



# ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.22-2016 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

**ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.**

*Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola*

**EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.**

*El que da modo y orden de los Ejercicios Espirituales*

*Tres etapas en la práctica de Ignacio de Loyola*

**PAVULRAJ MICHAEL S.J.**

*Mad-anugrahaya and Divine Grace  
in the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises*

**EUGENIO BASTIANON**

*Gli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio di Loyola  
per una teologia post-ontoteologica*

**DANIEL CUESTA GÓMEZ S.J.**

*Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola,  
fuente de inspiración para las Bellas Artes (II)*

**PIETRO M. SCHIAVONE S.J.**

*Amoris Laetitia e santa discrezione*

*Una chance per conseguire "maturità cristiana"*

**VALENTINA VARIO**

*Gli affreschi ritrovati della chiesa del Gesù a Casa Professa di Palermo  
Un percorso iconografico tra arte e spiritualità ignaziana*

*Rassegna di Riviste*

**da Manresa: PASCUAL CEBOLLADA**

*La comunidad, lugar de la comunicación*

**da Christus: EMMANUELLE MAUPOMÉ**

*Pour une vie « en régime de résurrection »*

*La confirmation de l'élection dans les Exercices spirituels*



Il presente numero, con il quale si conclude l'undicesimo anno di pubblicazione della rivista, si apre con un articolo di Rossano Zas Friz De Col s.j., che espone un'analisi particolare del vissuto cristiano di Sant'Ignazio di Loyola, seguito da quattro articoli sugli *Esercizi Spirituali*. Il primo di essi, a cura di Emilio González Magaña s.j., propone uno studio storico in cui si mostra come la pratica di Sant'Ignazio nel dare gli *Esercizi* abbia attraversato tre momenti successivi durante la sua vita. Il secondo, di Pavulraj Michael s.j., rapporta il concetto cristiano di *grazia* con quello hindi della *mad-anugraha-ya* negli *Esercizi Spirituali* e nella Bhagavad Gita, rispettivamente; mentre il terzo, di Eugenio Bastianon, studia il rapporto tra gli *Esercizi Spirituali* e una teologia post-ontoteologica. Il quarto invece, di Daniel Cuesta s.j., tratta degli *Esercizi Spirituali* come fonte di ispirazione per le belle arti.

A continuazione due articoli con cui si chiude la prima parte di questa edizione: sul documento di Papa Francesco, *Amoris Laetitia* e la *santa discrezione* scrive Pietro Schiavone, s.j., mentre Valentina Vario studia gli affreschi ritrovati della Chiesa del Gesù a Casa Professa di Palermo.

A partire da questo numero si offre ai lettori una nuova sezione, *Rassegna di riviste*, in cui si raccolgono articoli di spiritualità ignaziana apparsi in diverse rinomate riviste europee, conservando il formato originale. In questa prima occasione si offrono due articoli. Il primo della rivista *Manresa*, pubblicazione dei gesuiti spagnoli, in cui Pascual Cebollada tratta l'argomento *La comunità, luogo di comunicazione*; segue il secondo articolo di Emmanuelle Maupomé, *Per una via 'in regime di risurrezione'. La conferma dell'elezione negli Esercizi Spirituali*, apparso precedentemente nella rivista *Christus* dei gesuiti francesi.

Approfondire nella propria tradizione di appartenenza, nella quale si trovano le coordinate d'interpretazione del personale vissuto cristiano, in questo caso la tradizione ignaziana, significa rendere più conscia l'esperienza personale per una maggiore consapevolezza dell'agire di Dio e per una migliore padronanza di sé nel rispondere alla sua azione. A questo doppio fine vuole continuare a contribuire la rivista con le sue pubblicazioni. Uno sforzo inutile senza la competente collaborazione degli autori, i quali ringraziamo per il frutto dei loro lavori, per la gioia dei lettori.

# Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola

## *Saggio metodologico*

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.\*

L'analisi del vissuto di Sant'Ignazio di Loyola che si presenta in questo articolo ha due fonti remote e una prossima. Le remote sono il metodo 'fenomenico-cognitivo' sviluppato da me,<sup>1</sup> e il metodo 'esistenziale', proposto dal Prof. Jesús Manuel García.<sup>2</sup> Invece la prossima risponde a una più articolata presentazione di entrambi i metodi che il Prof. García offre in una recente pubblicazione dal titolo "Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale".<sup>3</sup>

In concreto, la sintesi operata delle fonti remote in quella prossima comporta l'assimilazione del metodo 'fenomenico-cognitivo', con due momenti di analisi -sincronico e diacronico-, nella prima parte del metodo 'esistenziale' -momento storico-critico-fenomenologico-, che precede il suo secondo momento (critico-ermeneutico-teologico) e il terzo, progettuale.

Frutto dell'unione è il metodo *teologico-esperienziale*, che nella sua versione attuale consta di tre momenti: storico-fenomenologico, ermeneutico-teologico e pratico-mistagogico. L'analisi del vissuto di Sant'Ignazio segue questi tre passaggi con lo scopo di offrire, da una parte, un esempio concreto di applicazione del metodo e, dall'altra, di dimostrare la bontà del metodo con le prospettive che apre nell'approfondimento del vissuto cristiano.

## 1. Analisi storico-fenomenologica: il vissuto ignaziano di Dio

L'analisi dettagliata del vissuto di Sant'Ignazio, che si propone nel primo dei tre passi del metodo, è divisa in due sezioni. Nella prima si esaminano sincronicamente le

\* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., Professore di Teologia Spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, [zasfriz@unigre.it](mailto:zasfriz@unigre.it)

<sup>1</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Mistero*, G&B Press, Roma 2015, 117-157.

<sup>2</sup> J. M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013, 237-259.

<sup>3</sup> J. M. GARCÍA, "Il metodo teologico-esperienziale della teologia spirituale", in *Mysterion* ([www.mysterion.it](http://www.mysterion.it)) 9 (2016/1) 5-17.

decisioni più importanti prese dal Santo, come riportate nella sua *Autobiografia*,<sup>4</sup> e nella seconda si prospetta un approfondimento diacronico di esse.

L'attenzione si focalizza sulla decisione, perché “fare una scelta personale, da un punto di vista cristiano, non può consistere soltanto in una valutazione intellettuale delle possibilità implicate nella scelta. Significa valutare le possibilità nella dimensione del mistero della fede, e questo è possibile soltanto attraverso una considerazione ‘spirituale’, cioè attraverso lo Spirito”.<sup>5</sup> Così, nella Bibbia la fedeltà a Dio si verifica nelle scelte fatte, come in quelle di Abramo, di Mosè, del popolo, dei profeti.<sup>6</sup> Ma per essere fedeli bisogna conoscere qual è la volontà di Dio, e questa la si riesce a intravedere attraverso l'esercizio del discernimento. Non è il caso di soffermarci su questo argomento, ma di sottolineare il fatto che il discernimento è in funzione del prendere una decisione, cioè in funzione dello scegliere:

“per ‘scegliere’ bisogna ‘eleggere’, compiere una ‘selezione’ e fare una ‘opzione’, cioè ‘orientarsi’, in base a una ‘preferenza’, verso una cosa o una persona che per diverse ragioni si ‘predilige’ rispetto ad altre cose o persone. Ma è anche vero che il verbo ‘scegliere’ mira alla realizzazione di una scelta, con la quale si ‘conclude’ un processo ‘deliberativo’. Mediante questo processo si ‘pensa’ e si ‘discerne’, si ‘valuta’ e si ‘soppesa’ per ‘dirimere’, ‘giudicare’, e/o ‘sentenziare’ una situazione o ‘prendere’ una decisione in modo da ‘risolvere’ qualcosa e così, con lo scopo di ‘ottenere’ un risultato, mettere a ‘disposizione’ nuove risorse. Scegliere implica ‘staccare’, ‘separare’ qualcosa che prima si presentava come una possibilità tra le altre. In questo senso, chi sceglie ‘stabilisce’ un nuovo ‘ordine’, ‘ri-ordina’ un ‘ordine’ precedente, ‘anteponendo’ o ‘postponendo’ degli elementi che prima si trovavano in un'altra disposizione”.<sup>7</sup>

Con questi presupposti, e focalizzando l'attenzione sullo ‘scegliere’ negli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio, è possibile affermare che il verbo accenna all'azione di

“ordinare la vita secondo l'impulso interiore dello Spirito, combattendo le affezioni disordinate. Questo desiderio di ordine è operante nella persona in quanto persona, a duplice titolo: in quanto creatura amata da Dio e in quanto soggetto-oggetto della grazia di Dio che lo rende figlio suo, suo interlocutore. Sant'Ignazio presuppone questa struttura/dinamica teologico-antropologica che l'esercitante attualizza nella piena disponibilità alla volontà divina, la quale traduce e applica la dinamica antropologica di auto-trascendenza [...]”.<sup>8</sup>

In sintesi, nel decidersi a fare una scelta invece di un'altra, la persona si autodetermina, si identifica con quello che sceglie, assume in modo responsabile un valore e responsabilmente si impegna a incarnarlo nella sua vita. Nello stesso senso, ‘scegliere’

<sup>4</sup> Cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA “Autobiografia” ed “Esercizi Spiritualis”, in *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2007; si cita seguendo la numerazione dei paragrafi.

<sup>5</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 117-118.

<sup>6</sup> Cf J. GUILLET, “Discernement des Esprits”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*. III. Beauchesne, Paris 1957, col. 1228.

<sup>7</sup> ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 116.

<sup>8</sup> ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 124.

cristianamente significa che il credente realizza una scelta invece di un'altra, perché è consapevole del fatto che la sua decisione è espressione del suo rapporto amoroso con Dio, perché "in contesto cristiano, fare una scelta presuppone la conoscenza di Dio e l'amore verso di lui. 'Scegliere Dio' è sinonimo di salvezza e 'scegliere la sua volontà' vuol dire fare una 'scelta di vita' nella quale tutto si condiziona a quel desiderio di salvezza di cui si ha 'già' esperienza".<sup>9</sup>

### **1.1. Analisi sincronica**

Evidenziata l'importanza della decisione per il metodo nel suo primo tempo, bisogna soffermarsi, in dettaglio, sulla spiegazione dei diversi momenti di questo tempo.

#### *1.1.1. Elementi dell'analisi sincronica*

Indirettamente Dio si manifesta mediante avvenimenti storici (eventi esterni, imprevisti, proposte, ecc.) che si presentano come un'occasione per prendere una decisione, per fare una scelta, e che esigono un processo di discernimento delle mozioni che tali avvenimenti suscitano. In ogni caso, il discernimento è sempre necessario, ad eccezione della consolazione senza causa precedente (cfr. *ES* 175).

Nella procedura dell'analisi sincronica, il primo momento 'fenomenico-misterico' corrisponde all'incontro della soggettività con l'oggettività dell'evento esterno che produce l'esperienza della mozione spirituale, di cui si prende consapevolezza cognitivamente ed affettivamente in un secondo momento 'fenomenologico-ermeneutico'. In questo passaggio si produce una prima interpretazione dell'esperienza e si realizza il discernimento degli spiriti per comprendere se la mozione provenga dal buono spirito o dal cattivo. La consapevolezza dell'esperienza porta alla riflessione su di essa: è il terzo momento, quello della riflessione critica. Essa si può realizzare in due maniere: semplicemente a titolo personale, riflettendo sul senso dell'esperienza nel contesto del vissuto personale, e l'altra, che presuppone la precedente, corrisponde a una riflessione che si arricchisce attraverso il dialogo con la propria tradizione religiosa e culturale. Normalmente la riflessione si ferma alla prima modalità, perché il passaggio alla seconda presuppone un livello culturale che non è generalizzabile.

La riflessione critica sull'esperienza porta normalmente a prendere una decisione (quarto momento) che sboccia nel quinto: l'atteggiamento teologico. In effetti, se la scelta autodetermina il fedele, mediante essa egli approfondisce o meno il suo personale rapporto con Dio. La maturazione cristiana dipende dalla risposta personale alle mozioni spirituali sperimentate, perché la trasformazione cristiana individuale si produce come frutto della crescita nell'atteggiamento teologico.

In sintesi, l'esperienza di una mozione spirituale esprime la presenza del mistero di Dio che agisce nell'interiorità del fedele (primo momento), della quale si prende consa-

<sup>9</sup> ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 127.

pevolezza (secondo) e che fa riflettere (terzo) e porta a fare una scelta (quarto) per iniziare o consolidare consapevolmente il rapporto personale con Dio, ma anche per agire in senso contrario (quinto momento). Ogni esperienza ha, inoltre, una certa preparazione remota e si presenta in un momento determinato, cioè in un'occasione prossima.

Con questo quadro di riferimento si può provvedere ad analizzare alcune delle più importanti decisioni che Sant'Ignazio prende, seguendo la sua *Autobiografia*.

### 1.1.2. *Le decisioni di Sant'Ignazio*

Si prendono in considerazione sette esperienze. La prima risale al tempo in cui Ignazio è convalescente a causa di una ferita di guerra (primavera del 1521). L'esperienza si prepara mentre egli si trova a letto e chiede dei libri di cavalleria da leggere, ma vengono messi a sua disposizione soltanto un libro sulla vita di Gesù e uno su quella dei santi. Mentre legge, ammira le penitenze dei santi e comincia a immaginare e desiderare di farle anche lui, anche se parallelamente immagina di compiere atti eroici per conquistare l'amore di una nobile donna. Tuttavia

questo alternarsi di pensieri così diversi gli durò a lungo ed egli si fermava sempre sul pensiero ricorrente - o fosse il pensiero di quelle imprese mondane che desiderava compiere, o fosse il pensiero di quelle altre a servizio di Dio che gli si presentavano alla fantasia fino a tanto che, stanco, l'abbandonava e si applicava ad altre cose. C'era, però, questa differenza: quando pensava alle cose del mondo, ne provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava, si ritrovava arido e scontento; quando invece pensava di andare scalzo fino a Gerusalemme e di non cibarsi che di erbe o di praticare tutte le altre austerità che vedeva essere state fatte dai santi, non solo trovava consolazione nel tempo in cui restava con questi pensieri, ma anche dopo che esse lo avevano abbandonato restava contento e allegro. Ma allora non vi faceva caso, né si fermava a valutare questa differenza; finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi, cominciò a meravigliarsi di questa diversità e a riflettere sopra, cogliendo, attraverso l'esperienza, che dopo alcuni pensieri restava triste, e dopo altri allegro; e venendo a conoscere a poco a poco la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: l'uno del demonio e l'altro di Dio.

*Questo fu il primo ragionamento che fece sulle cose di Dio. In seguito, quando fece gli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce su quanto si riferisce alla diversità degli spiriti (Autobiografia 8, corsivo nel testo)<sup>10</sup>.*

Interpretando l'esperienza in base al metodo proposto, si può affermare che la diversità di pensieri è l'occasione perché Ignazio si renda conto (secondo momento) delle diverse mozioni che agiscono nel suo animo (primo momento) e rifletta su di esse (terzo

<sup>10</sup> *Autobiografia 8* (corsivo del testo). E poi continua nel paragrafo successivo, n. 9: "Con tutta la luce ricavata da questa esperienza si mise a riflettere più seriamente sulla vita passata e sentì un grande bisogno di farne penitenza. Allora gli rinasceva il desiderio di imitare i santi, senza dar peso ad altro che a ripromettersi, con la grazia di Dio, di fare lui pure come essi avevano fatto. Ma la cosa che prima di tutte desiderava fare, appena fosse guarito, era di andare a Gerusalemme, come si è detto sopra, imponendosi quelle grandi austerità e digiuni a cui sempre aspira un animo generoso e innamorato di Dio".

momento), arrivando a prendere la decisione di recarsi in Terra Santa (quarto momento) e questa decisione lo inizia, in un certo senso inconsapevolmente, alla vita teologale (quinto momento).

Una seconda decisione Ignazio la prende quando si trova in Terra Santa. Egli desidera rimanervi, ma accade un imprevisto, che rappresenta l'occasione per un capovolgimento dei suoi piani:

il giorno prima della partenza dei pellegrini, vengono a chiamarlo da parte del padre Provinciale, che era ormai giunto, e del padre Guardiano. Il Provinciale con parole cortesi gli disse che aveva saputo del suo fervoroso desiderio di fermarsi in quei luoghi santi, e aveva considerato attentamente la cosa. Ma tenendo presente l'esperienza che aveva di altri casi, riteneva che non fosse opportuno. Già molti avevano avuto lo stesso desiderio, ma alcuni erano stati uccisi, altri imprigionati, e i suoi religiosi avevano poi dovuto pagare il riscatto. Pertanto doveva prepararsi a partire, il giorno dopo, con gli altri pellegrini. Egli ribatté che la sua decisione era irremovibile, e riteneva di non poter desistere dall'attuarla per nessuna ragione. Lasciava così capire che era per lui un impegno di coscienza non desistere dal suo proposito per nessun timore (di morte o di prigionia), anche se il padre Provinciale non era del parere; a meno che lo obbligasse sotto pena di peccato. Allora il Provinciale dichiarò che essi avevano ricevuto dalla Sede Apostolica l'autorità di far partire o lasciar restare, a loro giudizio, e anche di scomunicare chi non voleva obbedire. Nel suo caso, appunto, essi giudicavano che non doveva rimanere, eccetera. Voleva anche mostrargli le Bolle in virtù delle quali erano autorizzati a scomunicarlo; ma egli disse che non aveva bisogno di vederle: credeva senz'altro alle loro reverenze, e dal momento che avevano giudicato così in forza dell'autorità che avevano, avrebbe loro obbedito (*Autobiografia* 46-47).

In effetti, Ignazio abbandona Gerusalemme e prende la via del ritorno a Venezia nell'inverno del 1524: "il Pellegrino, da quando capì che era volontà di Dio che non restasse a Gerusalemme, andava sempre pensando tra sé *quid agendum*. Alla fine si sentiva maggiormente inclinato a studiare, per un po' di tempo, per poter aiutare le anime. E decise di andare a Barcellona e, pertanto, partì da Venezia alla volta di Genova" (*Autobiografia* 50). Ignazio decide di abbandonare la Terra Santa (quarto momento) perché capisce che è volontà di Dio che egli non vi rimanga (terzo momento), avendo preso consapevolezza (secondo momento) del fatto che nell'intervento del Padre Provinciale si è manifestata la volontà di Dio (primo momento), perciò, sottomettendosi, obbedisce a Dio (quinto momento).

Ignazio si trattiene un anno e mezzo a Barcellona, poi si trasferisce presso l'Università di Alcalá di Henares per continuare gli studi, ma subisce due processi per conto dell'Inquisizione, che sentenza in questi termini su di lui e i suoi compagni:

"dovevano vestire come gli altri studenti, non dovevano parlare di argomenti riguardanti la fede nei quattro anni che restavano loro da dedicare agli studi perché non erano ancora sufficientemente istruiti. [...] Dopo questa sentenza rimase perplesso su quello che doveva fare: pareva che gli togliessero la possibilità di fare del bene alle anime adducendo come unico motivo che non aveva ancora fatto gli studi. Alla fine decise di andare dall'arcivescovo di Toledo, Fonseca, e di rimettere la cosa nelle sue mani. Partì da Alcalá e incontrò l'arcivescovo a Valladolid. Gli espose fedelmente la sua situazione e gli dichiarò che, pur

non essendo sotto la sua giurisdizione e quindi non obbligato ad attenersi alla sua decisione, tuttavia in questo caso avrebbe eseguito i suoi ordini (anche all'arcivescovo dava del voi, come a tutti). Il prelato lo ascoltò benevolmente e, sentendogli dire che desiderava andare a Salamanca, lo informò che anche là aveva degli amici e una casa per studenti: erano a sua disposizione. Nell'accomiatarlo gli fece consegnare quattro scudi (*Autobiografia* 62-63).

Questa situazione è l'occasione per la terza decisione. Dopo la sentenza dell'Inquisizione, Ignazio rimane perplesso (terzo momento) sulla via da seguire, perciò decide di chiedere consiglio all'Arcivescovo di Toledo (quarto momento), poiché ritiene (secondo momento) che, nella situazione in cui si trova (primo momento), la cosa migliore sia consegnarsi al parere dell'Arcivescovo come alla volontà di Dio (quinto momento). E così si trasferisce a Salamanca, arrivandovi nel luglio del 1527.

Anche nella nuova sede ha problemi con le autorità. Finisce in carcere e dopo ventidue giorni è convocato con in suoi compagni per ascoltare la sentenza: "Essa stabiliva: non era stato trovato alcun errore nel loro comportamento e nelle loro idee; potevano dunque svolgere le attività di prima, cioè insegnare la dottrina cristiana e parlare delle cose di Dio, purché non definissero mai che una cosa è peccato mortale, un'altra veniale, prima di avere studiato per altri quattro anni" (*Autobiografia* 70). La reazione di Ignazio è chiara: "avrebbe fatto tutto quello che la sentenza prescriveva, ma che non l'accettava perché, senza condannarlo in alcuna cosa, di fatto gli si chiudeva la bocca impedendogli di fare del bene al prossimo in quello che poteva. E per quanto il dottor Frías, che adesso gli si dimostrava molto amico, insistesse, il pellegrino ripeté solamente che avrebbe obbedito a quelle disposizioni finché si fosse trovato nella giurisdizione di Salamanca" (*Autobiografia* 70). Così Ignazio "cominciò a raccomandare a Dio e a considerare quello che doveva fare. Ormai gli ripugnava molto restare a Salamanca perché, con quella proibizione di definire ciò che è peccato mortale o veniale, gli era preclusa la possibilità di fare del bene alle anime. Decise dunque di andare a studiare a Parigi" (*Autobiografia* 70-71).<sup>11</sup>

La sopraggiunta situazione è l'occasione per una nuova decisione, la quarta presa in considerazione: studiare a Parigi (quarto momento), dopo aver preso consapevolezza (secondo momento) della condizione in cui si trova (primo momento) e riflettere su di essa (terzo momento) cercando la volontà di Dio (quinto momento).

<sup>11</sup> Il racconto prosegue in questi termini: "Quando il pellegrino a Barcellona stava deliberando se doveva applicarsi agli studi e per quanto tempo, la vera domanda che si poneva era questa: finiti gli studi si sarebbe fatto religioso o sarebbe andato così per il mondo? Quando gli veniva il pensiero di entrare in un ordine religioso, subito si sentiva portato a sceglierne uno decaduto e poco osservante: intendeva farsi religioso per avere l'occasione di soffrire di più. Inoltre pensava che forse Dio in questo modo avrebbe aiutato quei religiosi. E Dio gli infondeva anche grande fiducia di poter sopportare facilmente tutti gli affronti e le offese che gli avrebbero fatto. Durante il periodo di prigionia a Salamanca non si erano affievoliti i desideri che aveva prima di aiutare le anime; anzi proprio a questo scopo si proponeva anzitutto di dedicarsi agli studi, poi di raccogliere attorno a sé dei compagni con lo stesso ideale e conservare quelli che erano già con lui. Perciò, dopo aver deciso di andare a Parigi, prese questi accordi con i compagni: essi avrebbero aspettato lì nei dintorni, mentre lui sarebbe andato a vedere quali possibilità c'erano per loro di applicarsi agli studi" (*Autobiografia* 71).



Arriva a Parigi nel febbraio del 1528 e vi rimane per poco più di sette anni, fino all'aprile del 1535. L'opportunità di lasciare la città giunge per motivi di salute<sup>12</sup>, ma in realtà è il primo passo di un progetto che Ignazio ha elaborato con gli studenti a cui ha dato gli *Esercizi spirituali* e con i quali forma adesso un gruppo deciso ad andare a vivere a Gerusalemme. In effetti,

A quel tempo avevano già deciso, tutti insieme, quello che volevano fare: sarebbero andati a Venezia, poi a Gerusalemme, e avrebbero speso la loro vita per il bene delle anime. Se non ottenevano il permesso di stabilirsi a Gerusalemme, tornati a Roma si sarebbero presentati al Vicario di Cristo perché si servisse di loro dove giudicava che lo richiedesse la maggiore gloria di Dio e il bene delle anime. Avevano anche stabilito di attendere l'imbarco per un anno a Venezia; se entro quell'anno non fossero riusciti a imbarcarsi per il Levante, si sarebbero considerati sciolti dal voto di andare a Gerusalemme, sarebbero andati dal Papa, eccetera (*Autobiografia* 85).

La quinta decisione è vincolata al vissuto personale di Ignazio a Parigi, ma legato a quello di altri studenti, specialmente perché tramite la pratica degli *Esercizi spirituali* li ha risvegliati a un'intensa vita cristiana nella preghiera, all'ascesi e all'amore verso Gesù (primo momento), una pratica che ha fatto prendere loro una nuova consapevolezza e che li ha portati a un nuovo modo di percepire la realtà (secondo momento) mediante la quale riflettono sul come investire la loro vita per il futuro (terzo momento) e così decidono di andare in Terra Santa o, nel caso non fosse possibile, di recarsi dal Papa (quarto momento) per "spendere la loro vita a servizio delle anime" a Gerusalemme o a Roma (quinto momento).

Dopo diverse vicissitudini i compagni si incontrano a Venezia nel gennaio del 1537:

In quell'anno non salparono navi per l'Oriente perché i Veneziani avevano rotto le relazioni con i Turchi. Perciò i compagni, vedendo che la possibilità di quel viaggio si allontanava sempre più, si sparsero per il territorio veneto. Come ne avevano fatto voto, vi avrebbero atteso l'imbarco per un anno, e se questo fosse trascorso senza poter intraprendere la traversata, sarebbero andati a Roma. [...] L'anno trascorse senza alcuna possibilità di imbarco. Allora decisero di partire per Roma (*Autobiografia* 94-96).

In effetti, la sesta decisione dipende dalla decisione precedente: come avevano stabilito a Parigi (terzo momento), decidono di andare a Roma dal Papa (quarto momento), dal momento che in quell'anno non sarebbero salpate navi per la Terra Santa (primo momento), interpretando il fatto (secondo momento) come volontà divina (quinto momento).

