata, perché il suo ministero è un'offerta alla Compagnia e al Santo Padre, perché egli possa disporre di lui ovunque nella Chiesa. E se questo vale anche per un presbitero secolare, nel senso che il suo ministero è un'offerta alla Chiesa universale, a servizio di una Chiesa particolare, la differenza consiste nel fatto che il gesuita ha un vincolo esplicito con la Santa Sede che si colloca alle origini del suo carisma, e non implicito come nel caso del presbitero secolare. Sono le *esplicitazioni* a configurare un carisma.

Continuando su questa scia, si può aggiungere che il carisma ignaziano si caratterizza perché i voti religiosi e l'ordinazione presbiterale servono come strumento per compiere la missione ricevuta, sia dal Santo Padre, sia dal legittimo superiore. Questo è il senso ultimo della cosiddetta vocazione 'apostolica vissuta apostolicamente'. In linea di massima, non si può identificare il carisma ecclesiale ignaziano con l'esercizio sacramentale, né lo si può caratterizzare a partire dai voti religiosi poichè l'uno è strumentale all'altro e non fine a se stesso. È, dunque, necessario congiungerli in un'unità superiore.

In effetti, la vocazione presbiterale alla Compagnia non è quella esercitata necessariamente dal ministero ordinato attraverso un contatto pastorale diretto con il popolo di Dio, ma quella che realizza la missione ricevuta, rinunciando, anche, per obbedienza, a quell'esercizio diretto, compreso in situazioni in cui sembri una contraddizione con l'essenza del ministero ordinato (ad esempio quando si esercita una professione civile o si realizza un servizio interno per la Chiesa o per la Compagnia, ecc.). I concetti teologici che potrebbero sintetizzare la particolare concezione del ministero ordinato della Compagnia sono quelli della 'missione' e dello 'strumento'.

La Congregazione Generale 34 definisce il gesuita come ‘servitore della missione di Cristo’¹⁷⁶. Con questa definizione si mette in evidenza la missione, che è una missione di salvezza incentrata sul mistero pasquale di Cristo, nella quale si supera la distinzione tra la dimensione sacrale della realtà e quella profana. Superata questa distinzione, qualsiasi attività assunta nell’obbedienza diventa ‘sacra’, per la legge dell’incarnazione, che tutto ha reso ‘sacro’. Per questa ragione non si può ridurre l’attività sacramentale del presbitero gesuita, in quanto ministro ordinato, al solo ambito dei sacramenti. Egli, così come il fratello e lo scolastico per partecipazione, sono *strumenti* di Cristo e della Chiesa in quanto rappresentano ‘sacramentalmente’ Cristo e la Chiesa. Quando il Vaticano II stabilisce i tre *munera* del vescovo e del presbitero (istruire, santificare e governare) estende il compito di cristianizzare tutta la realtà creata, perché essi appartengono alla dimensione cristologica del sacramento dell’Ordine.

Nel caso del gesuita è la missione concreta quella che caratterizza il cammino della sua collaborazione all’opera della divinizzazione della realtà: divinizzazione che non significa aggiungere qualcosa dall’esterno, ma trasformare dall’interno la storia, con l’offerta personale (vocazione) e, se necessario, col proprio sangue. Mediante la missione e l’obbedienza ad essa, il ministro gesuita al servizio della Chiesa esercita concretamente i tre *munera*, dei quali, probabilmente, sviluppa un aspetto più degli altri – come quando gli si affida la missione di insegnare (fare il professore o dedicarsi al ministero della parola), di santificare (incaricarsi di una parrocchia, di confessare) o di governare (fare il superiore o assumere un posto amministrativo). Certamente questi non si escludono a vicenda, ma uno di essi può prevalere più degli altri, caratterizzando la missione. Questa ‘distribuzione’ è valida anche per i presbiteri secolari, poiché anche essi devono dedicarsi all’insegnamento, alla santificazione e all’amministrazione del popolo di Dio.

A voler evidenziare ulteriori differenze, si rammenta che i tre *munera* si esercitano a partire da contesti vitali ed ecclesiali diversi, pur trovandosi nella medesima chiesa particolare. In questo senso, l’impostazione carismatico-ecclesiale propria del presbitero, in generale, e quella carismatica del presbitero religioso (gesuita) – non chiara canonicamente – in particolare, segna indelebilmente la differenza tra i presbiteri.

Grazie al sacramento dell’Ordine, al suo *carattere*, i presbiteri agiscono *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae*, perché ciò appartiene alla condizione del presbitero in quanto presbitero. Tuttavia il carisma ignaziano configura questa particolarità comune in modo speciale: vincolandolo non a una Chiesa locale, né a un determinato tipo di ministero, ma alla missione ricevuta. È la missione, qualsiasi essa sia, quella che il gesuita e la Compagnia esercitano *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae*. La *missio* li fa *strumenti* di Cristo e della Chiesa. Altrimenti non avrebbe senso l’ordinazione presbiterale. Essa non è finalizzata a un ministero specifico. La Compagnia agisce ‘presbiteralmente’ in ogni missione ricevuta dal singolo gesuita, essendo un corpo presbiterale che agisce come strumento di Cristo e della Chiesa. Così la vocazione presbiterale del gesuita ha

¹⁷⁶ Questo è il titolo del Decreto 2°. Si può leggere con molto profitto l’articolo di F. PASTOR, «Teología del ministerio eclesial», in *Estudios Eclesiásticos* 45 (1970) 53-90.

come fine quello di compiere la missione che gli è affidata dal legittimo superiore (docente universitario, economo di una comunità, direttore di una scuola tecnica o di un liceo, insegnante di fisica, astronomo o promotore di una radio rurale).

Ogni missione nella Compagnia è 'presbiterale' per il semplice fatto che è data dal superiore provinciale (professo di quattro voti) di un corpo presbiterale (dimensione cristologica del carisma). Il gesuita che compie la missione ricevuta, qualsiasi essa sia e qualsiasi sia il suo grado di appartenenza alla Compagnia, la realizza *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae* e questo è il servizio presbiterale della Compagnia. È propriamente l'ordinazione e il quarto voto, contemporaneamente, che vincolano l'agire all'essere, cioè la missione alla struttura sacramentale della Chiesa e della Compagnia. Nel laico, questo vincolo sacramentale, non si riscontra, anche se egli realizza esattamente la stessa attività. Paragonare l'attività di un gesuita (presbitero o meno) a quella di un laico significa semplicemente fare tabula rasa della specificità carismatica della missione cristologica, ecclesiale ed esistenziale del gesuita.

Anche se questo linguaggio non è 'popolare' ai nostri giorni, tuttavia quanto si è affermato fin qui si fonda sul fatto indiscutibile che la struttura gerarchica della Chiesa implica un *surplus* di sacramentalità, cioè di visibilità, da parte del gesuita, in quanto la missione lo rende capace di agire come strumento di Cristo e della Chiesa, perché li rappresenta entrambi. Il laico, da parte sua, non ha questa rappresentatività, il che non significa intravedere una differenza di classe o di qualità, ma semplicemente riconoscere una distinzione che nasce dalla struttura divina della Chiesa, riconoscere cioè due vocazioni diverse nella medesima Chiesa.

4.1. La visione 'agostiniana' attuale del ministero ordinato

Per richiamare un'altra particolarità del carisma ignaziano bisogna fare un breve percorso storico. Il Vaticano II ha significato, per la concezione del ministero ordinato, un cambiamento di rotta: da una concezione prevalentemente sacramentale e sacrale, a un'altra più ampia, orientata dalla concezione dei tre *munera*. Il presbitero (secolare) è chiamato a reggere la comunità (parrocchiale), istruirla e santificarla¹⁷⁷.

Per Castellucci questa visione 'agostiniana' del ministero ordinato è praticamente accettata nella Chiesa d'oggi, caratterizzata dal "recupero della sacramentalità dell'episcopato, l'innesto conciliare del sacramento dell'Ordine nella linea della diaconia e il suo collegamento (sebbene non del tutto riuscito per il presbiterato) con la teologia della Chiesa locale, [che] rappresentano punti di non-ritorno per ogni teologia successiva"¹⁷⁸. Per quanto riguarda il presbitero, Sant'Ignazio e i primi compagni hanno molto chiara la dimensione della 'diaconia', a tal punto che, come si è già accennato, il loro desiderio guida è sempre stato quello di "ayudar las almas" nel servizio del Signore. Come si può

¹⁷⁷ «Di fatto, tra i presbiteri diocesani, è il "parroco" a realizzare la figura ministeriale oggettivamente più significativa», in E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, cit., 336 (virgolette dell'autore).

¹⁷⁸ *Ib.*, 349.

apprezzare nella Formula dell'Istituto approvata da Giulio III, i ministeri della parola prevalgono su quelli strettamente sacramentali. In effetti, la Compagnia si presenta alla Chiesa come

«fondata allo scopo precipuo di occuparsi specialmente della difesa e propagazione della fede, e del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana, mediante pubbliche predicazioni, conferenze e ogni altro servizio della parola di Dio, gli Esercizi Spirituali, l'insegnamento della verità cristiana ai fanciulli e ai rozzi, e la consolazione spirituale dei credenti, con l'ascoltare le confessioni e con l'amministrazione degli altri sacramenti. Ed egli [il gesuita] non di meno si mostri adatto a riconciliare i dissidenti, a soccorrere e servire piamente quelli che sono in carcere e negli ospedali e a compiere, in assoluta gratuità, tutte le altre opere di carità che sembrerebbero utili alla gloria di Dio e al bene comune» (FI 3).

Nel contesto dell'ultimo post-concilio si sono avvicinate molto, anche se per strade diverse, la concezione originaria essenzialmente apostolica del ministero ordinato della Chiesa e quella della Compagnia, avvicinamento che, per vari aspetti, rende simili lo stile del presbitero secolare e quello del gesuita. In effetti, alle origini del ministero presbiterale dei primi gesuiti c'è un atteggiamento molto consono a quello che il Concilio propone ai presbiteri dei nostri giorni nei tre *munera*. Perciò se la Compagnia ritorna alle sue origini, che coincidono con lo stile agostiniano del Concilio (Castellucci) e con la sua ispirazione apostolica che sta alle origini genealogiche dei chierici regolari, è logico che ci sia un incontro di stili e un dubbio sulla propria identità. Nei gesuiti forse in modo speciale, perché essi constatano che una loro precipua caratteristica, la dimensione 'apostolica' (che Castellucci ama definire *diakonia*, servizio), è diventata un attributo nucleare anche del clero secolare.

In questo senso, sebbene si possa affermare che durante il post-concilio si è prodotto una 'diocesizzazione' dell'esercizio del ministero ordinato, si può asserire che si è assistito a una 'agostinianizzazione' e 'ignaziazione' della concezione del ministero ordinato. Per questo motivo, se nella Chiesa di oggi il presbitero gesuita e il presbitero religioso vivono una crisi d'identità, ciò non è dovuto tanto al fatto che il ministero presbiterale del gesuita si identifica con quello del clero secolare, ma piuttosto il contrario, al fatto cioè che il modo in cui il clero secolare esercita il ministero è sempre più simile al modo del presbitero gesuita (e religioso). Perciò l'affermazione del P. Kolvenbach va condivisa: «l'ottica del Vaticano II ha confermato pienamente e arricchito la figura del presbitero, tale come essa è intesa e vissuta nella Compagnia di Gesù»¹⁷⁹.

4.2. A proposito della 'spiritualità sacerdotale' e della 'spiritualità ignaziana'

Una considerazione finale riguarda la spiritualità del presbitero. Il 'carisma' del presbitero religioso va sempre associato a una 'spiritualità', che è fonte di identità ecclesiale.

¹⁷⁹ H.-P. KOLVENBACH, «Allocution finale du P. Général», *cit.*, 491-506, qui 493.

Per secoli il clero secolare ha cercato la sua identità nel sacramento dell'Ordine (come dimostra storicamente, per esempio, la spiritualità sacerdotale francese del '600). Tuttavia, non di rado, in passato la formazione del seminarista si affidava ai presbiteri religiosi perché questi avevano una 'spiritualità' definita da trasmettere ai candidati al presbiterato. Oggi questa sensibilità è cambiata grazie alla svolta segnata dall'ultimo Concilio che ha dato impulso allo sviluppo di una teologia della Chiesa locale e a una 'spiritualità' del presbitero diocesano¹⁸⁰. Si è creata la coscienza del fatto che devono essere i presbiteri secolari a formare i seminaristi del loro clero.

In realtà la 'spiritualità sacerdotale' scaturisce fundamentalmente dalla dimensione cristologica del sacramento dell'Ordine, perché in essa si fonda il rapporto personale con Cristo "vero e sommo sacerdote", che il ministro è chiamato a seguire e a imitare nel suo ministero. Se il ministro rappresenta Cristo perché esercita il suo ministero *in persona Christi e in nomine Christi*, questa rappresentazione, che scaturisce, in termini tradizionali, dal *carattere* sacramentale, 'esige' l'adeguamento interiore del ministro al mistero pasquale di Cristo, altrimenti come potrebbe esser un loro strumento? A partire da questi concetti di 'rappresentazione' e di 'strumento' il presbitero realizza pienamente la sua personale missione, concretizzando storicamente la missione della Chiesa come sacramento di salvezza.

In questo contesto, il ruolo di una spiritualità particolare, come quella ignaziana, si presenta come uno stile particolare di vivere il mistero cristiano nella Chiesa. Non si tratta né di una spiritualità presbiterale, né religiosa, ma nemmeno laicale. È uno strumento, specialmente gli *Esercizi Spirituali*, messo a disposizione di tutti i fedeli per lo sviluppo della loro vita cristiana. Il grande vantaggio è che si tratta di un metodo ben strutturato e con una procedura precisa che aiuta, non solo a dare un orientamento preciso alla vita cristiana, mediante una metodologia idonea a decidere il proprio stato di vita nella Chiesa, ma a vivere anche quotidianamente il personale rapporto con il Signore.

5. Il carisma presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa

La Compagnia è innanzitutto un corpo apostolico, che si è formato per volontà divina ed è orientato a compiere la missione di Gesù Cristo. In effetti, la Compagnia nasce da una manifesta volontà di Dio Padre: è Lui a chiedere a suo Figlio di accettare Ignazio al suo servizio. La visione della Storta è stata interpretata tradizionalmente come segno divino oggettivo che fonda la Compagnia. E mediante il voto *ad missionem* dei professi si stabilisce tra il corpo della Compagnia e la Sede Apostolica un rapporto fondato sul 'essere inviati': come gli Apostoli ricevono la loro *missio* dal Signore, così la Compagnia la riceve dal suo Vicario per la Chiesa universale. 'Missione' e 'universalità' vanno assieme indissolubilmente.

¹⁸⁰ Negli attuali sviluppi della cosiddetta 'spiritualità diocesana' sarebbe auspicabile non identificarla con la spiritualità del presbitero diocesano, tanto meno con la 'spiritualità della parrocchia'.

In questo contesto si potrebbe affermare che la Compagnia, come qualsiasi altro istituto di diritto pontificio, è un 'presbiterio' al servizio del Papa e della Chiesa universale. A questo proposito, anche se non è stata trovata la citazione precisa da riportare qui, si può far riferimento a Karl Rahner quando afferma che il Generale della Compagnia dovrebbe essere vescovo, precisamente in quanto capo di un corpo presbiterale, cioè di un presbiterio¹⁸¹. Certamente si potrebbe ribadire che, in realtà, il capo della Compagnia, come di qualsiasi altro istituto di diritto pontificio, è il Santo Padre, e che ogni generale governa con autorità delegata. Ma se un nunzio apostolico rappresenta il Papa come vescovo, e non ha un presbiterio, non potrebbe essere vescovo a maggior ragione il Generale dei gesuiti che ha un presbiterio di circa tredicimila presbiteri nel 2008? È compito dell'attuale ecclesiologia rispondere al quesito, alla luce della concezione del ministero ordinato del Vaticano II.

Inoltre è importante notare che ogni *missio* implica che, tra la volontà di colui che invia e quella dell'esecutore, ci deve essere pieno accordo, cioè un'obbedienza di intelligenza e volontà, non semplicemente di esecuzione esterna. È nell'obbedienza che si realizza la missione della Compagnia, perché è nell'obbedienza al Padre che Gesù realizza la sua opera.

In effetti, se il presbitero agisce come rappresentante di Cristo e della Chiesa (*in persona Christi e in persona Ecclesiae*) ciò significa che la Compagnia, in quanto corpo presbiterale, agisce con la stessa rappresentatività che proviene dalla dimensione sacramentale della Chiesa. La Compagnia è parte costitutiva della dimensione sacramentale, cioè visibile, della Chiesa. Quindi, così come il sacerdote 'rappresenta' e non agisce a nome proprio, così la Compagnia 'rappresenta' e non può agire a nome proprio. Negli anni del post-concilio Vaticano II si è parlato e scritto molto sulla dimensione critica del servizio della Compagnia nella Chiesa. Su questo punto si dovrebbe seguire quanto la CG 34 indica e quanto insegna Sant'Ignazio circa il modo di comportarsi con i superiori, cercando sempre l'accordo e l'unione, proprio perché è nell'unione delle volontà che si realizza l'amore.

Il silenzio delle Costituzioni circa il 'sacerdozio' si potrebbe interpretare nel senso che, così come per Ignazio e i primi compagni, può essere ovvio che la vita 'apostolica' implichi di per sé l'ordinazione presbiterale, così sarebbe ovvio per le Costituzioni che lo stile apostolico dell'Ordine includa 'evidentemente' per loro il ministero ordinato. La 'presbiterialità' della Compagnia è una realtà ovvia quando si pensa alla dimensione 'apostolica' del gruppo dei primi gesuiti, perciò non si vede la necessità di un'esplicitazione della sua dimensione presbiterale.

Il servizio presbiterale che la Compagnia compie nella Chiesa può realizzarsi soltanto a partire da un atteggiamento di disponibilità interiore, di 'indifferenza', per essere uno strumento adeguato alla missione in un mondo che cambia costantemente; di conseguenza esso non può legarsi né a un'ideologia, né a una concezione determinata del ministero ordinato, né a una 'sua' missione. Perciò, così come il ministero ordinato e la

¹⁸¹ Ringrazio Gabino Uribarri S.I. per queste idee.

consacrazione religiosa sono ‘strumentali’ alla missione dei singoli gesuiti, così il corpo della Compagnia è uno strumento della Chiesa di cui essa si serve per compiere la sua missione. La Compagnia è uno strumento nelle mani della Chiesa gerarchica, come il gesuita lo è nelle mani dei suoi superiori.

Infine, da quanto si è detto, risulta evidente che la grazia cristologica del sacramento dell’Ordine venga modellata dal carisma ecclesiale ignaziano, oltre che dai ‘carismi’ personali dei singoli gesuiti. Non è possibile un sacramento dell’Ordine ‘puro’ che si concretizza poi nella storia: esiste soltanto il ministero realizzato nella storia, nel contesto di un particolare ambiente e di un tempo preciso che condiziona il suo esercizio. E questo vale anche per il presbitero secolare nella sua chiesa particolare. Perciò, nel caso della Compagnia, come di qualsiasi altra istituzione ecclesiale, l’esercizio del ministero ordinato si collega anche a una tradizione ‘carismatica’ ignaziana, che con l’andare dei secoli ha cercato di rispondere, fedele al carisma originario, a tutte le nuove esigenze storiche che certamente non erano immaginabili al momento della fondazione. In questo senso, il carisma ignaziano del ministero ordinato implica innovazione, creatività, e adeguamento a tempi, persone e situazioni diverse e tutto ciò è difficile che non avvenga senza tensioni interne ed esterne, come la recente storia della Compagnia insegna magistralmente.

6. Considerazioni finali

Il migliore aggettivo teologico per caratterizzare il carisma della Compagnia è ‘apostolico’. Con esso si esprime la sua vocazione unica nella Chiesa: quella di agire rappresentando Cristo e la Chiesa in virtù del sacramento dell’Ordine, da un lato, e dall’altro, di rappresentarli, grazie alla consacrazione di vita religiosa, come seguaci radicali di Cristo. Mediante il sacramento la Compagnia rappresenta ‘ufficialmente’ Cristo e la Chiesa come religiosi, ma l’essere gesuiti dà nella Chiesa una forma unica a quella rappresentatività e a quella consacrazione, alla quale si assimila l’intero corpo apostolico in gradi diversi (professi e coadiutori).

Sono i voti religiosi e il quarto voto a dare alla Compagnia la sua caratteristica ecclesiale ‘apostolica’ fondamentale, insieme al sacramento dell’Ordine. Per questa ragione i gesuiti non dovrebbero considerarsi in prima istanza ‘religiosi’, antepoendo la ‘vita religiosa’ al ministero ordinato, come tradizionalmente e prevalentemente si è interpretata l’identità del carisma della Compagnia, lasciando storicamente e sistematicamente nell’ombra la dimensione presbiterale del corpo apostolico. Sarebbe, invece, oggi più pertinente pensare e parlare in termini di “vita apostolica” (la *apostolica forma vivendi*), alludendo così alle due dimensioni fondamentali del carisma ignaziano che includerebbero i religiosi ordinati e non ordinati.

Se la Compagnia non fosse apostolica, nel doppio senso accennato, ma fosse composta solo da laici religiosi non ordinati, un vincolo come il quarto voto sarebbe viabile senza il sacramento dell’Ordine? Si potrebbe pensare ai primi compagni dinanzi a Paolo III come religiosi, senza essere presbiteri, che gli chiedono di essere inviati in missione? Il fatto storico è che si presentano a lui come presbiteri secolari.

Il carisma della Compagnia non può prescindere dal sacramento dell'Ordine, come non può essere definito come una spiritualità comune a tutti i membri della Compagnia. Nel secondo caso sarebbe il 'sacerdozio comune dei fedeli' a prendere il sopravvento sul ministero ordinato, prospettiva che contraddice la dimensione cristologica del carisma ignaziano.

La nozione di 'sacerdozio comune dei fedeli', che è una condizione comune a tutti i gesuiti (dimensione esistenziale del carisma), non deve lasciare nell'ombra la condizione ecclesiale oggettiva dello stesso carisma. È questa a dare al gesuita il suo quadro di riferimento carismatico all'interno dell'Ordine per realizzare la sua vocazione personale, che è sempre "apostolica". Dove l'aggettivo 'apostolico' esprime un'unica vocazione, ma vissuta in diversi gradi. Così si rispetta la dimensione cristologica del carisma.

Perciò, in caso si voglia precisare l'identità carismatica della Compagnia nella Chiesa attuale, non sembra più possibile continuare a farlo pensando soltanto al quadro generico della cosiddetta spiritualità ignaziana, senza considerare la distinzione interna al medesimo carisma.

Il fatto che il carisma non deve essere pensato soltanto come un dono dello Spirito per la edificazione della Chiesa, con il quale non avrebbe nulla a che fare la dimensione della santificazione personale del carismatico, lo si deve, invece, riconoscere sempre come mezzo di santificazione personale. Perciò è importante associare al carisma la nozione di santità personale, e non continuare a considerarlo come un contributo alla Chiesa indipendente dal cammino personale di unione a Dio.

Si rende necessaria un'ultima considerazione sulla trasformazione che ha subito la concezione del sacramento dell'Ordine dai tempi di Sant'Ignazio ai nostri, specialmente per quanto riguarda l'episcopato. Se questo oggi si concepisce come la pienezza del sacramento dell'Ordine, è necessario un aggiornamento della concezione dell'episcopato in Compagnia, in quanto non è chiaro perché un battezzato, e molto di più un presbitero professore gesuita, debba fare un voto per non diventare vescovo, che equivale a fare voto per non ricevere la pienezza del sacramento che ha ricevuto in secondo grado.

CONCLUSIONI

1. Il carisma ignaziano della Compagnia si definisce per la sua 'apostolicità', cioè per il sacramento dell'Ordine e per la consacrazione religiosa. In entrambi i casi si esplicita il collegamento con gli Apostoli: perciò la Compagnia rappresenta Cristo sacramentalmente e la Chiesa con il suo particolare stile di vita religioso. Sacramento e consacrazione religiosa sono le due dimensioni dell'apostolicità della Compagnia.

L'apostolicità è distinta dall'apostolico: la prima è in rapporto agli Apostoli e alla comunità primitiva di Gerusalemme, mentre la seconda è in relazione all'attività pastorale. Per questo motivo non si può affermare che il carisma ignaziano è prima apostolico e dopo presbiterale, poiché qui 'apostolico' è sinonimo di attività pastorale e non può essere apostolico, nel senso stretto della Compagnia, senza l'apostolicità e senza il sacramento dell'Ordine. "Vivere alla apostolica" fa riferimento alla vita consacrata, "essere apostoli" al sacramento. Il carisma della Compagnia abbraccia entrambi come una *apostolica forma vivendi*.

2. Il carisma ignaziano si forma in un arco di tempo prolungato, perciò assumere il criterio cronologico per stabilire la sua 'originalità' (ciò che appare prima nel tempo è più autentico e radicale) in realtà separa, non unisce: così, per esempio, quando si distingue tra l'Ignazio preromano e l'Ignazio inserito nella struttura ecclesiale di Roma. Per questa ragione non si può affermare che il carisma della Compagnia sia solo religioso o presbiterale: esso è un'unità senza 'componenti', ma con più dimensioni.

3. Il carisma ignaziano della Compagnia è 'unico', ma non uniforme: i diversi gradi di appartenenza alla Compagnia sono espressione di uno speciale vincolo a una delle sue dimensioni (solo a quella religiosa nel caso dei fratelli), o ad entrambe, come nel caso dei presbiteri, anche se in modo diverso (professi di tre e di quattro voti). Questa diversità è approvata dalla Chiesa, perciò è un carisma ecclesiale.

4. Il quarto voto esprime qualcosa di proprio della Compagnia che, come carisma ecclesiale, la lega al Sommo Pontefice. Tuttavia, è il ministero ordinato a legare gerarchicamente il gesuita, e la Compagnia, alla Chiesa. Il quarto voto lega ecclesialmente, il ministero ordinato sacramentalmente. Ma il carisma della Compagnia è più della somma di queste due dimensioni, come ogni singola persona è più dell'unione delle sue dimensioni corporali, psichiche e spirituali.

5. Il carisma della Compagnia si attualizza in qualsiasi missione del singolo gesuita, ricevuta legittimamente. Non c'è uno specifico compito pastorale che caratterizzi 'la' missione del gesuita, come non è il grado di chi la realizza a renderla autenticamente gesuitica. Tutti i membri della Compagnia, ordinati e non ordinati, realizzano la missione ecclesiale della Compagnia in quanto la Chiesa riconosce loro la condizione di gesuita. Il riconoscimento ecclesiale rende la Compagnia un corpo, e il sacramento dell'Ordine un corpo presbiterale. La missione è servizio e il servizio è missione.

6. Il carisma ignaziano, in quanto componente ecclesiale del sacramento dell'Ordine, certamente caratterizza il sacramento e il suo esercizio nella Chiesa in modo unico. Essere gesuita non «cambia il significato di essere sacerdote», ma gli dà un significato unico, carismatico, come avviene per qualsiasi altro ordine, sia esso presbitero francescano, paolino, salesiano, o presbitero secolare di Buenos Aires, Frankfurt, Calcutta, Varsavia, Kabul.

7. Quando si afferma che la missione è l'elemento centrale del carisma ignaziano, non bisogna identificare 'missione' con 'carisma', prendendo la parte per il tutto. L'identità orienta l'azione, mentre l'azione manifesta il carisma. Forse è pertinente affermare che per Ignazio e la Compagnia originaria il loro agire manifesta un essere *in fieri*, un modo di procedere che oggi la Compagnia, come ogni gesuita, realizza nell'azione. Ma questo schema non può essere usato per spiegare la condizione attuale dell'identità del carisma ignaziano.

8. Il carisma, in quanto dono dello Spirito, deve essere sviluppato anche come cammino di santificazione personale. Gli strumenti che rendono possibile ciò si indicano con il termine 'spiritualità'. Nel caso della Compagnia non si deve identificare, ancora una volta, la parte (spiritualità ignaziana) con il tutto (carisma ignaziano); così come non si deve identificare la dimensione presbiterale del carisma ignaziano con la 'spiritualità sacerdotale' di Ignazio di Loyola.

9. È giusto affermare che il ministero ordinato è strumentale, vale a dire non fine a se stesso, se si intende affermare con ciò che è uno strumento dell'apostolicità del carisma ignaziano e non un 'optional' del carisma stesso. Il sacramento dell'Ordine non è secondario all'identità del carisma ignaziano, ma lo costituisce al pari della consacrazione religiosa. Il fatto che nella storia della Compagnia fino al Vaticano II si sia parlato poco della vocazione al sacerdozio, e che non ci sia una chiamata personale al ministero ordinato valida per tutti i gesuiti, non significa che si possa affermare che il sacramento dell'Ordine non sia un elemento costitutivo essenziale del carisma ignaziano.

10. Due domande rimangono aperte: considerato che la Compagnia è un istituto della Chiesa nel quale il religioso prima riceve il sacramento dell'Ordine e dopo qualche anno pronuncia la professione solenne – essendo la prassi ecclesiale esattamente il contrario – non dovrebbe la Compagnia assumere uno status speciale nella Chiesa che si rispecchi nell'ordinamento canonico; o bisogna semplicemente considerare ciò come un'eccezione alla regola? Qual è il rapporto tra il carisma ignaziano e l'attuale teologia dell'episcopato?

Espiritualidad Ignaciana: Guía para Investigadores¹

di JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.

1. Introducción

En las siguientes páginas queremos informar acerca de la situación actual de las publicaciones ignacianas. Comenzaremos con dos observaciones preliminares: Primero, los datos que van a leer son incompletos, segundo: el concepto “ignaciano” que utilizaremos es muy amplio.

Estos datos son incompletos porque, nos referiremos a una selección muy limitada de temas. También son incompletos porque, aunque hemos tomado como referencia la mayoría de los títulos aparecidos desde comienzos de siglo (1999-2009), no disponemos de todos. En efecto hemos identificado casi 3.000 títulos. Muchos han aparecido en disposición sincrónica en las bibliografías especializadas, como las publicadas por las revistas *Manresa*, *www.ignaziana.org*, *Archivum Historicum Societatis Iesu* o *Itaici* anualmente. Significan, sin embargo, una contribución en dos sentidos. Primero, ofrecen una interpretación diacrónica de datos que están apareciendo excesivamente fragmentados en las bibliografías anuales. Segundo, sitúan en el panorama actual al lector y promueven su reflexión.

Presentaremos estos registros bibliográficos como “Espiritualidad ignaciana,” pero conviene declarar que el término es poco preciso. Por supuesto, los registros tratan especialmente de Ignacio de Loyola, de sus obras, y de sus fuentes. Pero también tratan de algunos de sus primeros compañeros y de la historia de la Compañía de Jesús o de la misión. Los registros incluyen títulos tomados de autores o congresos de espiritualidad ignaciana, títulos tomados de tesis doctorales y tesis de licenciatura, de revistas y colecciones, de libros y materiales audiovisuales. Las aproximaciones son muy diversas: desde la pastoral a la académica, algunos son interdisciplinarios, otros reinterpretan datos ya publicados.

¹ Este informe fue compuesto para el encuentro internacional *Synergias ignacianas*. El encuentro reunió en Barcelona a una treintena de doctorandos, recientes doctores y jóvenes profesores de la espiritualidad procedentes de los cuatro continentes (24-30 agosto 2009). Las secciones 1 y 2 fueron presentadas entonces pero no han aparecido publicadas. Una versión condensada de las secciones 3 y 4, en cambio, fue publicada por *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 122 (2009).