Ignazio entra a Roma nel novembre del 1537, stabilendosi nella città fino alla sua morte, avvenuta poco meno di diciannove anni dopo (luglio 1556). Durante questo pe-

<sup>12</sup> "A Parigi, in quel periodo, soffriva già molto di stomaco: ogni quindici giorni lo assaliva un dolore che persisteva acuto per un'ora e gli faceva venire la febbre. Una volta quelle fitte durarono sedici o diciassette ore. Anche più avanti quando, compiuto il corso di filosofia, aveva già studiato alcuni anni teologia e unito a sé i compagni, quel male perdurava e cresceva, e non si riusciva a trovare alcun rimedio quantunque se ne provassero molti. I medici dicevano che ormai solamente l'aria nativa gli poteva giovare. Anche i compagni gli diedero lo stesso consiglio, e con molta insistenza" (*Autobiografia* 84-85).

riodo, dopo essere stato eletto preposito a capo del gruppo di compagni, riceve l'incarico di scrivere le costituzioni per regolare la vita comune. In questo tempo deve decidere se le case dei gesuiti professi devono avere, o meno, rendite, la settima decisione. La testimonianza sulla modalità con cui procedeva nel prendere tale decisione è resa da Ignazio stesso nel suo *Diario spirituale*. Venerdì 8 febbraio 1544 annota:

Notevole devozione e lacrime nell'orazione. Poi, a partire dal preparazione della messa e durante la celebrazione, grande abbondanza di devozione e di lacrime, trattenendo, per quanto potevo, le parole e persistendo nella propensione per il no [cioè, che le chiese della Compagnia non devono avere rendite]. Subito dopo la messa, devozione non senza lacrime nel fare elezione per un'ora e mezza, o anche più, e nell'offrire [al Padre] quello che sulla base degli argomenti e dell'inclinazione della volontà mi sembrava meglio, cioè non tenere nessuna rendita. Questo volevo offrire al Padre con la mediazione e le preghiere della Madre e del Figlio. E mentre mi rivolgevo con la preghiera prima a Lei perché mi aiutasse presso suo Figlio e presso il Padre, poi al Figlio perché insieme con la Madre mi aiutasse presso il Padre, avvertii in me come un andare, o un essere portato, davanti al Padre; e in questo andare sentivo drizzarmi i capelli, e sensazione come di grande ardore per tutto il corpo; di conseguenza lacrime e devozione intensissima. Dopo, rileggendo quello che ho scritto e sembrandomi fedelmente espresso, sopravviene nuova devozione non senza acqua agli occhi. Anche più tardi, al ricordo di queste grazie ricevute, nuova devozione (*Diario spirituale* 7-9).

Ignazio deve prendere una decisione circa il sostentamento delle case professe dei gesuiti (quarto momento), perciò si apre alle mozioni spirituali (primo momento), delle quali prende consapevolezza (secondo momento) e sulle quali riflette (terzo momento) senza altro desiderio che compiere la volontà divina (quinto momento).

Dopo questo percorso in cui si sono analizzate sette decisioni prese da Sant'Ignazio si può procedere nel delineare un'analisi diacronica.

## 1.2. Analisi diacronica

L'approccio sincronico alle singole esperienze permette un'analisi dettagliata di esse e consente di paragonarle sulla base di criteri comuni, cioè mediante un'analisi diacronica. Come si affermava altrove:

la trasformazione interiore di un fedele progredisce nella misura in cui il suo rapporto con il Mistero santo diviene più saldo, più maturo, senza intralciare necessariamente il suo normale sviluppo psicologico (primo momento fenomenico/misterico). La consapevolezza di quel rapporto (secondo momento fenomenologico/ermeneutico) porta a una riflessione sempre più legata all'esperienza (terzo momento critico/culturale) e a decidere della propria vita in base a quella riflessione (quarto momento decisionale/pratico) e quindi a trasformarsi nel Mistero santo per opera dell'atteggiamento teologale [quinto momento]. Un atteggiamento che rende il fedele sempre più 'connaturale' al Mistero di Dio e alla fenomenologia con cui si presenta, anche perché gli chiede una costante, responsabile e sempre più coinvolgente risposta.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Mistero*, 139.

Effettivamente, nella misura in cui il rapporto con Dio si evolve in modo sempre più coinvolgente, il fedele si trasforma in Dio per partecipazione, come sostiene Giovanni della Croce.

“[Dio] comunica il suo essere soprannaturale, in modo che quella [l’anima] sembra Dio stesso e possiede ciò che possiede Dio. L’unione che s’instaura, quando Dio concede all’anima tale grazia soprannaturale, produce una *trasformazione partecipativa* tale che tutte le cose di Dio e l’anima costituiscono una sola cosa. L’anima assomiglia più a Dio che a se stessa, addirittura è Dio per partecipazione. È pur vero, però, che il suo essere, anche se trasformato, resta per natura distinto da Dio come prima: proprio come la vetrata che, pur essendo illuminata dal raggio di sole, ne rimane pur sempre distinta”<sup>14</sup>.

### 1.2.1. Elementi dell’analisi diacronica

Ovviamente, la trasformazione si produce seguendo il ritmo della vita ed è segnata dalle decisioni che si prendono vita natural durante. Per seguire tale percorso, fondato sull’analisi sincronica, si assume la divisione in sei tappe dello sviluppo della vita cristiana proposta da Federico Ruiz, nella quale si considera la vita cristiana nella sua dimensione propria, quella del mistero, però con una sempre crescente consapevolezza della condizione storica e temporale in cui si svolge, dando particolare importanza alla gradualità con cui si seguono i processi vitali.<sup>15</sup>

In questo senso la proposta di Ruiz riformula quella classica dei gradi (principiante, progrediente e perfetto) e delle vie (purificativa, illuminativa e unitiva) perché “non è il più idoneo per integrare i dati offerti dalla nuova sintesi di maturità psicologica: crescita della grazia per il merito e le opere buone, crescita delle virtù, progresso nel cammino dell’orazione”<sup>16</sup>. Inoltre, “il cristiano spirituale non si sente a suo agio negli antichi schemi del processo di vita spirituale, soprattutto a causa della loro ristrettezza e settorialità. Ristrettezza, perché non tengono presenti certi aspetti che per la persona sono fonda-

<sup>14</sup> *Salita del Monte Carmelo* 2,5,7 (454), in SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*. Presentazione di C. MACCISE ocd; Introduzione e note di L. BORRIELLO ocd e G. DELLA CROCE ocd, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, corsivo del testo; il numero tra parentesi indica la pagina. Nel *Cantico B*, 39,4 (685) afferma ancora: “Non dobbiamo ritenere impossibile che l’anima sia capace di una cosa tanto sublime, che cioè, per partecipazione, *spiri* in Dio come Dio *spira* in lei. Infatti, dal momento che Dio le accorda la grazia di unirla alla santissima Trinità, nella quale l’anima diventa deiforme e *Dio per partecipazione*, non è certamente incredibile che svolga le sue attività d’intelletto, di conoscenza e d’amore, o meglio, che si tenga operosa nella Trinità, strettamente unita a lei e attiva come la stessa Trinità, anche se per comunicazione e partecipazione. In realtà, è Dio che opera nell’anima; in questo consiste essere trasformata nella tre Persone divine in potenza, sapienza e amore; in questo l’anima è simile a Dio; a tal fine Dio *la creò a sua immagine e somiglianza* (Gn 1,26-27)”.

<sup>15</sup> F. RUIZ, “L’uomo adulto in Cristo”, in *Antropologia Cristiana*, B. MORRIGONE (ed.), Città Nuova, Roma 2001, 509-560, qui 509.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 526.

mentali nella vita reale, cristiana e sociale; settorialità, perché assumono come unico criterio della crescita aspetti parziali e quasi tutti presi dalla vita «interiore»<sup>17</sup>.

Maturare cristianamente, cioè trasformarsi interiormente, “significa assimilazione e sviluppo coerente della grazia e dell’insegnamento evangelico nelle convinzioni intime e nelle relazioni caratterizzanti la vita umana e cristiana: a) davanti a Dio: creatura, figlio, servo, soggetto libero e responsabile; b) nella Chiesa comunità, che vive e testimonia; c) come persona credente e coerente in tutta l’esistenza; d) nella vita e dinanzi ai problemi della società”<sup>18</sup>.

Il fedele matura la sua trasformazione interiore nell’esercizio della libertà e con una prospettiva olistica: “I vari aspetti teologale, morale, ecclesiale, psicologico realizzano la loro crescita nella misura in cui sono vitalmente incorporati nella persona, non limitati ad attività o servizi settoriali. Certi esercizi si possono praticare con frequenza, senza che comportino un miglioramento della persona, proprio perché sono svincolati dal dinamismo centrale”<sup>19</sup>.

Ruiz non ha dubbi sul fatto che “abbiamo bisogno di un nuovo schema, per raccogliere, organizzare e dinamizzare la realtà del mistero cristiano nell’esperienza del credente”<sup>20</sup>. Perciò propone di utilizzare il paragone con la dinamica in cui si svolge il processo di maturazione psicologico:

“La somiglianza dei due processi [umano, cristiano] ha fatto sì che si applicasse alla vita spirituale la terminologia dello sviluppo umano. L’immagine della crescita psichica ed organica è quella che maggiormente si accosta, nei ritmi e nell’influsso reale, alla esperienza spirituale. Per crescere l’organismo elimina, attraversa fasi successive, subisce varie crisi sempre diverse, pur restando lo stesso. La crescita non avviene per semplice accumulazione ma per un processo di perdite e acquisizioni. Lo stesso accade nel processo spirituale, che non è un processo graduale o armonico: è fatto di contraddizioni, conflitti, tensioni, rotture di equilibri, che aprono l’orizzonte a sintesi più ricche”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> F. RUIZ, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, in *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 277-301, qui 291.

<sup>18</sup> F. RUIZ, “L’uomo adulto in Cristo”, 512.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 526.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 526. E aggiunge: “In questo nuovo progetto, ci sono due ritocchi alla base, che riguardano direttamente la nostra prospettiva: una variazione nell’elemento umano, e un’altra in quello divino o propriamente religioso. 1) Per quanto riguarda l’aspetto umano, notiamo che questo prende maggiore rilievo nell’integrazione e nel complesso totale. All’inizio, parlare delle età della vita spirituale aveva significato analogico, mentre adesso prende valore di elemento integrato e quindi con influsso reale. Il fattore biologico-psicologico dell’età ha un ruolo specifico nella modalità dell’esperienza spirituale e religioso-esistenziale della persona. Nello sviluppo umano, le crisi prendono rilievo speciale, e hanno corrispondenze e risonanze sul terreno spirituale. 2) Pure viene ritoccato lo schema dal punto di vista spirituale in vari punti. In primo luogo, nel punto di partenza e di arrivo, che restava troppo stretto. Alla fase dei ‘principianti’ viene anteposta una lunga iniziazione, e alla fase finale dei ‘perfetti’ fa seguito uno sviluppo ulteriore che è quello di morte-risurrezione”, *Ibidem*, 535-536.

<sup>21</sup> F. RUIZ, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, 292.

Così, Ruiz suggerisce sei tappe: iniziazione, personalizzazione/interiorizzazione, crisi, maturità, gloria. L'iniziazione alla vita cristiana incomincia sacramentalmente con il battesimo, ma esistenzialmente con la conversione come scelta radicale mediante la quale si opta per Dio in Cristo. Implica l'assumere il rapporto con Dio come criterio decisivo dell'orientamento concreto dell'esistenza. Il catecumenato corrisponde, per gli adulti non battezzati, a quel periodo di preparazione nel quale la conversione si verifica e avvia alla vita cristiana assunta consciamente e responsabilmente.

Nella tappa successiva, quella della personalizzazione, il fedele si impegna a "integrare i contenuti oggettivi e soggettivi della vita cristiana nel processo di affermazione della personalità umana e nel complesso della sua esistenza individuale e sociale"<sup>22</sup>. Legata a questa tappa e in stretto rapporto con essa, segue quella dell'interiorizzazione teologale, che si caratterizza per un progressivo e crescente coinvolgimento personale con Dio nella vita quotidiana: maggiore attenzione al discernimento spirituale, sviluppo della vita di preghiera verso un atteggiamento più contemplativo nella preghiera, associato normalmente alla "riduzione delle attività periferiche dei sensi esterni, l'immaginativa, il discorso intellettuale e le corrispondenti attività affettive. Intensificazione delle attività non sensoriali e discorsive. Cioè, sviluppo ed esercizio intensivo delle cosiddette 'energie passive' della persona. Applicazione delle energie passive attivate alla vocazione o all'attività più impegnativa della persona"<sup>23</sup>.

Normalmente, in senso statistico, cioè non necessariamente ma ordinariamente, segue una tappa di crisi in cui il fedele perde i punti di riferimento che fino a quel momento sembravano saldi. È una situazione che rompe l'equilibrio raggiunto, dando luogo ad una instabilità psicologica e spirituale nella quale si può avere perfino la sensazione di avere perso la fede. È una tappa di purificazione per radicare il fedele nel vissuto teologale della fede, speranza e amore in modo da centrarlo in Dio purificandolo da qualsiasi disordine interiore. Il superamento della crisi sboccia in una tappa di relativa maturità.

La maturità è relativa, perché il suo compimento è escatologico, significa che il fedele vive quotidianamente ispirato nei suoi pensieri, affetti e comportamenti dalle virtù teologali. Il processo di trasformazione personale è arrivato a un punto in cui l'amicizia con Dio diventa per il fedele l'asse portante della sua esistenza. La *trasformazione partecipativa* a cui si riferiva San Giovanni della Croce è una realtà viva nella sua vita. Possono aversi anche fenomeni straordinari, ma non significa in nessun caso che siano sintomi di una maturità raggiunta.

Infine, sempre considerando uno sviluppo statisticamente ordinario delle tappe, che normalmente coincide con lo sviluppo delle tappe cronologiche della vita, l'ultima tappa è quella della 'morte-glorificazione'. Qui si accenna alla vecchiaia come tappa precedente alla morte o a situazioni che interrompono in modo drammatico lo sviluppo cronologico normale a causa di malattie, incidenti, che portano, per esempio, ad una morte anticipata o ad una menomazione fisica o psichica inattesa che tronca in modo più o

<sup>22</sup> F. RUIZ, "L'uomo adulto in Cristo", 538.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 541.

meno definitivo lo sviluppo normale delle tappe della vita umana. Ovviamente con 'glorificazione' non si fa riferimento alla tappa dopo la morte, ma si incorpora la dimensione escatologica della vita cristiana nella normale concezione dello sviluppo spirituale, generalmente silenziata. Senza un esplicito riferimento a questo momento meta-storico le tappe precedenti perdono il loro significato cristiano.

Con questo quadro di riferimento si interpretano di seguito le esperienze di Sant'Ignazio che si sono analizzate nel paragrafo precedente.

### 1.2.2. *Analisi diacronica delle esperienze di Sant'Ignazio*

L'iniziazione di Sant'Ignazio prende avvio nella prima esperienza analizzata, quando è in convalescenza per la ferita ricevuta, e si protrae fino a quando è frustrato a causa del desiderio di rimanere in Terra Santa. A questa tappa corrisponde il pellegrinaggio che attua da quando esce dalla casa paterna fino a quando decide di studiare a Barcellona. Molto importante è il periodo di Manresa nel quale, anche se non è ancora un uomo spirituale maturo, vive tuttavia molte esperienze straordinarie.<sup>24</sup> Dove si conferma che tali esperienze non sono segno di maturità, perché essa fruttifica nella misura in cui il rapporto con Dio diventa più coinvolgente, nel senso di più conscio e responsabile, come avviene nelle tappe successive.

In effetti, nella personalizzazione del processo cristiano di Sant'Ignazio la rinuncia a rimanere in Terra Santa rappresenta un duro colpo per lui, nel senso che il principio della realtà si impone sui suoi desideri. E dal momento che non aveva pensato a nessuna alternativa, si ritrova spiazzato. Precisamente questa situazione personale lo porta a riflettere su cosa fare (*quid agendum*). Qui deve interpretare la situazione alla luce della sua incipiente esperienza cristiana e prendere una decisione. Sono tutte decisioni che deve prendere in forza degli avvenimenti che lo obbligano a reagire, ma cercando sempre di adeguarsi alla volontà di Dio. Per esempio, ad Alcalá ha già una incipiente redazione degli *Esercizi spirituali* che consegna ai giudici. Quindi, è un uomo spirituale che progredisce nel suo itinerario interiore.

La fine di questa tappa e l'inizio della successiva, quella dell'interiorizzazione, si ha quando decide finalmente di andare a studiare a Parigi. Qui raggiunge una stabilità interiore, confermata dal fatto che alcuni studenti lo seguono, diventa il loro maestro spirituale e li esercita negli *Esercizi spirituali*, coinvolgendoli nel suo programma. L'Ignazio di Parigi è un uomo di esperienza nel mondo ecclesiale, e, molto più importante, nell'esperienza dello Spirito. Precisamente per questa ragione suscita ammirazione e si forma attorno a lui un gruppo di persone che decidono di avere un futuro comune, come testimoniano i voti da loro emessi a Montmartre il 15 agosto 1535 (la quinta decisione analizzata).

Identificare propriamente una tappa di crisi purificatrice in Ignazio che abbracci un tempo prolungato del suo vissuto cristiano, paragonabile ad una notte oscura secondo la tradizione dei maestri spirituali, non è pensabile. Le crisi si sono succedute man mano che

<sup>24</sup> Cfr. *Autobiografia* 18-36.

il suo itinerario si delineava, come si è visto, soprattutto a causa di fattori esterni che lo hanno portato a prendere consapevolezza della situazione e a riflettervi per arrivare ad una decisione. Così come quando deve decidersi ad intraprendere gli studi, spostandosi da Alcalá a Salamanca e da qui a Parigi. Certamente, la prevista possibilità di andare a Roma dal Papa era l'alternativa dinanzi all'impossibilità di ritornare in Terra Santa, e anche se Ignazio ha avuto il presentimento, mentre entrava nella città Eterna, che avrebbe avuto delle difficoltà (cfr. *Autobiografia* 97), come in effetti è accaduto, non si può considerare questa tappa, come quelle precedentemente accennate, paragonabile alla 'notte oscura'. Tuttavia si può ipotizzare che la sua salute cagionevole sia stata una fonte di permanente purificazione, dato che ha sofferto per molte malattie. Con le parole di Arzubialde:

“Perché quello che in definitiva Dio operò, anche se non come risultato esclusivo dell'infermità, è stato una vera conversione alla gratuità, il transito dell'universo egolatra del desiderio non integrato per e dall'amore, alla relazione gratuita di chi tutto lo attende da Dio (o esperienza spirituale della giustificazione); all'umile accoglienza ringraziata dell'iniziativa libera e salvifica come puro dono immeritato e da qui a un nuovo modo di rapporto con Dio e con gli altri; a contare umilmente con la realtà, incluso impoverita, e da essa dare la maggior gloria qui e adesso possibile, circostanziata, a Dio nel servizio agli altri”.<sup>25</sup>

La tappa della maturazione di Ignazio si può situare nel corso della sua permanenza a Roma, dove entra nel novembre del 1537 e dalla quale non si allontanerà se non per brevi periodi, fino alla sua morte nel luglio del 1556, poco più di diciotto anni dopo. Anni di maturità impegnati soprattutto nell'organizzare, non solo l'originario gruppo di amici, ma progressivamente i nuovi arrivati che crescono costantemente in numero e richiedono una permanente attenzione e la necessità di essere seguiti personalmente. Le decisioni che Ignazio ha preso durante la sua vita, considerandole retrospettivamente, lo hanno portato, guidato dalla Provvidenza, a Roma, dove finalmente si stabilisce. Per comprendere quanto sia maturato nel suo rapporto con Dio, si può prendere come punto di riferimento il modo in cui egli discerne la volontà di Dio e constatare così il cambiamento avvenuto. Quando dopo la convalescenza prende la decisione di andare in Terra Santa (febbraio 1522), egli stesso confessa

in che modo Dio agiva con quest'anima. Con tutti i suoi grandi desideri di servire Dio in quanto riusciva a capire, essa era ancora cieca: quando decideva di fare grandi penitenze, non badava tanto a scontare i propri peccati quanto a far cosa gradita a Dio e piacergli. Così pure quando gli veniva in animo di compiere una penitenza fatta dai santi, si proponeva di fare altrettanto e molto di più. Provava un grandissimo orrore per i peccati della vita passata; ma il desiderio di compiere cose grandi per il servizio di Dio era così vivo che, pur non giudicando che i suoi peccati fossero già perdonati, tuttavia nelle penitenze che si imponeva non pensava molto ad essi. E si consolava tutto, solo per queste considerazioni, senza darsi pensiero delle cose interiori, senza rendersi conto di che cosa fossero l'umiltà, la carità, la pazienza, e di come discernere la regola e la misura di queste virtù. Invece suo unico obiet-

<sup>25</sup> S. ARZUBILADE, “Enfermedad”, in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Madrid-Bilbao 2007, 750-759, qui 754.

tivo erano quelle grandi azioni esteriori, perché le avevano fatte i santi a gloria di Dio, senza porre mente ai loro aspetti più propriamente spirituali (*Autobiografia* 14).

Invece, quando considera il fatto che Francesco Borgia vogliono eleggerlo cardinale, Ignazio reagisce così:

A Francesco Borgia, da Roma, 5 giugno 1552.

La somma grazia e l'amore eterno di Cristo nostro Signore siano sempre in nostro continuo favore e aiuto.

Quanto al cappello cardinalizio mi è sembrato bene esporle, come lo farei per me stesso, ciò che è passato in me, a maggior gloria divina. Da quando mi è stato comunicato con certezza che l'imperatore Carlo V aveva proposto il suo nome e il papa Giulio III era contento da farla cardinale, immediatamente ho provato un'inclinazione o mozione a porvi ostacolo con tutte le mie forze. Tuttavia non ero certo della volontà divina per molte ragioni pro e contro che mi venivano in mente. Ho quindi ordinato in casa che per tre giorni tutti i sacerdoti celebrassero la messa e i fratelli pregassero, perché fossi guidato in tutto secondo la maggior gloria di Dio. Durante questi tre giorni, in certe ore, riflettendo in me stesso, sentivo certi timori e non quella libertà di spirito per parlare e impedire la cosa. Mi dicevo: - Che so io cosa voglia fare Dio nostro Signore? - e non trovavo piena sicurezza per oppormi. In altri momenti, riprendendo le mie solite preghiere, sentivo questi timori allontanarsi. Dopo essere stato in questa perplessità a diverse riprese, a volte con questo timore, a volte con il sentimento contrario, finalmente il terzo giorno, nella mia solita preghiera, mi trovai - e d'allora sempre - con un giudizio così deciso e con una volontà tanto soave e libera di oppormi, quanto mi fosse possibile, di fronte al Papa e ai cardinali che, se non lo facessi, sarei e sono ancora certo che non darei buon conto di me a Dio nostro Signore, ma che lo darei anzi totalmente cattivo.

Ho pensato quindi e penso ancora che, dato che è stata volontà di Dio che io adottassi questa posizione, se altri sono in una posizione contraria e le conferiscono questa dignità, non v'è contraddizione alcuna: potendo lo stesso Spirito divino muovere me a questo per certe ragioni e gli altri al contrario per certe altre, realizzandosi alla fine il disegno dell'imperatore. Agisca Dio nostro Signore in tutto perché si realizzi la sua maggior lode e gloria. Credo sarebbe opportuno che lei rispondesse su questo argomento alla lettera che le scrive da parte mia il M. Polanco, manifestando l'intenzione e la volontà che il Signore le ha dato o darà; e la lettera sia redatta in modo da poter essere mostrata dappertutto dove bisognasse. Affidiamo tutto a Dio nostro Signore perché in tutte le nostre cose compia la sua santissima volontà [...].<sup>26</sup>

Alla tappa della maturazione, segue quella della glorificazione. Come si è accennato, la si può interpretare come l'apertura definitiva al compimento escatologico della fede. Un'apertura che si manifesta nella testimonianza che Gerolamo Nadal dà nel prologo all'autobiografia di Sant'Ignazio (nn.1-2): "Io e altri Padri avevamo sentito dire da parte di nostro Padre Ignazio che egli aveva chiesto a Dio di ottenere tre grazie prima di lasciare questa vita: la prima, che l'Istituto della Compagnia fosse approvato dalla Sede Apostolica; la seconda, che lo fossero anche gli Esercizi Spiritualì, la terza,

<sup>26</sup> Cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, "Lettere", in *Gli scritti*, 1207-1208.



che avesse la possibilità di redigere le Costituzioni. Ricordandomi di questo e vedendo che egli le aveva già conseguite tutte e tre, temevo che stesse ormai per essere chiamato di tra noi a migliore vita”.

## 2. Analisi ermeneutico-teologica: il vissuto di Dio secondo gli *Esercizi spirituali*

Il testo di riferimento per l'analisi presentata è l'*Autobiografia* di Sant'Ignazio. *Autobiografia* non perché sia stata scritta dal Santo, ma piuttosto 'dettata' da lui a Luiz Gonçalves da Câmara, un gesuita portoghese che risiedeva nella stessa casa del Santo.<sup>27</sup> Si sono incontrati tre volte a questo fine: la prima nell'agosto del 1553 e la seconda e la terza nel mese di marzo e durante i mesi di settembre-ottobre del 1555, rispettivamente.<sup>28</sup> Per 'dettata' si intende che Ignazio ha raccontato a Gonçalves de Câmara la sua vita e questi dopo l'ha redatta.<sup>29</sup> Il testo originale non è pervenuto fino a noi, invece si conservano vari manoscritti, tra cui quello che Girolamo Nadal utilizzava e che è stato il testo base per l'edizione critica del 1943.<sup>30</sup>

Una nota interessante è che il racconto è narrato in terza persona, non in prima, e a volte Ignazio si riferisce a se stesso come al 'pellegrino', cioè "come un uomo in continuo stato di discernimento, sempre in marcia verso la volontà di quel Dio che lo guida sulle vie della storia, sia attraverso grazie e mozioni interiori, sia tramite circostanze e

<sup>27</sup> “De hecho se ha discutido la propiedad de considerar el texto ignaciano como autobiografía. Efectivamente, dejando aparte consideraciones estilísticas, puede afirmarse que el relato ignaciano no es una autobiografía en sentido estricto, ya que no pretende narrar su vida, sino cómo Dios le guió desde su conversión y, para esto, selecciona unos hechos, dejando de lado otros muchos, y los presenta y ordena de modo que iluminen la pedagogía divina experimentada en su vida. Por tanto, aunque no es inapropiado acomodarse al uso ya corriente de llamar autobiografía a este relato ignaciano, ya que, sin ningún lugar a duda, es también un relato autobiográfico, este uso no debería llevarnos a un desenfoque, al acercarnos al texto ignaciano para tratar de comprenderlo en su riqueza y aprovecharnos de su fuerza. [...] la autobiografía es una enseñanza y fundación y, para transmitir esta enseñanza y fundación, Ignacio realiza un discernimiento de su vida, lo que podría llamarse la radiografía espiritual de su existencia cristiana” J. MA. RAMBLA, “Autobiografía”, in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Maliaño 2007, 197-201, aquí 199.

<sup>28</sup> C. CHIAPPINI, “Introduzione all'*Autobiografia*” in SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, in *Gli scritti*, 65.

<sup>29</sup> “Nella sua meticolosità, il Câmara stesso ha di ragguagliarci sul metodo seguito per redigere il testo: nella prefazione, infatti, il padre attesta di aver «cercato di non introdurre nessuna parola che non l'abbia udita dal Padre» (cfr. Prologo di Gonçalves da Câmara, n. 3) e distingue chiaramente nel suo lavoro tre tempi: dapprima l'ascolto del racconto dalla bocca di Ignazio, che esponeva i fatti con tanta chiarezza da rendere quasi presente il passato e da facilitarne la registrazione nella memoria, prima, e la trascrizione, poi; in un secondo tempo, immediatamente dopo ogni incontro, un riassunto in tre «punti di propria mano» per sostenere meglio l'organizzazione nella memoria di quanto ascoltato e per preparare il terzo tempo, quello cioè della stesura definitiva redatta con maggiore calma” CHIAPPINI, “Introduzione all'*Autobiografia*”, 70-71.

<sup>30</sup> Cfr. *Monumenta Historica Societatis Iesu, Fontes Narrativi*, I, Roma 1943.

persone particolari”.<sup>31</sup> In questo senso il Santo ha voluto, utilizzando la terza persona, prendere le distanze da sè stesso per una maggiore oggettività, in modo da non raccontare la sua storia come un vissuto unicamente soggettivo, ma come un dialogo, avendo come interlocutore Dio stesso. E così, le decisioni che ha preso, e che sono state analizzate nei paragrafi precedenti, rispecchiano la ricerca interiore di un uomo che vuole sintonizzarsi con il Mistero che gli si manifesta in due modi principali: attraverso l’affettività, come nei primi mesi della sua conversione; o mediante la riflessione, in modo da prendere una decisione secondo il fine da raggiungere, come si evidenzia nel suo peregrinaggio universitario tra diversi centri, dovuto agli ostacoli che impedivano il suo fine, cioè orientare le ‘anime’ per incoraggiarle nella vita cristiana.

In sintonia con l’analisi sincronica e diacronica realizzata si può affermare, con Josep Ma. Rambla, che *l’Autobiografia* è un testo a carattere teologico spirituale e mistagogico. In questo paragrafo si approfondisce il primo aspetto, mentre nel paragrafo successivo il secondo.<sup>32</sup>

L’analisi teologica si effettua sulla base di un modo particolare di concepire l’oggetto della teologia spirituale: la disciplina che riflette sul vissuto della trasformazione interiore come frutto del rapporto con il Mistero santo della rivelazione cristiana.<sup>33</sup>

In effetti, dall’inizio alla fine dell’*Autobiografia* Ignazio segue un processo di trasformazione che si evidenzia nel suo rapporto con il Mistero di Dio. Il rapporto è trasformante, e lo si apprezza nel modo in cui progressivamente il suo discernimento spirituale si raffina, come si constata nell’analisi effettuata.<sup>34</sup> Per comprendere le implicanze teologiche della trasformazione interiore si può iniziare dagli stessi Esercizi spirituali.

## 2.1. Modo e finalità della comunicazione tra Dio e l’uomo

I presupposti sui quali si fonda la possibilità di conoscere Dio negli *Esercizi* sono gli stessi sui quali si basa la possibilità della sua conoscenza cristiana: l’auto-comunicazione di Dio all’uomo mediante la sua auto-rivelazione. Non si tratta qui di presentare tale possibilità in quanto cristiana, ma nel modo in cui Ignazio la formalizza. Perciò si presuppongono sia i fondamenti teologici dell’effettiva auto-rivelazione divina, sia quelli antropologici della corrispettiva capacità dell’uomo di accoglierla.

<sup>31</sup> CHIAPPINI, “Introduzione all’*Autobiografia*”, 67.

<sup>32</sup> “Nos hallamos, pues, ante un documento no propiamente histórico, sino espiritual, el discernimiento espiritual de una vida. Además, este mismo texto tiene un carácter mistagógico, ya que mueve a la persona que se acerca a él y entra en su movimiento interior a reconocer la acción de Dios en la propia vida y a vivir una experiencia semejante a la de Igancio, aunque sea en un grado menos elevado”. MA. RAMBLA, “Autobiografía”, 199.

<sup>33</sup> ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Mistero*, 89-95, anche pp. 7-36.

<sup>34</sup> Per un’analisi più ampia, considerando la trasformazione di altre dimensioni della vita cristiana, oltre a quella del discernimento nella vita di Sant’Ignazio: R. ZAS FRIZ DE COL, “**Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Ignazio di Loyola**”, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302.

La comunicazione può avvenire, come precisa Ignazio al numero 175 degli *Esercizi*, in tre modalità. La prima “è quando Dio nostro Signore così muove e attrae la volontà che, senza dubitare né poter dubitare, l’anima devota segue quello che le è mostrato, così come fecero san Paolo e san Matteo nel seguire Cristo nostro Signore”. È la consolazione senza causa precedente: “Solo Dio nostro Signore dà consolazione all’anima senza causa precedente; perché è proprio del Creatore entrare, uscire, suscitare mozione in essa, attirandola tutta nell’amore di sua divina maestà. Dico senza causa, senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante suoi atti di intelligenza e di volontà” (ES 330).

La seconda è “quando si acquista sufficiente chiarezza e conoscenza per esperienza di consolazioni e desolazioni, e per esperienza di discernimento dei vari spiriti” (ES 176). Qui si applicano le regole per il discernimento della prima o della seconda settimana, in base al momento in cui si trova l’esercitante durante gli *Esercizi* o il fedele nella vita quotidiana (cf. ES 313-336). La terza modalità è chiamata da Ignazio *tempo tranquillo*: “quando l’anima non è agitata da vari spiriti e usa le sue facoltà naturali liberamente e tranquillamente” (ES 177).

È importante evidenziare il concetto di mozione spirituale, per comprendere bene il motivo per cui si parla di comunicazione divina. Essa si produce solo nella prima e nella seconda modalità, perché si tratta di un’alterazione interiore nello stato d’animo della persona percepita come un movimento che orienta verso una possibile scelta.<sup>35</sup> Tuttavia, per scegliere si deve comprendere bene che tipo di mozione stia muovendo in modo da essere consapevoli dello ‘spirito’ che sta agendo. La scelta dipende dal discernimento di tale mozione. Una volta scoperta la fonte da cui proviene, dal buono o dal cattivo spirito, allora si può considerare la possibilità di fare una scelta invece di un’altra.

Il presupposto teologico che sta alla base della possibilità che Dio si comunichi direttamente, facendosi sentire attraverso una mozione, si trova nel *principio e fondamento* degli *Esercizi* (ES 23): “L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore”, si tratta del principio indimostrabile su cui si basa tutta l’architettura degli *Esercizi*. Essendo l’uomo creato da Dio, è creato per Dio, cioè mediante il vissuto cristiano del lodare, riverire e servire Dio raggiunge la salvezza della sua anima. Una salvezza che va interpretata alla luce della contemplazione conclusiva degli *Esercizi*, quella in cui si chiede a Dio la capacità di amare. Così, la salvezza non è altro che il raggiungimento della comunione di beni con Dio, come frutto dell’amore reciproco. Si presuppone che Dio ami e che sia possibile all’uomo raggiungere (*alcanzar*) tale amore attraverso il vissuto delle *mozioni spirituali*. Questo è il senso della seconda osservazione che Ignazio premette alla *contemplazione per raggiungere amore*, in cui si chiarisce cosa voglia dire ama-

<sup>35</sup> “Moción quiere decir que implica «movimiento» pero no hacia algo, sino en sí mismo. Una moción es sencillamente «algo»; es algo que me está pasando y que me altera (mueve) en mi modo de percibir, o de conocer o de desear, o sencillamente, en el mundo de mis intenciones y deseos” JOSÉ GARCÍA DE CASTO, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330], Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2001, 118-119.

re: “un reciproco scambio di beni, cioè l’amante dà e comunica all’amato quello che ha o una parte di quello che ha o può, e a sua volta l’amato lo dà all’amante; in questo modo, chi ha scienza, onori, ricchezze, li dà a chi non li ha, e così reciprocamente” (ES 231).

La finalità della vita cristiana non è altro che attuare la capacità di amare Dio come amante, capacità che si esplica nella misura in cui si sviluppa la trasformazione interiore mediante l’amore. A questo scopo, nella stessa *contemplazione* (ES 234ss) l’esercitante dopo aver richiamato “alla memoria i benefici ricevuti: la creazione, la redenzione, i doni particolari” e dopo aver esaminato “con molto amore quanto Dio nostro Signore ha fatto per me e quanto mi ha dato di quello che ha; poi ancora quanto egli desidera darsi a me, in tutto quello che può, secondo la sua divina disposizione” è invitato a riflettere su “che cosa è ragionevole e giusto che io, da parte mia, offra e doni alla sua divina Maestà, cioè tutte le mie cose e me stesso con esse, come chi offre con molto amore”. La consapevolezza dell’amore ricevuto motiva la risposta amorosa che deve stimolare la vita cristiana: “Prendi, o Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto, la mia volontà, tutto quello che ho e possiedo. Tu me lo hai dato; a te, Signore, lo ridono. Tutto è tuo: di tutto disponi secondo la tua piena volontà. Dammi il tuo amore e la tua grazia, e questo solo mi basta”.

In sintesi, Dio ‘tocca’ con le sue mozioni la dimensione affettiva della persona (l’‘intimità’ nel linguaggio tradizionale) con la finalità che accolga l’offerta del suo Amore perché vuole essere amato da lei. Tale possibilità si basa sul fatto che la persona è creata da Dio e, quindi, potenziata in funzione di tale rapporto amoroso da Dio stesso. Se all’Amore solo basta l’Amore, accoglierlo significa che la persona si deve trasformare in Amore, passando dal suo ordine mondano a uno desiderato e voluto per amore dell’Amore con cui è amata.

## 2.2. Il presupposto della libertà che desidera liberarsi per Amare

Come conseguenza del primo principio, ‘l’uomo è creato per...’, ne segue un secondo: “le altre cose sulla faccia della terra sono create per l’uomo, e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato”. Per poter vivere quest’orientamento “l’uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario renderci liberi (*indifferenti*) rispetto a tutte le cose create, in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito”. La conseguenza pratica è tanto chiara quanto drastica: “in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati” (ES 23).

Il secondo principio mette in gioco due presupposti antropologici che si intrecciano e si condizionano a vicenda: il desiderio di libertà e la libertà del desiderio, inquadrati nell’orizzonte dell’indifferenza ignaziana. Il primo si manifesta come desiderio fondamentale di senso, per orientare le scelte secondo il *principio e fondamento*, e il secondo si presenta come un desiderio liberato dalle affezioni che non sono rettamente ordinate al senso fondamentale scelto. Desiderio e libertà si tessono come disposizione e orienta-

mento per l'attaccamento e il distacco verso cose e persone, e coinvolgono tutto l'insieme della persona, la dimensione affettiva, cognitiva e comportamentale.

Avendo considerato che sono tre le modalità di comunicazione con Dio, soltanto la seconda si esercita mediante la "conoscenza per esperienza di consolazioni e desolazioni, e per esperienza di discernimento dei vari spiriti". Qui gioca il desiderio di una libertà che vuole essere libera per desiderare il suo principio e fondamento esercitando il discernimento sulla base delle mozioni spirituali. In effetti, nella prima modalità non si può dubitare della comunicazione divina, quindi non si pratica alcun discernimento, anzi, risulta evidente, presupposto il desiderio ordinato. Nella terza, di "tempo tranquillo", siccome "l'anima non è agitata da vari spiriti" si deve ragionare per discernere e scegliere "liberamente e tranquillamente": l'ago della bilancia è deciso dalla ragionevolezza dei mezzi da utilizzare, presupposto un desiderio ordinato al fine che si vuole raggiungere.

Nel *principio e fondamento* Sant'Ignazio parte dal presupposto che è nella condizione creaturale della persona che si radicano le condizioni di possibilità sia dell'offerta della divina grazia, sia della libertà umana, orientata all'amore reciproco con Dio. Per un migliore approccio antropologico conviene approfondire riguardo all'indifferenza ignaziana e all'importanza teologica del prendere decisioni.

### 2.3. Il fondamento dell'indifferenza

La condizione umana in quanto creata per raggiungere un fine, richiede da parte della persona un coinvolgimento decisionale per raggiungerlo in modo che mediante le sue decisioni agisca l'Amore ed essa si trasformi progressivamente in figlia del Padre e amante dell'Amato. Tuttavia, come si evince dall'esperienza umana, la condizione umana non è ordinata spontaneamente dal *principio e fondamento*, anzi si trova in uno stato esistenziale disordinato. Perciò bisogna impegnarsi negli esercizi spirituali e nel discernimento "per vincere se stesso e ordinare la propria vita senza prendere decisioni in base ad alcun affetto disordinato" (ES 21). Qui si trova il punto basilare della costante purificazione dell'affettività per raggiungere la trasformazione nell'Amore offerta da Dio: essa si opera attraverso l'esercizio della libertà, mediante le scelte in cui la persona decide per Dio, previo discernimento. E il discernimento presuppone la pratica degli *esercizi spirituali*.<sup>36</sup>

La finalità di *esercitarsi spiritualmente* è quella di diventare liberi per amare Dio, poiché la condizione umana è disordinata rispetto alla sua finalità divina. Per questa ragione la preghiera preparatoria (ES 46) a ogni esercizio del mese ignaziano, ma senza dubbio anche la grazia particolare da chiedere in ogni esercizio, è quella di essere ordinati "perché tutte le mie intenzioni, azioni e attività siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà" (ES 46).

<sup>36</sup> Come afferma Ignazio, gli esercizi spirituali sono "ogni modo di esaminare la coscienza, meditare, contemplare, pregare vocalmente e mentalmente, e altre attività spirituali, come si dirà più avanti. Come,

Tuttavia, questo principio, che è anche una grazia, non si può imporre, anche se è il fondamento del rapporto personale di ogni cristiano con Dio. Nella quindicesima annotazione degli *Esercizi*, Ignazio afferma categoricamente:

“Chi dà gli esercizi non deve spingere chi li riceve a povertà né a promessa più che ai loro contrari, né a uno stato o modo di vivere piuttosto che a un altro. Perché, sebbene fuori degli esercizi possiamo, lecitamente e meritoriamente, esortare tutte le persone probabilmente idonee a scegliere continenza, verginità, vita religiosa e ogni tipo di perfezione evangelica; tuttavia, in questi esercizi spirituali, è più conveniente e molto meglio, nel cercare la divina volontà, che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota abbracciandola nel suo amore e lode e disponendola per la via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Di modo che chi li dà non propenda né si inclini verso l’una o l’altra parte; ma, stando nel mezzo, come una bilancia, lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore”.

Secondo Sant’Ignazio il Creatore, che è Padre e Amante, opera immediatamente con la creatura, che è figlia e amata sua. Tuttavia il suo operare non può essere efficace se la creatura non risponde con una piena donazione. Perciò quello che si afferma come disposizione fondamentale dell’esercitante prima di fare gli *Esercizi* è in realtà la disposizione di base per l’esercizio di una vita cristiana da parte di ogni fedele, quella di avere “magnanimità e liberalità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli tutto il proprio volere e libertà, perché sua divina maestà si serva, tanto di lui quanto di tutto quello che possiede, secondo la sua santissima volontà” (*ES 5*). E ancora di più, nel caso si rinvenga l’influsso delle affezioni disordinate, si deve *agire contro* in modo deciso, come la sedicesima annotazione prescrive:

“affinché il Creatore e Signore operi più efficacemente nella sua creatura, se per caso la tale anima è disordinatamente affezionata e incline verso una cosa, è molto conveniente muoversi, impegnando tutte le proprie forze, per arrivare al contrario di ciò a cui è male affezionata. Se, per esempio, è propensa a cercare e a ottenere un ufficio o un beneficio, non per l’onore e la gloria di Dio nostro Signore né per la salute spirituale delle anime, ma per i propri vantaggi e interessi temporali, deve affezionarsi al contrario, insistendo nelle preghiere e altri esercizi spirituali e chiedendo l’opposto a Dio nostro Signore: cioè, di non volere quell’ufficio o beneficio, né qualsiasi altra cosa, se sua divina maestà, riordinando i suoi desideri, non gli cambi la sua prima affezione; di modo che il motivo per desiderare o tenere una cosa o l’altra sia solo il servizio, l’onore e la gloria di sua divina maestà”.

L’azione da parte dell’esercitante, e del cristiano nella vita quotidiana, è centrata nell’acquisizione di una crescente libertà interiore. Essa permette di fare delle scelte che producano una maturazione nella progressiva trasformazione interiore verso l’Amore.

infatti, il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali, così tutti i modi di preparare e disporre l’anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell’organizzare la propria vita per la salvezza dell’anima, si chiamano esercizi spirituali” (*ES 1*).

Le preghiere proprie della chiamata del Re e quelle della quarta giornata della seconda settimana degli *Esercizi* lo evidenziano.

In effetti, nella meditazione della chiamata del Re si chiede la “grazia a nostro Signore perché io non sia sordo alla sua chiamata, ma pronto e diligente nel compiere la sua santissima volontà” (ES 91). E Sant’Ignazio invita

“quelli che più vorranno lasciarsi coinvolgere e segnalarsi in ogni servizio del loro re eterno e Signore universale, non solamente offriranno le loro persone al lavoro, ma, andando contro la propria sensualità e contro il proprio amore carnale e mondano, faranno oblazioni di maggiore valore e di maggiore importanza, dicendo: «Eterno Signore di tutte le cose, io faccio la mia oblazione con il vostro favore e aiuto, davanti alla vostra infinita bontà e davanti alla vostra Madre gloriosa, e a tutti i santi e sante della corte celeste: io voglio e desidero ed è mia deliberata determinazione, purché sia di vostro maggior servizio e lode, imitarvi nel sopportare ogni ingiuria e ogni vituperio e ogni povertà, sia attuale sia spirituale, se la vostra santissima maestà vorrà eleggermi e ricevermi in tale vita e stato»” (ES 97).

Nella contemplazione delle *due bandiere* si domanda la “conoscenza degli inganni del cattivo capo e aiuto per guardarmene; e conoscenza della vita vera che il sommo e vero capitano indica e grazia per imitarlo” (ES 139), e nella meditazione dei *tre tipi di persone* si chiede “la grazia per scegliere quello che più sia a gloria di sua divina maestà e salvezza dell’anima mia” (ES 152). E queste due richieste sono accompagnate dai rispettivi colloqui:

“*Un colloquio* con nostra Signora perché mi ottenga da suo Figlio e Signore la grazia di essere ricevuto sotto la sua bandiera: primo, in somma povertà spirituale e non meno nella povertà attuale, se sua divina maestà fosse servita e mi volesse scegliere e ricevere; secondo, nel sopportare ignominie e ingiurie, per più imitarlo in essi, purché possa sopportarli senza peccato di persona alcuna né dispiacere di sua divina maestà; e con questo un’*Ave Maria*. *Secondo colloquio*. Chiedere le stesse cose al Figlio, perché me l’ottenga dal Padre; e con questo dire *Anima Christi*. *Terzo colloquio*. Chiedere altrettanto al Padre, perché me lo conceda; e dire un *Pater noster*” (ES 147).

#### **2.4. Rendersi indifferenti mediante l’umiltà per amore di Gesù**

Nel colloquio appena citato, non è sufficiente chiedere di essere ricevuti sotto la bandiera di Gesù, ma anche, sebbene col condizionale, di “sopportare ignominie e ingiurie, per più imitarlo in esse”. In effetti, la dinamica degli *Esercizi* è centrata nell’Amore a Dio, ma un Dio che si è auto-rivelato in Gesù e, quindi, è nel contemplare Gesù che si raggiunge storicamente l’Amore nella vita cristiana. A questo scopo le contemplazioni degli *Esercizi* si centrano nella vita di Gesù per risalire al Padre, nell’azione dello Spirito, anche se questa non è esplicitata. Tuttavia, la chiave di volta con la quale interpretare la vita di Gesù è la sua umiltà, perciò questa diventa la pietra angolare che il cristiano deve assumere come propria per rendersi pienamente obbediente, cioè pienamente amante del Padre come Gesù. In questo senso si deve interpretare la nota di Sant’Ignazio alla fine della considerazione dei tre gradi di umiltà: egli invita l’esercitante a chiedere il terzo grado di umiltà, l’atteggiamento kenotico di Gesù: “che il Signore nostro voglia

scegliarlo per questa terza, maggiore e migliore umiltà, al fine di imitarlo e servirlo di più, se fosse di uguale o maggiore servizio e lode di sua divina maestà” (ES 168).

Secondo Sant’Ignazio il primo grado di umiltà necessario è quello in cui “anche se mi facessero padrone di tutte le cose create in questo mondo, neppure per la mia vita temporale mi metta a deliberare di trasgredire un comandamento sia divino sia umano, che mi obblighi a peccato mortale” (ES 165). L’ordine interiore dello Spirito va cercato anche a costo della “vita temporale”. Il secondo grado è più perfetto del primo perché si tratta di una disposizione interiore in cui “né per tutto il creato e neppure se mi togliessero la vita, mi metta a deliberare di fare un peccato veniale”. Un atteggiamento che è frutto della disposizione a non volere, ma anche a non essere affezionato “più a tenere ricchezza che povertà, a cercare più onore che disonore, a desiderare più vita lunga che breve” (ES 166). Il terzo “è umiltà perfettissima” perché, presupposti i due gradi precedenti e il desiderio di “imitare e assomigliare più attualmente a Cristo nostro Signore”, si decide (“voglio e scelgo”) di assumere la povertà con Cristo povero piuttosto che la ricchezza senza di lui, ma anche di prendere su di sé le stesse ignominie di Cristo, che di esse è pieno, invece che onore, tutto con l’intenzione di desiderare di “essere stimato insensato e folle per Cristo, il quale per primo fu ritenuto tale, che saggio e prudente in questo mondo” (ES 167).

Il processo di trasformazione personale che va dal disordine all’ordine si realizza mediante la decisione, con le dovute premesse, di assomigliare a Cristo subendo ignominie e oltraggi così come fu per lui. Si tratta del capovolgimento dell’ordine che il “cattivo capo” vuole imporre mediante l’appello che fa a innumerevoli demoni spargendoli per tutto il mondo “perché gettino reti e catene” tentando tutti “con la cupidigia delle ricchezze, come avviene nella maggior parte dei casi, perché più facilmente giungano a vano onore del mondo, e poi a grande superbia; di modo che il primo gradino sia quello delle ricchezze, il secondo quello dell’onore e il terzo quello della superbia, e da questi tre gradini induce a tutti gli altri vizi” (ES 140-142). Il contrario del modo in cui opera il “sommo e vero Capitano, che è Cristo Nostro Signore”, che “sceglie tante persone, apostoli, discepoli, ecc., e li invia per tutto il mondo a spargere la sua sacra dottrina tra persone di ogni stato e condizione”, raccomandando loro “di volere aiutare tutti portandoli: primo, a somma povertà spirituale e, se sua divina maestà fosse servita e li volesse eleggere, non meno alla povertà attuale; secondo, al desiderio di ignominie e disprezzi, perché da queste due cose deriva l’umiltà; di modo che tre siano i gradini: il primo, povertà contro la ricchezza; il secondo, ignominia o disprezzo contro l’onore mondano; il terzo, umiltà contro la superbia; e da questi tre gradini inducano a tutte le altre virtù” (ES 145-146).



### 3. Proposta pratico-mistagogica: la trasmissione del vissuto cristiano

L'insegnamento di Ignazio è frutto della sua esperienza. Egli ha compreso molto bene che l'amore a Dio, perché diventi puro, ha bisogno di costante purificazione e questa si verifica nella scelta che la singola persona realizza. Per questo motivo, nel *preambolo per fare elezione* (ES 169) afferma: "In ogni buona scelta, in quanto dipende da noi, l'occhio della nostra intenzione dev'essere semplice, avendo di mira unicamente il fine per cui sono creato, cioè per lode di Dio nostro Signore e salvezza dell'anima mia; e così qualunque cosa io scelga dev'essere tale da aiutarmi a conseguire il fine per cui sono creato, senza subordinare né tirare il fine al mezzo, ma il mezzo al fine". E dà un esempio:

"Accade infatti che molti prima scelgano di sposarsi, il che è mezzo, e poi di servire Dio nostro Signore nel matrimonio, mentre servire Dio è fine. Similmente vi sono altri che prima vogliono avere benefici e poi servire Dio in essi. Di modo che questi non vanno diritti a Dio, ma vogliono che Dio venga diritto alle loro affezioni disordinate; e di conseguenza, fanno del fine il mezzo e del mezzo il fine. Sicché quello che dovevano prendere per primo, prendono per ultimo. Prima infatti dobbiamo prefiggerci il voler servire Dio, che è il fine, e secondariamente prendere beneficio o sposarmi se più mi conviene, che è mezzo per il fine; così nessuna cosa deve muovermi a prendere tali mezzi o a privarmi di essi, se non soltanto il servizio e lode di Dio nostro Signore e salvezza eterna dell'anima mia".

L'indifferenza è un esercizio continuo di discernimento che si può applicare nella vita quotidiana e non solo durante gli *Esercizi*, come nell'atteggiamento equilibrato da raggiungere per fare l'elemosina. Sant'Ignazio propone quattro regole al riguardo con la finalità di agire mossi da un'indifferenza pratica, specialmente se la persona che deve farla "si sente inclinata e affezionata ad alcune persone", perché in questo caso ella "si soffermi e rumini bene le quattro regole [...], esaminando e vagliando attraverso di esse la propria affezione; e non dia l'elemosina finché in esse non abbia completamente lasciata e respinta la sua disordinata affezione" (ES 342). Le quattro regole sono:

*La prima.* Se faccio la distribuzione a parenti o amici o a persone a cui sono affezionato, dovrò considerare quattro cose, delle quali si è parlato in parte nella materia dell'elezione. La prima è che quell'amore che mi muove e che mi fa dare l'elemosina discenda dall'alto, dall'amore di Dio nostro Signore; in maniera che senta prima in me che l'amore più o meno intenso che nutro per tali persone è rivolto a Dio e che ben risplenda nel motivo per cui le amo di più" (ES 338).

*La seconda.* Voglio pensare a una persona che non ho né visto né conosciuto, e per la quale desidero ogni perfezione nell'ufficio e stato che ha. La misura che vorrei osservare nella sua maniera di distribuire, per maggior gloria di Dio nostro Signore e maggiore perfezione della sua anima, l'applicherò a mia volta né più né meno, e osserverò la regola e misura che vorrei per l'altro e che giudico appropriata.

*La terza.* Voglio considerare, come se fossi in punto di morte, la forma e misura che allora vorrei aver tenuto nell'ufficio della mia amministrazione; e, regolandomi su quella, osservarla negli atti della mia distribuzione.

*La quarta.* Considerando come mi troverò nel giorno del giudizio, pensare bene come allora vorrei aver usato di questo ufficio e carica del ministero; e la regola che allora vorrei aver tenuto tenerla ora (ES 338-341).

Nelle regole molto pratiche appena elencate si esercita il discernimento. La pedagogia con la quale gli *Esercizi* allenano l'esercitante, ma in realtà ogni cristiano, alla maturazione nell'Amore è rappresentata dalla purificazione interiore delle motivazioni personali nell'agire. Cercare e trovare la volontà di Dio significa cercare e trovare l'Amore di Dio, per l'unione della volontà e dell'agire. Il discernimento opera come una dinamica mistagogica mediante la quale si articola il rapporto personale con Dio.