2. Publicaciones de rango académico

Distinguimos aquí tres niveles de investigación: a) Obras de referencia, b) Fuentes, c) Disertaciones y Tesis de Licenciatura en teología

2.1. Referencia

Entre las obras de referencia, destacamos el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* como la obra más importante.² El *Diccionario Histórico* ofrece información biográfica y bibliografías actualizadas hasta finales del siglo pasado. Trata de muchos jesuitas de todos los tiempos con método histórico. Incluye síntesis de la historia de la Compañía en cada país, términos claves de la espiritualidad ignaciana y del Instituto de la Compañía de Jesús. La calidad de sus entradas viene garantizada por la calidad de sus colaboradores, algunos ya desaparecidos.

A continuación señalamos el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana, (DEI)*.³ Es un excelente complemento al *Diccionario Histórico* por su naturaleza, fecha de publicación, bibliografías, interdisciplinaridad en el modo de tratar cada voz y calidad de los colaboradores que intervinieron. También puede ser punto de partida para las investigaciones que están comenzando en estos momentos. No es el único diccionario o léxico de espiritualidad ignaciana. **Willi Lambert** en solitario ha producido otro de menores proporciones muy apreciado y ya traducido al castellano.⁴

También las bibliografías quieren servir a un propósito académico. Comenzamos por la *Bibliografía Ignaciana* (publicada entre 2000-2008 anualmente).⁵ La *Bibliografía* nació para compensar el vacío que, al menos en el campo de la espiritualidad ignaciana, Laszlo Polgar había dejado. Después de muchos años produciendo completísimas bibliografías de *jesuitica* en el *Archivum Historicum Societatis Iesu*, la muerte de Polgar interrumpió su obra en el año 2000. Para el campo de la espiritualidad, Ruiz Jurado había publicado repertorios bibliográficos ignacianos hasta 1989 mientras que, a partir de entonces reseñaba algunos títulos para la revista *Manresa*. Cuando el Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI) se incorporó a esta revista, sin embargo, comenzó una nueva aproximación bibliográfica. Poco después, nació www.ignaziana.org, que se ofreció a colgar las bibliografías en internet, donde ahora están disponibles para públicos de todas las naciones.

² *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, edd. Charles E. O'Neill, y Joaquín M^a Domínguez, 4 vols. Roma y Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu y Universidad Pontificia Comillas, 2001.

³ *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*, edd. José García de Castro, Pascual Cebollada, J. Carlos Coupeau, Javier Melloni Ribas, Diego Molina y Rossano Zas Friz, 2 vols., Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

⁴ Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit : Grundworte ignatianischer Spiritualität*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1991; 197 pp. (Id., *Vocabulario de espiritualidad ignaciana*. Bilbao: Mensajero, 2006; 192 pp).

⁵ La última publicada recientemente: GEI y colaboradores «Bibliografía ignaciana 2008.» *Manresa* 81, n.º. 320 (2009): 257-298.

La página ‘bibliografía’ de la revista *www.ignaziana.org* ha colgado en archivo PDF una bibliografía suplementaria en italiano, que completa la bibliografía aparecida en el volumen *Gli scritti*, al que nos referiremos más adelante. Para la lengua portuguesa, la revista *Itaici* ha comenzado a publicar una bibliografía anual. Por supuesto, las últimas páginas de cada revista incluyen el elenco de los artículos publicados durante el año. La revista británica *The Way* ha publicado una versión digital con los artículos de la revista (1961-2000) y los dossiers asociados (*The Way Supplement*) en formato PDF. Muchos han sido puestos a disposición de los internautas.⁶ También *Christus* ha puesto los índices en su página web.⁷ La *Revista de Espiritualidad Ignaciana (CIS)*, publicó un volumen con índices,⁸ pero actualmente ha puesto a la disposición de los lectores los últimos números (1999-2008) descargables de la internet. Mientras que *Manresa*, e *Itaici* han publicado un volumen con sus índices.⁹

Un instrumento fundamental para los investigadores, además, es la guía de los archivos de la Compañía de Jesús, editada por Thomas McCoog.¹⁰

Particularizando para los *Ejercicios Espirituales*, se ha señalado que los dos grandes comentarios de los últimos años han sido el de Santiago Arzubialde y el de Adrien Demoustier.¹¹ La nueva edición del comentario de Arzubialde incluye una adición inicial con la “Génesis del libro” de los Ejercicios y un nuevo capítulo final con la declaración teológica del autor.¹²

2.2. Fuentes

Los últimos diez años han recuperado algunos clásicos de la espiritualidad ignaciana. Estos autores clásicos aparecen en dos tipos de ediciones. Primero y más importantes, señalamos algunos libros adecuadamente provistos de introducciones. Segundo, incluimos algunas traducción de pequeños fragmentos aparecidos en revistas, especialmente. Entre las ediciones sistemáticas de los clásicos, encontramos las colecciones *Manresa* (Madrid) y *Christus* (Paris), entre las segundas, *The Way* (Londres) y *Appunti di Spiritualità* (Nápoles).

⁶ «Ignatian Spirituality and the Way: 1961-2002». Londres: *The Way*, 2003; Cf. la sección “Article Archive” en <http://www.theway.org.uk/article.asp> para comprobar si un artículo determinado está en la lista de los descargables..

⁷ <http://www.revue-christus.com/christus/index.php#tables>

⁸ «“CIS” Indices (1975-1991)» *CIS* 22, n.º. 68 (1993): 49-112.

⁹ Manuel Alonso Tomé, José García de Castro y Rafael Pelufo, *Manresa: Indices (1925-1997)*. Madrid, 1998; 196 pp. También en <http://www.jesuitas.es/pages/compaF1EDa-de-jesFAs/publicaciones/manresa/indices.php>; «Índices Gerais dos números 1-50 (1989-2002).» *Itaici* (2002): 40.

¹⁰ *A Guide to Jesuit Archives*, ed. Thomas McCoog, St. Louis: Institute of the Jesuit Sources, 2001; xii + 178 pp.

¹¹ Adrien Demoustier, *Les exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*. Paris: Editions Facultés Jésuites, 2006; 486 pp.; cf. *Gregorianum* 89 (2008) 679-680.

¹² Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y Análisis*. Bilbao - Santander: Mensajero – Sal Terrae, 2009; 904 pp.

2.2.1. Escritos de Ignacio de Loyola

Conviene que empecemos por las nuevas ediciones de las obras y escritos de Ignacio de Loyola. Entre todas, destacamos la edición digitalizada *The Writings* publicada en St. Louis por The Institute of the Jesuit Sources.¹³ A su vez, los jesuitas italianos, han dado a luz una segunda edición de *Gli scritti* (1572 pp.) con nuevas introducciones a cada uno de los textos ignacianos y la bibliografía italiana ya referida.¹⁴ También aparecen selecciones de textos en castellano junto con una bibliografía especializada.¹⁵

La obra ignaziana con más traducciones son los **Ejercicios Espirituales**. La provincia italiana ha producido al menos tres ediciones, una de ellas a cargo del *Centro de Espiritualidad de Nápoles*, otra a cargo de una comisión de la provincia, editada por P. Schiavone.¹⁶ La Civiltà Cattolica ha publicado el texto comentado con una selección de textos tomados de la *Doctrina Espiritual* de **Louis Lallemant**.¹⁷ Otras tres ediciones han aparecido en polaco,¹⁸ una en euskera, la lengua natal de los Loyola,¹⁹ en portugués (la tercera edición brasileña incluye un glosario de palabras clave),²⁰ y en alemán (con una introducción de Peter Knauer).²¹ En francés registramos al menos dos ediciones.²² La segunda de éstas incluye una traducción de la *Autobiografía*.²³ También señalamos aquí una traducción italiana del *Directorio Oficial* de 1599.²⁴

¹³ "The Writings of Saint Ignatius of Loyola", un CD-Rom con las Obras Completas en sus lenguas originales. St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 2009; cf. *Gregorianum* 90 (2009) 667-669.

¹⁴ *Gli Scritti*. Roma: AdP, 2007.

¹⁵ San Ignacio de Loyola, *Escritos esenciales. Dios en todas las cosas*. Santander: Sal Terrae, 2007; 126 pp.

¹⁶ *Ignazio di Loyola. Esercizi Spirituali. Traduzione, note e lessico a cura di "CIS"*. Vol. 54, Appunti di Spiritualità. Napoli: Centro Ignaziano di Spiritualità (C.I.S.), 2001; *Esercizi Spirituali*. Padova: Messaggero, 2002; 172 pp.; *Esercizi Spirituali e Magistero*, tr. Commissione della Provincia Italiana S.J., ed. Pietro Schiavone, Milano: San Paolo, 2004; 251 pp. Schiavone ya había publicado *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti. Edizione con testo originale a fronte a cura di Pietro Schiavone sj*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1995; 488 pp., una edición con ricas notas a pie de página que intentaban "comentar a Ignacio con textos de Ignacio."

¹⁷ *Esercizi Spirituali con il commento di Louis Lallemant S.I.*, ed. Giandomenico Mucci, Roma: La Civiltà Cattolica, 2006; 239 pp.

¹⁸ San Ignacio de Loyola, *Ćwiczenia duchowne*. Kraków: WAM, 2006; 180 pp.; *Ćwiczenia duchowne*. Kraków: WAM, 2002; 244 pp.; *Ćwiczenia duchowne*. Kraków: WAM, 2000; 224 pp.

¹⁹ *Loiolako San Ignazioaren Gogojardunak*, tr. Patxi Altuna. Bilbao: Klasikoak, 2003; 211 pp.

²⁰ *Exercícios Espirituais. Versão do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaiçi (CEI-ITAICI)*, tr. R. Paiva. 3ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Edições Loyola, 2006; 176 pp.

²¹ *Geistliche Übungen nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer SJ*. Würzburg: Echter Verlag, 1999; 151 pp.

²² *Exercices spirituels de saint Ignace. Version actualisée à la portée du retraitant*, tr. A. Smets y C. Aldunate. Versailles: Saint Paul, 2002; 142 pp.

²³ *Exercices spirituels. Traduits de l'espagnol para Pierre Jennesseaux S.J. précédés du Testament Ignace de Loyola raconté par lui-même au père Louis Gonzalès de Camara*, tr. Eugène Thibaut. Paris: Arléa, 2002; 272 pp.

²⁴ *Direttorio Ufficiale*, edd. P. Schiavone, A. Guidetti, M. Gioia y G. Colapietro, Appunti di Spiritualità, 51, Napoli, 2001.

Mucho más exigua es la producción sobre las *Constituciones*. Señalamos las traducciones en polaco²⁵ y en euskera.²⁶ Los comentarios aparecidos también son pocos. Por este motivo hemos decidido señalar aquí los comentarios y artículos relacionados con ellas, algo que no haremos por extenso con las otros escritos ignacianos. El comentario de A. de Jaer, una lectura sapiencial del texto por quien fuera instructor de Tercera Probación, ha sido traducido al inglés.²⁷ Ha servido para inspirar la “guía de lectura” publicada por la provincia indonesia.²⁸ Otra obra en colaboración, la provincia italiana editó un número de *Appunti di spiritualità*, mostrando la consistencia de la espiritualidad ignaciana.²⁹ Algunos autores han dedicado más atención a este texto ignaciano. M. Costa ha escrito el ensayo introductorio correspondiente a las obras completas en italiano.³⁰ P. Schineller, ha escrito varios artículos, que tratan de promover la espiritualidad de las *Constituciones* (mediante un retiro,³¹ aspectos como la unión de los ánimos, la misión y la vida en el espíritu³² y las aplicaciones para la espiritualidad laical³³). C. Coupeau ha publicado sobre algunos aspectos como consecuencia de su disertación.³⁴ Otros artículos presentan la *Fórmula del Instituto*,³⁵ introducen a las *Constituciones*,³⁶ o tratan

²⁵ San Ignacio de Loyola, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego oraz Normy Uzupelniające*. Kraków: WAM, 2006; 568 pp.; Bogusław Steczek, “Nasza droga do Boga. Konstytucje Towarzystwa Jezusowego.” *Zycie Duchowe*, n.º. 46 (2006): 83-91 (las *Constituciones* como *via quaedam* a Dios).

²⁶ *Jesusen Lagundiaren Konstituzioak, XXXIV Batzar Nagusiak ohartuak eta osatzeko arauak, Batzar berak aprobatuak*, tr. Francisco Olariaga. Azpeitia: Loiolako Santutegia, 1998.

²⁷ André de Jaer, *Faire corps pour la mission: Une lecture sapientielle des Constitutions de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles: Lessius, 1998; 208 pp (*Together for Mission: A Spiritual Commentary on the Constitutions of the Society*, tr. Francis C. Brennan. St. Louis, MO: The Institute of the Jesuit Sources, 2001; viii + 200 pp).

²⁸ *Bersama dalam Pengutusan - Cara Hidup Yesuit*, ed. Hartono Budi, Yogyakarta: Kanisius, 2005.

²⁹ *L'uomo degli Esercizi Spirituali e l'uomo delle Costituzioni. Convegno di studi sulle Costituzioni. Autunno 1999. Relazioni, documenti, lavori nei gruppi*, en *Appunti di Spiritualità*, 52. Napoli: Centro Ignaziano di Spiritualità (C.I.S.), 2001.

³⁰ Maurizio Costa, “Costituzioni della Compagnia di Gesù,” en *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 541-601. Roma: AdP, 2007.

³¹ Peter Schineller, “The One True and Safe Way: An Eight Day Retreat based upon the Constitutions and Norms of the Society of Jesus.” *Ignis* 37, n.º. 3 (2007): 17-46.

³² Id., *The Pilgrim Journey of Ignatius: From Soldier to Laborer in the Lord's Vineyard and Its Implications for Apostolic Lay Spirituality. Studies in the Spirituality of Jesuits*, (1999) 44 pp.

³³ Id., “Compartir la herencia Ignaciana de las *Constituciones*.” *Revista de espiritualidad ignaciana*, n.º. 114 (2007): 47-64.

³⁴ De carácter introductorio: Carlos Coupeau, “Constituciones,” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. José García de Castro, 435-445. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007 y Id., “The *Constitutions of the Society of Jesus* : The Rhetorical Component.” *Studies in Spirituality* 14 (2004): 199-208; también: Id., “La mistagogía de las *Constituciones*: El mistagogo.” *Manresa* 76, n.º. 301 (2004): 371-389. Sobre la disertación, volveremos en el apartado “Disertaciones.”

³⁵ Josep Rambla, *Vida Religiosa ... de modo distinto: Regla o Fórmula de la Compañía de Jesús*, Barcelona: EIDES, 2001; 32 pp.

³⁶ Paolo Monaco, “Le Costituzioni della Compagnia di Gesù.” *Unità e carismi* 3-4 (2008): 32-37; Urbano Valero, “‘Hombres de las Constituciones’: El generalato del P. Pedro Arrupe.” *Revista de espiritualidad ignaciana* 38/3, n.º. 116 (2007): 19-44; Elías Royón, “Las *Constituciones* en el Cuerpo de la

aspectos particulares del *Examen*, de alguna de las partes,³⁷ o de la expresión *ad maiorem Dei gloriam*.³⁸

Pasando ahora a la **Autobiografía**, Señalamos dos ediciones en portugués, aparecidas en orillas opuestas del Atlántico, la brasileña con las notas de Jean-Claude Dhôtel y la portuguesa de Armando Cardoso.³⁹ En Inglés, señalamos la antigua traducción de Tylenda, que aparece revisada⁴⁰ y en alemán las de Michael Sievernich⁴¹ y la de Peter Knauer, ésta doblemente publicada.⁴²

John W. Padberg y John L. McCarthy han procurado la edición del **epistolario** ignaciano en lengua inglesa con la colección de cartas más numerosa hasta la fecha.⁴³ Crossroad ha vuelto a publicar la traducción de las cartas dirigidas a mujeres que Ignacio escribió y que Hugo Rahner publicó y comentó (edición alemana original por Herder, 1956).⁴⁴ También ha aparecido una selección de cartas en portugués (con la introducción y notas de Luce Giard, Pierre-Antoine Fabre y Maurice Giuliani traducidas).⁴⁵ Además, D. Bertrand defendió su tesis de Estado con la disertación *La politique de saint Ignace*, un agudo estudio del epistolario, donde el autor desarrolla la diferencia entre las relaciones personales y las sociales, entre la espiritualidad y la política en Ignacio de Loyola. El libro está ya en castellano,⁴⁶ y varios artículos aplican el contenido al campo del discernimiento.⁴⁷

Compañía. Un espíritu y un camino para un cuerpo.” *Manresa* 78, n.º. 309 (2006): 389-402; Bernard Carrière, “Ignace, maître spirituel dans les *Constitutions*.” *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, n.º. 103 (2002): 9-30; Jesús Sariago, “Entendiendo todo esto según las Constituciones.” *Boletín de Espiritualidad* 182, n.º. Mar-Abr (2000): 1-27;

³⁷ (Examen) Pierre-Antoine Fabre, «“Ils iront en pèlerinage...” L’expérience’ du pèlerinage selon l’Examen général “des Constitutions de la Compagnie de Jésus et selon les pratiques contemporaines,» en *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l’Europe moderne (xvi-xviii siècle)*, 159-188. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000; (Parte IV) Ignacio Lange Cruz, *Carisma ignaciano y mística de la educación*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas - Conedsi, 2005; 163 pp. Para más información sobre las experiencias del *Examen*, la *Parte VI* (castidad) o *Parte VIII* (unión de los ánimos) ver la sección “2.3. Obras de Investigación.”

³⁸ Santiago Arzubialde, “El significado de la fórmula “a mayor gloria de Dios” en el texto de las Constituciones de la Compañía de Jesús.” *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001): 593-630.

³⁹ *O relato do peregrino. Nova edição do título anterior Autobiografia de Santo Inácio de Loyola.*, tr. R. Paiva. São Paulo: Edições Loyola, 2006; 120 pp.; *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Braga: Editorial A. O., 2005; 151 pp.

⁴⁰ *A Pilgrim’s Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola*, tr. Joseph N. Tylenda. San Francisco: Ignatius, 2001; 204 pp.

⁴¹ *Ignatius von Loyola. Bericht des Pilgers*, ed. Michael Sievernich, Wiesbaden: Marixverlag, 2006.

⁴² *Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers*, ed. Peter Knauer, Würzburg: Echter, 2002; *Ignatius von Loyola. Bericht des Pilgers*, ed. Peter Knauer, Frankfurt am Main, 1999.

⁴³ *Letters and Instructions*, edd. J.W. Padberg y J. L. McCarthy, St. Louis, MO: Institute of the Jesuit Sources, 2006; xxx + 732 pp.

⁴⁴ *Saint Ignatius Loyola: Letters to Women*, ed. Hugo Rahner, Crossroad Publishing, 2007.

⁴⁵ *Cartas escolhidas*, tr. Raul Paiva, São Paulo: Edições Loyola, 2008; 176 pp.

⁴⁶ Dominique Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Maliaño: Mensajero-Sal Terrae, 2002; 700 pp (*La Politique de saint Ignace: L’Analyse Sociale*. Paris: Cerf, 1985; 688 pp).

⁴⁷ Id., *Discernement en politique avec Ignace de Loyola*. Paris: Cerf, 2006; 94 pp.; Id., «Le discernement spirituel en politique avec Ignace de Loyola.» *Cahiers de spiritualité ignatienne* 25, n.º. 99 (2001): 151-238.

Una edición crítica del *Diario Espiritual* en francés es notable por ofrecer la traducción de todo el texto por primera vez. Aparece 50 años después de la primera traducción francesa, de Maurice Giuliani. Estudia e incluso hipotiza acerca del contenido de las tachaduras que Ignacio realizó. La edición está a cargo del historiador Pierre-Antoine Fabre que rastrea las dimensiones mística y política de un texto escrito y corregido.⁴⁸ Poco tiempo después apareció la edición portuguesa, de nuevo con traducción de la introducción y notas de Pierre-Antoine Fabre.⁴⁹ En polaco, registramos un breve comentario.⁵⁰ *Gli Scritti* incluyen una segunda edición italiana del *Diario*. Ésta sigue el texto de la primera edición, pero añade las correcciones autógrafas, ausentes de aquella.^{50bis}

2.2.2. Fuentes del periodo constituyente

Siempre durante el periodo fundacional de la Compañía de Jesús, el año jubilar conmemorativo del nacimiento de los dos primeros compañeros de Ignacio ha favorecido que algunas obras de **Pierre Favre** (1506-1546)⁵¹ y de **Francisco Javier** (1506-1552) fuesen publicadas. Tellechea Idígoras, autor de una biografía de Ignacio bien conocida, ha publicado una breve biografía de Francisco Javier.⁵² Las *Obras completas* de éste han aparecido en portugués.⁵³ Eduardo J. Alonso que ya escribiera su disertación sobre el lenguaje del santo navarro, ha publicado un estudio de aquellos escritos del santo en lengua portuguesa.⁵⁴ Además, Alonso ha introducido y editado las memorias que sobre los primeros años de la Compañía escribió otro de los primeros compañeros: **Simão Rodrigues** (1510-1579).⁵⁵ Las memorias de Rodrigues acababan de aparecer en traducción inglesa (2004).⁵⁶ Antonio Albuquerque, por su parte, publicó una breve biografía de **Diego Laínez** (1512-1565) y la introducción a una nueva edición de la carta que éste escribió sobre la vida de Ignacio de Loyola y los comienzos de la Compañía.⁵⁷ Esta carta de 1547 consta como el primer testimonio biográfico de Ignacio, hecho por quién lo

⁴⁸ *Journal des motions intérieures*, ed. Pierre-Antoine Fabre, Bruxelles: Lessius, 2006.

⁴⁹ *Diário Espiritual*, tr. Raul Paiva, São Paulo: Edições Loyola, 2008.

⁵⁰ Paweł Szyrka, "Zapis duchowej przygody. Opowieść Pielgrzyna św. Ignacego Loyoli." *Życie Duchowe*, n.º. 58 (2009): 81-88.

^{50bis} Rossano Zas Friz de Col, en *Gli scritti*, 359-462.

⁵¹ *Mémorial*, Paris: Desclée de Brouwer, 2006; 453 pp.

⁵² José Ignacio Tellechea Idígoras, *Los sueños de Francisco de Javier*. Salamanca: Sígueme, 2006; 222 pp.

⁵³ *Obras completas*, tr. Francisco de Paula Baptista. Braga, Sao Paulo: Apostolado da Oração, 2006; 820 pp.

⁵⁴ E. J. Alonso Romo. *Los escritos portugueses de san Francisco Javier*, Braga: Universidade do Minho, 2000; 585 pp.

⁵⁵ *Simón Rodrigues. Origen y Progreso de la Compañía de Jesús*, ed. Eduardo Javier Alonso Romo. Bilbao - Santander: Mensajero y Sal Terrae, 2006.

⁵⁶ Rodrigues, Simao. "A Brief and Exact Account": *The Recollections of Simao Rodrigues*, tr. Joseph F. Conwell, St. Louis, Missouri: The Institute of Jesuit Sources, 2004; xvii + 104 pp.

⁵⁷ *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, ed. Antonio Albuquerque, Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2005.

trató de cerca y bien podríamos haberla clasificado bajo el apartado “Ignacio de Loyola,” que trataremos más adelante. José García de Castro ha producido un completo artículo sobre la vida de otro compañero de la primera hora, **Claudio Jayo** (c. 1504-1552).⁵⁸ Este artículo y otras publicaciones sobre la dimensión mística de Favre^{58bis} y los primeros compañeros vienen a complementar nuestro conocimiento de las relaciones entre ellos *en cuanto que compañeros*.⁵⁹

La biografía de **Jerónimo Nadal** (1506-1580) ha sido traducida a lengua castellana por primera vez con ocasión del quinto centenario de su nacimiento.⁶⁰ En torno a este acontecimiento,⁶¹ M. Lop ha publicado traducciones al castellano de sus *Apología de los Ejercicios*⁶² y de los numerosos fragmentos donde Nadal se refirió a Ignacio de Loyola.⁶³ Una traducción parcial de sus *Comentarios del Instituto* ha aparecido en portugués⁶⁴ y algo de su doctrina sobre la obediencia, en inglés.⁶⁵ Están en vías de aparición, además, la traducción que Lop hizo de todas las *Pláticas* y la que Josep Giménez hizo del diario espiritual de Nadal, (las *Observaciones de la oración*). La obra póstuma *Annotationes et Meditationes in Evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio toto anno leguntur* están ya disponibles en una traducción inglesa muy bien cuidada.⁶⁶ Las nuevas técnicas de impresión y edición han favorecido nuevas reproducciones de las *Imágenes de la Historia evangélica*, que en menos de 30 años han pasado de la fotografía al formato digital.⁶⁷

⁵⁸ José García de Castro, “Claudio Jayo (Vulliet ca. 1504 - Viena 1552): Compañero, teólogo, apóstol.” *Estudios Eclesiásticos* 80, n.º. 314 (2005): 485-542.

^{58bis} Hermann Rodríguez Osorio S.J., “**Discernimiento y obediencia en Pedro Fabro**”, *www.ignaziana.org* no. 2 (2006): 146-167. Rossano Zas Friz, “**Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro**”, *www.ignaziana.org* No. 1 (2006): 54-78.

⁵⁹ Id., “Pedro Fabro (1506-1546). Inspirador y constructor de la primera Compañía de Jesús.” *Estudios Eclesiásticos* 82, n.º. 321 (2007): 235-276; Id., “Los primeros de París: amistad, carisma y pauta.” *Manresa* 78, n.º. 308 (2006): 253-275; Id., *Pedro Fabro, la Cuarta Dimensión: Orar y Vivir*. Maliaño: Sal Terrae, 2006; 141 pp.

⁶⁰ Juan Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal, vida e influjo*. Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2007; 250 pp. Traducción de *Jeroni Nadal Morey, la seva vida i la seva contribució a la cultura europea del s. xvi*. Palma: Promomallorca Edicions, 2002; 178 pp.

⁶¹ AA.VV. “En el Centenario del P. Jerónimo Nadal (1507-2007),” en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, n. 15, ed. Ignacio Cacho Nazabal, 5-90. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2008.

⁶² Miguel Lop, “**Apología de los Ejercicios del P. Ignacio contra la censura de Tomás de Pedroche.**” *www.ignaziana.org* 3, n.º. 5 (2008): 1-69.

⁶³ Id., “**La vida del Padre Ignacio en las pláticas de Jerónimo Nadal.**” *www.ignaziana.org* 3, n.º. 5 (2008): 3-20.

⁶⁴ *Comentários sobre o Instituto da Companhia de Jesus*, tr. P. Armando Cardoso, São Paulo: Edições Loyola, 2004; 62 pp.

⁶⁵ “On the Virtue of Obedience,” en *Spirit, Style, Story: Honouring John W. Padberg SJ*, ed. Thomas M. Lucas, 45-69. Chicago: Loyola Press, 2003.

⁶⁶ *Annotations and Meditations on the Gospels*, tr. Frederick A. Homann, 3 vols. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2003, 2005, 2007; 196, 198, 308 pp. [un CD con las imágenes en formato PDF acompaña al primer volumen].

⁶⁷ *The Illustrated Spiritual Exercises*. Scranton: University of Scranton Press, 2001; ix + 153 pp.; *Evangelicae Historiae Imagines*. Sassari: Scriptorium, 2002; *La vita di Gesù*. 5 vols. Firenze: Libero, 2004.

Acaba de publicarse en diciembre un lujoso libro con una nueva reproducción de las imágenes, acompañada de la traducción castellana de las didascalías explicativas.⁶⁸

Siguiendo con Nadal, pero viniendo a aspectos más particulares, J. Conwell ha comentado extensamente la doctrina de la “contemplación en la acción.”⁶⁹ R. Maryks ha presentado la abnegación en sus escritos.⁷⁰ C. Coupeau ha estudiado la génesis de los *Diálogos*,⁷¹ la creación del sujeto apostólico, el elemento ‘ignaciano’ de su teología espiritual⁷² y, en particular, su enseñanza sobre la oración, que también Rodríguez Osorio había tratado.⁷³ También ha evidenciado el lugar eminente que el P. Arrupe dio a Nadal en sus discursos a la Compañía durante la segunda mitad de su generalato.⁷⁴ E. González Magaña ha confirmado la fidelidad de Nadal a Ignacio⁷⁵ y A. Sampaio Costa ha reflexionado a partir del proceso de elección por el que Nadal entró en la Compañía.⁷⁶

El *Memorial* de **L. Gonçalves da Câmara** (1519-1575) ha sido traducido al polaco.⁷⁷ Y el infatigable Secretario de la Compañía, **Juan Alfonso de Polanco** (1517-1576) recibe cierta atención cuando una selección de su *Chronicon* ha aparecido en traducción inglesa.⁷⁸ Esta edición se sigue de la francesa (*Christus* 1991; parcial también) y anuncia otra más, la castellana que será completa y que está en preparación por un equipo de especialistas bajo la dirección de José García de Castro. Entre los que conocieron mejor a Ignacio, también **Pedro de Ribadeneira** (1526-1611), acaba de ser objeto de una mo-

⁶⁸ *Biblia Natalis*, ed. J. Torres Ripa, tr. S. Segura Munguía, Bilbao : Mensajero, 2008; 342 pp.

⁶⁹ Joseph F. Conwell, *Walking in the Spirit: A Reflection on Jerónimo Nadal's Phrase "Contemplative likewise in Action"*. St. Louis: The Institute of the Jesuit Sources, 2003; 297 pp.

⁷⁰ Robert Maryks. “Abnegación e identidad del jesuita en Jerónimo Nadal (1507-1580).” *Manresa* 73 (2001): 387-396.

⁷¹ Carlos Coupeau, “**Los Dialogos de Nadal: Contexto histórico-literario y hecho retórico.**” *www.ignaziana.org*, n.º. 3 (2007): 3-80.

⁷² Id., “‘Et verbo et exemplo recreavit’: Nadal y su Teología Espiritual Ignaciana,” en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, n. 15, ed., Ignacio Cacho Nazabal, 41-59. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2008.

⁷³ Id., “Un aspecto de la Teología Espiritual: Ejercicios de Oración,” en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, n. 15, ed. Ignacio Cacho Nazabal, 59-90. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2008; Herman Rodríguez Osorio, “La oración en las pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal en Coimbra (1561).” *Apuntes Ignacianos* 17, n.º. 50 (2007): 26-69 (reproducción de un artículo publicado en *Manresa* 69 (1997): 253-274).

⁷⁴ Carlos Coupeau, “**Nadal en los discursos de Arrupe.**” *www.ignaziana.org*, n.º. 4 (2007): 193-204; Ib. “Nadal y Arrupe, intérpretes del carisma ignaciano e inspiradores de su práctica.” *Manresa* 79, n.º. 313 (2007): 325-338.

⁷⁵ J. Emilio González Magaña, “Nadal, la segunda mente de Ignacio de Loyola.” *Apuntes Ignacianos* 17, n.º. 50 (2007): 3-25.

⁷⁶ Alfredo Sampaio Costa, “Cuando no somos suficientemente libres para elegir – Aprendiendo de la experiencia singular de Jerónimo Nadal “ *Studies in Spirituality* 18 (2008): 261-287.

⁷⁷ Luís Gonçalves da Câmara, *Memoriale czyli diarisuz o Św. Ignacym Loyoli 1555*, Kraków: WAM, 2008; 276 pp.

⁷⁸ *Year By Year with the Early Jesuits: Selections from the Chronicon of Juan de Polanco, S.J.*, tr. John Patrick Donnelly. St. Louis, Missouri: The Institute of Jesuit Sources, 2004; xxiv + 480 pp.

nografía que incluyen su pequeña autobiografía y la edición de varias de sus cartas.⁷⁹

La figura de san **Pedro Canisio** (1521-1597) también ha atraído la atención. Su *Autobiografía* ha visto la luz en castellano junto con algunos escritos menores. Además se acaba de publicar la versión extensa de su *Catecismo*.⁸⁰

Como conclusión de este apartado podemos observar que los estudios tienden a concentrarse en una figura y que los estudios comparativos o de periodo son menos. En este sentido, el libro *Mercurian Project* es un ejemplo de colaboración y un nuevo modo de estudiar el periodo correspondiente a un General de la Compañía, Everardo Mercuriano, en comparación con los estudios de los generalatos precedentes.⁸¹

2.2.3. Antigua Compañía

Un poco posterior a ellos en el tiempo, **Achille Gagliardi** (1539-1607) ha merecido la traducción al italiano de sus enseñanzas sobre el Instituto de la Compañía de Jesús,⁸² así como la traducción de su doctrina sobre el discernimiento.⁸³ También hemos visto un breve pasaje de su enseñanza sobre la preparación para la oración traducido al inglés.⁸⁴ Estas obras vienen a complementar su comentario a los Ejercicios aparecido en traducción francesa (*Christus* 1996).