L'importanza e la convenienza di approfondire l'argomento del discernimento, che presuppone la pratica nei diversi esercizi spirituali, si evincono dal titolo delle regole della prima settimana, che hanno lo stesso scopo di quelle della seconda settimana: "Regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima: le buone per accoglierle e le cattive per respingerle" (ES 313).

### 3.1. Come agiscono gli spiriti?<sup>37</sup>

Sant'Ignazio identifica due modi di agire del cattivo spirito, che corrispondono ai due stati in cui si può trovare l'esercitante (o il cristiano). Da una parte egli può oscillare da peccato mortale a peccato mortale, cioè oscillare spensieratamente da disordine a disordine come regola di vita interiore. In questo caso "suole comunemente il nemico proporre piaceri apparenti, facendo immaginare dilette e piaceri sensuali, per meglio mantenerle e farle crescere nei loro vizi e peccati; in tali persone lo spirito buono usa modo contrario, pungendole e rimordendo la loro coscienza con il richiamo della ragione" (ES 314). Dall'altra parte, può trovarsi in una situazione di superamento della precedente, purificandosi e ordinandosi interiormente. In questa circostanza l'azione degli spiriti è contraria alla precedente, giacché "è proprio del cattivo spirito mordere, rattristare e porre impedimenti, inquietando con false ragioni, perché non si vada avanti; è proprio del buono spirito dare coraggio e forze, consolazioni, lacrime, ispirazioni e quiete, facilitando e togliendo tutti gli impedimenti, perché nel bene operare si proceda avanti" (ES 315). In questo caso, si va di bene in meglio, si progredisce nella via del Signore per l'attuazione del suo Spirito che "tocca l'anima dolcemente, delicatamente e soavemente, come goccia d'acqua che entra in una spugna", mentre lo spirito del nemico "tocca in modo pungente e con strepito e inquietudine, come quando la goccia d'acqua cade sopra la pietra".

Se nel primo caso l'azione dello Spirito punge attraverso il rimorso della coscienza e nel secondo facilita e toglie gli impedimenti, così come il cattivo spirito prima propone piaceri apparenti e dopo rattrista e pone impedimenti, ciò è dovuto al fatto che gli spiriti agiscono, nel caso di disordine, in senso opposto: il buono spingendo a uscire dalla situazione di disordine, il cattivo a rimanervi. Nel caso in cui si è avviato il processo di

<sup>37</sup> Seguiamo S. ARZUBIALDE, "Discretio", in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Maliaño 2007, 623-637.

trasformazione interiore e si procede di bene in meglio, allora l'azione è al contrario: il buono spirito stimola a perseverare, mentre il cattivo cerca di scoraggiare per abbandonare la via buona. La ragione risiede, secondo Ignazio, nella disposizione interiore della persona, ovvero se è in armonia o disarmonia rispetto allo spirito che la tocca. Se si trova nel disordine, è in armonia con lo spirito cattivo e in disarmonia con quello buono, mentre, se si trova in uno stato di ordine, è in armonia con il buono e in disarmonia con il cattivo (cf. *ES* 335).

### 3.2. Dio agisce tramite lo spirito buono, fonte di consolazione

La consolazione interiore è una mozione che si percepisce attraverso l'affettività con la finalità di centrarla in Dio in modo da facilitare il secondo principio del *principio e fondamento*, cioè relativizzare tutto in funzione del primo Amore per desiderare e scegliere ciò che più e meglio porta al servizio divino.

Sant'Ignazio distingue due tipi di mozioni consolanti: quella con causa e quella senza causa precedente, come si è già accennato. Con causa "può consolare l'anima tanto l'angelo buono come il cattivo per fini contrari: l'angelo buono per giovamento dell'anima, perché cresca e salga di bene in meglio; e l'angelo cattivo per il contrario, e per trascinarla ulteriormente nella sua dannata intenzione e malizia" (*ES* 331).

La consolazione del buono spirito orienta verso la centratura affettiva come frutto dell'esperienza dell'Amore divino, che infiamma l'affettività e perciò la trasforma attraverso l'esperienza di una continua crescita di speranza, fede e carità così come di "ogni letizia interna che chiama e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, quietandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore" (*ES* 316). Perciò la consolazione vera viene soltanto da Dio e dai buoni spiriti perché è proprio da loro "dare vera letizia e gioia spirituale, rimuovendo ogni tristezza e turbamento che il nemico induce; del quale è proprio combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, portando ragioni apparenti, sottigliezze e continui inganni" (*ES* 329). Non si può interpretare come consolazione l'azione del cattivo spirito in coloro che vanno di disordine in disordine perché essa propone "piaceri apparenti", stimolando l'immaginazione con "diletti e piaceri sensuali" per trasformarli e radicarli nel loro disordine interiore.

Sant'Ignazio richiama alla prudenza chi attraversa un periodo di consolazione facendolo ragionare sul fatto che ogni consolazione è passeggera e quindi: "Chi sta nella consolazione pensi come si troverà nella desolazione che dopo verrà e attinga nuove forze per allora" (*ES* 323). E sulla stessa scia: "Chi sta consolato procuri di umiliarsi e abbassarsi quanto può, pensando quanto poco vale in tempo di desolazione senza tale grazia o consolazione" (*ES* 324).

Sant'Ignazio è talmente convinto del fatto che Dio sia un Dio consolatore e che soltanto Lui consoli, da avanzare la possibilità che Egli si faccia sentire affettivamente senza mediazioni, cioè senza causa precedente (cf. *ES* 330). Ignazio riconosce che, sebbene in questo tipo di consolazione non ci sia inganno da parte di Dio, tuttavia bisogna essere molto attenti a distinguere il tempo della consolazione dal tempo che ne segue, perché "molte volte infatti in questo secondo tempo, sia per il proprio abituale modo di

ragionare e per le deduzioni da concetti e giudizi, sia sotto l'effetto o dello spirito buono o del cattivo, formula diversi propositi e pareri che non sono dati immediatamente da Dio nostro Signore, e pertanto devono essere molto bene esaminati, prima che si dia loro intero credito e si pongano in pratica" (ES 336).

### 3.3. Il cattivo spirito come unica fonte della desolazione

L'influsso del cattivo spirito agisce in modo contrario a quello del buono, producendo "oscurità dell'anima, turbamento in essa, mozione verso le cose basse e terrene, inquietudine da agitazioni e tentazioni diverse, che portano a sfiducia, senza speranza, senza amore, e la persona si trova tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore" (ES 317).

Secondo Sant'Ignazio, sono tre le cause principali per cui Dio consente la desolazione:

"la prima è perché siamo tiepidi, pigri o negligenti nei nostri esercizi spirituali, e così per le nostre colpe la consolazione spirituale si allontana da noi; la seconda, per farci provare quanto valiamo e quanto avanziamo nel suo servizio e lode, senza tanto sostegno di consolazioni e grandi grazie. La terza, per darci vera nozione e conoscenza, affinché sentiamo intimamente che non dipende da noi procurare o conservare grande devozione, amore intenso, lacrime, né alcun'altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore; e affinché non poniamo nido in casa altrui, elevando il nostro intelletto in qualche superbia o vanagloria, attribuendo a noi stessi la devozione o le altre parti della consolazione spirituale" (ES 322).

L'atteggiamento da assumere nel caso della desolazione è quello di pensare che, nonostante i suoi effetti, si abbiano le risorse per resistere alle sue insidie "attingendo forze nel suo Creatore e Signore" (cf ES 324). In effetti: "Chi sta in desolazione consideri come il Signore per provarlo lo abbia lasciato alle sue capacità naturali, perché resista alle varie agitazioni e tentazioni del nemico; lo può infatti, con l'aiuto divino che sempre gli resta, anche se chiaramente non lo senta, perché il Signore gli ha sottratto il suo molto fervore, grande amore e grazia intensa, lasciandogli tuttavia grazia sufficiente per la salvezza eterna" (ES 320).

Per questa ragione, durante la desolazione, "non si deve mai fare mutamento ma restare fermo e costante nei propositi e nella determinazione in cui si stava nel giorno precedente a tale desolazione, o nella determinazione in cui si stava nell'antecedente consolazione" (ES 318). All'opposto, bisogna *agire contro*, cioè "cambiare intensamente se stessi contro la stessa desolazione; per esempio insistendo di più nella preghiera, meditazione, esaminandosi molto e dando maggior spazio alla penitenza in modo opportuno" (ES 319) e sforzandosi "di stare nella pazienza che è contraria alle vessazioni che gli vengono, e pensi che sarà presto consolato, se mette in pratica le misure contro tale desolazione" (ES 321).

Sant'Ignazio svela ancora un modo di agire del nemico della natura umana, l'agire sotto apparenza di "angelo di luce" in modo da "entrare in sintonia con l'anima devota e uscire con se stesso, cioè insinuare pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta,

e poi a poco a poco procurare di uscirne, trascinando l'anima nei suoi inganni occulti e perverse intenzioni" (ES 332). In questo caso propone una tattica: "Quando il nemico della natura umana sarà sentito e conosciuto dalla sua coda serpentina e cattivo fine cui induce, giova alla persona da lui tentata considerare dopo lo svolgimento dei buoni pensieri che le suggerì e il loro inizio, e come a poco a poco procurò farla scendere dalla soavità e gioia spirituale in cui stava, fino a portarla alla sua intenzione depravata; perché, con tale esperienza conosciuta e annotata, si guardi per l'avvenire dai suoi consueti inganni" (ES 334). La ragione è semplice, come ribadisce Sant'Ignazio: si deve "fare molta attenzione al corso dei pensieri: se il principio, mezzo e fine è tutto buono e tende a ogni bene, è segno di angelo buono; ma se nel corso dei pensieri suggeriti si va a finire in qualche cosa cattiva o distrattiva o meno buona di quella che l'anima si era prima proposta di fare, o la infiacchisce o inquieta, o conturba l'anima, togliendo la sua pace, tranquillità e quiete che prima aveva, è chiaro segno che questo procede dal cattivo spirito, nemico del nostro progresso e salvezza eterna" (ES 333).

### **3.4. Metafore del modo di agire del nemico della natura umana**

Ignazio si serve di tre metafore per comprendere il modo in cui la desolazione e la tentazione si insinuano nella vita cristiana. Nella prima paragona "il nemico" al modo di agire di una donna che si fa forte dinanzi alla debolezza, e debole di fronte alla forza:

"Come infatti è proprio della donna, quando litiga con qualche uomo, perdersi d'animo e darsi alla fuga quando l'uomo le mostra viso duro; e al contrario, se l'uomo comincia a fuggire e perdersi d'animo, l'ira, vendetta e ferocia della donna sono molto grandi e tanto smisurate, alla stessa maniera è proprio del nemico fiaccarsi e perdersi d'animo e si dileguano le sue tentazioni quando la persona che si esercita nelle cose spirituali affronta impavida le tentazioni del nemico, facendo diametralmente l'opposto; e, al contrario, se la persona che si esercita comincia ad avere paura e perdersi d'animo nel sopportare le tentazioni, non c'è bestia tanto feroce sopra la faccia della terra come lo è il nemico della natura umana nel perseguire la sua dannata intenzione con tanto grande malizia" (ES 325).

La seconda metafora paragona parallelamente il modo di agire del nemico a quello del falso innamorato:

"quando un uomo falso e male intenzionato corteggia la figlia di un buon padre o la moglie di un buon marito, vuole che le sue parole e suasioni restino segrete, e al contrario gli dispiace molto se la figlia al padre o la moglie al marito scopre le sue vane parole e l'intenzione depravata, perché facilmente si rende conto che non potrà riuscire con l'impresa cominciata, alla stessa maniera, quando il nemico della natura umana presenta le sue astuzie e suasioni all'anima retta, vuole e desidera che siano ricevute e tenute in segreto, quando la persona le rivela al suo buon confessore, o ad altra persona spirituale che conosca i suoi inganni e malizie, molto gli dispiace, perché si rende conto che non potrà riuscire nella malizia cominciata, essendo stati scoperti i suoi evidenti inganni" (ES 326).

Infine, nella terza metafora compara l'azione del nemico a quella di "un capitano e comandante del campo, [che] dopo aver piantato il suo accampamento, osservando le

forze o posizione di un castello, lo attacca dalla parte più debole, alla stessa maniera il nemico della natura umana, circondando, osserva da ogni parte le nostre virtù teologali, cardinali e morali, e dove ci trova più deboli e più bisognosi per la nostra salvezza eterna, da lì ci attacca e procura di prenderci” (ES 327).

Volendo sintetizzare si può citare ancora Sant’Ignazio: “Come infatti nella consolazione ci guida e consiglia di più il buono spirito, così nella desolazione il cattivo, con i cui consigli non possiamo prendere la giusta strada” (ES 318). E per prendere la strada giusta non bisogna solo *agere contra* la desolazione, ma vincerla. Così, nella tredicesima annotazione Ignazio avverte: “Bisogna fare attenzione che, come nel tempo della consolazione è facile e agevole perseverare nella contemplazione per l’ora intera, così nel tempo della desolazione è molto difficile completarla. Perciò la persona che si esercita, per reagire contro la desolazione e vincere le tentazioni, deve sempre restare un poco più di un’ora completa, perché non solo si abitui a resistere all’avversario, ma anche a sbaragliarlo”.

Inoltre, la seconda ragione che Sant’Ignazio adduce per fare penitenze esterne è precisamente quella di vincere se stessi “perché la sensualità obbedisca alla ragione e tutte le parti inferiori siano più soggette alle superiori” (ES 87). E nell’ottava regola di quelle dedicate a ordinarsi nel mangiare, per evitare il disordine “giova assai che, dopo pranzo o dopo cena, o in altra ora in cui non senta appetito di mangiare, la persona determini dentro di sé la quantità che conviene che mangi nel prossimo pranzo o cena e così di seguito ogni giorno. Non vada oltre tale misura per nessun appetito né tentazione; anzi, per meglio vincere ogni appetito disordinato e tentazione del nemico, se è tentato di mangiare più, mangi meno” (ES 217). È un richiamo concreto e costante alla finalità degli *Esercizi*: vincere se stessi per ordinare la propria vita in modo da non prendere decisioni mossi da un affetto disordinato (cf ES 21).

## 4. Conclusione

L’analisi del vissuto d’Ignazio compiuta con il metodo teologico-esperienziale ha fornito gli elementi necessari per prendere consapevolezza, nella riflessione teologica, dei punti più importanti da tenere in considerazione per una mistagogia dell’azione di Dio tra gli uomini.

In effetti, tutta la vita di Ignazio è stata un ‘esercizio spirituale nel mistero’ e perciò ‘mistico’, che lo ha portato a una sempre più coinvolgente contemplazione dell’amore divino, stabilendo con Dio un’amicizia nella quale ambedue comunicano i loro beni. Una comunicazione che ha il suo ‘testo’ nel vissuto delle mozioni interiori e nella loro lettura e interpretazione, il discernimento degli spiriti, come si è mostrato. Tra la convalescenza a Loyola e la vita quotidiana a Roma, Ignazio è maturato nel modo di leggere e interpretare le mozioni interiori (primo momento), la cui consapevolezza affettiva (secondo momento) è spunto per la riflessione (terzo momento) e per prendere decisioni (quarto momento) che gli diano la sicurezza di compiere la volontà del suo Signore (quinto momento). E questo apprendimento esistenziale getta le basi per i presupposti

teologici degli *Esercizi*, come si è dimostrato nella sezione ermeneutico-teologica, che forniscono le parti teoriche per orientare la pratica mistagogica.

La vita di Sant'Ignazio e i suoi *Esercizi* offrono un cammino di vita cristiana per ogni fedele che si impegni a liberare la sua libertà per decidere secondo l'Amore. Questo è il fondamento dell'indifferenza ignaziana per un distacco da tutte le affezioni disordinate. Si ottiene mediante la purificazione del desiderio che si esercita nel discernimento delle motivazioni che muovono all'azione. Questa è la proposta trasformatrice che presenta la particolare impostazione del vissuto di Sant'Ignazio per raggiungere l'Amore. Decidere cristianamente significa trasformarsi secondo il desiderio fondamentale di senso offerto dal *principio e fondamento*. Un'impostazione che nel libro degli *Esercizi Spirituali* non è solo teorica, ma orientata alla pratica di un rapporto vivo con Dio. E in questo senso, la vita di Sant'Ignazio si può considerare la testimonianza di una pedagogia che introduce nel Mistero santo di Dio, una mistagogia, appunto.

# El que da modo y orden de los *Ejercicios Espirituales* *Tres etapas en la práctica de Ignacio de Loyola*

di EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.\*

## 0. Introducción

La práctica de los Ejercicios Espirituales presenta una doble problemática en nuestros días que atañe tanto a quien los hace, como a quien da el modo y orden de los mismos. Por una parte, constatamos la falta de preparación del “*sujeto*” que los hace a tal punto que, en muchas ocasiones, el retiro fracasa, o no se obtienen los frutos esperados porque quienes los hacen no tienen “*sujeto*”, en términos propiamente ignacianos. En muchos casos, los ejercitantes ni siquiera debieron haber sido aceptados a vivir la experiencia<sup>1</sup>. Por otra parte, es común encontrar que quien da el modo y orden de los Ejercicios tiene una deficiente o nula preparación para acompañar correctamente la experiencia según el método ignaciano. No hay que dar por supuesto que quien ha hecho alguna vez el retiro ignaciano, incluidos los jesuitas, sea capaz de ser un buen acompañante. También es necesario recordar que en la práctica de los Ejercicios auténticamente ignacianos lo esencial no es la presencia de un buen predicador, de alguien con facilidad de palabra o de un intelectual que exponga novedades teológicas, filosóficas, o de otras disciplinas, por importantes que sean, puesto que dos son los actores centrales del retiro: el Espíritu Santo y la persona que los hace; el acompañante es un simple instrumento y nunca debe ocupar el primer puesto<sup>2</sup>. Asimismo, quien da modo y orden debe entender que se trata de una experiencia de búsqueda de la voluntad de Dios, por lo que jamás debe dirigirla como si se tratara de una dinámica de grupo o una terapia psicológica. Esto ha dañado notablemente la identidad propia de la práctica ignaziana. Aun cuando sea difícil reconocerlo, no hemos superado la situación que con lucidez profética presentaba el Padre Pedro Arrupe, S. I., entonces Prepósito General de la Compañía de Jesús:

\* EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J., Profesor en el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana, [emilio@unigre.it](mailto:emilio@unigre.it)

<sup>1</sup> Cf. COUPEAU, José Carlos/GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. (2007). “*Sujeto*”, en: GEI. *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, pp.1662-1668.

<sup>2</sup> Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. “El ‘sujeto’ de los Ejercicios Espirituales en la experiencia de Ignacio de Loyola”. En: “*Apuntes Ignacianos*”, 65, (mayo-agosto 2012), Bogotá: CIRE, pp. 22-41.



Si aquellos que vienen a nosotros no están preparados para hacer los Ejercicios como se debe, mejor es tratar de prepararlos por otros medios o procedimientos (conferencias, grupos de estudio, oración en común, cursillos, etc.). Pero no deben llamarse Ejercicios de San Ignacio otras actividades o reuniones espirituales, apostólicas, de estudio, etc., que no cumplan con lo requerido por ellos. Por otro lado, la experiencia muestra aun hoy -y podría citar muchísimos ejemplos- que aunque parezca a veces que convendría ‘suavizar’ o reducir los Ejercicios, cuando son hechos con toda seriedad los ejercitantes quedan muy contentos. No cedamos por tanto, fácilmente. Antes al contrario, veamos en esas dificultades más bien una llamada para renovar este apostolado volviendo a la idea de S. Ignacio con todo lo que lleva consigo. Tenemos en los Ejercicios un tesoro que no podemos falsificar ni perder<sup>3</sup>.

Con no poca tristeza, durante los últimos años hemos constatado el bajo número de experiencias que se realizan siguiendo el método ignaciano “*exactamente y en retiro*”. Peor aún, cuando los jóvenes requieren ser acompañados en su búsqueda de Dios y en un proceso de elección del estado de vida, son rechazados por quienes afirman que no son capaces de vivir la práctica ignaciana con seriedad y dedicación plena. Con frecuencia, hemos escuchado algunos acompañantes que se manifiestan en el sentido de que no es posible seguir el método ignaciano, estrictamente hablando, porque los jóvenes son reacios a vivir situaciones de intensidad espiritual y son, asimismo, poco capaces de asumir compromisos responsables y de por vida. Algunos matizan la afirmación y opinan que es sumamente difícil practicar el retiro durante treinta días con el rigor, sistematización y disciplina que exigen los Ejercicios completos. Por esto han decidido ofrecer la experiencia solamente a adultos, y en particular a religiosos ya que éstos son mucho más fáciles de atender. Otros más, opinan que sólo en pocos casos -muy especiales- han podido llevar a cabo las exigencias planteadas por Ignacio de Loyola para la experiencia espiritual exactamente en retiro, silencio y soledad. En síntesis, son pocos quienes han decidido confiar y dar los Ejercicios completos a jóvenes de diferentes edades. Solo han aceptado el reto una vez que han comprendido lo que significa dar los Ejercicios después de una preparación adecuada del “*sujeto*” que los hace.

### **0.1. Un poco di historia**

Durante el período del Padre Pedro Arrupe, S. I. como Preósito General, la Compañía de Jesús reconoció que, en términos generales, el ministerio de los Ejercicios Espirituales representaba un apostolado importante dentro de las opciones apostólicas de la Orden, aun cuando esto variaba notablemente de una Provincia a otra. En una encuesta realizada por el Centro Ignaciano de Espiritualidad de Roma en 1982, se preguntaba a la Compañía de Jesús sobre el ministerio de los Ejercicios Espirituales<sup>4</sup>. De las 83 Provincias, Vice-provincias y Regiones que existían entonces, respondieron 62 y coincidían en afirmar que existían muchas casas de Ejercicios de su propiedad o dirigidas por

<sup>3</sup> ARRUPE, Pedro. 14 de febrero de 1972.

<sup>4</sup> CENTRUM IGNATIANUM SPIRITUALITATIS . (1984). “El Ministerio de los Ejercicios en la Compañía de hoy. Resultados de una encuesta”, *CIS*, Vol. XV, 3/47, 1-123.

jesuitas, que muchos de sus ellos estaban destinados de tiempo completo a dar los Ejercicios en esas casas o en otras muchas dedicadas a prestar ese servicio. Otros, -se decía- conscientes de su significado, propagaban este ministerio espiritual como segunda actividad. En el vaciado de las respuestas a las encuestas, se podía ver con nitidez cómo los grupos menos favorecidos en recibir los beneficios de los Ejercicios Espirituales habían sido precisamente los jóvenes, aun cuando, por otra parte, se confesaba que era el sector de la juventud el que más interesaba a los que daban *modo y orden*. En el mejor de los casos, los jóvenes habían sido atendidos única y exclusivamente cuando habían estado matriculados como alumnos en alguna institución educativa de la Compañía de Jesús, ya fuera colegio o universidad. Posteriormente, el P. Peter Hans Kolvenbach, S. I., -entonces Prepósito General de la Orden-, insistió en la importancia de dar los Ejercicios como base de la promoción vocacional y que ésta era una responsabilidad insoslayable del servicio a la Iglesia. Asimismo, expresaba su preocupación por la identidad jesuítica, un verdadero testimonio de vida religiosa y la falta de vocaciones de hermanos coadyutores. Nos urgió a ejercitar un auténtico discernimiento ignaciano, buscando entender el trabajo de Dios al interior de la Compañía de Jesús, de la Iglesia y del mundo. Pidió, igualmente, un esfuerzo renovado por entender con apertura y sensibilidad el modo de ser de los jóvenes, de tal forma que se presentara el modo de ser jesuita, nuestra espiritualidad y la posibilidad de ser también compañero de Jesús, como lo fueron en su momento, Ignacio de Loyola y un grupo de jóvenes universitarios<sup>5</sup>.

## 0.2. La situación actual

Afortunadamente, el ministerio de los Ejercicios Espirituales ha suscitado un interés creciente de la Compañía de Jesús, que se ha manifestado de un modo especial en las Congregaciones Generales recientes, las que han reconocido que todavía falta mucho por hacer y que es necesario seguir renovando la práctica fundante en nuestro modo de proceder. Asimismo, es generalmente aceptado que en el campo de los jóvenes aún hay un arduo camino por recorrer y esto ha propiciado que hagamos un serio cuestionamiento sobre lo que se debería poner en práctica hoy para hacer efectivos todos los buenos deseos y propósitos explicitados, tanto en las encuestas oficiales, como en los documentos más importantes de la Orden de los últimos años. Continuamente se hace mención a una práctica que tuvo mucho éxito en años anteriores y se echa de menos la inspiración de las fuentes para que lo se hace en la actualidad, conjugue creatividad y fidelidad a la espiritualidad ignaciana. Se insiste en la urgencia de que los Ejercicios Espirituales recuperen el verdadero espíritu de San Ignacio de Loyola y la centralidad de este ministerio, decisivo en nuestra historia.

<sup>5</sup> KOLVENBACH, S. I. Peter Hans. (2007). *Primer Congreso Internacional sobre promoción de vocaciones*, efectuado del 21 al 25 de julio de 1997 en Loyola. Carta sobre la promoción de vocaciones del 29 de septiembre de 1997. En: *Sección de escritos del P. Peter Hans Kolvenbach. 1991-2007*. Madrid: Curia del Provincial de España, pp. 41-43.

### 0.3. Objeto del estudio

Por todo lo anterior, consideramos necesario e inaplazable recurrir a las fuentes de la Compañía de Jesús con el objeto de conocer la forma como Ignacio y los primeros compañeros enfrentaron los retos que la sociedad y la Iglesia les presentaron entonces. Nuestras preguntas serán las siguientes: *¿qué criterios de selección de candidatos utilizaron? ¿A quiénes favorecieron o privilegiaron Ignacio y los primeros compañeros con su práctica de Ejercicios? ¿Existieron jóvenes entre los jesuitas que daban el modo y orden en la primera Compañía? ¿Cómo se comportaron respecto a los candidatos considerados idóneos? ¿Qué tipo de Ejercicios les dieron?* Persuadidos de que encontraremos respuestas a estos cuestionamientos de modo tal que podamos plantear algunas pistas de acción útiles para refundar la práctica de nuestros días, nos planteamos algunas hipótesis de trabajo: *si es verdad que en su tiempo los primeros compañeros eligieron a algunos jóvenes considerados idóneos para la vivencia espiritual ¿por qué no agregarlos a la lista de ejercitantes prioritarios a los que habría que intentar acceder para ser más eficaces en la así llamada nueva evangelización e inculturación en nuestros días? ¿Cómo pueden iluminar nuestro ministerio los criterios de selección de candidatos seguidos en tiempos de los primeros compañeros? ¿Si para Ignacio fue tan importante la formación de los directores de Ejercicios, por qué no lo intentamos nosotros aquí y ahora?*

En este sentido, con este trabajo se quiere poner las bases que nos permitan conocer si los jóvenes de entonces fueron depositarios de la confianza de Ignacio de Loyola y los primeros compañeros y si creyeron en la posibilidad de que ellos pudieran hacer los Ejercicios completos. Si así fuera, esa realidad nos servirá de estímulo para fundamentar, con y desde los Ejercicios Espirituales, una pastoral juvenil plena y auténticamente ignaziana con los jóvenes de nuestro tiempo. En primer lugar, analizaremos los inicios de la práctica de los *Ejercicios*, para después abordar la práctica de Ignacio de Loyola y, en un tercer momento, trataremos de la práctica de algunos de los que se consideraron los mejores en darlos porque de sus experiencias se aprovecharon mucho quienes redactaron los primeros “*Directorios de Ejercicios*” hasta concluir con la redacción del “*Directorio Oficial*”, publicado por el P. Claudio Acquaviva d’Aragona, quinto prepósito general, en 1599<sup>6</sup>.

## 1. Los inicios de la práctica de los *Ejercicios*

Una primera situación problemática con la que nos enfrentamos ha sido asumir que si ya de por sí resulta difícil conocer a fondo las diversas experiencias que se tuvieron en los inicios de la práctica del ministerio de los Ejercicios, mucho más complicado aún nos resulta conocer lo que hicieron los primeros compañeros, con Ignacio a la cabeza, en su

<sup>6</sup> Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. “El ‘sujeto’ de los Ejercicios Espirituales según la práctica regulada por los Directorios”. En: “*Apuntes Ignacianos*”, 65 (mayo-agosto 2012), Bogotá: CIRE, pp. 42-65.

acompañamiento a los jóvenes en la búsqueda de su conversión a Dios y a los hermanos a través de los Ejercicios. Ignacio Iparraguirre, en su magnífica obra sobre la historia de la práctica de los Ejercicios, reconocía ya este problema al afirmar que “encontramos muy poco roturado el campo”<sup>7</sup>. Al constatar las limitaciones de los autores que se han dedicado a la investigación de este aspecto de nuestra historia como Compañía de Jesús<sup>8</sup>, nos ofrecía su trabajo como punto de referencia para subsecuentes investigaciones en esta materia. En las líneas que siguen, intentaremos seguir las indicaciones de Iparraguirre en la búsqueda de datos que puedan iluminar lo que debió haber sido la práctica de los Ejercicios y la forma como los promovieron los primeros jesuitas en los diferentes estratos de la población.

Las fuentes, en su enorme riqueza y variedad, junto con algunas obras de autores clásicos de la historia de la Orden y su espiritualidad, han sido el objeto de nuestra atención e interés. Las más de las veces aportan sólo datos escuetos, alusiones breves al hecho investigado por lo que no podemos conocer muchos detalles de la organización, contenidos y seguimiento de los Ejercicios. Sabemos, sí, que los jóvenes fueron sujetos de preocupación e interés por parte de los primeros jesuitas. Además, podemos afirmar, ateniéndonos a la razonable certeza proporcionada por los documentos analizados, que fueron privilegiados prioritariamente en los primeros ministerios de la naciente Compañía de Jesús y que la misión encontró en ese tipo de Ejercicios una veta rica y variada, profunda y esperanzadora para la consolidación y posterior expansión de otros ministerios. Podemos afirmar que fueron una base, una cantera inmensa y sólida para las vocaciones a la Compañía y, posteriormente, cimiento para la creación de colegios y universidades como un ministerio de gran relevancia y significado para la naciente Orden.

## 2. La práctica de Ignacio de Loyola como quien da modo y orden

San Ignacio nunca usó la palabra “director” sino “*el que da los Ejercicios*” y a ellos les da los detalles del “modo y orden” como deben proceder en la práctica con “*qui exerce-*

<sup>7</sup> IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1946). *Práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en Vida de su Autor (1522-1556)*, Bilbao-Roma: Biblioteca Instituti Historici S.I. Vol. III. El Mensajero del Corazón de Jesús. Institutum Historicum Societatis Iesu. p. 45.

<sup>8</sup> Ignacio Diertins - nos dice Iparraguirre -, en su *Historia de los ejercicios espirituales en tiempos de San Ignacio*, “se contenta con extractar lo que ha encontrado sobre los ejercicios en la *Vida de San Ignacio* de Maffei, y Bartoli, y en la *Historia*, de Orlandini, y con copiarlo - no resumirlo - ni darle nueva forma sino completamente *copiarlo* ordenándolo. Su obra es nada menos y nada más que un mosaico compuesto con los materiales de los tres autores ya mencionados... Mucho más personal y elaborado, aunque no tan fiel, es el *Ensayo histórico*, publicado por el P. Henri Bernard en 1926. Se extiende en su relación hasta la publicación del *Directorio* oficial (1599)... Todos los autores que han tratado de la historia de la Compañía antigua, han tocado el punto de los ejercicios, pero por los desperdigados que se encontraban los datos en las fuentes y por falta de una monografía básica, se detienen muy poco en esta materia...”. IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1946). *Historia de la práctica...*, Opus cit., pp. 45-47.

tur”<sup>9</sup> o “ejercitante” como se le llamará más tarde<sup>10</sup>. Empleaba la palabra “modo” para indicar una realización distinta que podía tener una variable fundamentalmente en los Ejercicios o en las Constituciones. Indica también la forma de hacer una cosa, cómo se concibe la realización de alguna actividad o la forma de comportarse una persona. Por lo que se refiere a la palabra “orden”, la usa para indicar la organización y disposición regular de las cosas. Indica también normalidad, tranquilidad, las diversas categorías de un asunto, su rango, importancia, clase, etc. Se refiere al “modo” en la primera Anotación cuando afirma que “*por este nombre, ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental...*”<sup>11</sup>. Y más adelante, al expresar que “... *por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas...*”<sup>12</sup>. Era de suma importancia el modo como daba a otros los Ejercicios de suerte que se lograra verdaderamente que quien hacía los Ejercicios viviera una experiencia profunda de búsqueda de la voluntad de Dios. El “modo y orden” para dar los Ejercicios es un reflejo de la flexibilidad de Ignacio de Loyola en relación a la realidad circundante y sus necesidades. El método seguido por él en los inicios del ministerio de Ejercicios fue cambiando según fueron modificándose sus objetivos, de acuerdo también a lo que la experiencia le iba aconsejando<sup>13</sup>.

Una constatación inicial es que, del análisis de los datos que nos proporciona la historia de la Compañía de Jesús, no podemos afirmar a ciencia cierta que lo que motivó a Iñigo López de Oñaz y Loyola a trasladarse a la ciudad universitaria de Alcalá de Henares, hacia marzo de 1526, haya sido el trabajar con los jóvenes universitarios. Sin embargo, es claro que el contacto que tuvo con esos estudiantes influyó definitivamente en su trabajo posterior y en el tipo de ejercitantes que elegiría, sobre todo, en su estancia en París. Tampoco podemos certificar que fue sólo su interés por los estudios y las nuevas corrientes teológicas humanistas lo que motivó la elección de la Universidad del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros cuando siguió los consejos de su profesor Jerónimo Ardévoll en Barcelona. Es un hecho que lo que ocupó la mayor parte de su tiempo no fue su amor al estudio, sino su deseo de compartir la experiencia de Manresa de una manera regular con algunos jóvenes universitarios que vivían en los colegios mayores complutenses. Aunque hay algunos indicios que nos sugieren la posibilidad de que ya desde Barcelona mostrara algún interés en buscar algunos compañeros, es precisamente en Alcalá de Henares donde lo vemos acompañado por algunos jóvenes que serían los primeros a quienes ofrecería la oportunidad de vivir una experiencia de Ejercicios en alguna de sus modalidades.

<sup>9</sup> LOP SEBASTIÀ, Miguel. (2000). *Los Directorios de Ejercicios. 1540-1599*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, pp. 25-27.

<sup>10</sup> LOP SEBASTIÀ, Miguel. (2000). *Los Directorios de Ejercicios. 1540-1599...*, Opus cit., pp. 31, 32, 37.

<sup>11</sup> Ejercicios Espirituales, 1,2

<sup>12</sup> Ejercicios Espirituales, 1,3

<sup>13</sup> Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. (2007). “Modo y Orden”, en: GEI. *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, pp. 1274-1278.

Sabemos que los primeros compañeros de Iñigo López de Oñaz y Loyola en el mundo universitario fueron el vasco-sevillano Juan de Arteaga, el segoviano Lope de Cáceres, el portugués Calixto de Sá y, más tarde, el francés Juan de Raynalde, llamado cariñosamente Juanico, pues era el más joven<sup>14</sup>. Se trataba de unos mancebos estudiantes perfectamente identificados como tales en los procesos seguidos en su contra por las autoridades eclesiásticas. El ambiente universitario, el tipo de estudiantes, sus ambiciones e ilusiones, influyeron de tal forma en él que desde entonces vio la conveniencia de buscar jóvenes idóneos y capaces para que dieran más fruto en el trabajo por el Reino de Dios, aunque al mismo tiempo, asumiera que no era nada fácil convocarlos e invitarlos a compartir su proyecto, sobre todo tomando en consideración que buscaban afanosamente los “premios”, es decir, cargos de privilegio en el Consejo Real, en las Chancillerías o en la Iglesia. La cercanía con los estudiantes lo convenció de la importancia de estar cerca de ellos y ayudarles a elegir un estado de vida que en realidad les diera plenitud y satisfacción, a la vez que les invitara a ser instrumentos de conversión de otros. El contacto con ese mundo tan novedoso le ayudó a vislumbrar la conveniencia y necesidad de trabajar con aquellos que un día estarían al frente de los destinos del entonces reino más poderoso del mundo. Se persuadió que era conveniente ayudarles a desear algo más que no fuera la ambición de riquezas materiales y culturales, el anhelo de ocupar puestos de privilegio en el gobierno de las diócesis. Era consciente que, un día, esos universitarios llegarían a ser dirigentes civiles y eclesiásticos, redactarían las leyes, estarían a cargo de la salud de las personas e, igualmente, si Dios fuese servido, serían los pastores, encargados de llevar el mensaje de conversión y salvación como correspondencia a una vocación que él mismo había recibido. Todavía estaba vivo su recuerdo de la Corte del Rey Fernando el Católico cuando, en Arévalo, estuvo al servicio del Contador Mayor Don Juan Velázquez de Cuéllar y después en Navarrete, con el Duque Don Antonio Manrique de Lara, Virrey de Navarra. No había olvidado cómo cuando él era joven había experimentado deseos y ambiciones por elegir un estilo de vida para el que ninguna cortapisa sería obstáculo digno de tenerse en cuenta. La aceptación de su pasado y la apertura a un futuro diferente en el que Dios era el centro, terminó por convencerlo de que era necesario trabajar con los jóvenes estudiantes pues estaba persuadido de que eran ellos de quien ciertamente se esperaba mucho fruto.

<sup>14</sup> Cámara asegura que le oyó decir a Ignacio que “se partió solo” para Alcalá, “aunque ya tenía algunos compañeros, según creo”. *Acta P. Ignatii*, MHSI. (1943). Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. I, Narrationes, 438. En adelante: FN, I. Y Polanco nos da más datos al decir que tuvo algunos compañeros “un tal Artiaga (Juan), que después murió Obispo en las Indias; y un otro Cáceres, que servía al visorrey, y un otro que se decía Calixto... Comenzó desde allí a tener deseos de juntar algunas personas a su compañía para seguir el diseño que él desde entonces tenía de ayudar a reformar las faltas que en el divino servicio veía, y que fuesen como trompetas de Jesucristo”. *Sumario Español*, FN I, 170-171. Véase también: SUQUÍA GOICOECHEA, Ángel. (1988). *Un maestro y un alumno de Alcalá Pedro Sánchez Ciruelo e Iñigo de Loyola (1526-1528)*, Discurso leído el día 16 de octubre de 1988 en la recepción pública del autor, Madrid: Real Academia de la Historia, p. 15 y FN, I, 472-473.

Iñigo López de Oñaz y Loyola seguía en proceso de conversión y eso le permitió ser más flexible al enfrentar la realidad circundante y sus necesidades. En Manresa, había sido tocado por Dios como el pedagogo que lo aceptó en su realidad de pecado y lo lanzó a la aventura de convertirse a Él y a los demás; sabía, asimismo, que lo que había recibido podía ser útil en la conversión de los demás. El método seguido por él en los inicios del ministerio de Ejercicios se iría adaptando a la nueva realidad que enfrentaba y fue modificando sus objetivos, de acuerdo a lo que la experiencia le iba aconsejando. En este proceso de adaptación y transformación, podemos distinguir tres etapas claves: 1). En un primer momento, privó su deseo de que mucha gente se convirtiera, por lo que se dedicó al pueblo sencillo, a las mujeres y estudiantes. 2). Un segundo período está dominado por la necesidad de encontrar sujetos capaces para el incipiente grupo de compañeros; comenzó por ganar a los universitarios de París y después se amplió a otros jóvenes y letrados. 3). El tercero y último de estos estadios fue el que dedicó a la formación de hombres capaces para que retransmitir su propia vivencia. Estamos ante una tercera etapa que bien podría ser llamada de formación en la que Ignacio fue “director de directores”. En esta última fase de su vida, Ignacio dio pocos Ejercicios a gente de fuera y se dedicó prioritariamente a educar y formar a quienes lo habrían de suceder en tan maravillosa tarea. Finalmente, coincidiendo cronológicamente con esta etapa, podemos concluir que en la última parte de su vida, ya como prepósito general de la Compañía de Jesús, se empleó en dar a conocer y comunicar la naturaleza de su misión privilegiando de este modo a eclesiásticos influyentes en la corte pontificia de Roma. Señalaremos ahora algunos de los puntos más significativos de cada una de estas tres etapas.

### **2.1. El deseo de mover a la conversión: los Ejercicios Espirituales a la gente sencilla, mujeres y estudiantes universitarios.**

En Barcelona, Manresa y Alcalá de Henares, Ignacio comenzó su ministerio fundamentalmente con la práctica de los Ejercicios leves, lo cual no significa “afirmar que no se diesen en España ejercicios completos”<sup>15</sup> por lo que suponemos que los primitivos compañeros ya los habían practicado, pues pronto vemos a Calixto ayudando en el ministerio y, como sabemos, para Ignacio era condición imprescindible el haberlos vivido primero para compartirlos después. Sin importar los peligros por las sospechas de la Inquisición que los podía acusar de “alumbrados”, “dejados” o “perfectos”, Ignacio y sus jóvenes compañeros comenzaron a trabajar entre la gente sencilla, mujeres y estudiantes. Su forma de mezclarse con ellos no era precisamente ortodoxa pues ni siquiera vestían como los estudiantes pobres de la universidad y el hecho que no fueran letrados, clérigos o eclesiásticos favoreció que llamaran más la atención de sus oyentes. No sabemos los métodos que seguían para convocar a los estudiantes pues parece que no estudiaban como alumnos regulares en la universidad y eso entorpecía un contacto cercano

<sup>15</sup> IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1946). *Historia de la práctica...*, Opus cit. p. 2.

y natural con los jóvenes<sup>16</sup>. Simultáneamente a su acercamiento con los estudiantes, Iñigo comenzó a ser conocido y escuchado también por un número cada vez más creciente de mujeres y otras personas que querían hacer oración con el novedoso método que les proponía. Él mismo nos dice que “muchas personas hubo que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales; y otras tenían varias tentaciones: como era una que queriéndose disciplinar, no lo podía hacer, como que le tuviesen la mano, y otras cosas símiles que hacían rumores en el pueblo, máxime por el mucho concurso que se hacía adondequiera que él declaraba la doctrina...”<sup>17</sup>.

### 2.1.1. *Los hechos*

No podemos precisar detalladamente el tipo de auditorio que tenían Iñigo y los “ensayalados”; tampoco podemos demostrar la identidad de los jóvenes con quienes se reunía; es más, ni siquiera podemos comprobar documentalmente quiénes de ellos eran estudiantes. Iñigo sólo nos indica que “había gran rumor por toda aquella tierra de las cosas que se hacían en Alcalá, y quién decía de una manera y quién de otra. Y llegó la cosa hasta Toledo a los inquisidores...”<sup>18</sup>. No obstante, resultan muy valiosas para nuestro objetivo las fuentes documentales de los procesos seguidos contra él que nos permiten afirmar con certeza que entre sus seguidores asiduos se encontraban los estudiantes. No hay duda del celo apostólico del extraño estudiante ya que sus conversaciones espirituales daban mucho que decir y “había grande rumor” pues “muchas personas hubo que vinieron en harta noticia”. No actuaban con discreción, calladamente, sino que su labor era del todo conocida en Alcalá. Los inquisidores, por su parte, estaban enterados de su labor y de los detalles de ésta pues sabían que eran conocidos como “los ensayalados y creo que alumbrados” y, lo peor para Iñigo, “que habían de hacer carnicería en ellos”<sup>19</sup>. Los primeros pasos en la práctica de los Ejercicios fueron acompañados por la sospecha y la persecución. Pronto, Ignacio y sus compañeros se hicieron acreedores a la acción de la Inquisición que envió al doctor Miguel Carrasco, quien tenía fama de simpatizar con Erasmo de Rotterdam y el Licenciado Alonso Mejía, juez severo en extremo<sup>20</sup> para que examinara método tan novedoso y extraño. Sabemos que fue ante la fe del notario Francisco Ximenes, el 19 de noviembre de 1526, cuando testificaron Fray Hernando Rubio, fraile franciscano, Beatriz Ramírez y María, esposa de Julián Martínez y él mismo para dar fe de los rumores que se habían extendido por la ciudad en contra de los supuestos alumbrados<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> “S. Ignatius de Loyola probabiliter studia privatim peregit. Eius nomen in alumnum numero inventus non est, et quinam eius fuerint magistri ignoratur”. Acta P. Ignatii, 56 en FN, I, 439, nota 5.

<sup>17</sup> Autobiografía, 57.

<sup>18</sup> Autobiografía, 58.

<sup>19</sup> Autobiografía, 58 y Acta P. Ignatii 57-58, FN, I, 442.

<sup>20</sup> FITA, Fidel. El Inquisidor Alonso Mejía y San Ignacio de Loyola. Dos procesos característicos de la severidad de aquel juez, En: *Boletín de la Real Academia de la Historia* Tomo XXXIV (1899), 62-70.

<sup>21</sup> FITA, Fidel. Los tres procesos de San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares, *Boletín de la Real Academia de la Historia* Tomo XXXIII (1898), 422-461 y 512-536 y MI, *Processus Complutenses (1526-*



Del primer proceso seguido en Alcalá podemos deducir los métodos de Iñigo en sus primeros pasos como apóstol de conversaciones espirituales y maestro de Ejercicios. Fray Hernando Rubio es cuestionado sobre

unos mancebos que andan en esta villa vestidos con unos ábitos pardillos claros y fasta en pies, y algunos dellos descalços, los cuales dizen que hazen vida a manera de apóstoles... [a lo que él contestó que] a visto dellos unos quatro o cinco; y a las vezes parecían por la dicha villa, más o menos vestidos como dicho es; y uno o dos dellos a visto descalços; y que podrá aver dos meses, poco más o menos, que andando este testigo con un muchacho buscando un celemín de salvados que avía menester, llegó a casa d'Ysabel, la rrezadera, que bive a las espaldas de la yglesia de san Francisco; e se llegó y asomó a la puerta, e bio cómo estavan dentro, en un palacio que tenía un serico, asentado en una silla uno destos que dicho tiene que anda descalço, hombre de poca hedad, que podrá aver hasta veynte años...<sup>22</sup>

Por el testimonio del franciscano sólo se puede decir que en el sitio de reunión estaban unas tres mujeres, rezando de rodillas y escuchando a “aquél mancebo” que les enseñaba. Se dice solamente que son muchachos, que viven juntos en el hospital y que el mayor de ellos es a quien él encontró hablándoles a las mujeres devotas. Confiesa que de ellos sabe que han estudiado sólo principios de gramática y lógica - lo cual era verdad - y añade el dato a que ya hacíamos referencia antes en el sentido de que no eran alumnos regulares en la universidad pues todo indica que “particularmente les enseñan”<sup>23</sup>. Beatriz Ramírez fue también llamada a testificar sobre las actividades de aquellos mancebos y, en su momento, manifestó que conocía a Iñigo, de quien sabía era caballero, que vestía descalzo y con una hopa de pardillo<sup>24</sup> hasta los pies. El testimonio de esta mujer sólo nos confirma que los oyentes de Iñigo eran mujeres en su mayoría y, aunque menciona algunos hombres como Andrés Dávila, uno “que diz que hera viñadero y otras personas le parece” no podemos saber quiénes eran esos otros oyentes y mucho menos aventurarnos a afirmar que eran estudiantes<sup>25</sup>. Iñigo y “el otro su compañero” sólo conversan y “doctrinan” los dos mandamientos primeros, cosas tan nuevas para la testigo que “se afligió” por ello. Estos datos nos dan a conocer que el contenido de su predicación era muy sencillo pues hasta parece que las pláticas la habían defraudado. Beatriz Ramírez confirmó lo ya dicho antes: algunas personas se reúnen en el hospital de Antezana a escuchar a “Caçres y el otro Artiaga; y que los otros dos, que se dize Calisto el uno

1527) en: Col. y Ed. DE DALMASES, Cándido. (1977). *Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola. Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis*, Vol. 115, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, pp. 319-349.

<sup>22</sup> *Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola...*, Opus cit. 322-323.

<sup>23</sup> *Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola...*, Idem., 324.

<sup>24</sup> hopa = especie de vestidura, al modo de túnica o sotana cerrada. Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima primera edición, 2 Vol. Madrid: Espasa Calpe, 1994, p. 1121. “pardillo” = “Dícese del paño el más tosco, grueso y basto que se hace, de color pardo, sin tinte, de que viste la gente humilde y pobre”. ALONSO, Martín. (1968). *Enciclopedia del Idioma. Diccionario Histórico y Moderno de la Lengua Española (siglos XII al XX)*, Vol. III, Madrid: Aguilar, p. 3148.

<sup>25</sup> *Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola...*, Ibídem., 325.

y el otro Juanico, posan en casa de Andrés de Avila; y el Yñigo bibe en el ospital”. No encontramos ningún dato nuevo, simplemente se confirma que los noveles apóstoles son jóvenes, “mancebos y muchachos”, que son pobres y que en algunas ocasiones se reúnen en la cámara de Yñigo<sup>26</sup>.

El testimonio de María, “muger de Julián, ospitalero del ospital de Antequana”, nos ayuda para conocer mejor a quienes daban el modo y orden en esta primera etapa así como a los destinatarios de las conversaciones de Iñigo en su paso por Alcalá de Henares. La buena mujer declaró que efectivamente conocía a las personas por quienes era interrogada; recordó claramente el nombre de *Yñigo*, de quien sabía vivía en el hospital; afirmó que el otro era *Calisto*, uno más *Caçeres* y el otro *Juanico*. No sabía el nombre de *Arteaga*, el quinto de los compañeros. Corroboró que era en el hospital donde se llevaban a cabo las reuniones, pero aseguró que desconocía el contenido de sus pláticas. Sabía con certeza que sólo Iñigo vivía en el hospital y que no hacía más de cuatro meses que se encontraban en la villa, pero dijo desconocer las causas por las que se vestían de manera tan peculiar, así como las razones por las cuales sólo Iñigo iba descalzo. Por una pregunta formulada a la mujer, sabemos que los inquisidores sabían que algunos jóvenes se reunían con Iñigo: “Preguntada si sabe que algunas mugeres, o onbres o *mochachos o mochachas, ayan ido al dicho ospital a oyr la doctrina del dicho Yñigo*”, la mujer contestó que, efectivamente, iban *estudiantes* así como “algunas mugeres e moças... y frayles a preguntar por el dicho Yñigo”<sup>27</sup>. Éste un dato creíble y fehaciente que confirma lo que hemos venido sosteniendo: que Iñigo comenzaba ya a trabajar con estudiantes y les animaba con su manera de vivir a buscar medios eficaces de conversión a un nuevo estilo de vida. Además, por el tono de las declaraciones de los procesos, sabemos que el trato con los estudiantes era intenso pues la mujer del hospitalero anota que su marido “reñía a los que venían a buscar a dicho Yñigo, diziéndoles que se fuesen e le dexasen estudiar; y questo hera porquel dicho Yñigo le dezía questorvase que no le buscasen e que no les abriese”<sup>28</sup>. Este dato nos permite afirmar que el número de personas que lo solicitaban era ya muy considerable y notorio a tal grado que Iñigo recuerda los motivos por los cuales se había desplazado a Alcalá y que seguramente estaba dejando a un lado ante la magnitud de los requerimientos apostólicos. Y todavía más: la misma María, cuestionada sobre si las mujeres y las otras personas iban de noche, afirma que “yvan

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 325-326. Los mancebos no eran sino los jóvenes que se habían unido a Iñigo para vivir en santa vida. Ellos eran el portugués Calixto de Sá, el segoviano Lope de Cáceres, el vasco-sevillano Juan de Arteaga y Avendaño y el francés Juan Raynalde quien era más conocido como Juanico por su poca edad. SUQUÍA GOICOECHEA, Ángel. (1988). *Un maestro y un alumno de Alcalá...*, Opus cit. p. 15. Estos compañeros pronto dejaron a Iñigo y sus proyectos y eligieron caminos muy diversos. FN, I, 171. Calixto de Sá se fue a América, se hizo rico y volvió a vivir en Salamanca. Juan de Arteaga murió cuando bebió por error un vaso que contenía veneno cuando era obispo de Ciudad Real, en México. Lope de Cáceres no quiso acompañar a Iñigo a París y volvió a su tierra “donde comenzó a vivir de tal modo que parecía haber olvidado su primer propósito”. Juanico, el francés acabó haciéndose fraile de San Francisco. *Acta P. Ignatii*, FN, I, 472-473.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 327-328.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 328.

algunos estudiantes de noche a preguntar por el dicho Yñigo o por Calisto”<sup>29</sup>. Esto denota un interés marcado por parte de los jóvenes estudiantes ya que los colegiales no podían abandonar sus colegios por la noche. Suponemos, pues, que, o bien burlaban la vigilancia de las autoridades, exponiéndose con ello al castigo, o bien, se trataba de otros estudiantes que no eran colegiales mayores y que vivían en regímenes universitarios que les permitía mayor libertad de movimiento.