El *Grand siècle* sigue ejerciendo una fascinación especial y son tres los autores que continúan generando títulos: **Jean-Joseph Surin** (1600-65), la edición crítica de su doctrina espiritual,⁸⁵ y el estudio de su correspondencia en el marco de la Historia Social y Literaria,⁸⁶ y su mística en relación con la mística ignaciana,^{86bis} **Jean-Pierre de Caussade** (1675-1751) y su *Abandono a la Divina Providencia* en traducción castellana y versión

⁷⁹ Pedro de Ribadeneira, *Confesiones. Autobiografía documentada*, ed. Miguel Lop, Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2009; 283 pp.

⁸⁰ *San Pedro Canisio: Autobiografía y otros escritos*. Bilbao y Santander: Mensajero y Sal Terrae, 2004; 366 pp.; *Petrus Canisius. Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555)*. Regensburg: Schnell und Steiner, 2003; 375 pp.

⁸¹ *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, ed. Thomas M. McCoog, St. Louis: Institute of the Jesuit Sources, 2004.

⁸² Achille Gagliardi, *Una via per andare a Dio, (Esposizione della Dottrina Spirituale della Compagnia di Gesù dedicata ai Padri e ai Fratelli affinché possano conoscerla perfettamente)*, tr. Giuliano Raffo, *Apunti di Spiritualità*, 56 (2002), 134 pp.

⁸³ Id., *Sul discernimento degli spiriti: commento alle regole per il discernimento degli spiriti di sant'Ignazio di Loyola*. Roma: ADP, 2000; 167 pp.

⁸⁴ Id., "On Preparation for Prayer." *The Way* 46, n.º. 1 (2007): 91-99.

⁸⁵ Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel. Texte établi et présenté par Michel de Certeau*, Paris Desclée de Brouwer, 2008; 330 pp.

⁸⁶ Patrick Goujon, 'Prendre part à l'intransmissible'. *Histoire littéraire et sociale de la relation spirituelle. La Correspondance de J.-J. Surin*. Grenoble: J. Millon, 2008. Cf. más adelante en apartado « Obras de Investigación. Disertaciones ».

^{86bis} Francesco Asti, "J. J. Surin e la scienza sperimentale. Una proposta di mística ignaziana." *www.ignaziana.org* 4, n.º. 7 (2009): 3-19.

francesa, a cura de Dominique Salin,⁸⁷ quien también ha presentado el *Combate espiritual* de **Louis de Lallemant** (1588-1635).⁸⁸ El centenario de **Antônio Vieira** (1603-1697) ha favorecido la aparición del primer volumen de sus *Obras completas*, un proyecto que incluirá catorce volúmenes,⁸⁹ y selecciones de sus sermones y correspondencia.⁹⁰

Otros textos traducidos durante los últimos años han sido, la carta promoviendo la revitalización espiritual escrita por el quinto general, **Claudio Acquaviva** (1600),⁹¹ la apología que **Francisco Suárez** (1548-1617) hizo de los Ejercicios,⁹² el testimonio que **Giulio Cesare Cordara** (1704-1785) dejó sobre los momentos de la Supresión,⁹³ y un fragmento de la obra de **Álvarez de Paz** (1561-1620).⁹⁴

2.2.4. Compañía restaurada

A este periodo final pertenecen varios jesuitas, objeto de aniversarios. Se han reeditado los escritos de la prisión de **Alfred Delp** (1907-1945) (alemán y traducción inglesa).⁹⁵ La preparación inmediata de la canonización de san **Alberto Hurtado** (1901-1952) favoreció la publicación de una selección de sus escritos, ya traducida al portugués y francés.⁹⁶

⁸⁷ Jean-Pierre Caussade, *L'Abandon à la Providence divine*, ed. Dominique Salin, Paris: Desclée de Brouwer, 2005; 202 pp.; Id., *Tratado del Santo Abandono a la Divina Providencia*. Buenos Aires: Apostolado de la oración, 2006.

⁸⁸ Dominique Salin, "Le combat spirituel selon Louis Lallemant s.j.: Garde du coeur et docilité à l'Esprit." *Christus* 54, n.º. 215 (2007): 327-334.

⁸⁹ Antônio Vieira, *Sermões Vol. I*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

⁹⁰ Antônio Vieira y João Adolfo Hansen. *Cartas do Brasil: 1626-1697*. São Paulo: Hedra, 2003; A. Vieira, *Sermões*. 2 vols. São Paulo: Hedra, 2000-2001; 664 + 666 pp.; Id., *As lágrimas de Heráclito*. São Paulo: Editora 34, 2001; 208 pp.; Id., *História do futuro*, ed. José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Universidade de Brasília, 2005; 528 pp.;

⁹¹ Claudio Acquaviva, "**Accorgimenti per curare le malattie dell'anima**", en *I Classici della spiritualità Ignaziana*, trad. Giuliano Raffo, 52. Napoli: www.ignaziana.org, 2007; Id., *Środki zaradcze na choroby duszy*. Kraków: WAM, 2007; 160 pp.

⁹² Francisco Suárez, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Una defensa: Introducción, notas y traducción de Josep Giménez Melià*, Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2003; 184 pp.

⁹³ Giulio Cesare Cordara, *On the suppression of the Society of Jesus : a contemporary account*, tr. John P. Murphy. Chicago: Jesuit Way, 1999; xix, 212 pp.

⁹⁴ Diego Álvarez de Paz, "On Preparing Affective Movements in Prayer." *The Way* 44, n.º. 2 (2005): 50-56.

⁹⁵ Alfred Delp, *Prison Writings; With an Introduction by Thomas Merton*. Maryknoll: Orbis, 2004; 163 pp.; Id., *Advent of the Heart: Seasonal Sermons and Prison Writings 1941-1944*, tr. Abtei St. Walburg. San Francisco: Ignatius Press, 2006; 233 pp.

⁹⁶ Alberto Hurtado, *Un fuego que enciende otros fuegos: Páginas escogidas del Padre Hurtado, S.J.* Santiago: Centro de Estudios y Documentación de la Universidad Católica, 2004; 187 pp. (*Um fogo que acende outros fogos. Páginas escolhidas do Pe. Alberto Hurtado, SJ*. São Paulo: Edições Loyola, 2005; 178 pp.; *Comme un feu sur la terre: Pages choisies d'Alberto Hurtado sj*. Paris: Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2005; 211 pp.).

Para concluir este apartado, nos gustaría proponer la pregunta acerca de la recuperación de tantos títulos en tan solo 10 años. ¿Por qué han sido recuperados? ¿qué mueve a los editores? Nos preguntamos también por el poder de los centenarios. De hecho la bibliografía registrada para Francisco Javier y Pierre Favre, Antônio Vieira o Pedro Arrupe es muchísimo más extensa. El dato habla de la capacidad que los centenarios tienen para movilizar las publicaciones. Más en profundidad, ¿identificamos una línea de fondo en los temas rescatados con estos clásicos? Nos atreveríamos a señalar tres muy generales: a) un interés ligeramente diferente por la interpretación de las fuentes sobre Ignacio y los primeros compañeros, b) una recuperación de los místicos, c) el discernimiento a través de testigos excepcionales.

2.3. Obras de investigación

2.3.1. Disertaciones

Pasando al mundo de los doctorandos ahora, diversos aspectos de la espiritualidad ignaciana han sido objeto de investigación. Ya hemos pedido disculpas por lo limitada y parcial que resultará nuestra presentación a cada autor y a quienes tengan información especializada en un campo. Con mayor motivo volvemos a disculparnos al tratar de este tipo de información. Empezamos nuestro resumen por aquellas tesis que han llegado a la imprenta. De las otras tesis, aquellas no publicadas todavía, resulta mucho más difícil conocer la existencia o seguir el rastro desde el día de la defensa. Enumeraremos sólo algunas de las que hemos llegado a saber de modo más o menos indirecto.

Entre los directores, **Ruiz Jurado** destaca por el número de tesis defendidas, más de 30 desde su llegada al Istituto di Spiritualità de la Universidad Gregoriana. Nos referiremos solo a las ignacianas que pertenecen a nuestro periodo.

En cuanto a las lenguas, la **colección Manresa** se ha encargado de publicar en castellano cuatro estudios excelentes. Procediendo del más reciente hacia el más antiguo comenzamos por el libro de A. Sampaio Costa.⁹⁷ El libro es traducción de la tesis escrita en portugués y dirigida por Ruiz Jurado, que defendió el autor en la Università Gregoriana. Trata los tiempos de elección y está construida sobre la evidencia de los *Directorios* del siglo XVI y sobre los mejores comentarios ignacianos del siglo XX, aplicando una metodología histórica, teológico-espiritual y comparativa, logra presentar sintética y organizadamente la discusión contemporánea sobre las relaciones entre la consolación sin causa precedente y los tiempos de elección.⁹⁸

⁹⁷ Alfredo Sampaio Costa, *Los tiempos de elección en los directorios de Ejercicios*. Bilbao y Santander 2004; Id., «Os tempos de eleição a luz dos «Diretórios»: uma contribuição para uma autêntica interpretação do ensinamento inaciano sobre os três tempos de eleição.» Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002. Cf. Alfredo Sampaio Costa, «The 'Times' of Ignatian Election: The Wisdom of the Directories.» *The Way* 42, n.º. 4 (2003): 73-88.

⁹⁸ Cf. *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 225-227.

Desde una aproximación lingüística, simbólica y filosófica otros tres autores tratan respectivamente de la gloria en Ignacio de Loyola, de la mistagogía de los Ejercicios y de la antropología ignaciana. Por su procedencia académica, estas tres obras ilustran el estado de los estudios sobre la **antropología ignaciana** hoy en Europa (Roma, París, Frankfurt).

Las tratamos por orden de proximidad temporal a nosotros. Nuria Martínez-Gayol ACI, publica la tesis elaborada bajo la dirección de Luis Ladaria en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana.⁹⁹ Este libro constituye la monografía más extensa, más sólidamente fundamentada y más sistemáticamente desplegada de que disponemos en relación con el concepto “gloria” en san Ignacio. Estudia la gloria como la experimentó Ignacio y en una segunda parte analiza el concepto lingüístico a través del corpus de los escritos.¹⁰⁰

Javier Melloni, ha publicado un extracto de su tesis.¹⁰¹ Escrita bajo la dirección de Adrien Demoustier, ésta fue defendida en el Centre Sèvres (París, 1997). La tesis se extiende por cuatro volúmenes, más de 900 páginas e incluye una edición crítica del *Compendio breve* del abad Cisneros.¹⁰²

En *La mistagogía de los Ejercicios*, Melloni estudia los Ejercicios como una “experiencia iniciática” y “mistagógica” en tensión entre el “ya sí” y el “todavía no.” Se trata de una antropología escatológica, por tanto. Los Ejercicios inician de modo intensivo aquella secuencia de transformación que puede seguirse luego en la vida ordinaria; inician una tensión hacia adelante (*epéktasis*) para el resto de la vida. El objetivo es transformar la disposición interna del ejercitante en su relación con Dios, con sí mismo y el mundo (re-situarlo). Melloni identifica esta disposición como la clave mistagógica para el desvelarse del conocimiento y de la mirada. En síntesis, se ocupa del paso de la curvatura (sobre sí mismo) a la obertura (hacia la diafanidad de Dios en todo). Melloni estudia el texto de los Ejercicios semana por semana a la luz del esquema de las *viae*. Especialmente interesantes son las páginas dedicadas a la determinación del umbral entre la *via iluminativa* y la *via unitiva* en torno al fin del proceso de elección. La transformación final no tiene que ver tanto con la esencia de la realidad, sino con el modo no-posesivo de percibirla. El objeto de la esperanza no estaría tanto en aquello “por venir” como en el “presente.” La analogía y la paradoja son formas retóricas características de esta obra.

⁹⁹ Nuria Cristina Martínez-Gayol Fernández ACI, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*. Bilbao – Santander 2005; Cf. *Manresa* 78 (2006) 187-190.

¹⁰⁰ Otros artículos de la misma autora que expanden sobre este mismo tema: “‘Todo como sintiere ser a mayor gloria de Dios nuestro Señor’. Posibles conflictos en la determinación de la ‘mayor gloria de Dios.’” *Estudios Eclesiásticos* 79, n.º. 310 (2004): 413-431; “El agradecimiento en la raíz de la glorificación. Una lectura desde Ignacio de Loyola.” *Manresa* 75, n.º. 295 (2003): 25-50.

¹⁰¹ Javier Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao/ Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2001; Id., “La Mistagogía de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: una interpretación a partir de sus fuentes”. París: Centre Sèvres, 1997.

¹⁰² Publicada más recientemente como: *Compendio breve de Ejercicios Espirituales: Compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*, ed. Javier Melloni Ribas, Madrid: BAC, 2006.

F. Ruiz Pérez defendió su tesis bajo la dirección de Erhard Kunz en la Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.¹⁰³ Su reflexión es un comentario a la expresión de Iparraguirre “el Ignacio de hoy es ante todo el Ignacio peregrino”. Francisco Ruiz estudia la metáfora “camino” prefiriendo ésta a otros esquemas “ascensionales”. Presenta el camino como la cumbre de un largo proceso de “metaforización”, útil para que la espiritualidad escape teológicamente de cierta “literatura espiritual.” Se fundamenta en la antropología de J. Moltmann, E. Kunz, K. Kadowaki. Parte del estudio de los Ejercicios (implícitamente, parte del peregrino que hemos llegado a conocer por la *Autobiografía*), pero en seguida adopta una base más extensa y heterogénea que le lleva incluso a tratar parcialmente los documentos del Instituto de la Compañía de Jesús.

La antropología de estos tres autores está profundamente asociada. Mientras que la de Francisco Ruiz es más dogmática y utiliza el lenguaje con más propiedad, la de Javier Melloni está más centrada, en el solo texto de los Ejercicios, más fundamentada en la tradición espiritual. Ambas, sin embargo describen una antropología en tensión hacia un futuro: *ad maiorem Dei gloriam*. Aquí entra la tesis de Nurya Martínez Gayol.

También en la Università Gregoriana, pero desde el Derecho Canónico, José Luis Sánchez Giron ha estudiado la práctica de la *cuenta de conciencia*¹⁰⁴; la disertación fue dirigida por Gianfranco Ghirlanda. Introduce a la cuenta de conciencia estudiando los textos del Instituto (*Formula, Constituciones, Normas Complementarias*), explica su génesis, interpreta su finalidad en relación al gobierno propio de la Compañía de Jesús y estudia los temas más explícitamente jurídicos (los derechos y deberes de esta práctica). Esta tesis fue reconocida mediante el Premio Bellarmino 2007. Todavía en castellano, José Luis Ponte Álvarez, sacerdote, ha estudiado el *Memorial* de Pierre Favre.¹⁰⁵

En italiano, dos tesis estudian los *Ejercicios*, mientras que otras dos comparan a Ignacio con el apóstol san Pablo y con santa Teresa de Avila. Una laica, Angela Tagliafico defendió en el Instituto de Espiritualidad *Teresianum* bajo la dirección de Jesús Castellano Cervera OCD otro estudio que relaciona las vidas y doctrinas de Ignacio y Teresa de Jesús a tres niveles: en relación con Cristo, la oración y, con menos extensión y profundidad, con el amor y servicio que ambos brindaron a la Iglesia.¹⁰⁶ Por su parte, Fabrizio Pieri, sacerdote diocesano, defendió en la U. Gregoriana una tesis dirigida por Herbert Alphonso, pasando a integrarse como profesor del Istituto di Spiritualità a continua-

¹⁰³ Francisco Ruiz Pérez, *Teología del Camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*. Bilbao-Santander 2000. Publica la tesis elaborada bajo la dirección de Erhard Kunz.

¹⁰⁴ José Luis Sánchez-Girón Renedo, *La cuenta de conciencia al Superior en el derecho de la Compañía de Jesús (Premio Bellarmino 2007)*. Colección Analecta Gregoriana 301. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007; 553 pp.

¹⁰⁵ José Luis Ponte Álvarez, «Un paradigma espiritual-presbiteral a la luz del ‘Memorial’ del Beato Pedro Fabro SJ,» Roma: PUG, 2004; publicado como, Id., *Sacerdocio y experiencia cristiana en el Memorial del Beato Pedro Fabro Primer sacerdote de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires: 2005.

¹⁰⁶ Angela Tagliafico, *Ignazio di Loyola e Teresa d’Avila: due itinerari spirituali a confronto: Cristocentrismo, preghiera e servizio ecclesiale*. Roma: OCD, 2009; 481 pp.; cf. *Gregorianum* 90 (2009) 669-670.

ción. Su comparación entre Ignacio y Pablo de Tarso se centra en el tema del discernimiento.¹⁰⁷

Estudiando los *Ejercicios*, y su antropología implícita en especial, Giuseppe Piva ha defendido su tesis *L'uomo è creato per...* bajo la dirección de Javier Melloni (Nápoles 2008).¹⁰⁸ Piva distingue dos antropologías en los Ejercicios: una implícita, y otra explícita. La primera, no tematizada, más próxima a la antropología renano-flamenca; la segunda, de corte aristotélico-tomista. Posteriormente, la tesis compara esta antropología con la antropología de la Psico-síntesis de Roberto Assagioli (psiquiatra e teósofo italiano: 1888-1974). La tesis ilumina el doble dinamismo (regresivo-progresivo) del mal y buen espíritus. Por su parte, Waclaw Królikowski escribió su tesis doctoral sobre el lugar que la Contemplación para Alcanzar Amor ocupa dentro del marco de los Ejercicios. La defendió en la P. Università Gregoriana, bajo la dirección de M. Ruiz Jurado.¹⁰⁹ Todavía en italiano, Waclaw Królikowski fundamenta su estudio en las epístolas e instrucciones ignacianas, en los escritos de Pierre Favre y Nadal y los *Directorios*. Orienta su interpretación actual apoyándose en las obras de I. Casanovas, J. Calveras y G. Fessard, G. Cusson, J. Lewis, McCloskey, etc. entre otros.¹¹⁰

En alemán, conocemos la publicación de tres tesis doctorales: las de Hans Zollner, profesor del Istituto di Psicologia de la PUG, Hitoshi Kawanaka, profesor de la Universidad de Sofia, y Raphaela Pallin, actualmente obteniendo su habilitación en la Universidad de Viena.

Hans Zollner ha investigado la matriz teológica de la consolación espiritual ignaciana en los Ejercicios y la ha proyectado sobre otros textos ignacianos.¹¹¹ Zollner ha fundamentado su estudio sobre la consolación en la tradición del discernimiento espiritual y las reglas ignacianas para el mismo. Complementa con una aproximación teológica la aproximación a la consolación de la psicoterapia. La psicoterapia ha ofrecido una interpretación de la consolación en clave de deseos, imágenes, expectativas, recuerdos, etc. como alegrías o tristezas, como paz o como todo lo contrario. Esta interpretación se ha

¹⁰⁷ «Paolo di Tarso e Ignazio di Loyola : Affinità di due maestri del discernimento spirituale. Ispirazione per la vita spirituale e pastorale oggi», Roma 2000; *Paolo e Ignazio. Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, Roma 2002; (*Pablo e Ignacio. Testigos y maestros del discernimiento espiritual*. Santander 2005).

¹⁰⁸ Giuseppe Piva, «L'uomo è creato per...» [ES 23] *Esercizi Spirituali e Antropologia Spirituale. Analisi dell'antropologia esplicita e implicita degli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola e confronto con le moderne antropologie psicologiche, la Psicosintesi in particolare*. Napoles: Facoltà di Teologia d'Italia Meridionale, 2008.

¹⁰⁹ Waclaw Królikowski, «La 'Contemplación para alcanzar amor', il suo posto e senso negli 'Esercizi Spirituali'. Prospettive attuali», en *Istituto di Spiritualità*, 522. Roma: PUG, 2003.

¹¹⁰ También en relación con esta contemplación y sus características distintivas, cf. Id., «Oryginalność Kontemplacji dla uzyskania miłości w Ćwiczeniach duchowych św. Ignacego Loyoli,» en *Przyjąć Miłość i we wszystkim miłować. Wokół Kontemplacji dla uzyskania miłości św. Ignacego Loyoli*, ed. Tenże, 95-109. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.

¹¹¹ Hans Zollner, *Trost-Zunahme an Hoffnung, Glaube, und Liebe: Zum theologischen Ferment der Ignatianischen «Unterscheidung der Geister»*. Innsbruck: Tyrolia, 2004; 341pp.

hecho dominante hoy día al interpretar la consolación. Teológicamente, sin embargo, la consolación ignaciana hunde sus raíces en las virtudes teologales como todo aquel “aumento de fe, esperanza y caridad.”

Hitoshi Kawanaka ha publicado una tesis de naturaleza teológica.¹¹² Dios se comunica a lo largo de los Ejercicios Espirituales a través de la narración de Jesucristo y por medio de imágenes en lo que constituye un acontecimiento comunicativo. Bien fundamentado en los autores contemporáneos que de algún modo ya habían tratado el tema, logra una buena actualización y sistematización. Recorre la estructura tanto del texto como de la dinámica de los *Ejercicios* y presenta el estado de la cuestión, la problemática y las posturas, alcanzando una visión equilibrada que integra lo mejor de éstas.

La tesis de Raphaela Pallin fue defendida en la U. Gregoriana bajo la dirección de Toni Witwer (2005).¹¹³ Comienza con un estudio exegético histórico-crítico de los textos y conceptos centrales de la exhortación evangélica a la abnegación y sigue con una interpretación sistemático-teológica del tema de negarse a sí mismo dentro de la espiritualidad bíblica. En la segunda parte, presenta los conceptos relacionados con el negarse a uno mismo en la obra escrita de San Ignacio para interpretar sistemáticamente a continuación el significado de la abnegación tanto para la vocación a seguir a Cristo (*Ejercicios Espirituales*) como para la misión-servicio (*Constituciones, Memorial, Cartas*). La conclusión intenta evidenciar la abnegación dentro de la espiritualidad cristiana e ignaciana como invitación para nuestros días.”

En francés, Thierry Lievens defendió su tesis en el Centre Sèvres (Paris 2000).¹¹⁴ En ella, Lievens reflexiona a partir de dos paradigmas: el ético filosófico, que procede de la tradición personalista, y el ignaciano transformativo, que procede de los *Ejercicios*. Tanto en el fundamento de aquella vida ética, como en el inicio de este proceso de transformación de la voluntad se encuentra la decisión de ser elegido. La opción fundamental consiste en dejar que alguien, una persona, nos elija precisamente en tanto que personas. Para la espiritualidad ignaciana, esa persona es el Cristo del encuentro en la oración de los Ejercicios. Mientras que la segunda parte de la tesis no ha sido publicada todavía (las etapas de la transformación de la voluntad), la parte en diálogo con la ética filosófica está ya disponible.¹¹⁵ Por su parte, Patrick Goujon acaba de publicar la tesis que defendió para la obtención del doctorado en Teología e Historia (Centre Sèvres - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales; Paris 2006).¹¹⁶ La tesis estudia la correspondencia

¹¹² Hitoshi Kawanaka, «Comunicación»: *die trinitarisch-christozentrische Kommunikationsstruktur in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola*. Frankfurt am Main 2005. Cf. *Manresa* 81 (2009) 75-77.

¹¹³ Raphaela Pallin, *Selbstverleugnung. Eine biblische Einladung und ihre Bedeutung in der Spiritualität des Ignatius von Loyola*. (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae apud Institutum Spiritualitatis), Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2008; 164 pp.

¹¹⁴ Thierry Lievens, *La transformation du vouloir dans l'expérience des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola*, Centre Sèvres, Paris, 2000.

¹¹⁵ Id., *L'éthique comme vocation. Se laisser choisir pour choisir*. Bruxelles: Lessius, 2008; 282 pp.

¹¹⁶ Patrick Goujon, 'Prendre part à l'intransmissible'. *Histoire littéraire et sociale de la relation spirituelle. La Correspondance de J.-J. Surin*. Grenoble: J. Millon, 2008.

espiritual de J. J. Surin. Preguntándose por el género literario propio, toma de la teología espiritual la noción de “comunicación.” Esta noción le permite a Surin pensarse como predicador, misionero o escritor. Esta noción concentra elementos de la tradición espiritual ignaciana y le permite a Surin hacerse una imagen de Ignacio de Loyola gracias a la cual alcanza sentido para su labor. Surin descubre que no es posible comunicar sino fiándose de los poderes retórico y poético de la expresión y comprueba, al mismo tiempo, la imposibilidad de decidir acerca de su recepción.

En inglés, Philip Endean ha publicado su estudio de la espiritualidad ignaciana en Karl Rahner.¹¹⁷ En un trabajo excelente, Endean expone la teología de Rahner en relación con los Ejercicios y más concretamente con la experiencia de Dios antes de pasar a criticarla y construir sobre ella. Para él, la experiencia mística es el “principio” del discernimiento ignaciano. Esta experiencia es la que dará forma a toda otra experiencia regulándola. ¿En qué consiste? la experiencia ignaciana mística consiste en que el ejercitante se apropia de su naturaleza ‘agraciada.’ Pero la formulación de Rahner no es feliz (sino más bien formal). Por eso Endean reinterpreta a Rahner hablando de la tematización de la trascendencia como proceso. Contra lo que se suele pensar, que la experiencia es un punto de partida, afirma que la ‘experiencia inmediata’ de Dios es posterior: está conectada con el deseo profundo cuyas causas y objetos finitos están en la historia personal, aunque apunten al futuro.

En portugués, José Manuel Martins Lopes ha estudiado la pedagogía del deseo en Ignacio.¹¹⁸ Y, la referencia más reciente en esta base de datos, Adelson dos Santos acaba de defender su estudio acerca de la práctica del Examen en los primeros compañeros y en la tradición de la Compañía. Una tesis bajo la dirección de Maurizio Costa en la U. Gregoriana, 2009.¹¹⁹

Entre otras tesis todavía, figuran varias defendidas en la **Università Gregoriana**. Sus autores estudian el Principio y Fundamento en cuanto fundamentado en los escritos agustinianos (Joachim Zoundi),¹²⁰ otro autor compara la “vida purgativa” en los *Ejercicios* con la ascensión espiritual de Juan de la Cruz (Kim Pyeong-Man),¹²¹ la comunicación espiritual (José Numa Molina)¹²² o la labor que la revista *Manresa* desarrolló en el campo de investigación sobre la génesis de los Ejercicios y su pastoral por semanas

¹¹⁷ Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford 2001; cf *Manresa* 74 (2002) 188-191.

¹¹⁸ José M. Martins, *Santo Inácio de Loiola, um educador do desejo*. Braga 2003.

¹¹⁹ Adelson Araujo dos Santos, «A importância do exame espiritual cotidiano na formação da espiritualidade apostólica da Companhia de Jesus, à luz da experiência de Inácio de Loyola e dos primeiros jesuítas», en *Istituto di Spiritualità*. Roma: PUG, 2009 (defendida el 29 de mayo 2009).

¹²⁰ Joachim Zoundi, «La fin de l’homme dans le principe et fondement de saint Ignace et ses sources agustiniennes en vue d’une inculturation au Moogo», Roma: PUG, 2006.

¹²¹ Kim Pyeong-Man, «La ‘Vita Purgativa’ degli *Esercizi Spirituali* di s. Ignazio di Loyola e la ‘Salita-Notte’ di s. Giovanni della Croce», Roma: PUG, 2006.

¹²² José Molina García, «La comunicación espiritual en los «ejercicios» de San Ignacio. Hacia una espiritualidad de la comunicación», Roma: PUG, 2007.

(León Ngoy Kalumba).¹²³ Fuera ya de los Ejercicios, otras tesis estudian la actitud y doctrina de Ignacio ante la muerte (Jiri Sykora)¹²⁴ o la dimensión sacerdotal del carisma de la Compañía de Jesús a partir de Ignacio (István Hesz).¹²⁵ Todas estas tesis han sido dirigidas por M. Ruiz Jurado.

En la **Universidad Pontificia de Comillas**, Viljem Lovse descubre en su tesis fundamentos históricos y teológicos para distinguir los conceptos de “*conversación*,” “*deliberación*,” “*discernimiento*” y “*discreción*,” bajo la dirección de Pascual Cebollada.¹²⁶ Bajo la dirección de Juan Manuel García Lomas, Hermann Rodríguez Osorio defendió *La dimensión comunitaria del discernimiento*.¹²⁷ Trata de lo que vulgarmente identificamos como discernimiento espiritual comunitario, a partir de un estudio de la práctica de Ignacio y los primeros compañeros, las deliberaciones de 1539 y las Congregaciones Generales 31-34. Se refiere al sujeto y objetos “flexibles” del discernimiento en un ambiente influenciado por la eclesiología de comunión del Concilio. Ofrece algunos criterios y concluye con unas páginas de aplicación más pastoral. Otras tesis han estudiado la confirmación en el *Diario Espiritual* (George Panikulam Kunjhu),¹²⁸ la *Pneumatología ignaciana* (Juan Chechon Chong),¹²⁹ o los ministerios sociales de la Compañía en un área determinada (Iñigo Arranz Roa).¹³⁰

Desde los EE.UU. y en el campo de estudios sobre el liderazgo, el filipino Karel San Juan ha estudiado las características del *liderazgo ignaciano* en una tesis recientemente defendida (Spokane 2007).¹³¹ Asimismo en EE.UU. incluimos la que próximamente aparecerá bajo el título *From Inspiration to Invention*.¹³² Ofrece al gran público el conte-

¹²³ «Estudio de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola a través de la revista *Manresa* (1925-2000)», en *Facultad de Teología*, 501. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2002.

¹²⁴ Jiri Sykora, «Atteggiamenti e dottrina di S. Ignazio di Loyola riguardo alla morte», Roma: PUG, 2004.

¹²⁵ István Hesz, “Spiritualità sacerdotale di Sant’Ignazio di Loyola nella grazia della vocazione della Compagnia di Gesù”, Roma: PUG, 2006.

¹²⁶ Viljem Lovse, «Conversar para discernir y deliberar: Estudio de la concepción ignaciana del discernimiento», Madrid 2003.

¹²⁷ «La dimensión comunitaria del discernimiento. Estudio sobre el desarrollo del discernimiento espiritual como ejercicio comunitario en la Compañía de Jesús, desde la CG 31^a (1965/6), hasta la CG 34^a (1995)», Madrid 2000.

¹²⁸ George Panikulam Kunjhu Kunjhu, “The Problem of Seeking Confirmation in the Spiritual Diary of St. Ignatius of Loyola.” Madrid 2004, bajo la dirección de Juan Manuel García Lomas.

¹²⁹ Juan Chechon Chong, «La pneumatología de la espiritualidad de san Ignacio», en *Espiritualidad*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2000, bajo la dirección de Santiago Arzubialde.

¹³⁰ Iñigo Arranz Roa, «La atención a pobres y menesterosos en la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús (1550-1560)», Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004, bajo la dirección de Manuel Revuelta.

¹³¹ Karel San Juan, «The spiritual formation of leaders based on the Ignatian tradition.» Spokane: Gonzaga University, 2007, 254 pp., bajo la dirección de Sandra M. Wilson.