En el caso de las mujeres, la actitud y proceder de Iñigo fue totalmente diferente ya que siempre se mostró cauto y muy cuidadoso en este aspecto. Nunca se prestó a ambigüedades o situaciones que pudieran ser malinterpretadas, confundir a sus oyentes o crear situaciones que pudieran prestarse o bien a equívocos o bien a regaños e intervención de las autoridades. María no dejó lugar a dudas cuando tranquilizaba a los preocupados e inquietos inquisidores que deseaban saber si Iñigo las recibía por las noches. Ella afirmó con decisión que “avía obra de tres o quatro días que en amaneciendo vinieron unas dos mugeres atapadas a preguntar por el dicho Yñigo y este testigo se le negó y ellas se le quexaron, diciendo que se le negavan; e que no las dexó entrar, ni las conoció”<sup>30</sup>. El último testigo de las comparencias de aquel 19 de noviembre de 1526 fue el hospitalero Julián Martínez. Su declaración confirmó algunos detalles sobre la identidad, forma de proceder y métodos seguidos por Ignacio y sus compañeros en el inicio de su labor. Julián ratificó las declaraciones de los testigos anteriores por lo que se refiere al vestuario y calzado de los compañeros y no negó que conocía a Iñigo y sus cuatro compañeros. Por su testimonio sabemos que el sitio de reunión era, o bien la habitación de Iñigo, o bien, el patio del hospital. Desafortunadamente, no aportó nuevos datos sobre el tipo y contenido de esas reuniones y, no obstante, observamos como dato muy interesante que sus respuestas nos sugieren que había una fuerte preocupación en la Inquisición por un incipiente apostolado entre la juventud.

Ante la preocupación de los inquisidores sobre el comportamiento nocturno de aquellos estudiantes, el hospitalero sostiene que Iñigo vivía solo y que únicamente cuando Calixto no tenía dónde vivir, se hospedó en el mismo hospital. Se declaró ignorante de las razones por las cuales vestían tales atuendos e informó que no sabía si Iñigo había hecho algún tipo de proselitismo entre los compañeros a no ser cuando curó a Juanico que llegó herido y posteriormente se quedó entre ellos para vestir su mismo hábito<sup>31</sup>. ¿Podríamos suponer que Iñigo desarrollaba ya para entonces una labor más organizada y sistemática con los jóvenes estudiantes y no sólo de una manera esporádica o eventual? Yo diría que sí pues el interrogatorio de los inquisidores supone que es conocida alguna actividad más formal. Iñigo trabajaba, pues, con estudiantes y jóvenes de una manera abierta. El hospitalero de Antezana así lo asegura al decir que “a visto yr a muchas mugeres casadas y moças y *estudiantes* y onbres casados a hablar con el dicho Yñigo; y le entran a hablar a una camarita que tiene; e que no sabe lo que allí les habla”<sup>32</sup>. Y añade

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 328.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 328.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 329.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 330.

un dato muy importante para nuestros fines: *las mujeres son jóvenes “de edad de diez y siete años”* y que van muchas cada día hasta poder contar diez o doce juntas, entre las que se cuenta una tal Beatriz Dávila, quien “antes que se casase fue muger del mundo”. Las conversaciones espirituales que daban Iñigo y sus compañeros eran sumamente sencillas y para tranquilidad de los jueces de la Inquisición se confirmó que no contenían nada en contra de la fe y la doctrina<sup>33</sup>.

Un testimonio muy valioso obtenido durante los procesos de la autoridad eclesiástica fue el de Mencía de Benavente<sup>34</sup>, mujer que fue de Juan de Benavente y, una vez que fue convocada por el Vicario general, declaró que, efectivamente, conocía a Iñigo y que éste le hablaba a ella y a un nutrido grupo de mujeres - viudas, criadas, *jóvenes* y mayores, algunas de ellas por lo visto desesperadas al punto que una de ellas se quería ahorcar -, sobre los mandamientos y los pecados mortales así como de los cinco sentidos y las potencias del ánima, siempre haciendo alusión a los Evangelios o a san Pablo. Recomendaba también que hicieran todos los días un examen de conciencia, por dos veces, que se confesaran cada ocho días y que recibieran el sacramento en el mismo tiempo<sup>35</sup>. Ana de Benavente, *jovencita de dieciséis años*, hija de la anterior testigo declaró que Iñigo le había enseñado los artículos de la fe, los pecados mortales, los cinco sentidos y las tres potencias del ánima y “otras cosas buenas de servicio de Dios, e les dise cosas de los evangelios, unas veces estando juntas otras mugeres, e otras estando ésta sola”<sup>36</sup>. Leonor, hija de Ana de Mena, mujer de Andrés López, *otra joven que a la sazón tenía dieciséis años*, y que también era discípula del ensayalado, compareció ante el Vicario para responder a su interrogatorio y coincidió con su joven compañera al afirmar que Iñigo le había enseñado “los mandamientos de la Yglesia e los cinco sentidos e otras cosas de servicio de Dios... con otras mugeres, que les hablava todas juntas”<sup>37</sup>. Estos testimonios nos remite a los orígenes de la Anotación 18<sup>a</sup> de los Ejercicios Espirituales<sup>38</sup>, que muy

<sup>33</sup> El 21 de noviembre, Juan Rodríguez de Figueroa “les llamó y les dijo cómo se había hecho pesquisa y proceso de su vida por los inquisidores, y que no se hallaba ningún error en su doctrina ni en su vida, y que por tanto podían hacer lo mismo que hacían sin ningún impedimento. Mas, no siendo ellos religiosos, no parecía bien andar todos de un hábito; que sería bien, y se lo mandaba, que los dos, mostrando el pelegriño y Artiaga, tiñesen sus ropas de negro, y los otros dos, Calisto y Cáceres, las tiñesen de leonado; y Juanico, que era mancebo francés, podría quedar así”. Autobiografía, 58; FN I, 444.

<sup>34</sup> “De ahí a cuatro meses, el mismo Figueroa tornó a hacer pesquisas sobre ellos y, ultra de las solitas causas, creo que fuese también alguna ocasión, que una mujer casada y de cualidad tenía especial devoción al peregrino; y, por no ser vista, venía cubierta, como suelen en Alcalá de Henares, entre dos luces, a la mañana, al hospital; y entrando se descubría, y iba a la cámara del peregrino...”. Autobiografía, 59.; FN I, 444-446.

<sup>35</sup> *Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola.*, 332.

<sup>36</sup> *Idem.*, 332.

<sup>37</sup> *Ibidem.*, 333.

<sup>38</sup> Baste con releer lo que dice la mencionada Anotación 18<sup>a</sup> y compararla con las declaraciones de los testigos en los procesos e investigaciones sobre Iñigo y sus compañeros: “... al que se quiere ayudar para se instruir y para llegar hasta cierto grado de contentar a su ánima, se puede dar el examen particular... y después el examen general, juntamente por media hora a la mañana el modo de orar sobre los mandamientos, pecados mortales, etc., comendándole también la confesión de sus pecados de ocho en ocho

probablemente, como lo indican los datos anteriores, debió estar inspirada por las experiencias ignacianas con gente sencilla y jóvenes estudiantes y que redactó en su período de madurez durante su estancia en París<sup>39</sup>.

El apostolado de Iñigo, sus conversaciones y ejercicios espirituales, su trato y cercanía con mujeres y jóvenes estudiantes inquietaba a las autoridades eclesiásticas que, a pesar de que no habían encontrado fallo alguno en su doctrina, permanecían molestas por el hecho de que una persona sin preparación tuviera tal impacto en el pueblo. A Iñigo no le preocupaban las reticencias de la jerarquía y seguía en sus conversaciones espirituales en los mismos ambientes que tan bien lo habían acogido. Su trabajo empezó a despertar envidias entre los profesores universitarios, clérigos e inquisidores, quienes, celosos de sus privilegios y su elevada posición, comenzaron a sospechar de él como perturbador de la conciencia de los jóvenes, como persona contaminante de su juventud e inocencia y así lo comunicaron a las autoridades. Iñigo comenzaba a experimentar en sí mismo que quien trabaja asiduamente por el Reino tendrá problemas y, a la vez que lo sufre, lo va integrando en su historia personal que va a ir compartiendo con otros el resto de su vida, como base de su testimonio y la fuerza que contagiaba y daba sentido de ese bien en el que creía profundamente. El ministerio inicial de los Ejercicios se vio intensamente marcado por la sospecha, el hostigamiento y la persecución y, no obstante, lejos de amedrentar o disminuir el celo de quien tan profundamente creía en esa experiencia espiritual, iba a servir para fortalecerlo, para integrar lo vivido, para reformular muchos aspectos que habían sido escritos bajo la inspiración divina y su propia vida analizada bajo la óptica de Dios, pero que ahora comenzaban a ser matizados por el contacto con la vida misma, delineada con las limitaciones y contradicciones humanas y la presencia de la cruz del Señor en una de sus manifestaciones concretas que fue el que haya sido puesto en prisión<sup>40</sup>.

Durante diecisiete días estuvo sin saber la causa de su retención y, finalmente, Juan Rodríguez de Figueroa, Vicario general, le hizo saber por qué: “la sospecha de que hacía guardar el sábado y si conocía dos ciertas mujeres, que eran madre e hija; y desto dijo que sí. Y si había sabido de su partida antes que se partiesen; y dijo que no, por el juramento que había recibido”<sup>41</sup>. Pasado un tiempo pudo saber la verdadera razón por la que había sido encarcelado: dos mujeres nobles habían desaparecido “eran una madre y una hija, entrambas viudas, y la hija muy moza y muy vistosa, las cuales había entrado mucho en

días, y si puede tomar el sacramento, de quince en quince, y si afecta mejor, de ocho en ocho. Esta manera es más propia para personas más rudas o sin letras, declarándoles cada mandamiento, y así de los pecados mortales, preceptos de la Iglesia, cinc sentidos y obras de misericordia...”. EE, 18.

<sup>39</sup> Cf. TACCHI VENTURI, Pietro. (1922). *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Narrata col sussidio di Fonti Inedite. Volume Secondo. Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine. (1491-1540) Roma: Civiltà Cattolica, pp. 54-57.

<sup>40</sup> Estuvo preso cuarenta y dos días y, según los datos que él proporciona, debió ser liberado el 1º de junio por lo que se supone que debió ser hecho prisionero el 18 ó el 19 de abril, jueves o viernes santo de aquél año de 1527. Fontes Narrativi afirma que los cuatro meses a los que se refiere al inicio del párrafo de la Autobiografía son contados a partir desde el momento en que el Vicario Figueroa le ordena no ir descalzo. Cf. FN I, 446, nota 23 y Autobiografía, 60.

<sup>41</sup> Autobiografía, 61.

espíritu, máxime la hija; y en tanto que, siendo nobles, eran idas a la Verónica de Jaén a pie, y no sé si mendicando y solas; y esto hizo grande rumor en Alcalá, y el doctor Ciruelo<sup>42</sup>, que tenía alguna protección dellas, pensó que el preso las había inducido, y por esto le hizo prender<sup>43</sup>. Las desaparecidas eran María del Vado, su hija Luisa Vázquez y su criada Catalina, protegidas del connotado profesor universitario quien se sintió ofendido por aquel pobre e ignorante estudiante, sin letras ni nombre y exigía que aquél atrevido fuese encarcelado y acusado de seducir a las mujeres<sup>44</sup>. Iñigo siguió trabajando mientras permaneció en prisión y nos dice que “venían muchos a visitalle”. No sólo se acercaban mujeres, Iñigo “atendía a predicar los mandamientos a los presos a hora determinada, y hablábanle *algunos doctores y personas virtuosas de la universidad*, pasando entre ellos algunas preguntas y respuestas, de que no poco se edificaban”<sup>45</sup> y “razonando de las cosas de Dios, y edificando con el exemplo y exercicio en barrer la cárcel y otras cosas semejantes...”<sup>46</sup>. Muy desafortunadamente no podemos identificar fehacientemente el tipo de gentes y quiénes eran los visitantes del estudiante vasco en la cárcel<sup>47</sup>.

Una información importante sobre el tipo de Ejercicios que dio Ignacio en Alcalá de Henares, nos la proporciona el caso de María de la Flor pues nos permite conocer que iban más allá de los “Ejercicios leves” pues quienes los practicaban debían asistir a lo menos un mes para oír las indicaciones del instructor. El testimonio de esta mujer, dado el 2 de mayo de 1527, menciona el “mes arreo” que le sugería el estudiante vasco a quien le pedía “le mostrase el servicio de Dios”. Se habla ya de un mes de Ejercicios y es

<sup>42</sup> “Pedro Sánchez Ciruelo nacido en Daroca (Zaragoza) entre 1465 y 1468, y murió en Salamanca, octogenario ya, en 1548. Nació, pues, más de veinte años antes que San Ignacio y murió ocho antes que éste. En Daroca estudió el Trivium hasta los quince años, y luego pasó a Salamanca, donde empleó diez años en estudiar Artes: Filosofía, Astronomía y Matemáticas. Fueron las Matemáticas su ciencia predilecta en esta época. Por eso, mientras durante otros diez años estudió Teología en París, enseñó Matemáticas en aquella celeberrima Universidad, y en su docencia mereció el título de *Professor nominatissimus*”. Nada menos que con este célebre profesor tuvo que vérselas el pobre e inexperto Iñigo de Loyola. Fuerte experiencia que seguramente mucho le enseñó de cómo enfrentarse a personas tan connotadas, con mucha ciencia, sí, pero con poca caridad. Cf. SUQUÍA GOICOECHEA, Ángel. (1988). *Un maestro y un alumno de Alcalá...*, Opus cit. Pp. 18-19

<sup>43</sup> Autobiografía, 61

<sup>44</sup> SUQUÍA GOICOECHEA, Ángel. (1988). *Un maestro y un alumno de Alcalá...*, opus cit. pp. 18-19.

<sup>45</sup> Ioanne Polanco, *Summarium Hispanum 1547-1548...* FN I, 174.

<sup>46</sup> P. Laínez, *Epístola P. Lainii*, 24, FN I, 94.

<sup>47</sup> García-Villoslada sostiene que “acaso el más ilustre se llamaba Jorge Naveros, natural de Tordesillas, filósofo y teólogo, que regentó en diversas ocasiones la cátedra en substitución de Miguel Carrasco, y a la muerte del agustino Dionisio Vázquez obtuvo en 1539 la cátedra de Biblia” Y citando a Daniel Bártoli: “Entre otros que venían a escucharle, uno fue Jorge Naveros, a la sazón primer lector de Sagrada Escritura en Alcalá, hombre estimadísimo por su gran juicio y piedad cristiana. Este, oyéndole hablar, quedó tan cautivado y embelesado, que se le pasó la hora de la clase sin darse cuenta; por lo cual corriendo presuroso a la Universidad y encontrando a los escolares que le aguardaban en el patio, con el rostro de hombre casi fuera de sí por el estupor prorrumpió en esta exclamación: *Vidi Paulum in vinculis*”. Citando a Daniel Bártoli. (1659). *Della vita e dell' Instituto di S. Ignatio* Roma, p. 83. En: GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. (1986). *San Ignacio de Loyola, Nueva Biografía*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Serie Maior 28. pp. 287-288.

mencionado por el preso quien le explica detalladamente lo que debe hacer durante ese tiempo, con las palabras que se transcriben a continuación, como sigue:

le dijo que la había de hablar un mes arreo; e que en este mes había de confesar de ocho en ocho días e comulgar; e que la primera vez había de destar muy alegre, e non sabría de donde le venía, e la otra semana estaría muy triste; más que él esperaba en Dios que ha de sentir en ello mucho provecho. E la dixo que le había de declarar las tres potencias... e el mérito que se gana en la tentación; e del pecado venial cómo se hacía mortal; e los diez mandamientos, e circunstancias, e pecados mortales, e los cinco sentidos, e circunstancias de todo esto. E decía que cuando alguna mujer venía a hablar a alguna doncella de mala parte, e que si la tal doncella non daba oído a ello, non pecaba mortal ni venial; e que si otra vez venía e le daba oído e la oía, que pecaba venialmente; e que si otra vez la hablaba e hacía lo que le decían, pecaba mortalmente. E le decía cómo había de amar a Dios. E le dixo, que, entrando en el servicio de Dios, le habían de venir tentaciones del enemigo; e le mostraba el examen de la conciencia, e que le ficiesen dos veces al día, una después de comer, e otra después de cenar, e que se asentase de rodillas e dixese: *Dios mío, padre mío, criador mío. Gracias ya alabanzas te hago por tantas mercedes como me has hecho e espero que me has de hacer. Suplícote por los méritos de tu Pasión me des gracia, que sepa examinar bien mi conciencia...* E que cuando dixese el Ave María, que diese un suspiro e contemplase en aquella palabra “Ave María”: e luego “gracia plena”, e contemplar en ella. E ésta que declara [María de la Flor] vio a María, questaba con la de Benavente amortecida en el suelo, e decía que había visto al diablo..., una cosa negra muy grande... E ésta era antes una mala mujer, que andaba con muchos estudiantes en el estudio, que era perdida<sup>48</sup>.

La declaración de María de la Flor contenida en el párrafo anterior resulta de sumo interés pues gracias a ella podemos conocer cómo proponía Íñigo los Ejercicios en aquel entonces. Reconocemos, asimismo, muchos elementos de los Ejercicios como los conocemos actualmente. Por ejemplo, cuando distingue el pecado mortal de venial en EE. [33-36], o en la 13<sup>a</sup> regla para conocer las mociones de espíritus y que previene contra el enemigo que se hace “como vano enamorado... que hablando de mala parte, requiere a una hija de buen padre o a una muger de buen marido...”, en EE [326]. Las formas de resistir a las tentaciones que tratará en EE. [33-36,236]. Asimismo, hace referencia al modo de orar “por compás” al que alude en EE. [250-260]; al examen de conciencia en EE [24-43] y los modos de orar sobre los mandamientos, potencias del alma y sentidos corporales en EE. [238-248]. El trabajo inicial de Ejercicios se realizaba, pues, entre doctores, estudiantes y gente virtuosa de la universidad, mujeres nobles, criados, trabajadores humildes, beatas, piadosas mujeres del pueblo y prostitutas. Todos ellos formaban el amplio auditorio a quien estaba destinado el “servicio de Dios” en estrecho diálogo con Ignacio quien les orientaba y prestaba todo tipo de ayuda en su camino hacia la conversión. Consolaba, aconsejaba, daba instrucciones sobre los modos de conocer las tentaciones y las acciones de los espíritus, acompañaba en la alegría y en la tristeza, y se hacía cercano y compañero de quien deseaba conocer la voluntad de Dios.

<sup>48</sup> MHSI. MI. (1904). Series quarta. *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus, Vol. 25, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 611-613; *Fontes documentales de S. Ignatio*, 334-336.

### 2.1.2. Comentario

Los Ejercicios de esta primera etapa pretendían formar la conciencia de la gente que acudía confiada a escuchar su instrucción. Teniendo como telón de fondo su propia experiencia de conversión, animaba a sus seguidores a rechazar el pecado y a luchar por permanecer en un estado de amistad con Dios mediante la práctica asidua del examen de conciencia. El método seguido es un ejemplo del modo como Ignacio se adaptó siempre a sus oyentes, a su capacidad, a su disposición y deseo de encontrarse con el Señor; es una expresión del deseo de Ignacio para que la gente que lo escuchaba se orientara sólo y únicamente a Dios y sus criterios, buscando descubrir todo aquello que los apartara de Él. La labor de Ignacio y sus primeros amigos, sus fracasos y persecuciones no fueron en vano y, aunque las gentes que practicaron aquellas primeras manifestaciones del servicio de Dios no sufrieron grandes transformaciones, ni tomaron decisiones trascendentales que los llevaran a un cambio radical en sus opciones y proyectos de vida, como los subsiguientes ejercitantes, sí dejaron una valiosa y profunda huella en esas mujeres y en tantos estudiantes que vieron cómo despertaba en ellos el deseo de acercarse más a Dios y de vivir según sus consejos. El método inicial estuvo dirigido básicamente a grupos sociales, a mujeres, a la familia, a grupos de estudiantes y jóvenes y estuvo influenciado decididamente por el deseo que se había despertado en Ignacio por comunicarles su propia transformación y el cambio radical que se operó en su escala de valores. Era su propia vida la que se compartía, sus experiencias iniciales las que servían de marco para ir modelando una cierta norma de conducta, para irse guiando en la manera de dar sus Ejercicios. Le interesaba particularmente que aquellos colectivos vivieran con mayor paz; favorecía una interiorización como la que él vivió en su lecho de convaleciente en Loyola; los animaba a que se conocieran más a sí mismos e intentaran discernir el verdadero valor de las cosas, lo que es absoluto y lo que no puede ser negociable jamás. Y, en base a todo esto, se dio cuenta de que el tipo de auditorio determinaría de ahí en adelante la clase de Ejercicios, las conversaciones espirituales y los modos diversos del servicio de Dios que habría de usar y que comenzó por poner en práctica en Barcelona, Manresa y Alcalá. Parece que sí hubo algunas experiencias de Ejercicios completos en esta primera etapa, pero, desgraciadamente, no tenemos evidencia que permitan conocer la forma como se practicaron y el tipo de ejercitantes que lo hizo<sup>49</sup>.

### **2.2. El deseo de encontrar sujetos capaces para la Compañía de Jesús: los Ejercicios Espirituales para jóvenes universitarios y letrados.**

La segunda etapa de la práctica de los Ejercicios acompañados por Ignacio de Loyola estuvo enfocada a otro tipo de personas y con fines muy diferentes a los que había perseguido en Barcelona, Manresa y Alcalá de Henares. Los jóvenes que inicialmente habían compartido sus sueños e ideales, habían tomado otros caminos y él mismo, des-

<sup>49</sup> Cf. IPARRAGUIRRE. (1946). Ignacio *Práctica de los Ejercicios...*, Opus cit., p. 5.



pués de los tropiezos con las autoridades eclesiásticas en Alcalá y Salamanca, había decidido dar un giro completo a sus planes y se trasladó a la Universidad de París para estudiar teología y dar cumplimiento a las exigencias impuestas por las autoridades eclesiásticas como requisito para poder trabajar en el servicio de Dios. Iñigo, finalmente, se dedicó responsablemente a estudiar, pero no dejó de dar los Ejercicios a universitarios.

### 2.2.1. *Los hechos*

En marzo de 1528 y fines de septiembre de 1529 se le presentaron nuevos problemas por la denuncia que le hicieron al Maestro Ori, fraile dominico de la Inquisición, con motivo del incipiente trabajo que realizaba entre la población estudiantil. La causa de la nueva contradicción surgía por su trabajo: conversaba con los jóvenes y les daba los Ejercicios Espirituales, ocasionando en ellos «grandes mutaciones». En efecto, desde sus primeros años buscó precisamente a jóvenes y a universitarios, y con ellos trabajó como personas señaladas de las que se esperaba mucho fruto. Sabemos que los primeros universitarios a quienes dio los Ejercicios eran sus compatriotas: “el Magister Juan de Castro, hombre ya de 44 años, de noble familia en Burgos, miembro de la Sorbona y estudiante de teología; Pedro de Peralta, Bachiller del obispado de Toledo, próximo a dar su examen de Magister y el guipuzcoano Amador de Elduayen, del Colegio de Santa Bárbara (matriculados los dos últimos a fines de 1526)”<sup>50</sup>. Los Ejercicios que Iñigo les dio los animaba a vivir en pobreza y a actuar en su vida con generosidad, a manifestar con obras el deseo de conversión que los había llevado a practicar el retiro ignaciano. El fruto nos lo narra el propio Ignacio diciendo que “dieron todo lo que tenían a pobres, aun los libros, y empezaron a pedir limosna por París, y fuéronse a posar en el hospital de Sant Jaques”<sup>51</sup>.

El trabajo inicial de la segunda etapa con los universitarios tampoco estuvo exento de problemas y fue causa de conflicto. Iñigo se enfrentó nuevamente con la autoridad, con los profesores y los mismos compañeros de los ejercitantes quienes pensaban que el vasco los había vuelto locos e hicieron todo lo posible por hacerlos volver al carril de la cordura, de lo establecido, de lo institucional<sup>52</sup>. Los tres universitarios “se determinaron

<sup>50</sup> Pedro de Peralta, fue más tarde un insigne predicador. Cf. MHSI. MI. (1918). Series Cuarta, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus secundus, Vol. 56, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 166. Sobre Amador de Elduayen, Cf. FN, II, 252, 309, 383, 560, 562. El bachiller Castro a su regreso a España, predicó en Burgos y se hizo cartujo en Valencia. La labor del estudiante vasco tuvo frutos abundantes a pesar de los problemas que suscitó. Véase también SCHURHAMMER, Georg. *Francisco Javier. Su Vida y su Tiempo*. (1991). Tomo I. Europa, 1506-1541. Gobierno de Navarra, Compañía de Jesús, Arzobispado de Pamplona, Freiburg im Breisgau: Herder & GmbH, 1955, Bilbao: Ediciones Mensajero, pp. 177-178. Véase también MHSI. (1916). *Polanci Complementa. Epistolae et Commentaria P. Joannis Alphonso de Polanco*, Tomus primus, Vol. 52, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p.47.

<sup>51</sup> Autobiografía, 77; FN, I, 468.

<sup>52</sup> “Los dos primeros eran personas muy conocidas, y su conducta provocó una tempestad de indignación. Amigos y compatriotas corrieron al hospital e intentaron sacarlos con buenas razones. Pero como nada consiguieran, se reunieron todos, se fueron en gran número con armas a la ciudad, los sacaron a viva fuerza, los reintegraron al Barrio Latino y, una vez allá, les arrancaron la promesa de que, al menos hasta acabar los estudios habían de quedarse allí”. SCHURHAMMER, Georg. *Opus cit.* p. 178.

de dejar el mundo y seuir el instituto de Iñigo”, pero, quizá por las presiones recibidas, o tal vez porque no era su momento, el caso es que los tres supuestos nuevos compañeros de este “2º parto, como el primero, se conservó poco, retirándose después todos tres de la vía comenzada, bien que viviendo virtuosamente”<sup>53</sup>. Nuevamente estaba solo y era menester comenzar de nuevo. Una nueva experiencia se añadía a la historia ignaziana; nuevos descubrimientos y conocimiento de los jóvenes y universitarios permitirían al estudiante vasco integrar tropiezos y fracasos, esperanzas y proyectos. Después de reflexionar en estos altercados y en lo que le habían aportado, Iñigo asumió que debía dejar de ayudar y conversar espiritualmente con los prójimos, “deliberó de atender al estudio, oyendo lecciones y disputando, etc., y conversar menos en ejercicios etc., vivía en paz con todos, aun los que tenían espíritu del mundo”<sup>54</sup>. Vivía en paz, sí, pero no estaba conforme, sabía que todavía había mucho por hacer. A pesar de sus buenos propósitos, Iñigo seguía pensando en la conveniencia de llamar a los jóvenes universitarios a su proyectado y hasta entonces abortado estilo de vida por lo que “se dispuso a conversar con algunas personas de autoridad para ayudarse dellas con los estudiantes, al diseño que tenía de ganar algunos compañeros para el divino servicio”<sup>55</sup>.