¹³² Carlos Coupeau, «Beginning, Middle and End: A Rhetorical Study of the *Constitutions of the Society of Jesus* as a classic of spirituality», Cambridge, Massachusetts: Weston Jesuit School of Theology, 2001, aparecerá como *From Inspiration to Invention: Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus*, St. Louis 2010.

nido de la tesis dirigida por John W. O'Malley y defendida en la Weston Jesuit School of Theology por J. Carlos Coupeau. Se trata de un estudio de los procesos argumentativos y de algunas características retóricas de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, en relación con la *inventio* de cuatro otras grandes reglas de la antigüedad y con una discusión sobre la hermenéutica y la espiritualidad.

2.3.2. Tesis de Licenciatura en Teología

Pasamos a continuación a reseñar algunas tesis de licenciatura en teología. Son textos defendidos en el *Instituto Universitario de Espiritualidad* en el Millton Institute de Dublin y en la Universidad de Comillas (donde se han aprobado una treintena). Las defendidas en la U. Gregoriana son más y por ello merecen atención especial que esperamos poder ofrecer en otro artículo.

Las tesis de Tomas Hollbeck, José García de Castro y Leo Sardi ya han sido publicadas.¹³³ Hollbeck trata sobre la práctica que Ignacio y los primeros compañeros hicieron de la virtud de la *castidad* y de la doctrina que sobre este tema han dado las últimas congregaciones generales. La tesis fue acompañada por Santiago Arzubialde y Jesús Corella.

José García de Castro, por su parte, ha reelaborado su tesis de licenciatura en teología.¹³⁴ Esta obra elige un tema central de la espiritualidad ignaciana: la *consolación sin causa* [Ej 330]; la distingue del Primer Tiempo de elección e integra esta consolación en el marco de toda consolación [Ej 316]. García de Castro articula su estudio en dos partes: lingüístico-semántica / fenomenológica (experiencia referida como “consolación sin causa”). La primera parte analiza los textos ignacianos sobre la consolación y especialmente las Reglas de Segunda Semana (pretensión de objetividad, estudio de la consolación, estudio exegético de la “consolación sin causa”); la segunda extrae las implicaciones teológicas (entre otras, que Ignacio no nos ha dejado un relato sobre su propia experiencia de la tal consolación). Para ello, García de Castro resume lo esencial que autores contemporáneos como K. Rahner, H. Egan, J. Toner o S. Arzubialde han afirmado sobre la consolación sin causa y en relación con la elección. La consolación ignaciana no es un evento, sino “una actitud básica” un modo de estar y vivir: Dios puede darse directamente, sin causa o mediación, en la medida en que, simplificado y ordenado, el hombre le permita emerger.

Leo Sardi, finalmente, ha publicado en Indonesia su investigación sobre el lugar que la experiencia de hacer los Ejercicios Espirituales jugó en los *procesos formativos* de seis jesuitas de la primera época (Javier, Favre, Nadal, Canisio, Bellarmino y Aquaviva) y desde entonces ha utilizado la Compañía.¹³⁵

¹³³ Thomas Hollbeck, *El Voto de castidad en la Compañía de Jesús*, Bilbao, Santander 2001, acompañada por Santiago Arzubialde y Jesús Corella.

¹³⁴ José García de Castro, *El Dios emergente*. Bilbao – Santander 2001; cf. Id., «Dios, dador y don: La consolación sin causa precedente.» *Manresa* 75, n.º. 294 (2003): 37-50, dirigida por Jesús Corella.

¹³⁵ Leo A. Sardi, *Jesuit Magis - Pengalaman Formasi 6 Jesuit Awal*. Semarang: Serikat Yesus Provinsi Indonesia, 2005, 2005.

Sin haber sido publicadas, otras tesis tratan de los seis experimentos del noviciado, según las *Constituciones* (Wenceslas Kiaka),¹³⁶ la *Parte VIII* de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús (Frantisek Hylmar),¹³⁷ o el desarrollo del sujeto espiritual (Oscar Francisco Morelli Müller).¹³⁸

Cuatro tesis escritas en el **Millton Institute** se interesan por temas bien diversos de la espiritualidad ignaciana: la experiencia de vaciamiento en el *Budismo* y en los Ejercicios (Gabriel Lim Hon-Ok),¹³⁹ la aplicación de la doctrina ignaciana sobre el *discernimiento comunitario* para el contexto africano (Melchior Marandu),¹⁴⁰ la virtud de la obediencia jesuítica (Chae-Sok Mun),¹⁴¹ la espiritualidad del Decreto 4 de la Congregación General 32 como fundamentada en la *Fórmula del Instituto* (Paschal Mwijage).¹⁴² Desde Oxford, por otra parte, Fredrik Heiding ha considerado que Erasmo y los primeros jesuitas de Alcalá (1543-57) no distaban tanto entre sí, si guiándonos menos por los escritos y más por los ministerios, juzgamos de su modo de estar en la comunidad eclesial, comprender la piedad y promover los sacramentos.^{142bis}

Cuatro títulos más defendidos en la Gregoriana, Nápoles, Weston Jesuit y el *Anselmianum* respectivamente nos ayudan a completar la visión sobre las aproximaciones y temas elegidos durante los últimos diez años. Julia M^a Violero ha buscado en Alberta Giménez (1837-1922), fundadora de las Religiosas de la Pureza, Pedro Arrupe y Egide van Broeckhoven la esencia de la experiencia “contemplativos en la acción,” que a partir de una tradición comenzada por Jerónimo Nadal ha llegado a nosotros mediante una nube de testigos.¹⁴³ El italiano Antonio Minieri ha estudiado la doctrina de Lallemand.^{143bis} El portugués Miguel Gonçalves Ferreira se ha ocupado del uso kerigmático de la Escritura en la práctica de los Ejercicios hoy y resume algunos criterios para el uso de las

¹³⁶ Wenceslas Kiaka Kasamba, «Les six principaux espériments de probation. Genèse et sens des numéros 64 à 79 des *Constitutions* de la Compagnie de Jésus». Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

¹³⁷ Frantisek Hylmar, «La unión de los ánimos. Génesis del primer capítulo de la parte octava de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús», Madrid 2001.

¹³⁸ Oscar F. Morelli Müller, «La emergencia del sujeto teologal como base para la familiaridad con Dios. Lectura del primer relato autobiográfico de Ignacio de Loyola (*Au* 1, 1-27, 3)», Madrid 2000, bajo la dirección de Gabino Urbarri.

¹³⁹ Gabriel Lim Hon-Ok, «‘Emptiness’ in Buddhism & in the Spiritual Exercises: An approach to Interreligious Dialogue in Spirituality», Dublin 2001

¹⁴⁰ Melchior Marandu, «Ignatian Communal Discernment in an African Setting: Small Christian Communities», Dublin 2002.

¹⁴¹ Chae-Sok Mun, “The Virtue of Obedience in Jesuit Life”, Dublin 2004.

¹⁴² Paschal Mwijage, «The Link between Faith & Justice in Ignatian Spirituality», Dublin 1999.

^{142bis} Fredrik Heiding, “Erasmus and the Early Jesuits”, Master of Studies in Theology (Faculty of Theology), 50 pp. Oxford: Oxford University, 2007.

¹⁴³ Julia M^a Violero, «**Contemplativos en la acción: Dejarse conducir hacia la integración espiritual.**» *www.ignaziana.org* 4, n^o. 7 (2009): 29-96.

^{143bis} Antonio Minieri, *Il progresso spirituale nella “Dottrina Spirituale” di Louis Lallemand S.I.* Nápoles: Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, 2005.

referencias bíblicas en Ejercicios.¹⁴⁴ Carlos del Valle, desde una aproximación litúrgica ha estudiado el debate que hace ahora un siglo enfrentó a un benedictino y un jesuita francés sobre la concepción de la liturgia y su uso que Ignacio usó y a partir de él la Compañía mantuvo.¹⁴⁵

2.3.3. Grupos de investigación y Polos de investigación

En conclusión: las obras de Ignacio y la espiritualidad que por ellas nos llega está viva en la investigación. Lamentablemente, se necesita una investigación añadida, como ésta, para dar a conocer semejante realidad.

Una simple **visión de conjunto** a los nombres de estos autores nos informa de una gran diversidad de procedencias; el análisis de los títulos, por otra parte, nos descubre un amplio campo de intereses; la reflexión sobre las instituciones de enseñanza, en fin, muestra una actividad más notable en dos polos (Roma, Madrid) que, sin embargo, no es exclusiva. Ya no son sólo los europeos quienes investigan; todavía predomina el interés por los Ejercicios, pero la nueva aproximación sigue de cerca el texto y es menos pastoral; a continuación, la antropología es un área que concita interés. La colección *Manresa* para fuentes en español está haciendo un buen servicio a la divulgación. Pero en otras lenguas faltan plataformas adecuadas que hagan consultables estos manuscritos de los primeros años, innacesibles para muchos mientras permanezcan en el latín o las lenguas mediterráneas como fueron transcritos en la *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

Notamos que la mayoría de los títulos no proceden de “grupos de investigación” establemente constituídos. Aunque tanto en París, en torno al Centre Sèvres, como en Madrid-Comillas o en Roma-Gregoriana exista el potencial para hacerlo; aunque el Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI) u otras personas fuera de Europa pudieran constituirse en grupo de investigación en el futuro; aunque the Jesuit Seminar en Saint Louis pudiera serlo, el dato es que las publicaciones proceden de otras matrices. Por ejemplo, pensamos en los últimos jubileos (Francisco Javier, Pierre Favre, Ignacio Loyola; Jerónimo Nadal; Antonio Vieira; Pedro Arrupe; Alfred Delp). Son las curias de la Compañía de Jesús, las casas editoriales o las revistas o a lo sumo centros de espiritualidad como el de Itaici o San Ignacio de la Universidad de Deusto, quienes han delegado en editores y directores para aglutinar eventualmente grupos de autores más o menos homogéneos y publicar en cortos plazos de tiempo. El mejor ejemplo que viene a nuestra memoria es el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (Roma), encargado de gestionar dos congresos en torno a los *Ejercicios Espirituales* y a las *Constituciones* (Loyola y Roma, 2006), cuyas actas no han sido publicadas todavía.

¹⁴⁴ Miguel Gonçalves Ferreira, “Opening the Treasure: The Spiritual Exercises as a Proclamation of the Gospel”, Cambridge: Weston Jesuit School of Theology 2005.

¹⁴⁵ Carlos del Valle, «El concepto de liturgia del P. Jean-Joseph Navatel, SJ y el Movimiento Litúrgico hasta 1914», Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2009.

3. San Ignacio de Loyola

El número de las biografías y vidas más o menos noveladas acerca de Ignacio de Loyola ha sido abundante. Nos referiremos a a) algunos aspectos críticos introductorios, b) a las grandes y pequeñas biografías y c) a los estudios y colecciones de artículos.

3.1. Nota introductoria

Antes, sin embargo, queremos poner una nota introductoria. Por motivos fundacionales, la figura de Ignacio constituye un aspecto esencial de la producción escrita en el campo de la Espiritualidad Ignaciana. De la evolución en los modos de aproximarnos a Ignacio pueden seguirse intuiciones para la futura evolución de todo el área de estudios. Así, constatamos que a lo largo de nuestra investigación hemos visto muchas representaciones iconográficas de Ignacio de Loyola. Quizá la que más se repite en los últimos años ha sido el Ignacio peregrino que Montserrat Gudiol pintó con ocasión del quinto centenario de su nacimiento (1991). Representa a un hombre solo, erguido, orientado a la luz que lo inunda desde arriba; sus finas manos hablan por sí mismas. También, con ocasión de los jubileos de 2006, hemos visto por primera vez representaciones de Ignacio junto a Francisco Javier y Pierre Favre. Por lo general, se trata de imágenes ya conocidas de cada cual que ahora son reproducidas y yuxtapuestas con poca adaptación. En una de estas representaciones (filatélica), sin embargo, Roland Francart ha revestido a Ignacio con una casulla verde; desde el centro sonríe y abraza a sus dos compañeros.

Muchas monografías no son críticas con las visiones que de san Ignacio hemos recibido. John O'Malley, en cambio, ha escrito un documentado ensayo para presentar no sólo las imágenes sino también la "visión" que la *Vita* ilustrada de Ribadeneira ofreció de Ignacio de Loyola.¹⁴⁶ Las páginas finales de este ensayo labran tierra virgen cuando llaman la atención del lector sobre procesos de codificación tan inconscientes como indiscutibles en este fragmento de evidencia iconográfica.

En un ensayo crítico, hemos querido introducir la distinción entre cinco dimensiones en la figura de Ignacio de Loyola a partir de las fuentes que nos informan sobre él.¹⁴⁷ Las fuentes hablan de "Iñigo", "Maestro Ignacio," "el General" de la Compañía, "San" Ignacio y "Loyola." Son otras tantas mediaciones entre Ignacio de Loyola y nosotros. Conviene no olvidarlo. Cada una de estas "personas" hablan de actitudes que califican la información que nos transmiten. Las cinco guardan cierta correlación con las dimensiones que la crítica literaria estudia en todo autor. No podemos prescindir de ellas, pero la espiritualidad no ha sacado las conclusiones todavía.

¹⁴⁶ John O'Malley. «The Many Lives of Ignatius of Loyola Future Saint,» en *Constructing a Saint through Images. The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola*, 1-34. Philadelphia 2008.

¹⁴⁷ Carlos Coupeau, «Five personae of Ignatius Loyola,» en *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. Thomas Worcester, 32-51. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Hablar de “Iñigo” es más adecuado en algunas ocasiones, mientras que en otras lo será “Maestro” o “Nuestro Padre,” etc. “Iñigo” – el nombre en la pila bautismal – ha sido utilizado para referir a los primeros años antes de la conversión. Podría ser asimismo el modo de referirnos a aquel hombre bautizado “Iñigo” y que partió por la vida a la búsqueda de Dios haciéndose un peregrino. Por otra parte, parece más adecuado hablar del “Maestro” para referir a Ignacio o el Iñigo autorizado ahora para dar Ejercicios. Un título universitario concedido por la Iglesia le facultaba a quien inicialmente se le había prohibido enseñar sobre la doctrina del pecado. Otro ejemplo, las fuentes que se refieren a “Nuestro Padre Ignacio” reflejan una actitud societaria ante el mismo hombre. Ignacio Cacho y Miquel Lop, por ejemplo, nos han dado una presentación de Ignacio a través de sus compañeros y de Nadal.¹⁴⁸

“Nuestro Padre Ignacio” ocupa un lugar intermedio entre el Iñigo de sus relaciones con Martín de Loyola, Juan de Chanones y los benedictinos que se quedaron con una espada marcada “YY” (Iñigo Yañez) o incluso el Maestro Ardévol y aquella pretendidamente crítica (pero excesivamente desafectada) figura “Loyola,” propia de quienes nos han hablado del fundador de los jesuitas como el estratega de la Contrarreforma (Leopold von Ranke),¹⁴⁹ del penetrante sicólogo (R. Fülöp-Miller, L. Marcuse, etc.) o, en el lado opuesto, el autor de la regla religiosa más evolucionada (D. Knowles).

“General” por otra parte, sería más adecuado cuando nos referimos a la producción epistolar entre 1541-1556, pues sabemos que contó con colaboradores en estas tareas. En cambio, no es infrecuente leer estudios que se refieren a “san Ignacio” desde el principio y ya ven en Manresa lo que la Iglesia no llegó a ver sino en 1622, fecha de la canonización. De otro modo, la vida. La santidad puede reservarse para estudios de corte espiritual.

3.2. Biografías

Entre las biografías, Manuel Ruiz Jurado ha escrito la primera “biografía espiritual” de Ignacio.¹⁵⁰ Sirviéndonos de las categorías apenas utilizadas podríamos decir que esta obra estudia las experiencias espirituales que van de Iñigo a san Ignacio. Atención especial merecen los episodios místicos. Disponemos de una versión italiana desde el año pasado. También dedicando atención especial al elemento espiritual, Francisco J. Arnáiz escribió una monografía que, desafortunadamente, no ha gozado de tanta difusión.¹⁵¹ De un corte totalmente diferente, Gottfried Maron, ha escrito un grueso volu-

¹⁴⁸ Ignacio Cacho, *Iñigo de Loyola. Ese enigma*. Bilbao 2003; Miguel Lop. «**La vida del Padre Ignacio en las pláticas de Jerónimo Nadal.**» *www.ignaziana.org* 3, n.º. 5 (2008): 3-20.

¹⁴⁹ Rogelio García Mateo. «Loyola y el luteranismo. ¿Contrarreformista o reformista?» *Estudios Eclesiásticos* 82, n.º. 321 (2007): 309-338.

¹⁵⁰ Manuel Ruiz Jurado, *El peregrino de la voluntad de Dios*. Madrid 2005; (*Il pellegrino della volontà di Dio*. Milano 2008).

¹⁵¹ Francisco J. Arnáiz, *San Ignacio de Loyola. Maestro de la vida en el espíritu*. Santo Domingo 2001.

men donde presenta a Ignacio como el fundador de la “teología católica práctica.”¹⁵² Este estudio se fundamenta en la producción escrita desde el cuarto centenario de la muerte de Ignacio (1556-1956) y se organiza en torno a tres pilares: el místico, el teológico y el eclesial. Otras presentaciones tratan de la Compañía en relación con su fundador.¹⁵³ Todavía entre las biografías de tamaño medio, registramos otro título que no hemos tenido ocasión de consultar.¹⁵⁴

En formato medio encontramos las monografías de dos reputados historiadores del ámbito germánico y norteamericano: Rita Haub¹⁵⁵ y John P. Donnelly.¹⁵⁶ Éste último proporciona un breve pero excelente contexto a Ignacio en la Europa de las guerras y acontecimientos políticos del siglo XVI. También historiador, P. Lecrivain nos ha acercado al contexto de París que conocieron Ignacio y sus primeros compañeros.¹⁵⁷ También la presentación de L. Müller debe ser situada aquí.¹⁵⁸ V. D’Ascenzi acaba de publicar la más reciente.¹⁵⁹

En formato pequeño, finalmente, señalamos las reseñas de Albert Longchamp,¹⁶⁰ Alejandro Wust¹⁶¹ y René Charvin.¹⁶² Además, siguen apareciendo nuevas ediciones abreviadas del libro de José I. Tellechea Idígoras (*Solo y a pie*, 1987); ahora en italiano e inglés.¹⁶³ En fin, otras vidas son más noveladas,¹⁶⁴ inspiradas,¹⁶⁵ vocacionales,¹⁶⁶ o no las hemos podido consultar.¹⁶⁷

¹⁵² Gottfried Maron, *Ignatius von Loyola: Mystik, Theologie, Kirche*. Göttingen 2001.

¹⁵³ Helmut Feld, *Ignatius von Loyola: Gründer des Jesuitenordens*. Köln: Böhlau, 2006; xiii + 483 pp.; Alain Guillerrou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*. Paris: Du Seuil, 2007; 206 pp.; Hedwig Lewis, *St. Ignatius Loyola: Retrospective - Perspective - Reflective*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2006; 284 pp.

¹⁵⁴ Marie-France Schmidt, *Ignace de Loyola*. Monaco 2000.

¹⁵⁵ Rita Haub, *Ignatius von Loyola: Gott in allen Dingen finden*, Kevelaer, München, Würzburg, Stuttgart 2006.

¹⁵⁶ John P. O’Donnelly, *Ignatius of Loyola: Founder of the Jesuits*. New York 2003.

¹⁵⁷ Philippe Lécrivain, *Paris au temps d’Ignace de Loyola (1528-1535)*. Paris: Editions facultés jésuites de Paris, 2006; 181 pp.

¹⁵⁸ Lutz Müller, *Ignatius von Loyola begegnen*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2004; 174 pp.

¹⁵⁹ Vincenzo D’Ascenzi, *Ignazio di Loyola uomo di frontiera tra la chiesa e il mondo*. Padova: Messaggero, 2009; 192 pp.

¹⁶⁰ Albert Longchamp, *Petite vie d’Ignace de Loyola*. Paris 2005.

¹⁶¹ A. Wust Kirkwood, *Loyola: de Caballero a Santo*. Cochabamba: Verbo Divino, 2005; 137 pp.

¹⁶² René Charvin, *Saint Ignace de Loyola: fondateur de la Compagnie de Jésus*. Paris: P. Téqui, 2006; 77 pp.

¹⁶³ I. Tellechea, *Ignazio di Loyola: L’avventura di un cristiano*, Roma 2003, 79 pp.; Id., *Alone and on Foot. Ignatius of Loyola*. Dublin 2008 Chicago 1994, 222 pp. (resumen de la traducción completa Ignatius of Loyola : the pilgrim saint).

¹⁶⁴ Pedro Migul Lamet, *El caballero de las dos banderas: Ignacio de Loyola*. Barcelona: Martínez Roca, 2000; 350 pp.

¹⁶⁵ José M^a Rodríguez Olaizola, *Ignacio de Loyola, nunca solo*. Madrid: San Pablo, 2006; 288 pp.

¹⁶⁶ Ramón F. de la Cigoña, *Ao encontro de Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 2008 (reedición).

¹⁶⁷ Vicente Lousa, *Ignacio de Loyola*. Santander: América Grafiprint, 2001, 2003; 111 (116) pp.

3.3. Estudios

Colecciones de ensayos ya publicados por un mismo autor han aparecido a cargo de especialistas, como Rogelio García Mateo,¹⁶⁸ y como memoria póstuma (cf. sección “autores fallecidos,” más abajo). Peter-Hans Kolvenbach, en cambio, nos ha dejado la colección de homilías que pronunció con ocasión de la fiesta de San Ignacio.¹⁶⁹

Aspectos **particulares** contemplados en estos años son: a) la dimensión *lingüística* de Ignacio,¹⁷⁰ b) su *casa* natal y las “vidas de santos” que allí leyó,¹⁷¹ c) la discusión de la hipótesis si habría engendrado *una hija* antes de convertirse,¹⁷² d) las relaciones con la ciudad de *Barcelona* y algunas personas allí,¹⁷³ e) los *estudios* y su importancia teológica,¹⁷⁴ f) el régimen de financiación, que asumido en aquellos años, luego influenciará el modo de financiación adoptado por los colegios de la Compañía y el modelo de pobreza del jesuita¹⁷⁵; por tanto, conviene conocer la relación que Ignacio mantuvo con sus bienhechores,¹⁷⁶ g) y lo que alguno ha llamado “estrategias de mercado,”¹⁷⁷ h) junto con la leyenda negra.¹⁷⁸

Además, Ignacio Cacho ha estudiado todos y cada uno de los procesos contra Ignacio en las fuentes de *Monumenta*, además de presentar a Ignacio a través de sus com-

¹⁶⁸ Rogelio García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad*. Bilbao 2000.

¹⁶⁹ P. H. Kolvenbach, *In tutto amare e servire*. Roma 2004; «20 Homilies on Saint Ignatius Loyola.» *Prayer and Service*, n1. 1 (2006): 11-64.

¹⁷⁰ Francisco Mateos, «El castellano de Íñigo de Loyola.» *Encuentros en Catay* 18 (2004): 221-243; José García de Castro, «Semántica y Mística: el Diario espiritual de Ignacio de Loyola.» *Miscelánea Comillas* 59, no. 144 (2001): 211-254; Manuel Ruiz Jurado «¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?» *Archivum Historicum Societatis Iesu* 77, n°. 154 (2008): 321-345.

¹⁷¹ Félix J. Cabasés, *Explicación de la Santa Casa de Loyola después de la restauración de 1990*. Vol. I (itinerario) y II (apéndices). Loyola, Pamplona, Roma., 2001; 183 + 115 pp.; Iácopo da Varazze y Felix Juan Cabasés, *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas - Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007; 913 pp.; Id., «La Leyenda Áurea de Ignacio de Loyola,» en *Anuario n°9*, ed. Juan Plazaola, 7-66. San Sebastián: Instituto Ignacio de Loyola, 2002.

¹⁷² José Martínez de Toda, «María Villareal de Loyola, ¿Presunta Hija de Íñigo de Loyola? (los Loyola de la Rioja del s. XVI).» *Archivum Historicum Societatis Iesu* 75, n1. 150 (2006): 325-360.

¹⁷³ Miquel Lop, *Recuerdos ignacianos en Barcelona*. Barcelona: EIDES, 2005.

¹⁷⁴ Rogelio García Mateo, «Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola,» en *Zur Größeren Ehre Gottes* ed. Thomas Gertler, Stephan Ch. Kessler y Willi Lambert, 12-34. Freiburg: Herder, 2006; Jesús Sariego, «Ignacio de Loyola, estudiante universitario», *Diakonia* 29, n1. 116 (2005): 80-101.

¹⁷⁵ Francisco de Borja Medina. «Íñigo de Loyola y los mercaderes castellanos del Norte de Europa: La financiación de sus estudios en la Universidad de Paris.» *Hispania Sacra* 51, n°. 103 (1999): 159-206.

¹⁷⁶ Joseph Murray Abraham. «Ignatius and his Benefactors.» *Ignis* 37, n°. 4 (2007): 5-32.

¹⁷⁷ Nicholas Santos. «The Marketing Strategies of Saint Ignatius of Loyola.» *Ignis* 29, n°. 1 (2000): 4-32.

¹⁷⁸ Enrique García Hernán. «La leyenda negra de Ignacio de Loyola,» en *Anuario n°9*, ed. Juan Plazaola, 87-108. San Sebastián: Instituto Ignacio de Loyola, 2002.

pañeros.¹⁷⁹ Otras presentaciones son las de S. Kiechle,¹⁸⁰ P. Knauer,¹⁸¹ y G. Coleman, que explica algunos tesoros ocultos en la *Autobiografía*, como enseñanza para aprender a discernir la acción de Dios en la vida.¹⁸²

Desde que en el siglo XIX Ignacio comenzase a ser admirado por su penetración psicológica, la dimensión **sicológica** de Ignacio sigue atrayendo el interés.¹⁸³ Joe Munitiz se interesa en la depresión desde la perspectiva ignaciana,¹⁸⁴ González Magaña en el fracaso,¹⁸⁵ G. Randle en la lucha espiritual,¹⁸⁶ y Marín Sevilla en la relación de Ignacio con los enfermos.¹⁸⁷ Más centrado en los *Ejercicios*, otro estudio acaba desarrollando la comprensión que Carl G. Jung tuvo de los ejercicios de Ignacio de Loyola. K. L. Becker compara, en realidad, dos concepciones de qué es la espiritualidad que permite reconocer mejor lo distintivamente ignaciano.¹⁸⁸

El interés por el aspecto **místico** de Ignacio es reciente, pero no menos abundante en frutos.¹⁸⁹ En particular, de su relación con la Santísima Trinidad nos informa el *Diario Espiritual*.¹⁹⁰ Esta relación acontecía con ocasión de la celebración de la santa misa y de

¹⁷⁹ Ignacio Cacho Nazabal. *Iñigo de Loyola el heterodoxo*. San Sebastián 2006.

¹⁸⁰ Stefan Kiechle, *Ignatius von Loyola : Meister der Spiritualität*, Freiburg: Herder, 2001; 192 pp.

¹⁸¹ Peter Knauer, *Hinführung zu Ignatius von Loyola*. Freiburg: Herder, 2006.

¹⁸² Gerald Coleman, *Walking With Iñigo*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2002; 240 pp.

¹⁸³ Carlos Dominguez Morano, «Ignacio de Loyola a la luz del psicoanálisis.» *Proyección* 53, n1. 222 (2006): 25-56; Id., «Inácio de Loyola à luz da psicanálise (i+ii).» *Itaici*, n1. 66 (2006): 25-45 y n1. 67 (2006): 63-78; Bernhard Grom, «Ignatius von Loyola und die Psychologen.» *Stimmen der Zeit* 224, n1. Spezial 2 (2006): 68-80; André Ravier, «Perfil psicológico de Ignacio de Loyola.» *Cuadernos de espiritualidad (Perú)*, n1. 114 (2006): 45-48; William W. Meissner, *Ignatius Loyola: The Psychology of a Saint*. New Haven and London: Yale University Press, 1992; 479 pp. (*Ignace de Loyola. La psychologie d'un saint*, Bruxelles 2001 ; *Ignacio de Loyola, psicología de un santo*, tr. Nora Muchnik. Barcelona: Anaya, 1995; 244 pp. (traducción parcial) e *Ignacio de Loyola. Psicoanálisis de un santo*, tr. Nora Muchnik. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995; 596 pp.).

¹⁸⁴ Joseph A. Munitiz, «St. Ignatius of Loyola and Severe Depression”, *The Way* 44, n1. 3 (2005): 57-69.

¹⁸⁵ Jaime E. González Magaña, *Iñigo de Loyola: ¿una historia de fracasos?* México: Universidad Iberoamericana, 2002; 690 pp.

¹⁸⁶ Guillermo Randle, *Ignacio de Loyola: Lo que pasaba por su alma. La lucha espiritual en el fundador de la Compañía de Jesús (jesuitas) 1491-1556*. Buenos Aires: Centro de Espiritualidad Ignaciana de Argentina (CEIA), 2000; 149 pp.

¹⁸⁷ José M. Marín Sevilla, *Ignacio de Loyola y los enfermos*. Salamanca 2007.

¹⁸⁸ Kenneth Becker, *Unlikely Companions*. Leominster, Herefordshire 2001; cf. *Manresa* 80 (2008): 197-200.

¹⁸⁹ Adrien Demoustier. «Le respect amoureux: Un aspect de la vie mystique d'Ignace.» *Christus* 195 (2002): 353-361; Brian O'Leary, «El misticismo de S. Ignacio de Loyola.» *Revista de espiritualidad ignaciana* 38/3, n°. 116 (2007): 79-99; Stefan Kiechle, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*. Barcelona: Herder, 2006; Rogelio García Mateo, «El panenteísmo de Ignacio de Loyola. Omnipresencia e inhabitación.» *Gregorianum* 87 (2006): 671-698; Charles J. Jackson, «'Something that Happened to me at Manresa': The Mystical Origin of the Ignatian Charism.» *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 38, n1. 2 (2006): 1-40.

¹⁹⁰ Santiago Thió de Pol, «Tenía mucha devoción a la Santísima Trinidad [Au/28].» *Manresa* 72 (2000): 333-348 («Il avait beaucoup de dévotion à la très Sainte Trinité [Au 28].» *Cahiers de spiritualité ignacienne* 25, no. 98 (2001): 105-26).

los sacramentos (remitimos al apartado “sacramentos”, más abajo). Vinculado con lo anterior, algunos títulos estudian la dimensión taumatúrgica de Ignacio y la representación de sus milagros.¹⁹¹

Otros autores siguen valiéndose de **comparaciones** para descubrir aspectos de Ignacio menos frecuentemente estudiados. Eminente entre ellos, el Cardenal Tomás Špidlík se sirve de su profundo conocimiento de la tradición oriental para abrirnos a la dimensión sapiencial del “padre espiritual,” capaz de encontrar a Dios en la profundidad del hombre mismo y no solo en la historia del pueblo elegido o en la creación.¹⁹² Jaldemir Vitório ha visto una dimensión profética en Ignacio.¹⁹³ Otros autores presentan a Ignacio en comparación con el hinduismo,¹⁹⁴ o los monjes bodhisattva,¹⁹⁵ lo asocian con Dante¹⁹⁶ o el emperador Carlos V,¹⁹⁷ con Don Quijote,¹⁹⁸ René Descartes,¹⁹⁹ Levinas²⁰⁰ o Gaston Fessard.²⁰¹

4. Libros, Artículos, y “Otros” : una clasificación

Otros. Junto a casi un millar de libros y el doble número de artículos o secciones en libros, identificamos medio centenar de “otros” en el repertorio bibliográfico. Comenzamos por estos “otros” (CD’s y DVD’s) y destacamos entre todos los títulos, las ya referidas ediciones de *The Writings* y de los archivos de *The Way*. Además, señalamos

¹⁹¹ Axelle Guillausseau. «Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de la renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII,» en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, n. 15, ed. Ignacio Cacho Nazabal, 137-200. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2008; Paul Begheyne, «An Unknown illustrated Life of Ignatius of Loyola by Petrus Firens (about 1609).» *Archivum Historicum Societatis Iesu* 75, n.º. 149 (2006): 137-158.

¹⁹² Tomás Špidlík, «Ignazio di Loyola e la Spiritualità Orientale,» en *Guida alla lettura degli Esercizi*, 167. Roma: Edizioni Studium, 1994 (*Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental. Guía para la lectura de los Ejercicios Espirituales*. Bilbao – Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2008; también, *Ignace de Loyola et la spiritualité orientale*. Bruxelles 2006; *Ignacy Loyola a duchowość wschodu*. Kraków: WAM, 2001; 216 pp.); Id., *Lo starets Ignazio: Un esempio di paternità spirituale*. Roma: Lipa, 2000; 118 pp.

¹⁹³ Jaldemir Vitório, «Os profetas de Israel e Inácio de Loyola: pistas para um modo inaciano de fazer teologia.» *Perspectiva Teológica*, n.º. 40 (2008): 25-54.

¹⁹⁴ Paul Coutinho, «Sanatana Dharma and Ignatius”, *Ignis* 34, n1. 4 (2005): 1-4.

¹⁹⁵ George Gispert-Sauch, «The Monk Bodhisattva and the Reader Iñigo.» *Ignis* 38, n.º. 4 (2008): 14-21.

¹⁹⁶ Juliano Tadeu, «Dante Alighieri e Inácio de Loyola: a justa medida do amor.» *Itaici*, n.º. 67 (2007): 87-90.

¹⁹⁷ Annie Molinié, «Ignace de Loyola et Charles Quint,» en *Les jésuites en Espagne et en Amérique (XVIe-XVIIIe siècles). Jeux et enjeux du pouvoir*, edd. A. Molinié, A. Merle y A. Guillaume-Alonso, Iberica, n.º 18. Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2007.

¹⁹⁸ Jacek Bolewski, „Św. Ignacy Loyola i Don Kichote,” *Studia Bobolanum* 1 (2006) 93-115.

¹⁹⁹ Mons. Sebastiano Crestani, *A pie y no solo. Ignacio de Loyola y Descartes. Ejercicios Espirituales y reflexión filosófica*. Montevideo: Cardona, 2007.

²⁰⁰ Ulpiano Vázquez Moro, «Inácio de Loyola e Levinas: uma ‘conversaço’ possível,» en *A serviço do Evangelho*, ed. Paulo César Barros, São Paulo 2008.

²⁰¹ Michèle Aumont, *Ignace de Loyola et Gaston Fessard: l’un par l’autre (Ourverture philosophique)*. Paris: L’Harmattan, 2006.

las presentaciones audiovisuales de Ignacio,²⁰² Francisco Javier,²⁰³ Arrupe,²⁰⁴ o de la espiritualidad ignaciana,²⁰⁵ la reproducción de los grabados de la *Historia Evangelicae Imagines* editada por Jerónimo Nadal,²⁰⁶ los grabados de la *Vida* de Ignacio por Ribadeneira,²⁰⁷ un CD con imágenes jesuíticas²⁰⁸ u otro tipo de información como la historia oral de la provincia de New England.²⁰⁹

4.1. Libros

La enorme producción aconseja que agrupemos los libros según criterios. Seguiremos un discurso que avance desde la presentación del volumen de publicación por editoriales, pasando por las colecciones, y llegando a los autores y las traducciones para no pasar del aspecto introductorio.

Un autor que quiera publicar debe tener en cuenta la producción estadounidense, su poderoso marketing y distribución. La lengua inglesa, además favorece el gran alcance de éstos libros que representan el 12% de todos los títulos publicados y por ello atraen a los autores. Destacamos primero aquellas **editoriales** que han superado la veintena de títulos: Loyola Press (Chicago)²¹⁰ y The Institute of Jesuit Sources (St. Louis).²¹¹ Con menos de la mitad que las anteriores, siguen Paulist Press (New York y Mahwah, NJ), Orbis (New York), Ave Maria Press (Notre Dame), Crossroad (New York), Ashgate (Burlington y Aldershot), Ignatius (San Francisco)²¹² o Review for Religious (St.

²⁰² Michael Bellafiori, y Michael Sparough, "Ignatius Loyola: The Story of the Pilgrim". Chicago: Loyola Press, 2002.

²⁰³ Liam Neeson, (presentador). "Xavier: Missionary & Saint". www.janson.com: Fourth Week Films, 2006; Jordi Savall (director) y Hespèrion XXI. La Capella Reial de Catalunya. "Francisco Javier 1506-1553. La Ruta de Oriente. Historia y Programa musical. Detalle de los intérpretes". Austria: Alia-vox 2007.

²⁰⁴ "Pedro Arrupe: His Life and Legacy". St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 2008; Gontzal Mendibil, Orfeón donostiarra, Coro Conservatorio Sociedad Coral de Bilbao, Ludvig Symphony Orchestra y Pascual Molongua. "Arrupe: Ikuskizun Musikala / Musical grabado en directo en el Palacio Euskalduna". Zornotza-Amorebieta: Keinu Produkzioak, 2007.

²⁰⁵ Paul J. Hanley, "The Ignatian Project. Understanding Ignatian Spirituality". San Francisco: St. Ignatius Prep, 2005.

²⁰⁶ El CD viene adherido por dentro a la contraportada en el primer volumen de las *Annotations and Meditations on the Gospels: The Infancy Narratives*, tr. Frederick A. Homann. 3 vols. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2003.

²⁰⁷ "Vita Beati Patris Ignatii Loiolae Societatis Iesu Fundatoris 1609-1622 (The Life of Blessed Father Ignatius Loyola 1609-1622)", ed. Michael Hansen, Vic, Australia: Champion Retreat Centre, c. 2003.

²⁰⁸ Thomas Rochford, y J. J. Mueller. "Ars Jesuitica: Images and Emblems from the Early Jesuit Tradition to Use in Desktop Publishing or on the Web". St. Louis, MO: The Institute of the Jesuit Sources, 2001.

²⁰⁹ "New England Jesuits Oral History Program," ed. Richard W. Rousseau, Weston, MA: Society of Jesus of New England (2006 -).

²¹⁰ <http://www.loyolapress.com/>

²¹¹ <http://www.jesuitsources.com/>

²¹² <http://www.ignatius.com>

Louis).²¹³ Al centenar de títulos que las anteriores han producido, añadiremos todavía una quincena más, impresos en las universidades que señalaremos más abajo.

Nuestro autor no debiera olvidar, sin embargo, que si no quiere andar ofreciendo su manuscrito de editorial en editorial puede alcanzar más directamente al lector ignaciano a través de editoriales **con colecciones** marcadamente *ignacianas*. Para las lenguas portuguesa y castellana éstas son: Edições Loyola (São Paulo),²¹⁴ que ha publicado medio centenar de títulos, y Mensajero (Bilbao)²¹⁵ y Sal Terrae (Santander)²¹⁶ que están muy bien situadas en el área hispano-latinoamericana; aquella con una treintena de títulos y ésta con un veintena, pero con otros veinte títulos más aparecidos en colaboración entre las dos. En italiano, el Apostolato della Preghiera AdP (Roma)²¹⁷ ha superado la treintena de títulos, mientras que San Paolo (Cinisello Balsamo) una quincena. En lengua alemana Echter (Würzburg)²¹⁸ supera la veintena y, con muchos menos, Herder (Freiburg). En francés, Desclée de Brouwer, Fidelité²¹⁹ y Lessius,²²⁰ han servido unos treinta títulos. A distancia, les siguen las Editions Facultés Jésuites y Bayard (Paris), con media docena cada cual. En inglés The Way (London)²²¹ y Gracewing, en Polaco Wydawnictwo WAM²²² y en portugués Editorial A.O. (Braga) alcanzan o escasamente superan la media docena.

Fuera de Europa, Gujerat Sahitya Prakash (Anand)²²³ tiene ya catalogados una veintena de títulos ignacianos. Además, señalamos el Centro de Espiritualidad de Lima, o el Apostolado de la Buena Prensa (México).

Varias **imprentas universitarias** completan este panorama. Ninguna de ellas alcanza la decena de títulos. En USA, Fordham University Press (New York), Saint Joseph's University (Philadelphia), se han especializado en estudios temáticos históricos e histórico artísticos. En España, la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), ha publicado volúmenes valiosos como el *Diccionario Histórico*²²⁴ en colaboración con el *Institutum Historicum Societatis Iesu* (Roma). La Universidad de Deusto (Bilbao-S. Sebastián), mediante su Instituto Universitario Ignacio de Loyola cuenta ya con varias monografías sobre Ignacio de Loyola además de un anuario. La Pontificia Universidad Gregoriana, la Universidad Rafael Landívar (Guatemala) y la Universidad Iberoamericana (México) completan el cuadro con media docena de títulos cada una.

²¹³ <http://www.reviewforreligious.org>

²¹⁴ <http://www.loyola.com.br>

²¹⁵ <http://www.mensajero.com>

²¹⁶ <http://www.salterrae.com>

²¹⁷ <http://www.adp.it/>

²¹⁸ <http://www.echter.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/echter/index.html>

²¹⁹ <http://fidelite.be>

²²⁰ <http://www.editionslessius.be/>

²²¹ <http://www.theway.org.uk/>

²²² <http://katalog.wydawnictwowam.pl>

²²³ <http://www.gspbooks.org/default.asp>

²²⁴ *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, edd. Charles E. O'Neill y Joaquín M^a Domínguez, 4 vols. Roma y Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu y Universidad Pontificia Comillas, 2001, abreviado como *DHCJ*.

Un autor debe considerar la conveniencia de que su manuscrito sea publicado dentro de una colección. La dinámica de las suscripciones hará que su libro llegue a unos o a otros subscriptores. En realidad, las colecciones ignacianas/jesuíticas son el secreto de la gran producción de algunas editoriales ya enumeradas. Las colecciones fuerzan un determinado ritmo a la publicación. Este ritmo favorece la aparición de algunas traducciones. Trataremos de ellas más adelante.

4.1.1. Colecciones

Pasemos a estudiar las colecciones ignacianas según formatos. En formato **grande**, la *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Madrid: 1898-) es la más antigua. Si bien no está especializada en la espiritualidad ignaciana, ha puesto en manos de los investigadores las fuentes (correspondencia, *Ejercicios*, *Constitutiones* y otras fuentes documentales sobre san Ignacio y su obra) en lenguas originales. Por motivo del latín de algunas de estas fuentes, su aproximación científico-histórica, sus dimensiones y costo, es una colección imprescindible pero más propia de bibliotecas. A partir del 2005, la “*Nova Series*” ha publicado tres volúmenes. El tercero trata intereses más propios de este artículo: la edición crítica de la *Leyenda de los santos* que con Ignacio leyó posiblemente.²²⁵ Con ello se elevan a 160 los volúmenes de la colección.

Las colecciones en formato **manual** y de bolsillo tienen alcance en áreas culturales más uniformes. Muchas bibliotecas no se suscriben a estas colecciones, que van más dirigidas a comunidades de lectores religiosos y laicos con una experiencia ignaciana de vida, pero no necesariamente especializados. Proporcionan un lenguaje y horizonte de referencia inmediato para la espiritualidad a nivel lingüístico local. Las colecciones que vamos a estudiar se distribuyen a lo largo de un *continuum* de definición. En un extremo y en el grado más desarrollado, las colecciones se ocuparían de aspectos biográficos de Ignacio de Loyola y de sus primeros compañeros; en el otro extremo, se ocuparían de presentar ejemplos más o menos contemporáneos de la espiritualidad ignaciana. Además, otros dos aspectos a tratar serían por un lado los *Ejercicios Espirituales* (génesis, estructura, teología, etc.) en sí mismos, y, por el otro lado, las consecuencias para la espiritualidad que de ellos procede (pedagogía, discernimiento, psicología, acompañamiento, etc.).

a) Francés

Referimos tres colecciones que se publican en la francofonía al menos. La colección *Christus* trabaja desde el ámbito francés-canadiense (Desclée de Brouwer-Bellamine).²²⁶ En los últimos diez años, se ha ocupado de los Ejercicios, la recuperación de fuentes de

²²⁵ Iácopo da Varazze OP, y Felix Juan Cabasés, *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas - Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007; 913 pp.

²²⁶ http://www.revue-christus.com/christus/rech_publications.php?collection=bayard

los primeros jesuitas (P. Favre y F. Javier), de los místicos franceses (Surin, Caussade), y de Yves de Montcheuil.

La colección *Spiritualité Ignatienne*, en cambio, se publica desde Namur (Fidelité). Fidelité ha dado a la luz los Ejercicios que Simón Decloux ofrece partiendo de los evangelios de Marcos y Mateo, así como el método de Ejercicios en la vida corriente de André de Jaer y su comentario a las *Constituciones* (que, por cierto, ya han sido traducidos respectivamente al castellano y al inglés).

También belga, la colección *Au singulier* de Lovaina (Lessius) ha publicado un buen número de monografías. Estas incluyen la edición crítica del *Diario Espiritual* por Pierre-Antoine Favre, traducciones de obras sobre Ignacio (de T. Spidlík y W. Meissner), la biografía de P. Favre por D. Bertrand, un estudio fenomenológico de los Ejercicios, y otros sobre Teilhard de Chardin, Alberto Hurtado o Albert Chapelle.

b) Italiano

La editorial Apostolato della Preghiera (**AdP**) publica cuatro colecciones. Respectivamente se especializan en los *Esercizi Spirituali*, la *Spiritualità ignaziana*, los primeros compañeros (*Compagni di strada*) y, en *Profili di Gesuiti oggi*, figuras destacadas de la espiritualidad de la Compañía hoy (Rupert Mayer, Alberto Hurtado y varios jesuitas italianos: G. Cordaro, S. Nobile, A. Sacchetti, M. Pesce, etc.). Dejando estas dos últimas colecciones aparte, nos ocuparemos de las dos primeras.

Giovanni Arledler dirige la colección *Esercizi Spirituali*, que se especializa en el texto y la práctica de los Ejercicios Espirituales a un nivel alto de divulgación. Acaba de incluir una colección de artículos del P.-H. Kolvenbach. Incluye monografías sobre la estructura del texto, la práctica de los Ejercicios y, en particular, su modalidad en la vida corriente, o la pedagogía en ellos. Otros volúmenes tratan del discernimiento o de la inspiración trinitaria en los Ejercicios, o traducen grandes clásicos del siglo pasado.

La colección *Spiritualità ignaziana* adopta una impostación más popular. Se completa con *tascabili* que no superan el centenar de páginas, mientras que busca mantener la tensión entre la fidelidad a la espiritualidad ignaciana secular y la sensibilidad cultural de nuestro tiempo.

c) Castellano

José García de Castro es el nuevo director de la colección **Manresa** (Bilbao: Mensajero – Santander: Sal Terrae; 1991-), diferente de la revista del mismo nombre. La colección ya cuenta con 41 títulos que podemos agrupar en a) obras de referencia (*Concordancias Ignacianas*, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, *Directorios de Ejercicios*, *Comentario a los Ejercicios*), b) fuentes primarias sobre san Ignacio (*Diario Espiritual*, *Autobiografía*, *Memorial* de L. Gonçalves da Câmara), c) textos con algunas biografías introductorias a los compañeros (Francisco Javier, Pierre Favre, Diego Laínez, Simón Rodríguez, Pedro de Ribadeneira, Jerónimo Nadal, Francisco de Borja, además de Pedro Canisio y Francisco Suárez), d) disertaciones y tesis de licenciatura, e) monografías

con acentos actuales (misión, psicología y sentir con la Iglesia) f) varias traducciones de obras contemporáneas.

d) Portugués

Las Edições Loyola han publicado ya cuatro fuentes en su colección *Escritos de Santo Inácio* (Los Ejercicios, la *Autobiografía*, una selección de cartas y una nueva edición del *Diario Espiritual*). Además, mantienen otras cinco colecciones, con volúmenes menos uniformes por extensión, más difíciles de clasificar y, por ello, puestos aquí juntos. Cada cual ha incrementado el número de títulos respectivamente *Exercícios Inacianos* (17) y *Leituras e Releituras* (15), *Ser jesuita* (12), *Esperiência inaciana* (2), *Ignatiana* (6).

e) Alemán

En la categoría de **bolsillo** (en torno a las 80 pp) queremos señalar la colección alemana *Ignatianische Impulse* por su notable éxito: Nació hace sólo seis años y alcanza 39 títulos ya, algunos con cinco reimpresiones, varios traducidos en otras lenguas, especialmente inglés. Sus directores, Stefan Kiechle y Willi Lambert, apuntaban a un lector sacerdote, religioso, laico pero con relativa madurez en la búsqueda. Han acertado a encargar a especialistas cada ensayo situando la colección en un nivel de divulgación de alta calidad. La clave del éxito editorial de esta colección parece residir en el modo de presentar la espiritualidad ignaciana hoy. La colección afronta cuestiones importantes y debatidas (la fe cristiana, la justicia social, el diálogo interreligioso y con las culturas, etc.), pero lo hace con un estilo fácil de leer, con una impostación humana y cálida. La brevedad de los ensayos, el bajo precio (9.00 €) y el formato distintivo (pasta dura que refleja la consistencia interna) acaban decidiendo al comprador.

f) Polaco

La colección *Duchowość ignacjańska*, ha publicado tanto fuentes ignacianas (*Ejercicios*, *Constituciones*) como fuentes de la Antigua Compañía (*Memorial de Câmara*, o las *Industriae* del C. Acquaviva) y traducciones de autores contemporáneos.²²⁷

4.2. Artículos

En otro momento del encuentro *Synergias ignacianas '09*, el P. Edward Mercieca presentó una relación comparativa del estado y especialización de 22 **revistas** de espiritualidad ignaciana. Nosotros no nos ocuparemos de presentarlas por tanto, sino que referiremos a algunas características.

²²⁷ Cf. las secciones “Fuentes” y “Traducciones” en este artículo.

Mientras que *Christus* ha celebrado su cincuentenario,²²⁸ otras dos revistas han nacido durante el periodo que nos ocupa. Se llaman: *Polanco* (Ryssby: Suecia) y *www.ignaziana.org* (Nápoles: Italia) y hasta ahora se publicaban semestralmente. Fredrik Heiding y Rossano Zas-Friz están al frente de las redacciones y, mientras que *Polanco* está orientada a un lector de habla sueca, ecuménico no exclusivamente católico, *Ignaziana* es la primera revista ignaciana totalmente electrónica, que publica estudios e investigaciones en versión original.

Por otra parte, los casi dos mil títulos (entre artículos y secciones de libros) y la gran diversidad de nivel entre revista y revista hacen difícil el tratamiento de los contenidos, como comprenderá el lector. Hemos decidido por tanto, no detenernos mucho en este apartado. Por otro lado, señalaremos en las próximas páginas algunos artículos que podrían llegar a tener más impacto al nivel global: a) por el hecho de haber sido traducidos, b) por motivo de sus autores o c) por estar relacionados con temas clave.

4.2.1. Traducciones

No nos ocupamos aquí de las publicaciones de tipo institucional que son sistemáticamente traducidas en lenguas oficiales, como *Revista de Espiritualidad Ignaciana*.

4.2.1.1. Traducciones de otras lenguas (artículos)

Tratamos primero de las *traducciones sistemáticas* que algunas casas editoriales y revistas hacen de títulos originalmente aparecidos en otras lenguas para completar sus dossiers o colecciones. Comenzamos con algunos libros antes de pasar a las revistas.

Entre todas las editoriales, destacamos la labor de la brasileña **Ediçoes Loyola** (Sao Paulo). Loyola ha traducido fragmentos de las fuentes jesuíticas (antiguas y contemporáneas: Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Jerónimo Nadal, Alberto Hurtado), de las biografías de Ignacio y de los santos de la Compañía (a cargo de R. García Villoslada, I. Tellechea Idígoras, M. Puncel, I. Echániz) así como algunos libros de autores contemporáneos (W. Barry, T. Green, D. Lonsdale, F. Houdek, J. Tetlow, P. Van Breemen, C. Cabarrús, B. González Bueta, F. Jalics, F. Marty, A. Nazé, etc). Los originales aparecieron mayoritariamente en inglés o castellano, pero también en francés. También en Polonia, *Życie Duchowe*, se está llevando a cabo un esfuerzo por familiarizar al lector polaco con autores de fuera (García Mateo, Ruiz Jurado, Giuliani, Lauras, Poggi, Špidlík).

En cuanto a los artículos, hemos estudiado aquellos “**préstamos**” o traducciones de artículos aparecidos en otras revistas. En realidad, el cuadrante con el número de traducciones por revista revela que es relativamente escasa la importación (medio centenar de artículos) así como es diversa la procedencia (tomados de una veintena de revistas “fuentes”). Los préstamos, lamentablemente, no siempre van reconocidos, lo cual dificulta mucho la labor de identificación y nos hace suponer que nuestros datos son muy imperfectos.

²²⁸ *Christus. Témoin de la vie spirituelle de notre temps. 1954-2004: Numéro du cinquantenaire*. Paris: Christus, 2004; 124 pp.

Entre las revistas “donantes”, *Manresa* (16), *Christus* (5), *Revista de Espiritualidad ignaciana* (4) y *The Way* (3) e *Itaici* (2) aparecen como las más leídas por las otras revistas. Entre las revistas “receptoras”, en cambio, *The Way* (11), *Cuadernos de Espiritualidad* (9), *Itaici* y *Boletín de Espiritualidad* (5), *Cahiers* y *Christus* (4), *Manresa* (3) son las más abiertas a lo que se está publicando fuera.

La escasez de datos no permite llegar a muchas conclusiones en cuanto a qué artículos han aparecido en más lenguas. Creemos que los comités de redacción (cuando existen), resultan vitales a la hora de identificar qué se está publicando en otros lugares. Téngase en cuenta que las traducciones a que nos hemos referido, de hecho, aparecen frecuentemente en el arco de un año a partir de su publicación en lengua original. Por otra parte, creemos poder afirmar que revistas como *Ignis* o *Appunti di Spiritualità* no piden prestamos a otras revistas; nos preguntamos si, como consecuencia de este hecho, tampoco sus artículos son tomados por las otras revistas. En fin, revistas como *Cardoner* o *Życie Duchowe* no parecen tener eco o son muy desconocidas fuera de sus propios ámbitos.

4.2.1.2. Traducciones a otras lenguas (libros)

Podemos estudiar las traducciones desde otra perspectiva todavía. ¿Cuáles son los volúmenes que han sido más apreciadas en el foro internacional? ¿Para la misma obra, cuáles son las lenguas que la han traducido?

La **historia** de la Compañía de Jesús más traducida en estos años ha sido *The First Jesuits*, de John O'Malley (al castellano y alemán (1995), al francés, polaco e italiano (1999), al portugués (2004)).²²⁹ Esta historia presenta a Ignacio, sus colaboradores y la primera generación de jesuitas. Utiliza una aproximación ministerial a la espiritualidad, preguntándose por el qué hicieron para llegar a conocer qué fue lo que les impulsó.

Entre las **vidas de san Ignacio**, señalamos la de Ignacio Tellechea Idígoras, *Sólo y a pie*, que en versión abreviada ahora vuelve a ser traducida.²³⁰ Entre tantas presentaciones de san Ignacio, volvemos a acordarnos de la del cardenal Tomás Spidlik por utilizar la espiri-

²²⁹ John W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993; 458 pp. (*Os primeiros jesuítas*, tr. Domingos Armando Donida. Sao Leopoldo: Unisinos EDUSC, 2004; 581 pp.; *Pierwsi jezuitci*, tr. Piotr Samerek et al. Kraków: Wydaw, WAM, 1999; *Les Premiers jésuites, 1540-1565*. Paris - Montréal [QC]: Desclée de Brouwer - Bellarmin, 1999; 624 pp.; *I primi Gesuiti*, tr. Alberto Schena. Milano: Vita e Pensiero, 1999; 515 pp.; *Die ersten Jesuiten*, tr. Klaus Mertes. Würzburg: Echter, 1995; *Los primeros jesuitas*, tr. Juan Antonio Montero Moreno. Colección Manresa. Bilbao y Santander: Mensajero y Sal Terrae, 1995).

²³⁰ José Ignacio Tellechea Idígoras, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*. Madrid: Cristiandad, 1987; 404 pp. (*Ignazio di Loyola solo e a piedi*. Roma: Borla, 1990; *Ignace de Loyola, pelerin de l'absolu*. Nouvelle Cité, 1990; 448 pp.; *Inácio de Loyola, sozinho e a pé*. Sao Paulo: Edições Loyola, 1991; 339 pp.; Id., *Ignatius of Loyola: the pilgrim saint*, tr. Cornelius M. Buckley, Chicago: Loyola University Press, 1994; xxvii, 628 pp. [*Alone and on Foot. Ignatius of Loyola*. Dublin: Veritas, 2008; un resumen de la anterior]; [Versión abreviada] Id., *San Ignacio de Loyola: la aventura de un cristiano*. Mexico: CRT, 1998; 70 pp. (*Ignazio di Loyola: L'avventura di un cristiano*, trad. por Maurizio Donati, Roma: Apostolato della Preghiera, 2003; 79 pp.; *Inácio de Loyola - Aventura de um cristão*. Sao Paulo: Loyola, 2002; 96 pp.).

tualidad oriental como clave y estar ya en castellano, francés y polaco.²³¹ Ignacio Echániz vio su obra publicada originalmente en castellano e inglés, traducida al portugués. Presenta los **perfiles de jesuitas** de la Antigua Compañía, de la Suprimida, Restaurada y contemporánea.²³² A otro nivel, también las vidas de santos de A. Nazé está ya en portugués.²³³

A pesar de estos éxitos editoriales, se traducen más fácilmente aquellas obras breves, que se centran en algún aspecto particular como la oración o la vocación. Por lo que respecta a la **oración**, la obra que ha gozado de mayor número de traducciones en los últimos diez años es probablemente *Kontemplative Exerzitien*, de Franz Jalics.²³⁴ El libro fue reeditado tres veces en dos años y apareció ya en traducción húngara, castellana y holandesa antes de final de siglo. Recibió nuevas ediciones en inglés y castellano y, además, en italiano, francés y polaco. Esta obra sólo puede incluirse en un elenco de espiritualidad ignaciana si aceptamos una comprensión muy laxa del término, se podrá decir. El mismo autor, sin embargo, ha publicado en la colección *Impulse* de espiritualidad ignaciana otro libro más breve.²³⁵ Otro ejemplo, Herbert Alphonso ha visto su *Discovering Your Personal Vocation* traducido al francés, castellano, holandés, portugués, al menos.²³⁶

En el mundo de los **Ejercicios** un libro verdaderamente práctico y que probablemente por este motivo ha gozado de tanto éxito es *Choosing Christ in the World*, de Joseph Tetlow, con traducciones al castellano (disponible en la internet), al portugués y al italiano (no disponemos de las referencias de otras traducciones al polaco, coreano y mandarín).²³⁷ En relación con el discernimiento, el libro de Marko I. Rupnik ha sido traducido al castellano, portugués e inglés rápidamente.²³⁸ El libro comienza con una clara fundamentación antropológica y es fácil de leer. Entre los asistentes a estas *Syner-*

²³¹ Cf. la sección "Ignacio de Loyola. Estudios" en este artículo.

²³² Ignacio Echániz, *Passion and Glory: A Flesh-and-Blood history of the Society of Jesus*. 4 vols. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2000 (*Pasión y Gloria*. Bilbao: Mensajero, 2000; 406, 450 pp; Id., *Paixão e glória*. São Paulo: Edições Loyola, 2006).

²³³ André Nazé, *Ignace, François et les autres... Portraits de saints jésuites*, Namur: Fidélité, 2007; 144 pp. (*Inácio, Francisco e outros santos jesuitas*. Sao Paulo: Edições Loyola, 2008; 152 pp.).

²³⁴ Franz Jalics, *Kontemplative Exerzitien*. Würzburg: Echter Verlag, 1994; (*Rekolokcje kontemplatywne*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008; 291 pp.; *Ejercicios de contemplación: Introducción a la forma de vida contemplativa y a la invocación a Jesús*. Buenos Aires - Santiago: San Pablo, 2003; 383 pp. (cf. *ibid.*, Salamanca: Sigueme, 1998; 319 pp.); *Contemplative Retreat: An Introduction to the Contemplative Way of Life and to the Jesus Prayer*. Longwood: Xulon Press, 2003; 332 pp.; *Ouverture à la contemplation*, Paris - Montreal: DDB - Bellarmin, 2002; *Contemplatieve oefeningen. Een inleiding in de contemplatieve levenshouding en in het Jezusgebed*. Gent: Carmelitana, 1999; 341 pp.; *Szemlélődő lelkigyakorlat: bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába*, Dobogókő - Kecskemét: Manréza - Korda, 1996; 391 pp.)

²³⁵ Franz Jalics, *Der kontemplative Weg*. Colección Ignatianische Impulse, 14. Würzburg: Echter Verlag, 2006; 80 pp.

²³⁶ Herbert Alphonso, *Discovering Your Personal Vocation: The Search for Meaning through the Spiritual Exercises*. New York: Paulist Press, 2001.

²³⁷ Joseph A. Tetlow, *Choosing Christ in the World: Directing the Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola According to Annotations Eighteen and Nineteen*. St. Louis: The Institute of the Jesuit Sources, 1989; 254 pp.

²³⁸ Marko I. Rupnik, *Il discernimento*. Roma: Lipa, 2000-2001.

²³⁹ Javier Melloni Ribas, *Los Ejercicios en la tradición de occidente*. Barcelona: EIDES, 1998; 47 pp.

gias ignacianas, Javier Melloni ha visto la traducción al inglés e italiano de su obra sobre los Ejercicios en la tradición occidental.²³⁹

4.2.2. Autores

A continuación enumeramos la lista de los autores que figuran con más publicaciones en nuestra base de datos. Para cada cual, primero hablamos de sus libros, y en seguida nos referimos a sus artículos.

4.2.2.1. Fallecidos

Queremos comenzar este apartado haciendo memoria de quienes fallecieron durante el periodo que nos ocupa, porque ni han sido pocos ni de poca trascendencia. Sin poder ser exhaustivos contamos una decena. **Por orden de su desaparición:** el director de la revista *Ignis*, Parmananda Divarkar (2000), el profesor del Istituto di Spiritualità y director de muchas disertaciones, Charles-André Bernard (2001), los británicos Joe Veale (2002)²⁴⁰ y Michael Ivens (2005)²⁴¹ colaboradores de *The Way*. Durante el 2003, en cambio, fallecieron el italiano Sergio Rendina,²⁴² el canadiense Gilles Cusson, fundador del Centre de Spiritualité Manrèse, profesor de la Gregoriana y misionero en Tegucigalpa²⁴³ y quien fuera director de Christus, Maurice Giuliani, autor de numerosos artículos algunos de los cuales aparecen en las colecciones *L'expérience des Exercices spirituels dans la vie* y *L'accueil du temps qui vient*, respectivamente traducidas al italiano y al castellano.²⁴⁴

²⁴⁰ Joseph Veale, *Manifold Gifts: Ignatian Essays on Spirituality*. Oxford: Way Books, 2006; 244 pp. Colección de 14 ensayos de Veale.

²⁴¹ Michael Ivens, *Keeping in Touch: Posthumous Papers on Ignatian Topics*. Leominster, Herefordshire: Gracewing, 2007; Entre las notas más antiguas, descubiertas a su muerte, hemos recuperado algunos esbozos para una vida de Ignacio, y pensamientos sobre la Compañía de Jesús, los Ejercicios y la espiritualidad ignaciana. Id., *An Approach to Saint Ignatius of Loyola*. Oxford 2008.