Tales personas eran significativas en la vida universitaria y, sin llegar todavía a las características de su etapa romana en la que dio Ejercicios a personas influyentes, también a ellas ayudó con su peculiar método con el propósito de que, a su vez, colaboraran con él en la búsqueda de jóvenes que quisieran servir a Dios. Aunque desconocemos sus nombres, sabemos que dio Ejercicios a algunas personas de calidad y doctores<sup>56</sup>. De otros ejercitantes de quienes tenemos más noticias sabemos que eran el Doctor Marcial, probablemente de Gouvea, conocido profesor de Humanidades; el Doctor Valle y Alvaro de Moscoso, español, nacido en Cáceres en 1480, Procurador de la Nación Galicana, Rector de la Universidad durante el trimestre del 23 de junio al 10 de octubre de 1527, futuro teólogo del Concilio de Trento y obispo de Pamplona<sup>57</sup>. Por la falta de noticias, suponemos que de su trato y amistad con personas importantes y famosos doctores no obtuvo mucho éxito. Después de estas experiencias, no sabemos que haya dado más Ejercicios en París. Las fuentes documentales sólo nos dicen que,

asímismo del estudio atendía a otras muchas buenas obras que sin dispendio dél podían hacerse, como es favorecer a muchos pobres estudiantes, no solamente de lo que él tenía, pero de otros amigos, poniendo a unos con amos que les diesen comodidad de estudiar, haciendo dar porciones a otros, buscando para otros estudiantes, aconsejando a otros y en

<sup>53</sup> I. de Polanco, *Summarium Hispanum*, FN I, p. 179.

<sup>54</sup> Ídem., p. 181.

<sup>55</sup> Íbidem., p. 181.

<sup>56</sup> MHSI. (1903). I. de Polanco, *Polanci Complementa I*, p. 508 y *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii*, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 460.

<sup>57</sup> Íbid., p. 181. Véase también: GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. (1938). *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)*,. Analecta Gregoriana Cura, Romae: Pontificiae Universitatis Gregoriana Editae Vol. XIV. Serie Facultatis Hist. Ecclesiasticae. Sectio B (N. 2). Apud Aedes Universitatis Gregoriana, p. 397.

diversos modos ayudándolos. Y con estos mismos medios, ultra del divino servicio presente, ganaba el amor de muchos, teniendo ojo al fin suyo de traer algunas personas que más ingeniosas y hábiles para su propósito le parecían<sup>58</sup>.

### 2.2.2. Comentario

El párrafo anterior nos indica que Ignacio siguió cercano especialmente de los jóvenes estudiantes universitarios en quienes había puesto su confianza para el trabajo de proselitismo que iniciaría después. Su opción no fue hecha al azar, tampoco movido por resentimientos o despecho, como si se tratara de un “premio de consolación” ante la negativa o problemas concretos que hubiesen podido oponer los adultos. Fue perfectamente consciente de lo que hacía, de sus opciones por lo que se condujo coherentemente en sus conversaciones y diálogos fraternos y cariñosos con los estudiantes con quienes convivía, ya fuese en el Colegio de Santa Bárbara o en la universidad misma. Su labor, en principio, se redujo a la cercanía, a inspirar la confianza que necesitaban los universitarios y a darse a conocer por sus palabras que estaban siempre avaladas por sus acciones. Podríamos decir que se trataba de una labor de fermento, de testimonio silencioso y humilde ante aquellos jóvenes que se estaban preparando para ser personas principales en todos los niveles.

Esta vez, Ignacio estaba decidido a que los candidatos repitieran una experiencia semejante a la que él había vivido en la cueva de Manresa por lo que optó por invitar a unos Ejercicios “exactamente y apartados”, a un retiro en donde los actores principales serían sólo Dios y su criatura, nadie más, a una aventura en la que se sucedería un encuentro inmerso en amor, exigencia y compromiso, bañado de gracias y dones “de arriba”, bajo la mirada paciente, cariñosa, cercana, amistosa de un compañero de camino. Si en Alcalá de Henares se había dado a la tarea de dar muchos Ejercicios leves, en París se dedicaría a acompañar con el método más riguroso los Ejercicios completos durante un mes aproximadamente. Todo se cuidaría, sería escrupulosamente revisado, ordenado, guiado, orado, examinado, evaluado y repetido. Sus intuiciones, sus luces, sus sombras y dudas, todo, había de ser compartido meticulosamente, con el mismo “modo y orden” que él había hecho suyo. El momento decisivo había llegado, era menester preparar a quienes lo habían de acompañar en su aventura. Lo que con el tiempo llegaría a ser la Compañía de Jesús, estaba en ciernes y era imprescindible e impostergable que sus compañeros tuvieran una inmersión en el mismo método de oración que lo había llevado a sí mismo a diferentes etapas de conversión y vuelta a los hermanos y al mundo. Los primeros ejercitantes, los sujetos modélicos de esta segunda etapa fueron, indiscutiblemente, sus amigos, los primeros y definitivos compañeros; aquellos que, hasta su muerte compartirían lo más bello y profundo de su amistad, sus proyectos, sus sufrimientos, sus éxitos, en definitiva, su amor a Dios.

<sup>58</sup> I. de Polanco, *Summarium Hispanum*, *Ibíd.*, pp. 181-182.

La opción de Ignacio por los jóvenes en un momento clave de su historia es irrefutable tan solo con observar las edades de los primeros ejercitantes, piedra angular de la Compañía de Jesús: ¡Pedro Fabro, 28 años, Francisco Javier, 28 años, Diego Laínez, 22 años, Simão Rodrigues, 24 años, Nicolás Alonso de Bobadilla, 25 años y Alfonso Salmerón, 19 años! Jóvenes todo ellos cuando el promedio de edad en la Universidad de Alcalá de Henares era de 21 años en la Facultad de Artes; de 24 en la de Derecho Canónico; 23 en la Facultad de Medicina y de 25 años en la Facultad de Teología y la edad media de ingreso a la Facultad en esa época era de 18 años. Jóvenes si comparamos su edad con la media de edad de los Colegiales mayores de Santa Cruz, en Valladolid que para esa década era de 29,9 años. Su preferencia por los universitarios es igualmente clara al recordar sus estudios y cualificada preparación en el momento en que fueron llamados. La elección hecha por Ignacio no quedó defraudada al ver la inmediata respuesta después de que hicieron los Ejercicios, su generosa e incondicional entrega a la obra de Dios, su confianza ilimitada en seguir a su amigo y maestro espiritual en un camino todavía no explorado<sup>59</sup>.

La preparación a la que cada uno de los compañeros se sometió fue distinta en cada caso, como distintos eran su personalidad y deseos, en última instancia, sus motivaciones. A cada uno dio Ignacio los Ejercicios en particular, ninguno habló con los demás de sus proyectos, anhelos e inquietudes, de sus dudas, confusión y problemas<sup>60</sup>. Todo era adaptado para cada persona, siguiendo su propio ritmo, respetando su carácter, su individualidad, sus cualidades y defectos. La labor de Ignacio se reducía a ser un acompañante cercano de la experiencia del otro, a su paso, sin prisas, sin angustias y horarios, sin plazos. Si para el Señor no los hay, Ignacio no iba a imponerlos. Todo se movía en un ambiente de profundo respeto, de exquisito diálogo, de prudencia infinita, de paciente espera, de ilusionada búsqueda común del camino que el Señor tenía reservado para cada uno de ellos.

### ***2.3. El deseo de formar directores: los Ejercicios Espirituales a eclesiásticos y personas influyentes en la Iglesia y en la sociedad***

Esta tercera etapa se caracteriza por el giro que se da en el tipo de ejercitantes atendidos por Ignacio de Loyola. Ya no es un núcleo pequeño y cercano, como en París, tampoco serán mujeres y estudiantes como en las dos etapas mencionadas anteriormente, sino que ahora serán personajes importantes en la vida social y eclesiástica de Venecia, del otoño de 1537 hasta fines de 1539, y después especialmente en Roma. Uno de sus objetivos al elegir a estas personas era el dar a conocer sus planes, la naturaleza de su misión y el

<sup>59</sup> Cf. KAGAN, Richard L. (1981). *Universidad y Sociedad en la España Moderna*, Madrid: Editorial Tecnos, pp. 75, 168,220-221 y SANZ DE DIEGO, Rafael Ma. (1991). *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527)*. Madrid: Institución de Estudios Complutenses (C.S.I.C.). Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, pp. 79,105-106.

<sup>60</sup> MHSI, *De origine et progressu Societatis Iesu*, en *Epistolae Simonis Roderici*, 455-456.

alcance de sus proyectos. Por todos los problemas que se habían suscitado en torno a su persona y su trabajo, a su historia reciente, sabía que era necesario propiciar un ambiente favorable en personas que tenían una influencia decisiva en la sociedad y en la Iglesia. Sabía que tenía que ser resuelto y dar a conocer sus planes junto con el grupo de compañeros, pero también era consciente que tenía que ser cauto, diplomático, más aún astuto, en los modos de hacerlo. Eligió los Ejercicios como el instrumento que proyectaría su más íntima razón de ser. A través de ellos podría ofrecer a los demás lo más profundo de su sueños y deseos y sería una oportunidad para encontrar adeptos a sus planes, a la vez que seguía haciendo el bien con los efectos multiplicadores de su práctica espiritual.

Como en las dos etapas anteriores, Ignacio supo adaptarse a las urgencias y necesidades de su trabajo, aprendió a intuir lo que era mejor para sus planes y actuar en consecuencia. En Alcalá de Henares, sobre todo, encontró obstáculos por su falta de estudios y preparación teológica. Más tarde, en París, fueron los estudios los que impidieron que se dedicara a una de las pasiones más significativas de su vida. Una vez que había reunido un excelente grupo de amigos y compañeros y que habían hecho ya sus votos para el servicio de Dios, era menester que su incipiente trabajo obtuviese la aprobación de los dignatarios romanos, de las personas que podían influir en la aprobación de Compañía de Jesús y, en última instancia, sabía que era menester tener la aprobación del Papa Paulo III. En esta etapa Ignacio desarrolló una gran actividad en la práctica de los Ejercicios. Después ya no tendría mucho tiempo pues otras actividades no menos importantes de la Orden requirieron de su atención y tiempo: la redacción de Constituciones y el gobierno con la consiguiente planeación apostólica.

### 2.3.1. *Los hechos*

Tenemos noticias de la naturaleza de su trabajo por una carta que escribió a su amiga Isabel Roser en la que narra las nuevas persecuciones y el favor de algunos letrados y principales con las siguientes palabras:

...durante ocho meses enteros hemos pasado la más recia contradicción o persecución que jamás hayamos pasado en esta vida... nos hacían ser suspectos y odiosos a las gentes, viniendo en mucho escándalo; de manera que nos fue forçado presentarnos delante del legado y del gobernador desta ciudad (que el papa era ido entonces para Niça) por el mucho escándalo que se causaba en muchas personas... Más ha de un año que tres de la Compañía llegamos aquí en Roma... Los dos comenzaron luego a leer gratis en la escuela de la Sapiencia, el uno teología positiva y el otro escolástica, y esto por mandato del papa; yo me di todo a dar y comunicar excercicios espirituales a otros, así fuera de Roma como dentro. Esto concertamos por haber algunos letrados de nuestra parte, o principales, o por mejor decir, de la parte, honor y honra de Dios. N. S., pues la nuestra no es otra que alabanza y servicio de la su divina magestad...<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Carta a Isabel Roser, fechada en Roma el 19 de diciembre de 1538. FN I, pp. 6-7; MHSI. MI. (1903). Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus, Matriti: Typis Gabriëlis Lopez del Horno, p. 138.

Uno de los personajes que se vieron favorecidos con la práctica de los Ejercicios Espirituales fue el Doctor Pedro Ortiz a quien Ignacio se los dio en Montecassino durante cuarenta días. De acuerdo con esta información, sabemos que no era su único trabajo sino que regresaba a Roma para ejercitarse en ayudar a las ánimas y continuar dando materia de oración a otros ejercitantes, sin importarle las cuatro horas que utilizaba para atravesar la ciudad<sup>62</sup>. Ese año acompañó a otros ejercitantes entre quienes estaban Lactancio Ptolemeo<sup>63</sup>, el doctor Iñigo López<sup>64</sup>, el cardenal Contarini<sup>65</sup>, Pedro Codacio, quien después ingresó en la Compañía<sup>66</sup> y otros más en distintos sitios a la vez<sup>67</sup>. Sabemos también que “se dieron a diversas personas... y muchos se aplicaron a la Compañía”, situación que comenzaba ya a presentarse como un extraño fenómeno dado el poco tiempo que la Orden tenía de ser fundada “y aunque otros en otras partes hayan sido movidos, aquí en Roma se han especialmente ayudado y probado”<sup>68</sup>. De este tiem-

<sup>62</sup> “Di Roma andò il pelegriano a Monte Cassino a dar gli exerciti al Dottor Ortiz, et vi fu giorni nelli quali vide una volta il bacigliier Hozes che intrava nel cielo... Tornando a Roma, si exercitava in aiutare le anime; el stavano anchora alla vigna, et dava exerciti spirituali a diversi in un medesimo tempo; delli quali uno stava a santa Maria Maggiore, il altro in Ponte Sixto”. Acta P. Ignatii, 98, FN I, p. 500. “De los 3 de Roma dos leyeron en la Sapiencia (M° Fabro y M° Laynez), por orden de su Santidad, uno cosas de la Escritura, otro cosas escolásticas, y diéronse ejercicios a diversas personas, entre las cuales fueron a los principios el Dr. Ortiz...”. *Summarium Hispanum*, 78, MI, FN I, p. 196. “A vinea Qurini Garzoni as Stam. Mariam Maiorem; inde ad Pontem Sixtum, et ab hoc Ponte iterum ad vineam Qurini esr (quantum in hac re definiri potest) iter duarum fere horarum, aut paulo minus. Quare si semel illis puncta meditationis proponebat, et semel illos invisebat, quator fere horas itinere consumpsit”. Acta P. Ignatii, MI., FN I, p. 500, nota 5.

<sup>63</sup> Lactancius Tolomei, legatus reipublicae senensis coram Smmo Pontifice, nepos Cardinalis Ghinuzzi, fautor litteratum. *Summarium Hispanum*, 78, FN, p. 196, nota 38. Véase también: TACCHI VENTURI, Pietro. (1922). *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Narrata col sussidio di Fonti Inedite. Volume Secondo..., Opus cit. pp. 117-119.

<sup>64</sup> Enecus López, medicus, amicus Societatis, cuius negotia fovit inter alia foundationem Collegi Mesanensis. *Summarium Hispanum*, nota 39, FN I, p. 196; Véanse también: Joanne Alphonso de Polanco, *Vita Ignatii Loiolae et reum Societatis Jesu historia*, Tomus Primus (1491-1549), Matriti: Excudebat Topographorum Societas, 1894, pp. 64, 240, 242; MHSI. MI. (1899) *Epistolae Mixtae ex variis Europae locis*, Tomus secundus (1549-1552), Vol., 14, Matriti: Excudebat Augustinus Avrial, pp. 21, 30, 38 y 316.

<sup>65</sup> Gaspar Contarini (1483-1542 sept. 1). Creatus Cardinalis die 21 maii, legatus a latere ad dictam Spirae (1540); legatus in partibus Germaniae (1541); legatus Bononiensis (1542); legatus ad Caesarem (1542 aug. 7). Factis exercitiis, ea exscripsit manu propria, Cf. MI, Scripta II, 872; quod exemplum apud heredes eius servari affirmat Maffei 1. II c. VI. Exhibuit Paulo III primam formulam instituti. Cf. Jo. Petro Maffejo, *De Vita et moribus divi Ignatii Loyolae*, Patavii: Apud Josephum Cominum, 1727.

<sup>66</sup> “Petrus Codacius (Codazzo), Canonicus laudensis (Lodi), quo fervore peregerit exercitia”. Polanco, *Summarium Hispanum*, FN I, pp. 200-201. “Pedro Codacio, a quien el Padre dio los ejercicios, estuvo tres días sin comer, aunque era grande comedor y regalado, y hombre que en el tiempo de Clemente gobernaba a uno que gobernaba al mismo papa Clemente. Este quedó bien dispuesto, y después, de ahí algún tiempo se determinó para la Compañía”. L. González de Cámara, *Memoriale*, 307, FN I, p. 705. Véase también: La Compagnia di Gesù in Italia. (1910). *La Vita Religiosa durante la Prima Età della Compagnia di Gesù*, Narrata col sussidio di Fonti Inedite. Volume Primo, Roma-Milano: Società Editrice Dante Alighieri di Albright, Segati & C., pp. 597-601.

<sup>67</sup> FN I, 13, 600.

<sup>68</sup> D. Láinez, *Eppistola P. Lainii*, 46, FN I, p. 122-124 y Polanco, *Summ Hisp.* 78, FN I, p. 196.

po datan también los Ejercicios que, en compañía de Pedro Fabro diera a Francisco Estrada, quien, en opinión del fundador llegaría a ser uno de los mejores acompañantes de los Ejercicios de la primera semana<sup>69</sup>. También acompañó a Antonio de Araoz, quien a la postre también sería jesuita y, a pesar de los serios problemas que causó a la Orden, desempeñó un papel muy importante en la fundación y fortalecimiento, primero de la Provincia portuguesa y, más tarde, en la Provincia española<sup>70</sup>. Después de estos Ejercicios y, a partir de 1539, la labor de Ignacio se centró en la formación de los directores que habrían de expandir el ministerio, sólido fundamento de la expansión de la Compañía de Jesús. Todo indica que no dirigió otros retiros a más personas influyentes pues toda su atención se dirigía ahora a la labor multiplicadora a través de sus compañeros jesuitas. Suponemos que esa labor comenzó con personas de menor importancia pues los directores estaban en fase de entrenamiento. Ignacio volvió a dar Ejercicios en 1542 a Juan de Alba, que era albanés y analfabeto, antes de su ingreso a la Compañía como un hermano coadjutor<sup>71</sup>. En 1546 los dio al doctor Miguel de Torres, persona muy reconocida en el Colegio de Alcalá de Henares y fundador del Colegio de Salamanca<sup>72</sup>. En

<sup>69</sup> Ignacio Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio...*, Opus cit. p. 290.

<sup>70</sup> “Eodem anno 1540 per P. Antonium de Araoz, coepit Societas etiam in Hispaniae regnis innotescere. Is anno praecedente cum Romam et animo et habitu saeculari venisset, Patrem Ignatium, cui sanguine conjunctus erat, officii gratia invisit. Sed ad spiritualia Exercitia adductus, sic in illis profecit, ut cum miro mundi contemptu, Societati Institutum sequi decreverit; et in iis, quae ad orationem et ad abnegationem...”. Polanco, *Chronicon I*, p. 88.

<sup>71</sup> IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1946). *Práctica de los Ejercicios...*, Opus cit. p. 9.

<sup>72</sup> “Pidióle el Padre Salmerón al embajador que le diese a conocer aquel español. Díjosele Juan de Vega, mas él repugnó en gran manera diciendo qué dirían los demás si le viesen tratar con una gente que era fama que se había huido de España por no caer en manos de la Inquisición, mas pasadas algunas demandas y respuestas concedió el hablarle, mas de noche y disfrazado por no ser de algunos conocido; al fin hablaron él y Salmerón, y pidiéndole por conclusión que una vez se viese con Ignacio ‘en ninguna manera’ (respondió él) porque él era (dice) el que querían en España quemar, y por él estais todos infamados, qué dirán si saben que yo he hablado con él los de la nación, sino que me haré sospechoso. Rogóle encarecidamente y con el disfraz que quisiere, y de noche en un lugar fuera de Roma, le quisiese hablar; condescendió al fin a est muy contra su voluntad, y como hombre que sale de camino, llegó al puesto donde Ignacio le estaba aguardando, y allí le habló muy pocas palabras, pero con tal espíritu dichas, que como él contaba después, no habían llegado bien a diez, cuando se postró de rodillas y se le entregó para que hiciese de él lo que quisiese. Concertó el darle los Ejercicios en una viña, apartada buen trecho de Roma, de los cuales, aunque volvió mudado en otro hombre y con grandes deseos de servir a Dios en provecho de los prójimos, mas muy indeterminado para entrarse Religioso; y como viese a Nuestro Padre Ignacio inclinado a que se quedase en la Compañía, él con con mucha resignación le dijo, trátelo V. R<sup>a</sup> con Nuestro Señor y lo que su Majestad le diere a sentir eso haré yo. Nuestro Padre dijo tres misas sobre ello y al cabo de unos días saliéndose los dos juntos al campo le habló de esta manera. Yo señor doctor he dicho tres misas sobre lo que me dijo que tratase con Nuestro Señor: la primera y segunda vez me fue respondido esto y esto; la tercera que Vm. se entrase en la Compañía; como dijo esto Nuestro Padre quisole dar juntamente algunas razones para convencerle á las cuales dijo el doctor, “sabe padre que si por razones va yo las podré deshacer todas con las mías, mas yo no quiero oír las mías ni las de V. R<sup>a</sup>; bástame a mí saber que esa benditísima alma de V. R<sup>a</sup> lo siente así que lo quiere Dios para que yo lo obedezca, hágase su voluntad en mí. Y así luego allí hizo voto de entrarse en la Compañía, aunque no lo recibio luego Nuestro Padre aquel año, que era el de 42, hasta que vuelto a España, hubiera dado

1547 los dio casi ordinariamente<sup>73</sup>, de la misma forma que a eclesiásticos de calidad<sup>74</sup> y, en 1548, a Cristóbal Laínez - hermano de Diego -, quien junto con un compañero decidió entrar en la Compañía de Jesús<sup>75</sup>.

### 2.3.2. Comentario

El análisis de la práctica y el modo y orden de los Ejercicios en esta tercera etapa nos permite conocer que se realizó bajo la mirada penetrante y vigilante de Ignacio. Los consejos que dio a sus fieles colaboradores nos transmiten su forma de pensar, sus inclinaciones y lo que él opinaba era mejor para la buena marcha y nombre de su taller de conversión. Les advirtió que no se diesen los Ejercicios abiertos a “personas de quien se espera que pueden venir a seguir la vía de perfección” y que, no se debía dar nada por escrito ya que el hacerlo se demostraba que no sabían cómo se debían dar. Una exigencia insustituible consistía en que para ser directores, debían no solamente haber hecho los Ejercicios, sino haberlos hecho bien. Esta norma pasará a las Constituciones en donde pide que los escolares se ejerciten en darlos una vez que ellos mismos los hayan practicado<sup>76</sup>. De la misma forma como Ignacio aprendió de su experiencia a lo largo de sus varias etapas de conversión, quería que sus hijos comunicaran vida y no teorías que sólo son estudiadas en los libros o en las universidades<sup>77</sup>. Esta etapa fue también decisiva

cuenta a los de su Colegio de los negocios que le habían encomendado, dejando el entrar para este nuevo Colegio de Alcalá... “La estima grande que nuestro Padre Ignacio, como dijimos tuvo del Doctor Torres, y las diligencias que hizo, y modo con que pocedió con él, aunque no hubiera otro testimonio, era suficiente para darnos a entender el caudal que Dios puso en su persona...”. Cuando el Cardenal Francisco de Mendoza le pidió jesuitas para la fundación del Colegio de la Compañía en Salamanca, Ignacio escribió al doctor Torres de esta manera: “El Cardenal Francisco de Mendoza me pide que envíe algunos de los nuestros a fundar un Colegio en Salamanca, que él quiere dotar; no tengo a quien encomendar esto sino a V. R<sup>a</sup> y así podrá tomar uno o dos compañeros, de los que en el Colegio de Alcalá están y irse con ellos a Salamanca por Superior...”. DE CASTRO, Cristobal. (1600). *Historia del Colegio Complutense de la Compañía de Jesús*, Primera Parte, Compluti: Manuscrito del Colegio de Alcalá, pp. 59-60, 80-81. “Doctor etiam Michaël de Torres, qui magna benevolentia Patri Ignatio conjunctus fuerat, absolutis Exercitiis spiritualibus, Deo se totum consecrare statuens, quamvis in saeculari habitu cuam Gandiae Duce aliquid conferre volens, in Hispaniam se contulit”. I. de Polanco, *Chronicon* I, p. 169.

<sup>73</sup> MHSI. MI. (1904). Series cuarta. *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus secundus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 618.

<sup>74</sup> Archivum Societatis Iesu Romano, 127, 1r. Citado por IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1946). *Práctica de los Ejercicios...*, Opus cit. p. 290.

<sup>75</sup> MHSI. MI. (1904). Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus secundus, Vol. 26, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 206.

<sup>76</sup> “En dar los Ejercicios Espirituales a otros, después de haberlos en sí probado, se tome uso, y cada uno sepa dar razón de ellos, y ayudarse de esta arma, pues se ve que Dios nuestro Señor la hace ta eficaz para su servicio”. Del instruir los escolares en los medios de ayudar a sus prójimos. Constituciones, Parte Cuarta [408].

<sup>77</sup> Ignacio escribía que si no son hechos los Ejercicios no bastan las reglas que se pueden mandar de Roma para aprender a darlos bien. Cf. MHSI. MI. (1911). Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus duodecimus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 399.



ya que, ante las deficiencias que observaba en sus compañeros, les comunicó el deseo que tenía de redactar un “Directorio de cómo se habían de dar los ejercicios” para lo que permitió a Polanco que “le preguntase las dudas a qualquiera hora, porque en cosa de los ejercicios no le sería necesario pensar mucho para responder a ellas”<sup>78</sup>.

### 3. Los Directorios de Ejercicios

Él hubiera querido que los Ejercicios se dieran de la mejor forma posible, sin embargo, las necesidades crecientes, la demanda inusitada que despertó en muchísimas personas aquél sencillo método, lo obligaron a ir preparando directores sobre la marcha, sin mayor formación que el creer profundamente en ellos, con la certeza de que para cada uno de los jesuitas que los daban habían significado una real y verdadera experiencia fundante de vida, de esperanza, de fe y de amor. Decidió “sacrificar” su misión de quien daba el modo y orden con la certeza de que si preparaba a otros el beneficio sería más grande y se extendería en un mayor número de ejercitantes. Cercano a sus compañeros, los iba conociendo y sabía quiénes de ellos eran mejores para practicar este ministerio. No hizo otra cosa que hacer operativo aquello en lo que creía firmemente: encargar a los jesuitas la tarea para la que estaban más capacitados a lo que se sumaba su confianza en sus capacidades naturales. Si exigía tanto a sus ejercitantes, no podía dejar de hacerlo con quienes daban el modo y orden. Esta labor de acompañamiento, de guía y de enseñanza a la vez dejó una profunda e imborrable huella en todos sus hijos<sup>79</sup>.

Los noveles directores tenían que haber hecho primero los Ejercicios que eran la fuente de donde se alimentaba su vida espiritual pero, a la vez que se dejaban impactar por la pedagogía divina, la principal enseñanza la recibían del testimonio de Ignacio a través de sus palabras, su paciencia, su capacidad de escucha y diálogo sincero, su facilidad para empatizar con los demás y su modo de aceptar a todos en sus situaciones y circunstancias individuales.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 708.