²⁴² Sergio Rendina, *L'itinerario degli Esercizi Spirituali. Commento introduttivo alle quattro settimane*. Roma: AdP, 2004 (edición revisada); 232 pp.; Id., *Con i sentimenti di Gesù. Un ritiro ignaziano di otto giorni*. Roma: AdP, 2003; 191 pp.; Id., *La pedagogia degli Esercizi. Aspetti più significativi*. Roma: AdP, 2002; 280 pp.

²⁴³ Gilles Cusson, *Cammini di Dio in terre umane: Antropologia biblica ed Esercizi*. Roma: ADP, 2005; 172 pp. (Traduce y reorganiza las antiguas «Notes d'anthropologie biblique» (1970-77) usadas por el autor para sus clases en Quebec y que más tarde utilizaría en el Istituto di Spiritualità (PUG) 1972-1986); Id., «Exercices et expérience chrétienne.» *Cahiers de spiritualité ignatienne* 25, n.º. 100 (2001): 273-334 (Partiendo de la experiencia bíblica y utilizando algunos principios hermeneúticos, el autor ofrece un recorrido sintético por las cuatro semanas de los Ejercicios desde la perspectiva de la experiencia).

²⁴⁴ Maurice Giuliani, *L'expérience des Exercices spirituels dans la vie*, Paris: DDB, 2003; 310 pp.; (*L'esperienza degli Esercizi Spirituali nella vita quotidiana*. Roma: ADP, 1999; 267 pp.; «L'inizio degli esercizi nella vita quotidiana.» *Appunti di Spiritualità*, n.º. 60 (2007): 81-85 [Transcripción del cap. 13 de *L'esperienza degli esercizi nella vita quotidiana*]); Id., *L'accueil du temps qui vient: Etudes sur saint Ignace de Loyola*. Paris: Bayard, 2003; 288 pp. (*Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre los Ejercicios de San Ignacio*. Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2006).

Entre los españoles Jesús Corella (2004), Ignacio Echániz (2008), ya referido por *Pasión y Gloria*, Antonio Alburquerque (2009), que había publicado sobre Diego Laínez y Pierre Favre y preparaba otro sobre Nicolás Bobadilla, además de varios artículos.²⁴⁵ e Ignacio Iglesias (2009), Asistente de España, cercano colaborador de P. Arrupe (de quien editó sus notas de Ejercicios), Provincial de España y director de la revista *Manresa*, donde publicó numerosos artículos ignacianos.²⁴⁶

4.2.2.2. En Activo

a) Castellano

Manuel Ruiz Jurado es uno de los mejores concedores de las fuentes ignacianas y de los Ejercicios y del discernimiento, en particular. Sobre estos temas tiene una amplia bibliografía en el pasado. Nos referiremos a su obra en la sección dedicada a las tesis doctorales, y en la sección “Ignacio.”²⁴⁷ También ha discutido la autoría de las fuentes escritas durante el periodo del generalato de Ignacio, particularmente en relación con su secretario, Juan Alfonso de Polanco según evidencia de tipo lingüístico.²⁴⁸ En cuanto a los Ejercicios, ha escrito un tratado sobre el discernimiento,²⁴⁹ ha visto traducido al inglés su “retiro ignaciano.”²⁵⁰ Además, es autor de numerosas entradas en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*,²⁵¹ el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, el *Diccionario de la Mística*, etc. y ha contribuido al volumen sobre el generalato del P. Everardo Mercuriano con un estudio de la formación de los jesuitas en aquel periodo.²⁵²

Un gran conocedor de las fuentes del Instituto de la Compañía de Jesús es **Urbano Valero**. Ha escrito menos sobre temas de espiritualidad ignaciana en su sentido am-

²⁴⁵ Antonio Alburquerque, *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*. Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2005 (traducción inglesa en preparación); Id., «Fabro y el diálogo entre católicos y protestantes.» *Manresa* 72 (2000): 169-182; Pedro Fabro y Antonio Alburquerque, *En el corazón de la reforma. «Recuerdos espirituales» del Beato Pedro Fabro, S.J.* Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1999 c.; 351 pp.

²⁴⁶ San Ignacio de Loyola e Ignacio Iglesias, *Ejercicios espirituales*. Madrid: San Pablo, 1996 (introducción y notas); Pedro Arrupe, *Aquí me tienes, Señor. Apuntes de sus Ejercicios Espirituales (1965). Introducción, transcripción y notas de Ignacio Iglesias SJ*. Bilbao: Mensajero, 2002; 167 pp.

²⁴⁷ Además, recogemos aquí: Manuel Ruiz Jurado, «Una nuova immagine di Sant’Ignazio di Loyola.» *Civiltà Cattolica* 157/III (2006): 251-260; Id., «Dios «Padre Eternal» en la espiritualidad de San Ignacio.» *Manresa* 72 (2000): 363-376.

²⁴⁸ Id., «¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?» *Archivum Historicum Societatis Iesu* 77, n°. 154 (2008): 321-345 (Ruiz Jurado es autor de la voz “Polanco” en el *Dictionnaire de Spiritualité*).

²⁴⁹ Id., *Para encontrar la voluntad de Dios*. Madrid: BAC, 2002; 143 pp.

²⁵⁰ Id., *For the Greater Glory of God: A Spiritual Retreat with St. Ignatius*, Word Among Us, 2002; 196 pp. (adapta y traduce: Id., *Por Él, con Él y en Él... Toda Gloria*, Avila, 1990).

²⁵¹ Entre tantas, “Teología Espiritual”, que luego ha sido reproducida por el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, o la voz «Reglas para sentir con la Iglesia» (también en *Boletín de Espiritualidad*, n°. 206 (2004): 35-43).

²⁵² Id., «Jesuit Formation during Mercurian’s Generalate,» en *The Mercurian Project*, ed. Thomas M. McCoog, 399-419. St. Louis: The Institute of the Jesuit Sources, 2004.

plio,²⁵³ concentrándose en su experiencia del P. Arrupe,²⁵⁴ o de temas específicos de la Compañía de Jesús, como su régimen de pobreza.²⁵⁵ Nos ofrece su visión de la situación que ésta afronta al final del generalato de P. H. Kolvenbach,²⁵⁶ o en particular de su colaboración con los laicos en la misión,²⁵⁷ además de algunos problemas que afrontó la Congregación General 35.²⁵⁸

Entre los autores de la siguiente generación, destacamos la obra de Carlos Cabarrús, Emilio González Magaña, Rossano Zas Friz, Herman Rodríguez Osorio, Javier Melloni y José García de Castro. **Carlos Cabarrús** (Guatemala) ha publicado varios libros en torno a temas de discernimiento (clasificados bajo la sección correspondiente), espiritualidad ignaciana para laicos,²⁵⁹ desarrollo humano de la persona,²⁶⁰ y constitución espiritual del “sujeto apostólico.”²⁶¹

Emilio González Magaña es director del Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori al Sacerdozio (CIFS, Pontificia Università Gregoriana). Ha publicado el material de la tesis doctoral que defendiera en la Universidad Pontificia de Comillas bajo el título *Los Ejercicios: Una oferta de Ignacio de Loyola para los jóvenes*. Esta obra incluye dos volúmenes, el primero y más biográfico será referido más adelante (apartado “Ignacio”), el segundo, más analítico y propositivo, estudia la preparación del sujeto

²⁵³ Urbano Valero, «Envejecer con espiritualidad ignaciana.» *Manresa* 77 (2005): 243-261.

²⁵⁴ Id., «‘Hombres de las Constituciones’: El generalato del P. Pedro Arrupe.» *Revista de espiritualidad ignaciana* 38/3, n.º. 116 (2007): 19-44; Id., «Pedro Arrupe, entonces y ahora.» *Razón y Fe* 256, n.º. 1309 (2007): 169-184.

²⁵⁵ Id., «¿De qué vive la Compañía de Jesús?» *Promotio Justitiae*, n.º. 91 (2006): 25-32; Id., «Espíritu y norma: cambio de régimen de la pobreza religiosa.» *Estudios Eclesiásticos* 79, n.º. oct-dic (2004): 539-570; Id., «La nueva expresión de la pobreza religiosa de la Compañía de Jesús: Génesis, valoración y perspectivas.» *Archivum Historicum Societatis Iesu* 71 (2002): 41-81.

²⁵⁶ Id., «Peter Hans Kolvenbach, XXIX General de la Compañía de Jesús.» *Razón y Fe* 258, n.º. 1321 (2008): 273-284; Id., «El gobierno de la Compañía de Jesús al comienzo del tercer milenio.» *Manresa* 76, n.º. 298 (2004): 5-23.

²⁵⁷ Id., «**Sobre identidad de la Compañía de Jesús y colaboración de los laicos a su misión.**» *www.ignaziana.org* 2, n.º. 4 (2007): 140-148 («Sobre identidad de la Compañía de Jesús y colaboración de los laicos a la misión.» *Boletín de Espiritualidad* 39, n.º. 221 (2008): 21-28).

²⁵⁸ Id., «General Vitalicio con posibilidad de renuncia.» *Estudios Eclesiásticos* 82, n.º. 323 (2007): 691-728; Id., «¿Qué se espera de un miembro de la próxima Congregación General?» *Revista de espiritualidad ignaciana* 37, n.º. 113 (2006): 38-60.

²⁵⁹ Id., «O *Magis* Inaciano, impulso para que a humanidade viva: Notas ao correr da pena.» *Itaici* 14, n.º. 56 (2004): 27-49; («El *magis* ignaciano impulso a que la humanidad viva.» *Boletín de Espiritualidad* 39, n.º. 222 (2008): 5-25); Id., «La espiritualidad ignaciana es laical: Apuntes sobre «ignacianidad»,» *Diakonia* 24 (2000): 17-43 («A Espiritualidade Inaciana é Leiga. Notas sobre ‘inacianidade’.» *Itaici* 45, n.º. setembro (2001): 5-28; y también en *Apuntes Ignacianos* 11, 32 (2001) 15-45).

²⁶⁰ Carlos Rafael Cabarrús, *A formação humana em perspectiva inaciana*, Sao Paulo: Edições Loyola, 2004; 62 pp. (*Ser persona en Plenitud: La formación humana desde la perspectiva ignaciana*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2005; 50 pp.); Id., *Crecer bebiendo del propio pozo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998; 187 pp.

²⁶¹ Id., *Retos universitarios insoslayables: Formar en valores y construir el ‘Nuevo Sujeto Apostólico’ Ignaciano*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2005; 52 pp.; «El ‘Nuevo Sujeto Apostólico’ ¿un modo nuevo de ser jesuita?» *Diakonia* 29, n.º. 114 (2005): 62-74.

de Ejercicios según un “hilo conductor” centrado en la anotación 18 y la determinación de la idoneidad del sujeto. Se basa en la práctica más antigua de los Ejercicios por los primeros jesuitas para responder y enriquecer la práctica actual con los jóvenes de los mismos.²⁶² Ha publicado además un libro monográfico sobre los tres primeros compañeros de París, y entre otros artículos algunos dedicados a jesuitas de la primera hora como Favre y Nadal,²⁶³ o a otros temas referidos luego en estas páginas en la sección “liderazgo,” o relacionados con el discernimiento.²⁶⁴

Rossano Zas Friz Director del Centro Ignaziano di Spiritualità (Nápoles) y del Instituto de Espiritualidad y Mística de la Facultad de Teología dell'Italia Meridional, dirige la revista *www.ignaziana.org* y la revista *www.mysterion.it*, ha escrito particularmente sobre la mística y el sacerdocio religioso de la Compañía de Jesús. Ambos temas reciben particular atención más abajo en este artículo.

Hermann Rodríguez Osorio acaba de dejar la dirección *Apuntes Ignacianos* para encargarse del decanato de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Nos hemos referido a su disertación en la sección correspondiente y nos referiremos a su obra bajo el tema “a) Discernimiento.”

Javier Melloni es antropólogo y especialista en mística y diálogo interreligioso.²⁶⁵ Está fundamentado en los Ejercicios Espirituales a nivel teórico (como ya señalado en la sección “Disertaciones”) y práctico (pues dirige anualmente el mes de Ejercicios en la casa de la Cueva de Manresa). Conoce las fuentes en que Ignacio se inspiró²⁶⁶; su ensayo sobre las raíces de los Ejercicios ha sido ya traducido en dos lenguas.²⁶⁷ Además, Melloni se interesa por la mistagogía que cataliza la transformación espiritual,²⁶⁸ según aquel

²⁶² Emilio González Magaña, *Los Ejercicios: Una oferta de Ignacio de Loyola para los jóvenes*. Mexico: Universidad Iberoamericana, 2002; 780 pp.

²⁶³ Id., *Del triunfo del mundo a la alegría del servicio: itinerario de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco Javier hacia la santidad*. México: Obra nacional de la buena prensa, 2006; 284 pp.; Id., «Del triunfo del mundo a la alegría del servicio, itinerario de Francisco Javier hacia la santidad,» en *San Francisco Javier entre dos Continentes*, edd. Ignacio Arellano, Alejandro González Acosta y Arnulfo Herrera, 101-122. Pamplona - Madrid - Frankfurt am Main: Universidad de Navarra - Iberoamérica - Vervuert, 2007; «Pedro Fabro, el amigo que conduce al Amigo.» *Manresa* 78, n.º. 308 (2006): 223-238; Id., «Nadal, la segunda mente de Ignacio de Loyola.» *Apuntes Ignacianos* 17, n.º. 50 (2007): 3-25.

²⁶⁴ Id., «¿Quid agendum? La búsqueda continua de la voluntad de Dios.» *Apuntes Ignacianos* 17, n.º. 51 (2007): 39-59.

²⁶⁵ Aunque ha publicado diversos libros sobre este tema, los títulos más relacionados con nuestro estudio son: Javier Melloni, «**La identidad del jesuita y el diálogo interreligioso**,» *www.ignaziana.org* 2, n.º. 4 (2007): 162-173 (también: *Boletín de Espiritualidad* 39, n.º. 223 (2008): 15-28); «De las misiones de Javier al diálogo interreligioso.» *Sal Terrae* 94, n.º. 1103 (2006): 571-584.

²⁶⁶ *Compendio breve de Ejercicios Espirituales: Compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*, ed. Javier Melloni. Madrid: BAC, 2006.

²⁶⁷ Javier Melloni, *Los Ejercicios en la tradición de occidente*. Barcelona: EIDES, 1998; 47 pp. (*The Exercises of St. Ignatius Loyola in the Western Tradition*, tr. Michael Ivens. Leominster, U.K: Gracewing Press, 2000; 50 pp.); «Gli Esercizi nella Tradizione dell'occidente.» *Appunti di Spiritualità*, n.º. 57 (2004): 1-55.; Id., *Los Ejercicios y tradiciones de oriente*. Barcelona: EIDES, 2004; 40 pp.

²⁶⁸ Id., *Itinerario hacia una vida en Dios*, Barcelona: EIDES, 2001; 63 pp.

itinerario que parte desde el conocimiento interno,²⁶⁹ adquirido mediante los sentidos²⁷⁰ y protende al estado místico.

En fin, **José García de Castro**, Director del Instituto de Espiritualidad de la Universidad Pontificia de Comillas, ha publicado *El Dios emergente*, sobre la “consolación sin causa.”²⁷¹ Ha escrito sobre los Ejercicios²⁷² y el discernimiento.²⁷³ Nos referiremos a sus publicaciones sobre el Diario Espiritual, las fuentes de la espiritualidad ignaciana y su mística, en las secciones correspondientes. Dirigió al equipo editorial que hizo posible el *Diccionario de Espiritualidad ignaciana*; en realidad, es el mayor colaborador del DEI, con una veintena de voces, entre las que destacamos *Broët*, *Cartas*, *Coduri*, *Comunidad*, *Consolación sin causa*, *Ejercitante*, *Polanco*, *Jayo*, *Primeros Compañeros*, *Teología (etapa de formación)* y *Embolumar*.

b) Portugués

Nos referiremos a las obras de **Maria Clara Lucchetti Bingemer** (bajo el tema “*g* mujer”) y Luis González-Quevedo. **Luis González-Quevedo** ha publicado especialmente en la revista *Itaici*, que hasta hace poco dirigía. Se ocupa de los Ejercicios Espirituales, la oración y la vida religiosa.²⁷⁴ También ha presentado la espiritualidad ignaciana como una mística de la alegría.²⁷⁵ En cuanto a los Ejercicios, adopta una aproximación pastoral al tratar su metodología en relación con las grandes articulaciones que los recorren o con la construcción de un proyecto de vida según la voluntad de Dios.²⁷⁶ Ha preparado introducciones al Principio y Fundamento, la Tercera y Cuarta semanas.²⁷⁷ Además de

²⁶⁹ Id., «Los Ejercicios como experiencia mística.» *Manresa* 76, n.º. 301 (2004): 355-369; Id., «La connaissance interieure dans les Exercices. L'veil du sentir.» *Christus* 189, n.º. Janvier (2001): 98-109; Id., «El conocimiento interno en la experiencia del Cardoner.» *Manresa* 71 (1999): 5-18.

²⁷⁰ Id., «Las puertas de los sentidos.» *Sal Terrae* (2000): 191-201 (“también en *Cuadernos de Espiritualidad* 93 (2001): 21-34).

²⁷¹ Cf. sección “Tesis de Licenciatura en Teología” en este artículo.

²⁷² Entre otros títulos: José García de Castro, «¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos.» *Manresa* 74 (2002): 11-40.

²⁷³ Id., «La estructura interna del discernimiento.» *Manresa* 80, n.º. 315 (2008): 125-140.

²⁷⁴ Luis González-Quevedo, «Amor e Cuidado.» *Itaici*, n.º. 68 (2007): 43-56; Id., «Jesus e as Crianças: Pedagogia de a oração inaciana.» *Itaici* 48 (2002): 61-72; Id., «Um amor para toda a vida: Jesus e a castidade.» *Itaici* 14, n.º. 56 (2004): 58-77.

²⁷⁵ Id., «A Mística da Alegria ou a Alegria dos Místicos.» *Itaici*, n.º. 62 (2005): 23-36; Id., «Os primeiros jesuítas: mística, companheirismo e missão.» *Convergencia* 41, n.º. 398 (2006): 589-600. (En torno a Ignacio, Pedro Fabro y Francisco de Javier).

²⁷⁶ Raul Paiva y Luis González-Quevedo, *A força da metodologia nos Exercícios Espirituais*. Sao Paulo: Edições Loyola, 2002; Id., *Projeto de Vida: amar e ser amado*. Sao Paulo: Edições Loyola, 2001; 86 pp.

²⁷⁷ Id., «Principio e Fundamento: Criação, Êxodo e Aliança.» *Itaici*, n.º. 63 (2006): 9-22; *Um sentido para a vida. Princípio e Fundamento*, ed. Luis González-Quevedo, São Paulo: Edições Loyola, 2007; Id., «Introdução à Terceira Semana dos Exercícios Espirituais.» *Itaici* 15, n.º. 60 (2005): 69-84; Id., «Ele ressuscitou. Nós ressuscitaremos. Uma introdução à Quarta Semana dos Exercícios.» *Itaici* 64 (2006): 21-39.

temas característicos de Segunda Semana,²⁷⁸ ha reflexionado sobre la experiencia de pecado,²⁷⁹ la consolación,²⁸⁰ María,²⁸¹ la humildad,²⁸² o la continuidad a la conclusión de los Ejercicios.²⁸³ En fin, su reflexión está contextualizada pastoralmente para Brasil.²⁸⁴ Otros artículos presentan el perfil de famosos jesuitas.²⁸⁵

c) Inglés

Entre los autores con una producción más abundante en inglés destacan la obra de D. Fleming, P. Endean, B. Barry y J. Tetlow. **David Fleming** director de *Review for Religious* durante muchos años, firma una treintena de publicaciones en el periodo que consideramos. Éstas incluyen cuatro libros propios que presentan la espiritualidad ignaciana, la dinámica de los Ejercicios así como ofrecen materiales para retiros en torno al tema del servicio y discipulado.²⁸⁶ Ha editado, además, otra colección de ensayos donde tiene una participación más limitada (sobre la espiritualidad de los Ejercicios).²⁸⁷ Fleming es un campeón de la divulgación de la Espiritualidad Ignaciana y colaborador frecuente también de la revista *Ignis*. Sus obras son muy apreciadas dentro y fuera de los EE.UU.

Philip Endean, director de *The Way* hasta hace poco²⁸⁸ y coeditor de una versión inglesa de las obras de Ignacio de Loyola (1996), ha publicado su disertación sobre Karl Rahner en relación con la espiritualidad ignaciana y, en particular, la mística de lo coti-

²⁷⁸ Id., «Jornada Inaciana: Duas bandeiras, Dois caminhos.» *Itaici* 14, n.º. 58 (2004): 61-70 (Traducción italiana en *Tempi dello Spirito*); Id., «Eleição e reforma de vida.» *Magis-Subsídios*, n.º. 8 (2005): 115-138 (también <www.puc-rio.br/cloyola/revista_8>); Id., «Jesus en Cafarnaum: A identidade crista.» *Itaici* 52, n.º. Junho (2003): 35-45.

²⁷⁹ Id., «A Experiência Inaciana do Pecado» en *A serviço do Evangelho. Estudos em homenagem a J. A. Ruiz de Gopegui, SJ, em seu 80.º aniversário*, ed. Paulo César Barros, 205-224, São Paulo: Edições Loyola, 2008 (también como *Itaici*, n.º. 72 (2008): 19-37).

²⁸⁰ Id., «A Consolação Espiritual.» *Itaici*, n.º. 74 (2008): 65-77;

²⁸¹ Id., «Maria na vida e na espiritualidade evangelizadora de Inácio de Loyola.» *Itaici* 43 (2001): 19-26.

²⁸² Id., «Descer a Nazaré. A humildade inaciana.» *Itaici* 70 (2007): 29-42.

²⁸³ Id., «Permanecer no amor: A continuidade dos Exercícios Espirituais.» *Itaici* 45, n.º. setembro (2001): 53-66.

²⁸⁴ Id., «Os Exercícios Espirituais no Brasil.» *Perspectiva Teológica* 35 (2003): 239-252 (también aparecido en *Itaici*).

²⁸⁵ Id., «Mateus Ricci: Un pioneiro da inculturação.» *Itaici* 12, n.º. 49 (2002): 77-83; Id., «Vocação e felicidade. Com um resumo de Teilhard de Chardin.» *Itaici* 55, n.º. 57-67 (2003); Id., «Um orientador espiritual: Oscar Mueller.» *Itaici*, n.º. 65 (2004): 84-97.

²⁸⁶ David Fleming, *What More Can I Do? An Ignatian Retreat for People Somewhere on the Way*. St. Louis: Review for Religious Publications, 2007; 70 pp.; Id., *Discipleship and Its Foundations: A Jesuit Retreat*. St. Louis, MO: Review for Religious, 2005; 91 pp.; Id., *Lessons from Ignatius Loyola*. St. Louis, MO: Review for Religious, 2005; 82 pp. (una colección de 14 artículos aparecidos previamente); Id., *Like the Lightning: The Dynamics of the Ignatian Exercises*. St. Louis, Missouri: The Institute of Jesuit Sources, 2004; vi + 191 pp.

²⁸⁷ *Sharing the Spiritual Exercises of St. Ignatius*, ed. David Fleming, St. Louis: Review for Religious, 2008. (Una colección de 30 artículos por diversos autores).

²⁸⁸ Id., «The Ignatian Spirituality of the Way.» *The Way* 42, n.º. 1 (2003): 7-21.

diano.²⁸⁹ Además, ha editado un volumen con escritos espirituales del alemán.²⁹⁰ Desde tal interés se comprenden mejor una decena de artículos que reflexionan sobre los Ejercicios²⁹¹ y su potencialidad reformadora según una doble preocupación: tanto por la práctica de los primeros años (Ignacio, Jerónimo Nadal, la reacción oficial contra Baltasar Álvarez y A. Cordeses,²⁹² los directorios²⁹³), como por la “aplicación” de la Espiritualidad ignaciana en nuestros días.²⁹⁴ Nos referiremos a sus artículos en otros lugares.

William Barry, sicólogo, e instructor de Tercera Probación en Boston es especialista en discernimiento y acompañamiento espiritual. En colaboración con Robert G. Doherty, su co-instructor, ha escrito una presentación de la espiritualidad de la Compañía de Jesús.²⁹⁵ Aunque explique algunos conceptos que también son comunes a la espiritualidad ignaciana, este libro se ocupa de presentar la espiritualidad de los jesuitas a la gran audiencia. En un segundo libro recientemente publicado, Barry ofrece ejercicios de oración para, venciendo las resistencias, llegar a abrirse a la presencia de Dios como amigo.²⁹⁶ Barry ha revisado además dos libros, sobre la dirección espiritual²⁹⁷ y sobre los *Ejercicios*, traducida al polaco.²⁹⁸ Además de estos libros, ha publicado una decena de artículos en *Studies in the Spirituality of Jesuits, The Way, Review for Religious* o *Revista de Espiritualidad ignaciana*. Trata especialmente de la dirección espiritual y del discernimiento.

Hemos reconocido ya a **Joseph Telow** por las traducciones de su *Choosing Christ in the World*. Además, como Director del Secretariado para la Espiritualidad Ignaciana

²⁸⁹ Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 2001; 291 pp.

²⁹⁰ Karl Rahner y Philip Endean, *Spiritual Writings*. Maryknoll: Orbis, 2004; 206 pp.; cf. P. Endean, «Karl Rahner im englischsprachigen Raum.» *Stimmen der Zeit* 222, n°. (Spezial 1) (2004): 57-74.

²⁹¹ Id., «The Spiritual Exercises,» en *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. Thomas Worcester, 52-67. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

²⁹² Id., «‘The Original Line of Our Father Ignatius’: Mercurian and the Spirituality of the Exercises,» en *The Mercurian Project*, ed. Thomas M. McCoog, 35-48. St. Louis: The Institute of the Jesuit Sources, 2004; Id., «‘The Strange Style of Prayer’: Mercurian, Cordeses, and Álvarez,» en *The Mercurian Project*, 351-397.

²⁹³ Id., «Transitions and controls in early Ignatian retreats. The legacy of the Directories.» *The Way Supplement* 95 (1999): 116-126.

²⁹⁴ Id., «‘Aplicar los tales ejercicios’: La práctica de los primeros jesuitas.» *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 32, n°. 98 (2001): 43-67.

²⁹⁵ William Barry y Robert G. Doherty, *Contemplatives in Action: The Jesuit Way*. New York: Paulist Press, 2002; 84 pp. (*Contemplativos en la acción: La espiritualidad jesuitica*, Santander: Sal Terrae, 2004; 142 pp.; *Módl się i działaj*. Kraków: WAM, 2006; 120 pp.).

²⁹⁶ William Barry, *A Friendship Like no Other: Experiencing God’s Amazing Embrace*. Chicago: Loyola Press, 2008; 288 pp.

²⁹⁷ Id., *Spiritual Direction and the Encounter with God: A Theological Inquiry (Revised Edition)*. New York: Paulist Press, 2004; 111 pp.

²⁹⁸ Id., *Letting God come close: an approach to the Ignatian spiritual exercises*. Chicago: Jesuit Way, 2001; xiii, 204 pp. [Edición revisada y aumentada de *Allowing the creator to deal with the creature*, 1994] (*Czego szukam w modlitwie?* Kraków: WAM, 2006; 148 pp.).

hasta 2004, nos ha dejado una apreciación de la misma²⁹⁹ y presentado el estado de la práctica de los Ejercicios durante el último siglo.³⁰⁰ Es autor de varios libros ya traducidos,³⁰¹ y de artículos seminales.³⁰²

d) Alemán

En lengua alemana, señalamos las obras de Rita Haub, archivera de la Compañía en Múnich, y de Willi Lambert, co-director de la colección *Impulse*. **Rita Haub** utiliza la metodología histórica en siete libros que tratan la historia de la Compañía de Jesús,³⁰³ los Ejercicios,³⁰⁴ la figura de Ignacio mismo³⁰⁵ o de algunos otros jesuitas de la primera hora o del siglo XX alemán (Francisco Javier,³⁰⁶ Pedro Fabro,³⁰⁷ Rupert Mayer,³⁰⁸ Alfred Delp³⁰⁹).

²⁹⁹ Joseph Tetlow, «Informe sobre la situación de la espiritualidad ignaciana.» *Revista de espiritualidad ignaciana* 34, n.º. 104 (2003): 17-30: “Los jesuitas parecen considerar los Ejercicios como un producto que hay que promover ... Perciben los Ejercicios como un proceso objetivo... más que como un método que se debe asimilar personal y profundamente,” (p. 22); Id., «Las características de las casas de ejercicios y los centros de espiritualidad patrocinados por los jesuitas.» *Revista de espiritualidad ignaciana*, n.º. 105 (2004): 29-37.

³⁰⁰ Id., «Les Exercices dans le monde. Bilan et perspectives.» *Christus*, n.º. 189 (2001): 112-126; Id., «Les Exercices Spirituels au vingtième siècle.» *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 95, n.º. Jul-Sept (2000): 173-182 (Tomado de *Revista de Espiritualidad ignaciana* en 1999, se publicará luego en *Cahiers* y en *Christus*).

³⁰¹ Id., *Making Choices in Christ: The Foundations of Ignatian Spirituality*. Chicago: Loyola Press, 2008; 128 pp.; Id., *Encontrar a Deus em todas as coisas: Espiritualidade inaciana*. São Paulo: Edições Loyola, 2005; Id., *L'esame dei particolari. L'esame di coscienza seconda la tradizione ignaziana*. San Mauro Torinese: Villa Santa Croce, 2000; 47 pp. (traducción de *Review for Religious* 56 [1997] 230-250).

³⁰² Id., «Intellectual Conversion : Jesuit Spirituality and the American University,» en *Spirit, Style, Story : Honouring John W. Padberg SJ*, ed. Thomas M. Lucas, 93-115. Chicago: Loyola Press, 2003; Id., «Anotación 18: la práctica de la espiritualidad y de la religión.» *CIS* 34, n.º. 1 (2003): 3-13, donde aboga por la promoción de los Ejercicios a través de las devociones populares; Id., «Dieciocho y auténticos.» *Revista de espiritualidad ignaciana* 34, n.º. 104 (2003): 3-8, donde consolida la diferencia entre “aplicar” y “adaptar” los Ejercicios. Se pregunta “¿no existen «Ejercicios Auténticos» de la Anotación 18?»; Id., «Examen: Persons in Relationships.» *Review for Religious* 61 (2002): 118-28, donde propone hacer de las relaciones personales el foco del Examen.

³⁰³ Rita Haub, *Die Geschichte der Jesuiten*. Darmstadt: WBG, 2007; 144 pp.

³⁰⁴ Rita Haub y B. Paal. *Die Exerzitien des heiligen Ignatius, Bilder und Betrachtungen*. Regensburg: Echter, 2006.

³⁰⁵ Rita Haub, *Ignatius von Loyola: Gott in allen Dingen finden*. Kevelaer, München, Würzburg, Stuttgart: Topos plus Verlagsgemeinschaft, 2006; 127 pp.

³⁰⁶ Id., *Franz Xaver. Aufbruch in die Welt*. Limburg: Lahn, 2002; 127 pp.; Id., y Julius Oswald, eds. *Franz Xaver. Patron der Missionen. Festschrift zum 450*. Todestag. Regensburg: Schnell und Steiner, 2002.

³⁰⁷ Id., *Peter Faber: Globetrotter Gottes*. Kevelaer, München, Würzburg, Stuttgart: Topos plus Verlagsgemeinschaft, 2006; 95 pp.

³⁰⁸ Id., *Rupert Mayer: Der Wahrheit verpflichtet*. Limburg: Lahn Verlag, 2004; 94 pp. (Id., *Rupert Mayer: L'impegno per la Verità*. Roma: ADP, 2005; 150 pp.).

³⁰⁹ Rita Haub y Friedrich Schreiber. *Alfred Delp. Held gegen Hitler*. Würzburg: Echter, 2005.

Willi Lambert, en cambio, adopta una actitud pastoral en tres libros que ya han sido traducidos a otras lenguas: el diccionario de terminología ignaciana,³¹⁰ una reflexión sobre los recursos de la espiritualidad ignaciana para la comunicación,³¹¹ y una valoración positiva de los deseos más profundos del ser humano. Una quincena de artículos, además, exploran temas sobre Ignacio, los ejercicios, la espiritualidad ignaciana y el uso de la Escritura, demostrando la potencialidad que la espiritualidad ignaciana puede tener en la vida ordinaria de muchas personas. Trata temas como la enfermedad o el recto uso del dinero.

e) Francés

Como ya señalado al hablar de las fuentes, **Dominique Bertrand** es un profundo conocedor del epistolario ignaciano. En otros libros ha presentado a los tres compañeros de París,³¹² y, en particular, el perfil de Pierre Favre fundamentado en sus escritos y en el hecho de que su vida se extiende a lo largo del proceso de la Reforma.³¹³

f) Polaco

Ya nos hemos referido a la disertación de **Wacław Królikowski** en la sección correspondiente. Además, ha editado un libro que trata las Reglas para *sentir con la Iglesia* desde la perspectiva del amor por ésta.³¹⁴ Otros temas que ha tratado son la vida de Ignacio como ejemplo de fidelidad a Jesucristo³¹⁵ y los Ejercicios como escuela de esta fidelidad.³¹⁶ O desde las relaciones de la Espiritualidad Ignaciana con el proceso de desarrollo personal, el crecimiento en la amistad con Dios y en el amor.³¹⁷

³¹⁰ Ya referido en la sección "Obras de Referencia."

³¹¹ Id., *Eine Die Kunst der Kommunikation: Entdeckungen mit Ignatius von Loyola*. Freiburg: Herder, 1999 (Id., *Directions for Communication: Discoveries With Ignatius Loyola*, New York: Crossroad, 2000; ix, 243 pp.).

³¹² Dominique Bertrand, *Ignace de Loyola, François-Xavier, Pierre Favre*, Paris: Fidelité, 2006; 91 pp.

³¹³ Id., *Pierre Favre, un portrait*. Bruxelles: Lessius, 2006; Id., «Avec Pierre Favre aux sources de l'obéissance religieuse.» *Vies consacrées* 78 (2006): 75-88.

³¹⁴ Wacław Królikowski, *Miłość Kościoła dzisiaj. Wokół Reguła trzymaniu z Kościołem św. Ignacego Loyoli*, ed. Wacław Królikowski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.

³¹⁵ Id., «Droga do wierności Jezusowi Chrystusowi w życiu św. Ignacego Loyoli.» *Studia Bobolanum* 1 (2007): 57-79.

³¹⁶ Id., «Ćwiczenia duchowe św. Ignacego Loyoli szkołą wierności,» en *Wierność dzisiaj. Powrót do korzeni*, ed., J. Augustyn y K. Osuch, 72-86. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.

³¹⁷ Id., «Rozwój przyjaźni z Bogiem według św. Ignacego Loyoli.» *Życie Duchowe*, n.º. 47 (2006): 94-103; Id., «Droga duchowego rozwoju św. Ignacego Loyoli,» en *Rocznik Wydziału Pedagogicznego*, 61-92. Krakowie WSFP Ignatianum, 2006; Id., «Wychowanie do miłości w Ćwiczeniach duchowych św. Ignacego Loyoli,» en *Rocznik Wydziału Pedagogicznego*, 131-158. Kraków: WSFP Ignatianum w 2007.

4.2.3. Algunos temas

En esta sección intentamos identificar algunos temas que deberán tener una continuación en el futuro inmediato. Nos referimos al discernimiento, a las relaciones de la espiritualidad ignaciana con la disciplina histórica, la mística ignaciana, el tema emergente del liderazgo, la Biblia, la eucaristía y la espiritualidad ignaciana, el sacerdocio y la mujer.

Antes, sin embargo, señalaremos algunas **obras introductorias a la Espiritualidad Ignaciana**. No pensamos ya en los diccionarios y obras de referencia señaladas al principio, nos referimos a aquellos *primiers* útiles para explicar qué es la espiritualidad ignaciana. Así, constatamos la traducción de presentaciones clásicas en francés e inglés (Jean-Claude Dhôtel³¹⁸ y David Lonsdale³¹⁹). Además, de los libros ya señalados, D. Fleming ha escrito también *What is Ignatian Spirituality?*³²⁰ La presentación de W. Barry y P. Jacob está más pensada para jesuitas en formación.³²¹

Un modo de introducirnos original es el elegido por el maestro de novicios de Filipinas, Luza Bautista, que en forma de catecismo se pregunta y responde sobre las grandes cuestiones de la espiritualidad ignaciana.³²² Desde Singapur, el maestro de novicios Philip Heng nos ofrece otro título.³²³ Más publicitado, el intento de Margaret Silf debiera situarse entre “otros” que nos inspiran.³²⁴ Más autores prefieren ofrecer una selección de lecturas orientadas a que el lector alcance su propia síntesis.³²⁵

Recientemente publicado, el libro de Sylvie Robert puede considerarse también una presentación de la espiritualidad ignaciana caracterizado por apoyarse no sólo en los Ejercicios, partiendo de la experiencia y centrándose en el discernimiento, del cual la autora es una especialista.³²⁶

³¹⁸ Jean-Claude Dhôtel, *La spiritualité ignatienne: Points de repère*. Paris: Vie Chrétienne, 1991; 72 pp. (*La espiritualidad ignaciana: claves de referencia*, Santander: Sal Terrae, 1991; 134 pp.; *La spiritualité ignaziana. Punti di riferimento*. Roma: Comunità di Vita Cristiana, 1997; 135 pp., y 2 ed. Roma: AdP, 2004; 126 pp.).

³¹⁹ David Lonsdale, *Eyes to See, Ears to Hear: An Introduction to Ignatian Spirituality*, edición revisada, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2000 (*Olbos de ver, ouvidos de ouvir: Introdução à espiritualidade ignaciana*. São Paulo: Edições Loyola, 2002; 232 pp.).

³²⁰ David Fleming. *What is Ignatian Spirituality?* Chicago: Loyola Press, 2008; 113 pp.

³²¹ W. Barry y R. G. Doherty. *Contemplatives in Action*, cf. sección “Autores” en apartado “Inglés”; *Making Ignatian Spirituality a Way of Life during the years of Formation*, ed. Pierre Jacob, Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2003 (para el proceso de formación de jesuitas). Y más ampliada a otras fuentes de la Espiritualidad ignaciana: *The Inspirational Sources of our Jesuit Charism*, edd. Pierre Jacob y Maurice Dullard, Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2003; 379 pp.

³²² Ramón María Luza Bautista, *A Way to the Desert. 101 Questions and Answers on retreat, prayer and discernment. The Ignatian Way*. Philippines: Saint Pauls, 2001; 143 pp.

³²³ Philip Heng, *An Appreciation of Ignatian Spirituality & a Glimpse of Jesuit Spirituality*. Singapore: The Jesuit Prayer Ministry, 2006; 46 pp.

³²⁴ Margaret Silf, *Inner compass: An invitation to Ignatian Spirituality*. Chicago: Loyola Press, 1999; Id., *Viaje por la espiritualidad ignaciana*. Bilbao: Mensajero, 2004; 292 pp.

³²⁵ *An Ignatian Spirituality Reader. Contemporary Writings on St. Ignatius of Loyola, the Spiritual Exercises, Discernment, and More*, ed. George Traub, Chicago, Ill.: Loyola Press, 2008.

³²⁶ Sylvie Robert, *Les Chemins de Dieu avec Ignace de Loyola*. Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2009; 204 pp.

Entre los estudios en detalle, destacan los del P. Kolvenbach, con la ventaja de verse en traducción en diversas lenguas. Y además, añadimos algunos interesados en la contemplación-acción³²⁷ o en la misión,³²⁸ sobre la abnegación³²⁹ o el humanismo³³⁰ ignacianos, desde una aproximación psicológica³³¹ o desde el yoga,³³² por no referir a estudios que ya han sido mencionados (“Autores”) o pasamos a mencionar inmediatamente.

a) Discernimiento

Probablemente, el tema más recurrido en la Espiritualidad Ignaciana sea el discernimiento. Resumir qué se ha dicho cuando enumeramos más de 200 títulos que incluyen este concepto, tratan de las reglas, del acompañamiento o de la consolación/desolación es imposible aquí. La tesis doctoral de H. Zollner incluye un buen índice de títulos para empezar.³³³ Para la lengua portuguesa, la bibliografía apareció en *Itaici* (1998-2002).³³⁴

Además de la disertación ya referida en la sección correspondiente y consecuentes con la misma, Hermann Rodríguez Osorio ha escrito artículos en torno a la oración,³³⁵ y, en especial, en torno al discernimiento. Varios de ellos han merecido ser transcritos en diversas revistas. Abordan el discernimiento en general,³³⁶ o ejemplificado para Pierre Favre,³³⁷ en cuanto que comunitario,³³⁸ como la esencia del acompañamiento,³³⁹

³²⁷ Joseph F. Conwell, *Walking in the Spirit: A Reflection on Jerónimo Nadal's Phrase "Contemplative likewise in Action"*. St. Louis: The Institute of the Jesuit Sources, 2003; 297 pp.

³²⁸ Ignacio Salvat, *Servir en misión universal*, Bilbao - Santander: Mensajero y Sal Terrae, 2002; 300 pp.

³²⁹ Raphaela Pallin, *Selbstverleugnung. Eine biblische Einladung und ihre Bedeutung in der Spiritualität des Ignatius von Loyola*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2008; 164 pp. (cf. sección “Disertaciones” en este artículo).

³³⁰ Ronald Modras, *Ignatian Humanism: A Dynamic Spirituality for the 21st Century*. Chicago: Loyola Press, 2004; 346 pp.

³³¹ W. W. Meissner, *To the Greater Glory: A Psychological Study of Ignatian Spirituality*. Milwaukee: Marquette University Press, 1999; 658 pp.

³³² Haroldo J. Rahn, Núbia Maciel França y María Xavier Caetano Roque. *Yoga Cristã e espiritualidade de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Instituição Padre Haroldo: Edições Loyola, 2007.

³³³ Hans Zollner, *Trost-Zunahme an Hoffnung, Glaube, und Liebe: Zum theologischen Ferment der Ignatianischen "Unterscheidung der Geister"*. Innsbruck: Tyrolia, 2004; 341 pp. (cf. sección “Disertaciones” en este artículo).

³³⁴ «Eleição e Discernimento.» *Itaici* 12, n.º. 49 (2002): 91-92.

³³⁵ Hermann Rodríguez Osorio, “La oración en las pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal en Coimbra (1561).” *Manresa* 69 (1997): 253-274 (también en *Apuntes Ignacianos* 17, n.º. 50 (2007): 26-69).

³³⁶ Id., ‘Reflexiones en torno al discernimiento espiritual’ en *Diakonia*, n.º. 121 (2007): 5-11.

³³⁷ Id., “Peregrinación interior de Pedro Fabro.” *Theologica Xaveriana* 56, n.º. 160 (2006): 641-664 (también en *Apuntes Ignacianos* 17, n.º. 49 (2007): 90-113); Id., “**Discernimiento y obediencia en Pedro Fabro.**” *www.ignaziana.org* 1 (2006): 146-167.

³³⁸ Id., “Discernimiento comunitario. Algunas precisiones terminológicas.” *Apuntes Ignacianos* 11, n.º. 33 (2001): 3-31.

³³⁹ Id., “El acompañamiento en los Ejercicios Espirituales según san Ignacio de Loyola.” *Apuntes Ignacianos* 14, n.º. 40 (2004): 37-54 (también en *CIS* 36, n.º. 108 (2005): 73-90; “O acompanhamento nos Exercícios segundo Santo Inácio de Loyola.” *Itaici*, n.º. 65 (2006): 53-67).

en conflicto.³⁴⁰

Entre los libros de carácter **introductorio**, destacan varios de Carlos Cabarrús,³⁴¹ también los de T. M. Gallagher, oblato.³⁴² En cambio, a nivel de estudios, señalamos el de Elección y ética de T. Lievens,³⁴³ D. Spanu sobre el examen,³⁴⁴ G. Randle y H. Larreta,³⁴⁵ L. Falque y B. Bougon,³⁴⁶ D. Brackley,³⁴⁷ sobre la elección (A. Sampaio (2004)³⁴⁸ y Congreso del CIS italiano³⁴⁹), comentarios a las reglas como el de P. Jacob,³⁵⁰ el ya referido entre las traducciones, de M. I. Rupnik,³⁵¹ el de J. García de Castro sobre la consolación sin causa,³⁵² el de M. Ledrus, en relación con la obediencia,³⁵³ la cuarta edición del de M. Costa,³⁵⁴ la comparación de Ignacio con Pablo de F. Pieri traducida en 2005.³⁵⁵

³⁴⁰ Id., “Aportes de San Ignacio para una espiritualidad del conflicto.” *Apuntes Ignacianos* 10, n.º. 30 (2000): 55-66 (También en *Manresa* 75, n.º. 296 (2003): 295-304).

³⁴¹ Carlos Rafael Cabarrús, *La danza de los íntimos deseos: Camino para atraer al discernimiento ignaciano*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2005; 114 pp. (*A dança dos íntimos desejos. Sendo pessoa em plenitude*. Sao Paulo: Edições Loyola, 2007; 186 pp.; también *La danza de los íntimos deseos, siendo persona en plenitud*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006; 178); Id., *Cuaderno de Bitácora, para acompañar caminantes, Guía psico-espiritual*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000; 336 pp; Id., *La mesa del banquete del Reino: Criterio fundamental del discernimiento*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998; 242 pp. Además del artículo Id., “El Examen, una vía de acceso al discernimiento.” *Diakonia* 26, n.º. 101 (2002): 70-80 (también en *Boletín de Espiritualidad* 39, n.º. 220 (2008): 11-15).

³⁴² Timothy M. Gallagher OMV, *The Discernment of Spirits: An Ignatian Guide for Everyday Living*. New York: Crossroad, 2005; 210; Id., *Spiritual Consolation: An Ignatian Guide for the Greater Discernment of Spirits*. New York: Crossroad, 2007; 192 pp.

³⁴³ Thierry Lievens, *L'éthique comme vocation. Se laisser choisir pour choisir*. Bruxelles: Lessius, 2008; 282 pp. (cf. sección “Disertaciones” en este artículo).

³⁴⁴ Dionigi Spanu, *Guida all'esame di coscienza secondo il metodo di Sant'Ignazio*. Roma: AdP, 2006; 134 pp.

³⁴⁵ Guillermo Randle y Horacio Larreta. *El discernimiento como ayuda espiritual y psicológica. Teoría y práctica*. Buenos Aires: San Benito, 2005; 125 pp.

³⁴⁶ Laurent Falque, y Bernard Bougon, *Pratiques de la décision: Developper ses capacités de discernement*. Paris: Dunod, 2005; 210 pp.

³⁴⁷ Dean Brackley, *The Call to Discernment in Troubled Times: New Perspectives on the Transformative Wisdom of Ignatius of Loyola*. New York: Crossroad, 2004; 297 pp.

³⁴⁸ Alfredo Sampaio Costa, *Los tiempos de elección en los directorios de Ejercicios*, tr. Maria Rosa Carbonell de la Fuente, Bilbao y Santander: Mensajero y Sal Terrae, 2004; 335 pp. (cf. sección “Disertaciones”).

³⁴⁹ AA.VV. “‘Mozioni spirituali’ e ‘Discernimento’ negli Esercizi Spirituali. Relazioni, documenti, sintesi del lavoro dei gruppi (Atti del Convegno nazionale).” *Appunti di Spiritualità* 50 (autunno 1998)

³⁵⁰ Pierre Jacob, *Ignatian Discernment: A Commentary of the Rules of Discernment and the Autobiography of Ignatius of Loyola*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2002; 264 pp.

³⁵¹ Marko I. Rupnik, *Il discernimento*. Roma: Lipa, 2000-2001.

³⁵² José García de Castro, *El Dios emergente: Sobre la “consolación sin causa”*, Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2001; 359 pp. (cf. sección “Tesinas” en este artículo).

³⁵³ Michael Ledrus, *Obbedienza e discernimento. La condotta spirituale nella dottrina di S. Ignazio di Loyola*. Milano: Edicom, 2001; 173 pp.

³⁵⁴ Maurizio Costa, *Direzione spirituale e discernimento*. 4 ed. Roma: Edizioni ADP, 2000; 164 pp.

³⁵⁵ Fabrizio Pieri, “Paolo di Tarso e Ignazio di Loyola: Affinità di due maestri del discernimento spirituale. Ispirazione per la vita spirituale e pastorale oggi”, Roma: PUG, 2000 (*Pablo e Ignacio. Testigos y maestros del discernimiento espiritual*. Santander: Sal Terrae, 2005; 213 pp.)

Además, se podrían señalar materiales más auxiliares, como el de M. Bacq sobre discernimiento en común.³⁵⁶

b) Historia

Desde la disciplina histórica, John W. O'Malley a cuyo *The First Jesuits*, ya nos hemos referido al hablar de las traducciones, ha publicado en colaboración con otros historiadores jesuitas y laicos, dos gruesos volúmenes ricamente ilustrados: *The Jesuits: Cultures, Sciences, And The Arts, 1540-1773*, y *The Jesuits and the Arts 1540-1773*.^{356bis} Estas obras ofrecen un sólido referente histórico para pensar el desarrollo de la espiritualidad después de Ignacio.

En dos ensayos seminales, O'Malley ha planteado lo que consideramos una cuestión crítica inevitable. Primero, reflexiona sobre nuestro modo de escribir la espiritualidad jesuita, cuestionándonos si el discurso escrito de la espiritualidad jesuítica puede hoy seguir apoyándose casi exclusivamente en el estudio de escritos, sean de Ignacio o de otros jesuitas (como hiciera J. de Guibert hace ahora 70 años).³⁵⁷ Como historiador, O'Malley echa de menos la reflexión sobre cómo vivieron aquellos hombres esta espiritualidad, qué cosas hicieron. Es decir, se pregunta por la reflexión que nace del estudio de campo y en archivos de las prácticas reales. En otro artículo publicado por *Studies* y aparecido casi inmediatamente en traducción castellana por *Cuadernos de Espiritualidad* y por *Apuntes ignacianos*, O'Malley vuelve sobre el tema de la Misión (cf. *The Way* 1994). Ahora identifica cinco misiones para la Compañía (Pastoral-Espiritual, Eclesial, Social, Cultural y Cívica),³⁵⁸ donde debemos observar que la reflexión sobre las dimensiones cívicas y culturales de la espiritualidad jesuítica es apenas incipiente.

Las preguntas se pueden aplicar igualmente a la espiritualidad ignaciana: ¿un discurso sobre fuentes escritas antiguas? ¿un discurso “demasiado” espiritual y desentendido de la vida ordinaria?

³⁵⁶ Michel Bacq y Jean Charlier. *Pratique du discernement en commun. Manuel des accompagnateurs*, Namur: Fidélité, 2006; 300 pp.

^{356bis}: “*The Jesuits: cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, edd. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Stephen J. Harris y T. Frank Kennedy, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1999; xx, 772 pp.; *The Jesuits II: Cultures, Sciences, And The Arts, 1540-1773*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2006; *The Jesuits and the Arts 1540-1773*, edd. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey y Giovanni Sale, Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2005.”

³⁵⁷ Id., «Reflexiones sobre la espiritualidad jesuítica. Sus dimensiones cívicas y culturales.» *Revista de espiritualidad ignaciana*, n.º. 105 (2004): 39-46.

³⁵⁸ 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 («Cinco misiones del carisma jesuita. Contenido y método.» *Apuntes Ignacianos* 17, n.º. 51 (2007): 4-38; Id., *Cuadernos de Espiritualidad*, n.º. 165 (2007): 3-31).

c) Mística ignaciana

La mística se ha convertido en un tema muy actual.³⁵⁹ Una sección importante de los estudios ignacianos se concentra sobre el aspecto de la oración mística de Ignacio.³⁶⁰ “Mística ignaciana” es el concepto utilizado frecuentemente hoy.³⁶¹ Busca ser fiel al momento carismático, no ya de las experiencias puntuales, como la ilustración del Cardoner o la Storta,³⁶² sino como un modo de estar y vivir en el mundo.³⁶³ Luego de la muerte de Ignacio y durante el generalato de Everardo Mercuriano sobrevino un periodo marcado por la ascética. La repetición resultaba más útil en un momento cuando se estaba dando la consolidación de la espiritualidad de los Ejercicios.³⁶⁴ Algunos artículos tratan sobre el estado del concepto “mística ignaciana” hoy,³⁶⁵ descubren que los escritos espirituales de Karl Rahner se encuentran a la base de esta recuperación,³⁶⁶ interpretan los Ejercicios,³⁶⁷ o el proceso espiritual³⁶⁸ desde la clave mística. Otros estudios presentan la tradición mística de la Compañía que de la mística ignaciana se derivó,³⁶⁹ o sus rasgos principales: encarnacional,³⁷⁰ no intimista o solipsista, sino relacional,³⁷¹ y orientado a la acción.³⁷²

³⁵⁹ AA.VV *Actualité de la mystique ignatienne, Colloque 20-21 octobre 2000 Centre Sèvres- Facultés Jésuites de Paris*. Vol. 1, Cahiers de Spiritualité. Paris: Médiasèvres, 2001.

³⁶⁰ Manuel Ruiz Jurado, «Sant’Ignazio di Loyola nella Teologia mistica di Charles André Bernard,» en *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane. Primo convegno internazionale Charles André Bernard*, 334-344. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.

³⁶¹ Rossano Zas Friz, «¿Espiritualidad ignaciana y/o mística ignaciana?» *www.ignaziana.org* 2, n.º. 3 (2007): 115-121.

³⁶² Charles J. Jackson, «‘Something that Happened to me at Manresa’: The Mystical Origin of the Ignatian Charism.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 38, n.º. 2 (2006): 1-40.

³⁶³ José García de Castro, «La mística de Ignacio: cultura y costumbre.» *Manresa* 76, n.º. 301 (2004): 333-353; Id., «La revelación, el lugar del Mundo.» *Manresa* 81 (2009): 175-189.

³⁶⁴ Philip Endean, «‘The Strange Style of Prayer’: Mercurian, Cordeses, and Álvarez,» en *The Mercurian Project*, ed. Thomas M. McCoog, 351-397. St. Louis: The Institute of the Jesuit Sources, 2004.

³⁶⁵ *La mystique ignatienne: une tradition vivante*, ed., Claude Flipo, Christus. Hors série. Paris: Aspas, 2004; Philip Endean, «The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert.» *Way Supplement* 103 (2002): 77-86.

³⁶⁶ Patricia Carroll, «Moving Mysticism to the Centre: Karl Rahner (1904-1984).» *The Way* 43, n.º. 4 (2004): 41-52.

³⁶⁷ Javier Melloni Ribas, «Los Ejercicios como experiencia mística.» *Manresa* 76, n.º. 301 (2004): 355-369.

³⁶⁸ Rossano Zas Friz, «La transformación mística ignaziana.» *www.ignaziana.org* 3, n.º. 5 (2008): 21-33.

³⁶⁹ En general, cf. *Manresa* 76 (2004) y 77 (2005), y en particular: Rossano Zas Friz, «La tradición mística ignaciana: 1. Autores españoles de los siglos XVI y XVII.» *Manresa* 76, n.º. 301 (2004): 391-406 y «La tradición mística ignaciana: 2. Autores franceses de los siglos XVI al XX.» *Manresa* 77, n.º. 305 (2005): 325-342.

³⁷⁰ Emmanuel da Silva e Araujo, «Um Mística da encarnação: Mística inaciana.» *Itaici*, n.º. 70 (2007): 5-16.

³⁷¹ María Clara Lucchetti Bingemer, «Eu, o Outro e os outros. Mística inaciana em tempos mutantes e conflitivos.» *Itaici*, n.º. 62 (2005): 5-13.

³⁷² Stefan Kiechle, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*. Barcelona: Herder, 2006; 198 pp.

d) Biblia

Aunque se sigue escribiendo sobre la Biblia en relación con la práctica de los Ejercicios espirituales.³⁷³ poco se ha escrito sobre la relación de la espiritualidad con la Escritura. Simón Decloux ha publicado una serie de ejercicios con los evangelios sinópticos, que ha sido inmediatamente traducida al castellano.³⁷⁴ Mientras, también se ha hecho una lectura personal del camino de crecimiento espiritual del cuarto evangelio según tres grandes etapas.³⁷⁵ Algunos autores introducen la importancia de los salmos y los libros sapienciales.³⁷⁶ Finalmente, destacamos el intento de Rossi de Gasperis: leer la biblia a partir de la espiritualidad ignaciana (o la biblia como un curso de ejercicios a lo largo de más de dos milenios). Ha escrito tres volúmenes de más de 500 páginas, ricos de notas.³⁷⁷ Se ha vuelto a reimprimir los Ejercicios con la epístola a los Romanos.³⁷⁸

e) Sacerdocio

El sacerdocio es un tema sobre el que nos interesa detenernos, como consecuencia de la invitación que el P. General Adolfo de Nicolás ha dirigido a toda la Compañía hace unos meses. Rossano Zas Friz es, sin duda, el autor que ha reflexionado y publicado más consistentemente sobre el sacerdocio en la Compañía durante los últimos diez años.³⁷⁹ Su obra parte de un análisis del estado de la cuestión en las publicaciones sobre el sacerdocio para evolucionar luego y estudiar la situación del presbítero religioso³⁸⁰ y del

³⁷³ Mario López Barrio, *La Palabra en el dinamismo ignaciano. La inspiración bíblica de los Ejercicios*. México: Buena Prensa, 2007; 156 pp.; Bernard Mendiboure, *Biblia y Ejercicios Espirituales*. Bilbao: Mensajero, 2007; 328 pp.

³⁷⁴ Simon Decloux, *'Croyez à l'Évangile!' Retraite de huit jours à la suite de saint Marc*. Namur: Fidélité, 2007 (*'¡Creed en el Evangelio!' Ejercicios de ocho días con San Marcos*. Santander: Sal Terrae, 2008; 268 pp.); Id., *Heureux êtes vous! Retraite de huit jours à l'école de saint Mathieu*. Namur: Fidélité, 2005 (*'¡Dichosos vosotros!' Ejercicios de ocho días con San Mateo*. Santander: Sal Terrae, 2007; 182 pp.); *El Espíritu Santo vendrá sobre ti. Ejercicios de ocho días con San Lucas*. Santander: Sal Terrae, 2007; 190 pp.

³⁷⁵ Jean d'Arlès, *Une lecture spirituelle de l'évangile de Saint Jean: Fortes résonances chez Saint Ignace de Loyola*. Toulouse: Source de Vie, 2004; 308 pp.

³⁷⁶ Richard J. Clifford, "Scripture and the Exercises: Moving from the Gospels and Psalms to Exodus and Proverbs." *Studies in the Spirituality of Jesuits* 31, n.º 1 (1999): 1-25; Benjamín González Buelta, *Salmos para "sentir y gustar internamente"*. Santander: Sal Terrae, 2004; 182 pp.; Id., *Salmos para acompañar los Ejercicios Espirituales*. La Habana: Servicio Ignaciano de Reflexión y Espiritualidad, 2002; 106 pp.

³⁷⁷ Francesco Rossi de Gasperis, *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture. 1. Principio e Fondamento e Prima Settimana*. Milano: Paoline, 2005; 501 pp.; Id., *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture. 2.1. Seconda Settimana Prima Parte*. Milano: Paoline, 2006; 524 pp.; Id., *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture. 2.2. Seconda Settimana Seconda Parte*. Milano: Paoline, 2007; 672 pp.

³⁷⁸ Joseph Fitzmyer, *Spiritual Exercises Based on Paul's Epistle to the Romans*. Eerdmans, 1996, 2004.

³⁷⁹ Ofrece una síntesis actualizada de su investigación: Rossano Zas Friz, «**El presbítero religioso della Compagnia di Gesù**» en *www.ignaziana.org*, 8 (2009): 2-71.

³⁸⁰ Id., «Ministerio ordenado y vida consagrada» *Manresa* 74 (2002): 371-400; Id., «La condizione attuale del presbítero religioso nella Chiesa» *Rassegna di Teologia* 45, n.º 1 (2004): 35-71; Id., «L'identità ecclesiale del religioso presbítero», in *La situazione del Religioso Presbítero nella Chiesa oggi*. Atti del

jesuita en particular ³⁸¹, e identificar un problema de déficit en la identidad eclesial³⁸². Para una teología interesada en la identidad eclesial, Zas Friz se pregunta cuál es el lugar que debe ocupar el carisma del fundador.³⁸³ Su labor evolucionó separadamente del Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI) que abordó este tema en un dossier de *Manresa*. Artículos de este dossier incluían una presentación de seis consideraciones o avisos,³⁸⁴ histórico fundante,³⁸⁵ una espiritualidad consecuente con la CG 34,³⁸⁶ una reflexión antropológica sobre las dimensiones profética y mistagógica del sacerdocio de la Compañía.³⁸⁷

Entre los títulos que hemos consultado, **también** nos han parecido interesantes los de F. Taborda, el vigoroso de M. Buckley que, retoma las posturas ya conocida y distintivas del autor³⁸⁸ y la reflexión del P. P-H. Kolvenbach sobre la tentación de poder.³⁸⁹ Francisco Taborda presenta una alternativa al *impass* actual sobre el sacerdocio: Tres presbiterados.³⁹⁰ Un presbiterado de la presidencia, otro martirial y otro itinerante. Los tres tienen su fundamento en la vida de Jesucristo. Este presbiterado permite afrontar problemas prácticos como: 1) la autonomía de la vida religiosa frente a la demanda de las parroquias. 2) la revisión del celibato obligatorio. 3) el ejercicio de la celebración eucarística por los religiosos presbíteros. 4) la revalorización de la vocación religiosa. El artículo se apoya en fuentes históricas y dogmáticas.

Seminario di studio (Conferenza Italiana di Superiori Maggiori), Roma, 31 marzo 2005. A cura di A. Montan, Il Calamo, Roma 2005, 91-119.

³⁸¹ Id., «El ministerio ordenado de la Compañía de Jesús. Revisión de la Bibliografía postconciliar» *Estudios Eclesiásticos* 78, n.º. 306 (2003): 483-519; Id., «El presbitero religioso: el caso dei gesuiti» *Rassegna di Teologia* 45, n.º. 3 (2004): 326-360;

³⁸² Id., «Il carisma ecclesiale del sacramento dell'ordine. Verso una comprensione pluriforme del ministero ordinato» *Rassegna di Teologia* 48 (2007): 83-96; Id., «Ministero ordinato, vita consacrata e comunione ecclesiale» in *Consacrazione e servizio* 12 (2009).

³⁸³ Id., «Il carisma ignaziano del ministero ordinato» *Rassegna di Teologia* 47 (2006): 389-423; Id., «L'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa» in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 4 (2007) 149-161; Id., «La identidad de la Compañía, el sacramento del Orden y la Congregación General 35» in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 6 (2008) 50-57.

³⁸⁴ Pascual Cebollada, «Consideraciones sobre el sacerdocio del jesuita.» *Manresa* 74, n.º. 293 (2002): 309-320.

³⁸⁵ José García de Castro, «Sacerdocio en ejercicio. Los primeros sacerdotes jesuitas.» *Manresa* 74, n.º. 293 (2002): 341-359.

³⁸⁶ Carlos Coupeau, «Una vocación sacerdotal bajo cuatro luces.» *Manresa* 74, n.º. 293 (2002): 321-339.

³⁸⁷ Javier Melloni Ribas, «Mediadores, no intermediarios.» *Manresa* 74, n.º. 293 (2002): 361-370.

³⁸⁸ Michael J. Buckley, «'Likewise You are Priests...'. Some Reflections on Jesuit Priesthood,» en *Spirit, Style, Story: Honouring John W. Padberg SJ*, ed. Thomas M. Lucas, 3-31. Chicago: Loyola Press, 2002; (cf. Id., «Jesuit Priesthood: Its Meaning and Commitments.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 8, n.º. 5 (1976): 135-166. Buckley es autor de una carta a candidatos al sacerdocio «Because Beset by Human Weakness» que ha llegado hasta nosotros por diversos caminos y traducciones, pero que no hemos visto publicada).

³⁸⁹ José Roberto Arango L. (compilador), *El poder en perspectiva teológica: VI Reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina* (Sta. Cruz de la Sierra, Bolivia 17-22 de julio 2003). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004. Algunos títulos de las Actas: P-H. Kolvenbach «La tentación de Poder»; José María Cantó, «Sacerdocio y poder»; Victor Codina, «Iglesia y poder.»

³⁹⁰ Francisco Taborda, «O Religioso Presbítero: Uma Questao Disputada; Reflexao Teológica a Partir da Tradição Jesuítica.» *Perspectiva Teológica* 31, n.º. 85 (1999): 363-382.

Por otra parte, volvemos a encontrar el tema de la formación sacerdotal ignaciana,³⁹¹ de la prelación entre sacerdocio y vida religiosa,³⁹² y de la identidad profética³⁹³ en otros artículos. Mientras que el testimonio de G. B. Wong nos parece conmovedor.³⁹⁴ Desde la disciplina histórica, en fin, algunos datos reflejan cuantitativamente diferentes modelos de formación académica para el ministerio presbiteral,³⁹⁵ o estudian la vida sacerdotal en la misión.³⁹⁶

f) Sacramentos

Varios títulos analizan o presentan la relación entre la espiritualidad ignaciana y los sacramentos, en general,³⁹⁷ el sacramento de la Eucaristía³⁹⁸ o simplemente la relación entre este sacramento e Ignacio.³⁹⁹ Destaca entre ellos el estudio de Lothar Lies sobre la estructura eucarística de los Ejercicios.⁴⁰⁰ Además, Joseph Murray Abraham ha publicado en *Ignis* una serie de cuatro artículos sobre el sacramento de la penitencia⁴⁰¹ y Wacław Królikowski ha explicado el método ignaciano de la Confesión general, cuándo celebrarlo y cómo.⁴⁰²

³⁹¹ Klaus Vechtel, „Das Priesterbild bei Ignatius von Loyola,“ en *Zur Größeren Ehre Gottes : Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, ed. Thomas Gertler, Stephan Ch. Kessler y Willi Lambert, 199-217. Freiburg: Herder, 2006; Miguel Ángel Moreno, „El sacerdocio de Ignacio de Loyola: Una posible caracterización”, *Stromata* 61, n1. 1/2 (2005): 35-46.

³⁹² Maurizio Costa, «“Sacerdote-religioso” o/e “Religioso-sacerdote”? vocazione al sacerdozio e vocazione alla vita religiosa negli Istituti di vita consacrata.» *Informationes SCRIS* 26, n°. 1 (2000): 55-87.

³⁹³ S. dos Santos Gomes, «Jesuíta presbítero: anomalia ou profecia? Em busca dos elementos teológicos do ministério ordenado na Companhia de Jesus.» *Perspectiva Teológica* 38 (2006): 251-276.

³⁹⁴ Claudia Devaux, y George Bernard Wong. *Bamboo swaying in the wind : a survivor's story of faith and imprisonment in Communist China*. Chicago: Loyola Press, 2000; xii, 206 pp.

³⁹⁵ Kathleen M. Comerford, «Teaching Priests to be Pastors: A Comparison Between Jesuit Schools and Diocesan Seminaries in 17th Century Italy.» *Archivum Historicum Societatis Iesu* 72, n°. 144 (2003): 297-322.

³⁹⁶ Dominik Sieber, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sacramentale Magie: Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614*, Basel: Schwabe, 2005; 304 pp.

³⁹⁷ Jaime E. González Magaña, «San Ignacio de Loyola y los sacramentos.» *Revista de Espiritualidad* 2, n°. 13 (2002): 55-61.

³⁹⁸ Rodolfo E. de Roux Guerrero, «Eucaristía y Espiritualidad Ignaciana.» *Apuntes Ignacianos* 14, n°. 41 (2004): 62-79; Pierre Emonet. «San Ignacio y la Eucaristía». *Revista de Espiritualidad* 2, n°. 13 (2001-2002): 41-47. (Tomado de *Christus* n° 170); Álvaro Barreiro, «Lugar da Eucaristia na vida e na missao de Inácio de Loyola e de Pedro Arrupe», *Itaici*, n1. 61 (2005): 19-36.

³⁹⁹ Paul Coutinho, «Ignatius and the Eucharist. The most secure and direct way to union with the very being and Essence of God.» *Ignis* 29, n°. 3 (2000): 30-44; Pierre Emonet, «San Ignacio y la Eucaristía.» *Revista de Espiritualidad* 2, n°. 13 (2002): 41-47 (anteriormente aparecido en *Christus* 170).

⁴⁰⁰ Lothar Lies, *Bedankte Berufung: Die eucharistische struktur der ignatianishchen Exerzitien*, Innsbruck - Wien: Tyrolia - Verlag, 2007.

⁴⁰¹ Joseph Murray Abraham, «The Sacrament of Confession in Ignatian Spirituality.» *Ignis* 32, n°. 1 (2003): 4-21; n° 2 (2003): 10-25; n° 3 (2003): 9-29; n° 4 (2003): 6-26.

⁴⁰² Wacław Królikowski, «Jak i kiedy spowiadać się z całego życia? Spowiedź generalna według metody św. Ignacego Loyoli.» *Poradnik Spowiednika* 5 (2008): 1-22.

g) Mujer

La relación que la Espiritualidad ignaciana y los Ejercicios tienen con la realidad femenina ha sido otro tema que recibió abundante atención durante la última década. Una autora moderada la define como el “rostro femenino de la espiritualidad ignaciana.”⁴⁰³ De hecho, la edición revisada de la introducción a la espiritualidad ignaciana de David Lonsdale dedica una sección a la mujer y la espiritualidad ignaciana.⁴⁰⁴ Más reivindicativo y notable por extensión es el libro *The Spiritual Exercises Reclaimed*.⁴⁰⁵ Las autoras reflexionan a partir de la reacción que el texto de los Ejercicios está produciendo en mujeres de su entorno. En particular, las autoras creen que el concepto usado por Ignacio está construido a partir de la experiencia masculina y que no incorpora el pecado estructural. Critican también el lenguaje caballeresco y belicoso o alguna referencia al cuerpo (“corrupto” [Ej 58]), juzgan inadecuado el discurso sobre la humildad cuando aplicado a las mujeres o la cosmología centrada en el varón.

Desde **otras perspectivas** pero siempre en torno al sujeto mujer, algunas revistas han dedicado monográficos, como *Cahiers* (“Espiritualidad en femenino” s.d.), *Cuadernos de Espiritualidad* (Chile) (2000: “La Mujer: figura espiritual”; 2008: “Mirada de Mujer”), *Manresa* (2003: “Buscar a Dios en lo cotidiano: Perspectiva femenina” y 2009: “¿Tienen género los Ejercicios?”), *Diakonía* (2004 y 2008: «La espiritualidad de la mujer día tras día”).

Algunos aspectos considerados son Ignacio en su relación con las mujeres,⁴⁰⁶ o las referencias que los Ejercicios hacen a ellas,⁴⁰⁷ éstos vistos,⁴⁰⁸ dirigidos⁴⁰⁹ y acompañados⁴¹⁰ por mujeres o la formación ignaciana cuando ellas son las formadoras.⁴¹¹

⁴⁰³ M^a Dolors Oller Sala, «El rostro femenino de la Espiritualidad ignaciana.» *Manresa* 72 (2000): 377-391.

⁴⁰⁴ David Lonsdale, *Eyes to See, Ears to Hear*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2000.

⁴⁰⁵ Katherine Marie Dyckman, Mary Garvin y Elizabeth Liebert. *The spiritual exercises reclaimed: uncovering liberating possibilities for women*. New York: Paulist Press, 2001; xv, 366 pp.

⁴⁰⁶ Josefina Errázuriz, «San Ignacio, María y las mujeres» en «‘Me salta el alma de gozo’: Encuentros con María.» *Cuadernos de Espiritualidad*, n.º. 160 (2006): 26-32.

⁴⁰⁷ Mariola López Villanueva, «Mujeres de ojos grandes. Los Ejercicios ignacianos a la luz de los relatos femeninos.» *Manresa* 81 (2009): 31-41; María Clara L. Bingemer, «La mujer en los Ejercicios: ‘enemiga’, ‘discípula’, ‘Madre y Señora nuestra’.» *Cuadernos de Espiritualidad* 212 (2000): 19-34.

⁴⁰⁸ M^a del Pilar Linde, «‘En todo amar y servir’ con ojos de mujer.» *Manresa* 75, n.º. 295 (2003): 51-64 («‘En todo amar y servir’ con ojos de mujer.» *Cuadernos de Espiritualidad*, n.º. 171 (2008): 21-32.); Rosa Carbonell, «Símbolos masculinos del texto ignaciano de los Ejercicios» *Manresa* 81 (2009): 17-29.

⁴⁰⁹ «¿Tienen género los Ejercicios? Los Ejercicios dados por mujeres.» *Manresa* 81 (2009); Caridad Moreno STJ, «Yo estuve ahí...» *Cuadernos de Espiritualidad (Chile)*, n.º. 155 (2006): 23-33, donde la autora propone un modo de dar las contemplaciones alternativo.

⁴¹⁰ Nerea Alzola, «Ejercicios Espirituales en clave de mujer: Reflexiones de mujeres que acompañan Ejercicios.» *Manresa* 81 (2009): 43-57; R. Ospina Vélez, «La mujer acompañante en los Ejercicios Espirituales.» *Diakonía* 28, n.º. julio-setiembre (2004): 36-41.

⁴¹¹ Teresa de Jesús Plaza, «Taller de formadoras: “Desde nuestro ser de mujeres y desde la espiritualidad ignaciana,»» *Manresa* 75, n.º. 295 (2003): 73-78.

Datos históricos a tener en cuenta son la relación epistolar de Ignacio con las mujeres,⁴¹² las así llamadas “mujeres-jesuitas,”⁴¹³ la imagen que mujeres del siglo XVI tuvieron de la Compañía de Jesús,⁴¹⁴ La visión que algunos jesuitas han tenido sobre la mujer.⁴¹⁵

Maria Clara Lucchetti Bingemer, que acaba de coeditar dos gruesos volúmenes sobre *A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*,⁴¹⁶ es bien conocida por sus artículos sobre la espiritualidad desde la condición de mujer.⁴¹⁷ En ellos presenta una visión equilibrada y bastante aceptada. Ha publicado una decena de artículos sobre temas ignacianos como los ejercicios y la mística ignaciana,⁴¹⁸ la colaboración con los laicos.⁴¹⁹ Varios traducidos al castellano o al alemán.

⁴¹² *Saint Ignatius Loyola: Letters to Women*, ed. Hugo Rahner. Crossroad Publishing, 2007.

⁴¹³ Gemma Simmonds, «Women Jesuits?», 120-135 en *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. Thomas Worcester, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; José Martínez de la Escalera, «Mujeres jesuíticas y Mujeres jesuitas», 369-383 en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e cultura: Actas do Colóquio Internacional. Maio 2004*, ed. José Adriano de Freitas Carvalho, 2 vols. Porto: Centro Inter-Universitário da História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2005; Haruko Nawata Ward, “Jesuits, Too: Jesuits, Women Catechists, and Jezebels in Christian-Century Japan,” 638-657 en *The Jesuits II: Cultures, Sciences, And The Arts, 1540-1773*, edd. John O’Malley et alia. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

⁴¹⁴ Elizabeth Rhodes, “Join the Jesuits, See the World: Early Modern Women in Spain and the Society of Jesus” 33-49 en *The Jesuits II...* Toronto: University of Toronto Press, 2006.

⁴¹⁵ Javier Burrieza Sánchez, «La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII).» *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, n.º. 25 (2005): 85-116; John W. Padberg, «Jesuits and Women, Women and Jesuits.» *Ignis* 38, n.º. 3 (2008): 35-50 («Los jesuitas y las mujeres, las mujeres y los jesuitas.» *Manresa* 81 (2009): 59-74).

⁴¹⁶ *A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*, edd. Maria Clara L. Bingemer, Inácio Neutzling y João A. Mac Dowell, vols. 1 y 2. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

⁴¹⁷ Además del volumen *Experiência de Deus em corpo de mulher*, Sao Paulo: Loyola, 2002 (donde encontramos su ensayo sobre «A mulher nos Exercícios Espirituais» (enemiga, discípula, Madre y Señora Nuestra) («La mujer en los Ejercicios: ‘enemiga’, ‘discípula’, ‘Madre y Señora nuestra’.» *Cuadernos de Espiritualidad* 212 (2000): 19-34.), ha escrito diversos artículos sobre este tema: Id., «A escuta da mulher (construindo a fé e a justiça).» *Itaici*, n.º. 67 (2007): 13-23; Id., «Den Frauen zuhören.» *Stimmen der Zeit* 224, n.º. Spezial 2 (2006): 44-56; Id., «La mujer: figura espiritual y Caminos abiertos.» *Cuadernos de Espiritualidad*, n.º. 121 (2000): 1-35.

⁴¹⁸ Id., «Teología e Exercícios (a propósito do centenário de Karl Rahner).» *Itaici* 14, n.º. 58 (2004); Id., «La Pasión según Mel Gibson. Una lectura en confrontación con la Tercera Semana de los EE.» *Manresa* 76, n.º. 300 (2004): 289-298; («A Paixao Segundo Mel Gibson (uma leitura em confronto com a Terceira Semana dos Exercícios).» *Itaici*, n.º. 60 (2005): 59-67); Id., «La cuarta Semana: el don y el desafío de la alegría.» *Manresa* 79, n.º. 311 (2007): 139-152; Id., «Eu, o Outro e os outros. Mística inaciana em tempos mutantes e conflitivos.» *Itaici*, n.º. 62 (2005): 5-13. («Yo, el otro y los otros.» *Boletín de Espiritualidad*, n.º. 219 (2008): 23-31).

⁴¹⁹ María Clara L. Bingemer, Francisco Ivern, et alia. *Colaboración con los Laicos en la Misión*. Rio de Janeiro: Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina; 60 pp.; Id., «Jesuitas y laicos: hacia una colaboración en misión.» *Diakonia* 29, n.º. 114 (2005): 49-61 (Publicado en; www.cpalsj.org/documentos/Bingemerseminlaicos.htm [2005, 3 junio]).

h) Liderazgo

El liderazgo fue un tema presente en la Congregación General 34. Allí, sin embargo, no alcanzó el consenso que le hubiese permitido verse reflejado en un decreto. El tema ha irrumpido con novedad, especialmente de la mano intensa de Chris Lowney y su *Heroic Leadership*.⁴²⁰ Este libro fue traducido inmediatamente en otras lenguas. El hecho dio lugar a charlas donde divulgara las líneas de fondo del libro.⁴²¹ Lowney regresa ahora con *Heroic Living* en una campaña que utiliza un videoclip para publicitar este libro, una novedad en el campo que estamos estudiando y que queremos registrar.⁴²²

Con aplicaciones más pastorales, señalamos el libro de Dolores Leckey, que asocia el liderazgo con el ministerio en la Iglesia: busca salir al paso de los recientes escándalos que han afectado al clero en Estados Unidos. Propone el discernimiento según el método de los Ejercicios. Se concentra en el Examen que insiste en los sentimientos y en la gratitud.⁴²³

Desde el ámbito académico, Karel S. San Juan, un jesuita de la provincia Filipina, defendió la tesis *The Spiritual Formation of Leaders* (2007).⁴²⁴ Esta tesis, que ha sido referida más arriba en la sección “Disertaciones,” afirma que la Espiritualidad ignaciana, tal como se encuentra en los textos ignacianos, puede responder al reto que el liderazgo contemporáneo tiene ante sí.⁴²⁵

Por su parte, la *Revista de Espiritualidad Ignaciana* dedicó un monográfico al tema, con artículos diversos.⁴²⁶ También la Universidad de Deusto (Bilbao-San Sebastián) organizó un primer ciclo de conferencias, cuyas actas aparecieron luego publicadas por el

⁴²⁰ Chris Lowney, *Heroic Leadership: Best Practices from a 450-year-old Company that Changed the World*. Chicago: Loyola Press, 2003; 330 pp. (*El liderazgo al estilo de los jesuitas*. Barcelona: Granica, 2005; 255 pp y *Id.*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004; 354 pp; *Leader per vocazione. I principi della leadership secondo i gesuiti*. Torino: Il Sole 24 Ore, 2005; 307 pp.).

⁴²¹ *Id.*, “Quem sao nossos líderes? Características da liderança em uma organização: o caso da Companhia de Jesus”, 147-174. en *A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*, edd. Maria Clara L. Bingemer et alia. Vol. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2007; *Id.*, “What the 21st Century leaders can learn from 16th. Century Jesuits,” 161-177, en Álvarez Bolado, et alia “Jesuítas: una misión, un proyecto”, 221. Bilbao: Universidad de Deusto, 2007; *Id.*, “Liderança organizacional ao estilo jesuíta,” 31-34 en *Jesuítas. Sua identidade e sua Contribuição para o Mundo Moderno*, Sao Leopoldo: UNISINOS, 2007; 108 pp.

⁴²² Chris Lowney, *Heroic Living*. Chicago: Loyola Press, 2009.

⁴²³ Dolores R. Leckey, y Paula Minaert, *Spiritual Exercises for Church Leaders: Facilitator's Guide*. New York: Paulist, 2003; 96 pp.

⁴²⁴ Karel S. San Juan, “The spiritual formation of leaders based on the Ignatian tradition”, 254 pp. Spokane: Gonzaga University, 2007.

⁴²⁵ Para una introducción a sus ideas, cf. Karel S. San Juan, “Ignatius Counsels on Power and Conversation.” *Windhover*, n°. 2nd quarter (2006). <http://jesuits.ph/windhover.htm>.

⁴²⁶ Alfred Darmanin, “Espiritualidad ignaciana y liderazgo en las empresas de hoy.” *CIS* 36, n°. 109 (2005): 12-26 (“Spiritualità ignaziana e “leadership” organizzativa.” *Civiltà Cattolica* 157/I (2006): 123-135); Chris Lowney, “Liderazgo heroico.” *CIS* 36, (2005): 27-41; Lisbert D’Souza, “¿Adónde va el liderazgo jesuita?” *ibid.*, 42-52; Jaime Emilio González Magaña, “Ignacio de Loyola, líder y maestro espiritual,” *ibid.*, 66-90.

Instituto Ignacio de Loyola.⁴²⁷ Otros títulos insisten en consider no sólo a Ignacio, sino también a Francisco Javier y Pierre Favre bajo este prisma del liderazgo.⁴²⁸

El tema del liderazgo ignaciano ha resonado además en la Facultad de Filosofía S. Pedro Canisio de Kimwenza, que ha publicado un volumen en colaboración.⁴²⁹ El volumen incluye reflexiones sobre el liderazgo y el modelo jesuita (León Ngoy), la promoción del liderazgo en la historia y tradición de la Compañía (Simón Decloux),⁴³⁰ el liderazgo y compromiso de la Compañía con el Congo (León de Saint Moulin), los jesuitas y el liderazgo de inspiración ignaciana (André Cnockaert).⁴³¹

Conclusiones

Nuestro artículo es limitado: sentimos no poder dar cuenta de lo que se ha publicado en lenguas no europeas. También es limitado porque, más aún que bibliografía, la espiritualidad ignaciana es praxis. Con ser largo este artículo, no teníamos espacio para referirnos a la práctica en relación con todos estos títulos. Nos gustaría hacerlo algún día; invitamos a los investigadores a intentar estudiar la relación entre libros, artículos, disertaciones y tesis, por una parte, y Centros de Espiritualidad, casas de formación y estructuras pastorales. Sospechamos que existe una cierta distancia entre estas dos realidades, cuando encontramos en los programas de los Centros de Espiritualidad talleres de Yoga, sobre el Eneagrama, u otros experimentos que no aparecen reflejados por las bibliografías de los últimos años.

Por otra parte, admitimos que la atención a los textos ignacianos ha ido en detrimento de la confrontación con los datos de la historia. Charles W. Polzer se refería a la “falacia de la historia que debiera haber sido,” o, podríamos decir, la falacia de la espiritualidad que cuando nos detenemos en lo que Ignacio escribió a costa de olvidar la experiencia de los que le siguieron. En frente de una espiritualidad escrita a partir de los documentos puede existir una espiritualidad sobre el diálogo de aquella matriz con la Historia (y otras disciplinas empíricas como la Crítica literaria, la Psicología, la Sociología, etc.). Así, los historiadores nos recuerdan que si sólo contamos con el texto de las *Constituciones* (o de las *Reglas del Sumario*) como evidencia, resulta difícil describir la práctica que durante mu-

⁴²⁷ Giovanni Castro, Xosé Estévez y José Luis Orella Unzue, “Seminario de autogobierno y liderazgo social,” en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, n. 15, ed., Ignacio Cacho Nazabal, 91-120. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2008.

⁴²⁸ Ignacio Salvat, “El liderazgo espiritual de Ignacio de Loyola.” *Manresa* 78, n1. 309 (2006): 357-370; Tercerones del Instituto Pedro Arrupe de Goa, “Ignatius of Loyola, Francis Xavier and Peter Faber: Three Inspiring Models of Creative Leadership for us Today.” *Ignis* 35, n.º. 2 (2006): 6-28; Virginie Lecourt, “Ignatian Spirituality and Management.” *The Way* 45, n.º. 2 (2006): 83-95.

⁴²⁹ *La promotion d'un leadership de qualité en Afrique à la une du modèle jésuite*. Kinshasa: Loyola, 2006.

⁴³⁰ Simon Decloux también es autor de: “La bonne gouvernance selon la vision ignatienne.” *Afrique d'Espérance*, n.º. Septembre 2008-février 2009 (2008): 26-27.

⁴³¹ También publicado como “Jésuites et leadership d'inspiration ignatienne.” *Congo Afrique*, n.º. 405 (2006): 151-170.

chos años los jesuitas tuvieron en Inglaterra. O, por el contrario, los historiadores deben poner más atención al elemento espiritual. Así, un caso paradigmático es Matteo Ricci, cuya dimensión espiritual, motivación misionera, identidad sacerdotal y, por debajo de todo, formación ignaciana, parecen haber escapado a la atención de tantos estudiosos.

Dicho sencillamente, identificamos un hiato entre estas tres fuentes de la reflexión espiritual: las Facultades, donde se estudia la espiritualidad, los Centros, donde se practica y se puede observar en la práctica, y los Archivos y Bibliotecas, donde las teorías pueden ser verificadas con la historia del pasado. Creemos que esta alienación entre las tres fuentes es de naturaleza institucional. Proponemos, en cambio, integrar la reflexión que de ellos procede en modos creativos.

Al terminar este recorrido agotador, además, se nos ocurren algunas preguntas:

1. *¿Dinamismo o inercia?* Si; los datos ofrecen una espiritualidad dinámica aparentemente. Se publica mucho, y se traduce mucho. Pero si tenemos que juzgar sobre estos datos: la espiritualidad ignaciana, ¿está en auge? O simplemente, disponemos de medios y dinero que nos permiten (o nos fuerzan a) producir, traducir y llegar hasta el público (o al menos “colgar” en la internet para el público) lo que antes no se hubiese considerado un “borrador” siquiera. ¿Es posible que identifiquemos una inercia encubierta en medio de tanto dinamismo?

2. *Espiritualidad en relación.* Nos preguntamos quién es el interlocutor de esta espiritualidad, si afirmamos que la espiritualidad ignaciana es una espiritualidad en diálogo. Por ejemplo, una reflexión sobre las notas que ponemos en nuestras publicaciones, o que encontramos en nuestras lecturas... ¿adónde nos remandan? ¿a quién, a qué disciplinas o campos de interés?

3. *Tendencias.* ¿Qué tendencias identificamos, según la experiencia o la observación de cada cual? Nos ha sorprendido, por ejemplo, que los contenidos reflejan mayoritariamente una espiritualidad *en tercera persona*. Y no una en *primera persona*, como la de Ignacio, Favre, etc., en primera persona *del plural!*

Síntesis. Al final de esta relación, podríamos preguntarnos: a) cuáles son las convicciones y puntos de partida para la Espiritualidad ignaciana; b) cuáles las referencias y materiales auxiliares; c) cuáles, en fin, los temas de reflexión en proceso o los retos no afrontados (y cuáles son las causas!). Responder estas preguntas nos llevará todavía reflexión; esta presentación solo quiere favorecer el diálogo que pueda producir tales respuestas. Por eso, más urgente ante la inmensidad de los datos, urge que respondamos a una investigación acerca de cuáles son los modelos de colaboración más adecuados a partir de ahora (a nivel regional / a nivel mundial).



Il presbitero religioso della Compagnia di Gesù

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.	3
Introduzione	3

PARTE PRIMA

L'approccio postconciliare al ministero ordinato

della Compagnia di Gesù: raccolta bibliografica	5
1. 31 ^a Congregazione Generale (1966)	5
2. 32 ^a Congregazione Generale (1974-1975)	6
3. F. Andreu	6
4. M. Buckley (1976)	7
5. M. Ledrus	7
6. M. Rondet	9
7. 33 ^a Congregazione Generale (1983)	10
8. J.W. Harmless	10
9. D.L. Gelpi	11
10. A. Manaranche	11
11. J. O'Donnell e S. Rendina	13
12. L. de Diego (1991)	15
13. A. de Jaer	15
14. P.-H. Kolvenbach	16
15. J. O'Malley	17
16. 34 ^a Congregazione Generale della Compagnia di Gesù (Roma 1995)	18
17. A. Demoustier	19
18. H. Roeffaers e F. J. Van Beeck,	21
19. M. Díaz Mateos	21
20. J.F. Conwell	23
21. F. Taborda	24
22. P. Trigo	25
23. M. Buckley (2002)	26
24. GEI: Grupo de Espiritualidad Ignaciana	27
24.1. P. Cebollada	27
24.2. C. Coupeau	28
24.3. J. García de Castro	29
24.4. J. Melloni	30



25. I. Iglesias	30
26. M.Á. Moreno	31
27. I. Hesz	31
28. S. dos Santos Gomes	32
29. L. de Diego (2007)	33
30. 35ª Congregazione Generale della Compagnia di Gesù (2007-2008)	33
31. Sintesi interpretativa	34
31.1. Ignazio	34
31.2. Missione e servizio	34
31.3. Vita apostolica	35
31.4. Sacerdozio	35
31.5. Bisogno di una teologia del presbitero religioso gesuita	37

PARTE SECONDA

Introduzione a una teologia del presbitero religioso

della Compagnia di Gesù	38
1. Presupposti	38
1.1. Presbitero diocesano o presbitero secolare?	38
1.2. Il presbitero religioso nei documenti conciliari e postconciliari della Chiesa	39
1.3. Presbitero religioso o religioso presbitero?	39
1.4. Il gesuita: prima religioso e poi presbitero?	40
1.5. Carisma ignaziano e sacramento dell'Ordine	40
1.6. Ministero ordinato ignaziano e teologia del sacramento dell'Ordine	40
1.7. La Compagnia: corpo 'sacerdotale' o corpo 'presbiterale'?	41
1.8. Il presbitero religioso e il nuovo contesto post-conciliare	41
2. Approccio storico e teologico al rapporto tra carisma religioso e sacramento dell'Ordine	42
2.1. Approccio storico	42
2.1.1. Rapporto tra vita religiosa e ministero ordinato: 'clericalizzazione' dei monaci e 'monastizzazione' dei ministri ordinati	42
2.1.2. La 'vita apostolica'	43
2.1.3. I chierici regolari	46
2.2. Approccio teologico	47
2.2.1. Grazia sacramentale e carisma	47
2.2.2. Quale rapporto tra grazia sacramentale e carisma?	49
2.2.3. Grazia sacramentale e carisma del sacramento dell'ordine	50
2.2.4. La grazia del sacramento dell'ordine e il carisma della vita consacrata	52
2.2.4.1. La dimensione ecclesiologicala del sacramento dell'Ordine e il carisma della vita consacrata	52
2.2.4.2. Il ministero ordinato del presbitero religioso come apostolica forma vivendi ricollegabile al nucleo apostolico e alla sua successione	54
2.2.4.3. La 'pluriformità' del sacramento dell'Ordine	55



2.2.5. Il rapporto tra le due rappresentanze del ministero ordinato e la triplice dimensione del sacramento dell'Ordine	56
2.2.6. Conclusione	56
3. Il carisma ignaziano	57
3.1. <i>Approccio storico</i>	57
3.2. <i>Approccio teologico</i>	59
3.2.1. Nozione di carisma	60
3.2.2. Le tre dimensioni del carisma ignaziano	60
3.2.3. I gradi del carisma ignaziano	61
3.2.4. Il carisma ignaziano e i primi compagni	62
4. Quale rapporto tra il carisma ignaziano della Compagnia di Gesù e sacramento dell'Ordine?	62
4.1. <i>La visione 'agostiniana' attuale del ministero ordinato</i>	65
4.2. <i>A proposito della 'spiritualità sacerdotale' e della 'spiritualità ignaziana'</i>	66
5. Il carisma presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa	67
6. Considerazioni finali	69
Conclusioni	71

Espiritualidad Ignaciana: Guía para Investigadores

di JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.	73
1. Introducción	73
2. Publicaciones de rango académico	74
2.1. <i>Referencia</i>	74
2.2. <i>Fuentes</i>	75
2.2.1. Escritos de Ignacio de Loyola	76
2.2.2. Fuentes del periodo constituyente	79
2.2.3. Antigua Compañía	82
2.2.4. Compañía restaurada	83
2.3. <i>Obras de investigación</i>	84
2.3.1. Disertaciones	84
2.3.2. Tesis de Licenciatura en Teología	91
2.3.3. Grupos de investigación y Polos de investigación	93
3. San Ignacio de Loyola	94
3.1. <i>Nota introductoria</i>	94
3.2. <i>Biografías</i>	95
3.3. <i>Estudios</i>	97
4. Libros, Artículos, y "Otros" : una clasificación	99
4.1. <i>Libros</i>	100
4.1.1. Colecciones	102
a) Francés	102
b) Italiano	103
c) Castellano	103
d) Portugués	104



e) Alemán	104
f) Polaco	104
4.2. <i>Artículos</i>	104
4.2.1. Traducciones	105
4.2.1.1. Traducciones de otras lenguas (artículos)	105
4.2.1.2. Traducciones a otras lenguas (libros)	106
4.2.2. Autores	108
4.2.2.1. Fallecidos	108
4.2.2.2. En Activo	109
a) Castellano	109
b) Portugués	112
c) Inglés	113
d) Alemán	115
e) Francés	116
f) Polaco	116
4.2.3. Algunos temas	117
a) Discernimiento	118
b) Historia	120
c) Mística ignaciana	121
d) Biblia	122
e) Sacerdocio	122
f) Sacramentos	124
g) Mujer	125
h) Liderazgo	127
Conclusiones	128
Indice	130
Indice annata	134



- FRANCESCO ASTI,
J.-J. Surin e la scienza sperimentale
Una proposta di mistica ignaziana 7 (2009) 3-19
- JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.,
Espiritualidad Ignaciana: Guía para Investigadores 8 (2009) 73-129
- JAVIER MELLONI S.I.,
Diálogo interreligioso y Congregación General 35 7 (2009) 20-28
- JULIA VIOLERO R.P.,
Contemplativos en la acción
Dejarse conducir hacia la integración espiritual 7 (2009) 29-96
- ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.,
Il presbitero religioso della Compagnia di Gesù 8 (2009) 3-72