<sup>79</sup> Decía el P. Nadal: “San Ignacio se dio a este ministerio todo lo que pudo. Solía enzararlos diciendo que eran nuestras principales armas, a las que Dios les había concedido tanta eficacia para las cosas de su servicio y nunca quiso dar ni permitir otro método de oración. Quiso que los ejercicios fueran la primera experiencia de los que entran en la Compañía porque sabía que aquí se recibían los principios y la fuerza en donde podíamos llegar a toda clase de oración perfecta y aun elevada. Quería que si alguno se debilitaba en el espíritu, se rehiciera y repusiera con los ejercicios; en una palabra, se esforzaba para que viviéramos la vida espiritual por medio de los ejercicios; para que por medio de éstos nos instruyéramos y por ellos conserváramos y aumentáramos en nosotros el espíritu y devoción, porque aun cuando debemos algunas veces retirarnos a hacer los ejercicios con más fruto, pero debemos usarlos perpetuamente en nuestras meditaciones y oraciones”. NADAL, Jerónimo. (1945). *Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.J.*, Ed. Miguel Nicolau, Biblioteca Teológica Granadina, Granada: Facultad de Teología, pp. 61-62. El texto aparece en latín en MHSI. (1905). *Epistolae P. Hieronymi Nadal ab anno 1546-1577*, Tomus Quartus, Selecta Natalis Monumenta in Ejus Epistolis Conmemorata, Matriti: Typis Gabrielis López del Horno, p. 669.

De los directores, “hablando de los ejercicios decía que de los que conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro, el segundo Salmerón, y después ponía a Francisco de Villanueva y a Jerónimo Doménech. Decía también que Estrada daba bien los de la primera semana”<sup>80</sup>. Ignacio los aleccionaba en privado antes de que visitaran a sus ejercitantes; en algunos casos les daba por escrito los puntos que debían tratar y, cuando regresaban de atender a sus ejercitantes, los recibía nuevamente para darles nuevas instrucciones según lo que hubiesen observado en el trabajo de oración<sup>81</sup>. La mejor escuela para directores era su palabra, sus enseñanzas, sus consejos y recomendaciones. Su testimonio era para los compañeros el mejor aprendizaje y esto hacía que lo amaran y respetaran más pues su instrucción partía de su coherencia e integridad ya que “nunca ordenaba una cosa a sus discípulos que él no la hiciese primero”<sup>82</sup>. Además de su testimonio personal y sus coloquios, compartía cómo habían vivido su retiro los primeros compañeros<sup>83</sup>; les narraba - maravillado - las extremas penitencias que habían hecho, especialmente Pedro Fabro, Francisco Javier y Pietro Codacio<sup>84</sup> y hasta le parecía que el rigor en los Ejercicios “ya no valía nada”<sup>85</sup>.

### 3.1. Los hechos

Los Ejercicios de mes debían darlos sólo los padres más antiguos y de mayor oración y mortificación, es decir, aquellos que pudieran avalar sus dichos con los hechos<sup>86</sup>, de

<sup>80</sup> FN I, Idem., p. 658.

<sup>81</sup> Por ejemplo en el caso de González de Cámara cuando dio los Ejercicios al abad Martinengo o el del P. Vitoria con Lorenzo Maggi, sobrino del mismo abad. *Ibidem.*, pp. 691-692.

<sup>82</sup> RIBADENEIRA, Pedro de. (1863). *Vida de San Ignacio de Loyola*. Librería de la Viuda e Hijos de J., Barcelona: Subirana, Editores, p. 635.

<sup>83</sup> “Todos los primeros Padres hicieron los ejercicios exactamente y apartados; y el que menos abstención hizo, estuvo tres días sin comer ni beber ninguna cosa, excepto Simone, que, por no dexar sus estudios y no andar bien sano, no dexó su casa, ni hizo ninguno destes extremos, sino que le daba el Padre las meditaciones etc.”. FN I, p. 704.

<sup>84</sup> “Fabro hizo los ejercicios en el arrabalde de S. Jaques, en una casa a mano izquierda, en tiempo que el río Secana se pasaba con carretas por estar helado. Y aunque el Padre tenía esta advertencia de mirar en los labios si se pegaban, para conocer si no comía el que se ejercitaba, cuando examinó a Fabro halló que ya había seis días que no comía ninguna cosa, y que dormía en camisa sobre las barras que le traxeron para hacer fuego, el qual nunca había hecho, y que las meditaciones hacías sobre la nieve en un cortil... y su deseo era que Fabro estuviese tanto tiempo sin comer, quanto el mismo Padre había estado, para lo qual le faltaba poco. Mas, aunque esto deseaba, no se atrevió el Padre a consentillo después de hecha oración; y así volvió a hacelle fuego y de comer... Maestro Francisco, ultra de su abstinencia grande, porque era en la Isla de París uno de los mayores saltadores, se tó todo el cuerpo y las piernas con una cuerda reciamente; y así atado, sin poderse mover, hacía las meditaciones... Pedro Codacio, a quien también el Padre dio los ejercicios, estuvo tres días sin comer, aunque era grande comedor y regalado...”. *Ibid.*, pp. 704-705.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 704.

<sup>86</sup> En 1572, los padres de Portugal presentaron un postulado de la Provincia en el que pedían que: “Olim fieri solebat idque per antiquiores Patres et in oratione ac mortificatione exercitatiores”. Cf.

manera que fueran ejemplos vivos de oración, humildad, mansedumbre y confianza en Dios. No comenzaban con los ejercitantes más difíciles sino con “algunos con quienes se aventurase menos”<sup>87</sup> como lo hicieron dos grandes directores: Jerónimo Doménech en Parma y Francisco de Estrada en Lovaina, bajo la mirada atenta de Pedro Fabro y muchos otros directores bajo la guía de Ignacio. Los Ejercicios más difíciles, esto es, aquellos en los que se va a hacer elección, debían dirigirlos *exclusivamente los más experimentados*, por la sencilla razón que eran los Ejercicios que más interesaban a la Compañía naciente pues ellos eran veta y cantera de sus vocaciones y debían estar dirigidos a las personas de quienes se esperaba mucho fruto. Ignacio no transigía en este punto; en el año de su muerte afirmaba que una de las causas por las que no habían de darse estos Ejercicios de elección era que no se encontraban directores experimentados<sup>88</sup>.

Por lo que se refiere al acompañamiento a los jóvenes, tanto Ignacio como los primeros compañeros consideraban de suma importancia contar con acompañantes capaces que pudieran orientarlos en su proceso de elección de modo que pudieran acertar. En Bolonia, en 1546, el P. Francisco Palmio prefirió esperar a que otro padre aplicase el método completo pues él no se sentía capacitado para acompañar a aquellos jóvenes en su elección y les entretuvo con los Ejercicios de la primera semana<sup>89</sup>. En Venecia sucedió lo mismo con el P. Helmio quien tampoco se sintió capaz de dar el retiro a pesar de que había unos jóvenes que habían sido considerados idóneos para la experiencia del mes completo. Este jesuita fue honesto y ante la magnitud del reto y su inexperiencia, prefirió dar solamente los Ejercicios de la primera semana<sup>90</sup>. Lo anterior nos da una idea de la importancia que se otorgaba a este tipo de Ejercicios y a los sujetos que podían practicarlos. No sucedía lo mismo con los religiosos a quienes se consideraba de menor riesgo que los jóvenes pues ellos ya habían elegido estado, habían optado ya por una determinada vocación por lo que sencillamente podían darles un tipo de retiro que no requiriese tanto esfuerzo ni riesgo. Es muy importante caer en la cuenta de esto: los más jóvenes, no los religiosos, eran quienes resultaban privilegiados, especialmente si no

LETURIA, Pedro de. (1934). La Hora matutina de meditación en la Compañía naciente, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, N° 3, p. 97.

<sup>87</sup> “Podrían comenzar a dar los Ejercicios a algunos con quienes se aventurase menos, y conferir con alguno más experto su modo de proceder, notando bien lo que halla más y menos conveniente...”. Del instruir los escolares en los medios de ayudar a sus prójimos. Constituciones, Parte Cuarta [409].

<sup>88</sup> MHSI, MI. (1911). *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus undecimus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 77.

<sup>89</sup> Patri Joanni Btae. Violae ex Comm. Roma 28 octubris, 1553. MHSI, MI. (1907). Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus quintus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 638.

<sup>90</sup> “Et spiritualiam etiam exercitia primae hebdomadae cuidam medico Fulginati, inter alios, a P. Caesare proposita fuerunt, qui ejusdem aliquando condiscipulus fuerat. Sed cum ipse met in aliis, praeterquam praedictae hebdomadae primae, non satis versatus esset, praesertim in his, quae ad electionis pertinent; non aliis commode proponere poterat, quamvis Venetiis multi erant ad religionem idonei, qui adjuvari vehementer potuissent, si operarium aliquem in his exercitiis versatum nacti fuissent”. MHSI, *Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Iesu Historia*, auctore Joanne Alphonso de Polanco, Tomus sextus (1556), Matriti: Excudebat Augustinus Avrial, 1898, p. 228.

habían elegido estado de vida. Esto lo vemos claramente cuando Ignacio le dice al P. Ferrara que podría practicar dando Ejercicios a los jesuitas, antes que darlos a otras personas de fuera. Al P. Soldevilla no se le permitió dar Ejercicios a los de fuera de la Compañía sin previo examen del Rector; en cambio, sí se le concedió el permiso para que los diera a los de casa<sup>91</sup>.

Quienes daban modo y orden debían observar, pues, una especie de gradación para la práctica de los Ejercicios. Intentando ser fieles a la recomendación de Ignacio, quienes deseaban ser acompañantes comenzaban su aprendizaje durante el noviciado, bajo la dirección de un jesuita experimentado. En segundo término, continuaban con los Ejercicios de la primera semana que les sirviera a modo de práctica, a la vez que adquirían seguridad en sí mismos. Se llegaba después a una tercera etapa que consistía en darlos exactamente y en retiro pero a aquellas personas que no fueran a tratar la elección. Y, finalmente, sólo para los instructores experimentados, estaban los Ejercicios completos para definir el estado de vida. Y eran éstos, los mejores directores, quienes estaban dedicados fundamentalmente a los jóvenes que, siendo idóneos, podían aspirar a ser admitidos en la Compañía de Jesús o en otras “religiones”<sup>92</sup>. Aunado a las directrices que daba a sus discípulos y en las que vemos claramente las indicaciones de Ignacio para elegir instructores aptos, encontramos varios textos que nos ayudan para confirmar que en la mente del fundador estaban muy claras sus preferencias en el momento de decidir quiénes podían ser ejercitantes, como cuando se afirma:

[1] Non parece que conuiene exhortar a ninguno a que se encierre para hazer los exercicios, si no tuuiere estas condiciones o las más notables dellas. Primero que sea subiecto de quien se tenga concepto que será no poco fructuoso en la casa del Señor, si fuere llamado a ella. 2º Que ya que non tenga talentos tan auentajados de arte o sciencia adquirida o otras cosas semejantes, que a lo menos tenga edad y competente ingenio para poderse aprouechar. 3º Que sea tal que pueda determinar de su persona, etiam para estado de perfection, si Dios fuere seruido de llamarlo a ella. 4º Que tenga buena y honesta presencia, etc. 5º que non esté tan affeccionado a alguna cosa, que sea difficil traerlo a que se ponga en ygal balança delante de Dios, mas antes que esté angustiado en alguna manera, con el desseo de saber qué aya de hazer de su pesona y ambiguo; y quanto más apto fuere para el instituto de la religión y para la Compañía, simplemente hablando es más apto para encerrarse a hazer los exercicios<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> “Gli essercitii spirituali non è incoveniente che gli dia alli nostri. Ma, perchè dubitamo sia mai pratico in darli. V. R. li dica che prima li refeisc li punti el il muodo, oer chè, se lo facesse bene, dentro et fuera di casa il potria dare per l’ auvenir”. Patri Christophoro de Mendoza, Roma 22 decembris, 1555. MHSI, MI. (1910). Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus decimus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 371.

<sup>92</sup> En 1545, en Barcelona se nos dice “que uno de los sacerdotes que quedan en casa está harto instructo para... poder dar (los ejercicios de elección)”. MHSI., MI. (1903). Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 236.

<sup>93</sup> MHSI. MI., Directoria Ignatiana Dictata. Anotaciones sobre los ejercicios, y la manera que se ha de tener en darlos, sacados del original del P. D. Victoria, ditado de Nuestro P. Maestro Ignacio..., *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia...*, Opus cit. p. 786.

Me parece conveniente subrayar otro hecho de por sí evidente: contrariamente a la práctica común en la pastoral de Ejercicios en nuestros días, resulta sorprendente confirmar a quiénes, en opinión de Ignacio, no se les deben dar los Ejercicios completos. Afirma enfáticamente:

Lo que non tienen estas disposiciones, ni se espera que con facilidad se podrán traer a equilibrio en sus cosas, o son casados o religiosos o inhábiles, no se les han de dar los ejercicios, en especial quando hauiese otros a quien los dar, o otras legítimas ocupaciones, pero déseles el ayuda competente, come la primera semana, exhortándolos que se recojan en alguna parte lo más que pudieren, si no fuere quando fueran a missa, uísperas, o uinieren a casa a tomar los ejercicios. Puédeseles dar otra ayuda de algunos exercitios de las otras semanas, del modo de orar y examinar la consciencia, y otras cosas semejantes<sup>94</sup>.

Ignacio era muy reservado para admitir a Ejercicios a personas que no ofrecieran todas las garantías de dar mucho fruto y de quienes se pudiera aprovechar en grado sumo. Una vez más, comprobamos sus preferencias pues no cesaba de afirmar que los ejercitantes más aptos eran los que todavía no habían determinado su estado de vida “porque entonces hay más variedad de espíritus”, como nos los hace saber en una expresión suya recogida por Gonçalves Cámara, que a la letra dice lo siguiente: “254. 3º Los ejercicios son mejores para quien no está determinado en el estado de vida, porque entonces hay más variedad de espíritus; y también quando alguno se viene a tentar y está atribulado, por la misma razón...”<sup>95</sup>. Además de las condiciones que exigía a quienes querían hacer Ejercicios, Ignacio pide que quien los va a dar se cerciore, que tenga la seguridad de que el ejercitante está dispuesto a buscar sólo la voluntad de Dios, en una entrega y abandono totales de modo que

los tales y todos los que no estuuieren aun resignados en las manos de Dios N. S., etc. para que él haga dellos y los eche a aquella parte que más les conuiene y entran con algunos disegnos y intentos; conuiene poner mucha diligencia para que se deshagan de tal imperfección, porque es una polilla, que apolilla aquella preciosa ropa de la uerdadera uocación, y no dexa conocer por ninguna manera la uerdad, y el que se conociesse estar muy pertinaz en esto antes que entrase en los ejercicios no se auía de incitar a ellos ni admittir hasta que por freqüentes confessions, come dicho es, estuuiese más maduro<sup>96</sup>.

En la práctica de los jesuitas de la primera generación se establecían los mismos requisitos con el fin de garantizar los máximos frutos como lo indica Juan Alfonso de Polanco en sus Industrias cuando sostiene que,

mucho se deue procurar en los ejercicios la disposición buena del que los entra a tomar, como es la resignación de su propria voluntad en la de Dios, y voluntad de mucho aprouecharse en el espíritu etc.; pero no se exagere la cosa tanto, que spante a los principios

<sup>94</sup> Idem., p. 786.

<sup>95</sup> MHSI, MI., Luis González de Cámara, *Memoriale*, 2 de março de 1555, FN I, p. 676.

<sup>96</sup> MHSI., Directoria Ignatiana Dictata, 9. *Exercitia Spiritualia...*, Opus cit. p. 791.

y haga recatarse demasiado o retirarse aquel a quien se propone; pero, como van gustando, poco a poco se puede yr cargando más la mano, para que se obseruen las adiciones<sup>97</sup>.

Juan Alfonso de Polanco, eximio secretario de tres generales, profundo conocedor de la mente del fundador y fiel transmisor de lo que sucedía en su entorno, reproduce lo que era sentir común en los de la Compañía de Jesús en el sentido de que los medios para el apostolado, y entre éstos, los Ejercicios Espirituales, eran un instrumento eficaz para comunicar el mayor bien a muchos. En sus “Industrias con que se ha de ayudar la Compañía, para que mejor proceda para su fin”, se reconoce que,

el 6º y propríssimo medio de los de la Compañía es el de los exercitios; açerca de los qual[es] primeramente es menester tenerlos entendidos, con sus anotaciones y avisos, y así scritos [en] la memoria, o a lo menos en vn libro o papel que se tenga a mano: 2º sería menester tomar vsanza de darlos a algunos donde menos se aventura[se] en no acertar, y estar muy sobre aviso, haziendo reflexión sobre lo hecho en notar que daña o ayuda, para mejor ha[zer] esto adelan[te]: 3º es menester que esté aparejado vt reddat rationem omni poscenti de los exercitios, specialme[n]te a] personas de gouierno y auctoridad, y que sepa dezir así de los efectos que Dios [por] esta vía ha hecho a seruicio tanto suyo, como de la substancia dellos, en qué consiste y de dónde [tie]nen efficitia, etc.; y esto se debía tener pensado en modo no solamente bastant[e] para defender, pero attractiuo de los que oyesen para desear de hazerlos, el qual se podrí[a] más vsar con los [que die]sen speranza de a[proue]ch[a]m[iento]: 4º Mire a quien los da; porque si la persona no es capaz, o no da speranza de mucha gan[an]tia spiritual, no es bien ocuparse mucho con ella; pero en general hablando, lo[s] exercitios de la primera semana, y algunos otros fáciles, como del modo de orar, etc., [cer]ca los preceptos, etc., se pueden dar a muchas personas; los demás no, si no fuese a personas de quien mucho se sperase, o de vtilidad común, como si fuese gran p[er]sona, o en special de la Compañía, como fuee subiecto apto para ella, o persona que quisiese emplearse en favorezela: 5º los que vbieren de entrar, trabájese [con] ellos que entren muy desnudos de su propio querer, y resignados en las m[a]nos de Dios y con gran voluntad y speranza de mucho ayudarse, dexando todo lo que distray, etc. como en los exercitios de dize... 6º si se viesse que no quieren los que se exercitan dexarse regir, yendo a su modo, y diesen poca speranza de hazer gran fructo, podríase buscar alguna manera para dexarlos antes de acabar los exercitios...<sup>98</sup>.

El secretario de la Compañía nos transmite el interés de los primeros padres por los Ejercicios, considerados como un instrumento muy eficaz para comunicar el fin de la Orden. Es interesante observar que se insiste mucho más en el fruto que de las personas se espera, que en su propia idoneidad. Es verdad que siempre se hace referencia a las personas “capaces” pero esta mención queda opacada por la insistencia en el bien mayor y universal, en el bien que se puede hacer a muchos a través de personas bien seleccionadas y preparadas para que puedan en todo aprovechar. La idoneidad se puede trabajar, la capacidad se puede procurar, sin embargo, las cualidades y dones naturales

<sup>97</sup> MHSI. (1917). *Polanci Complementa. Epistolae et Commentaria P. Joannis Alphonso de Polanco*, Tomus secundus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 804.

<sup>98</sup> MHSI., *Polanci Complementa. Epistolae et Commentaria P. Joannis Alphonso de Polanco...* Opus cit. pp. 750-751.

de la persona no siempre están presentes. De modo pues que fruto esperado e idoneidad quedan inseparablemente unidos y considerados por la práctica de los primeros años, la más pura y -permítaseme la expresión, menos contaminada. ¿Cómo localizaban esas personas tantas veces mencionadas como capaces y de las que se esperaba mucho fruto en tiempos de Ignacio? En la práctica de los primeros años encontramos la respuesta en las norma de conducta que se iban asumiendo y aceptando generalmente. Esas personas eran algunos jóvenes selectos, estudiantes de las universidades

y más en las mejores, adonde acuden personas inclinadas a letras, y más espirituales, y con menos vínculos de las cosas del mundo, que en lugares mercantiles y cortes, etc., porque más comúnmente suelen procurar de valerse por letras los que no tienen mayorazgos, ni ejercicios de mercadería, ni otras artes o officios: así que en tales artes avrá más personas que se dispongan al instituto de la Compañía; y los que se dispusieren, estarán más instruydos en letras, y más vecinos a poderse servir dellos la Compañía para el bien del prójimo. Así que la residentia en vniversidades ayudará para hazer gente, y las más célebres entre ellas son más a propósito para tal fin<sup>99</sup>.

Para convocar a esos jóvenes selectos, estudiantes, sacerdotes y personas de prestigio, se recomendaba que fueran los también estudiantes y no sólo “los que ya son operarios” quienes animaran y contagiaran el servicio de Dios mediante predicaciones, ejercicios y conversaciones espirituales pues éstos son “el medio convenientísimo en subiectos idóneos”. La conversación espiritual ha de tenerse “tomando ocasión aora de los studios y exercitio dellos, aora de cosas espirituales; y quando se viesse vna persona de buenas partes, podr[ía] ynbiarse vno y otro que le dispusiesen, tirándole a las predicaciones y a confesarse, y si se pudiese a los exe[r]cicios. Podría también tomarse ocasión de cartas y nueuas, comunicando la parte dellas que se juzgase conuenir”<sup>100</sup>. En la práctica de los Ejercicios Espirituales así como en la selección de candidatos para la Compañía de Jesús, en lo que a la edad se refiere, ésta queda especificada al asumirse que las personas capaces e idóneas no deben ser ni muy viejos ni muy jóvenes, ratificando con esto lo que los Directorios de Ejercicios han de establecer claramente. Los viejos han de atenderse, sólo que sean “letrados o personas eminentes en algunas buenas partes”. Los muy jóvenes, que más bien serían niños, serán atendidos salvo raras excepciones “porque no se sabe si perseuerarán; y quando algunos se tomasen de 13 años para arriba, avrían de tener algunas partes raras”<sup>101</sup>. Aunque no podemos pensar que se estipulasen límites de edades en las preferencias de los padres, con esto queda perfectamente claro cuáles eran las tendencias en los primeros años de trabajo de la Orden: se han de atender personas de edad conveniente, ni muy mayores, ni muy jóvenes.

Los jóvenes selectos aparecen también como sujetos preferentes para el trabajo de los primeros jesuitas que han de ser enviados “donde se podrían ganar otros obreros, como en vniversidades, e[tc.], y donde con personas doctas y famosas se sperase fruto.

<sup>99</sup> Idem., p. 726.

<sup>100</sup> Ibídem, pp. 727-728.

<sup>101</sup> Ibíd., p. 731.

También porque el bien desta Compagnia es todo ordenado al bien común, donde vbie-se colleg[ios] o casas della, parece que, para el aumento dellas, sería conueniente, ceteris paribus, que vbies[e] alguno que trabajase in vinea Domini”<sup>102</sup>. Los primeros compañeros jesuitas tenían bien definido el tipo de persona con las que podían y con las que no debían conversar de cosas espirituales. Dentro de las primeras, estaban “puédese dezir universalmente que con aquellas de quien se espera maior bien para el seruicio diuino y bien común en ellas o en otras, y no con los que se aprouechan poco o impiden maior bien”<sup>103</sup>. Las que hay que evitar son los “hombres que ya tienen estado de vida, o mancebos de grueso ingenio, o liuianos, o inconstantes, de quien no se deuui mucho esperar, comúnmente, no se deuen conuersar en exercicios, si no fuessen de la primera semana, por confesar generalmente, y alguna instrucción, como se dize en los exercicios, para orar etc.; y esto quando otras cosas maiores no lo impidiesen”<sup>104</sup>. Nada nuevo. Se confirma todo lo dicho: se buscan hombres que no hayan optado por un estado de vida concreto, inamovible y por jóvenes selectos, que puedan aprovechar al máximo lo que la Compañía ofrece y que puedan, asimismo, tener en cuenta la posibilidad de ser jesuitas. Y a esto se deben dedicar, prioritariamente, los trabajos y esfuerzos, siempre para cosas mayores y de mayor trascendencia.

Finalmente, constatamos que las personas consideradas idóneas para hacer los Ejercicios son todas aquellas que puedan ser multiplicadores de los frutos recibidos en el retiro, y entre ellas, se contaba a “hombres o mugeres, o que mucho pueden en lo seglar o eclesiástico”. Este sería otro criterio con el que se conducían los primeros compañeros, con Ignacio a la cabeza, y esto sencillamente porque la experiencia les había indicado que,

por semejantes personas pueden ayudarse otros muchos spiritual y temporalmente si ellos se ayudan; y así se haze con tales más fruto; por el qual y no por razón de las riquezas o grandezas, que de suio antes mouieran a las de huir, se prefieren sus conuersaciones a las de la gente común. Debaxo desto se entienda el ayudar a todas personas, que tienen cargo de otros, como son maestros, curas, etc.; a quien aprouechando, se prodrían aprouechar otros”<sup>105</sup>.

Dentro de este rubro de personas con capacidad multiplicadora que podían hacer el retiro completo estaban algunos caballeros, gentilhombres de buena fama, señalados en letras y virtudes con quienes se tuviese amistad; religiosas y religiosos, personas “que se suyo atienden a obras pías y saben las cosas de la tierra en que más se desseruirá Dios, [y] en que más se siruiría, para saber lo dicho es úti conuersar, para ayudarlos y aiudarse dellos en la obra de Dios”; jóvenes de ambos sexos, personas “ábiles y doctas, y conuenientes a lo que se ve, para seruir mucho a Dios y ayuda de sus próximos, si entrassen más en el conoscimiento de sí y de su criador, parece sería bien empleado el tiempo que con ellas se gastase en conuersaciones, y aun los exercicios completos...”. Todos ellos,

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 755.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 786.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 786.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 787.



según nos consta en los párrafos precedentes podían hacer toda clase de ejercicios, desde los completos hasta sólo “algunos” y sería mejor aquellos de “los que se juzgase serían más estables en el bien, quando una vez se aprovecharen espiritualmente serían de preferir a los que se muestran menos estables, para ejercicios especialmente”<sup>106</sup>.

### 3.2. Comentario

Queda establecido con claridad que no se deben dar Ejercicios a casados, religiosos o inhábiles, especialmente cuando haya otros más idóneos para practicarlos. La instrucción está claramente estipulada y nos remite otra vez a la propia experiencia de Ignacio que buscó, que removi6 todas las instancias hasta encontrar sujetos capaces, dignos e idóneos para ser preparados y, en su momento, dedicarles todo el tiempo necesario. Esto cuestiona nuestras inercias y rutinas en la búsqueda - o la cómoda espera - de ejercitantes en el mundo de hoy. Ante las dificultades y problemas, ante los retos que nos plantean los jóvenes y los universitarios, obviamente es mucho más fácil y cómodo un auditorio cautivo de religiosas y algunos seglares comprometidos que ya han hecho su opción. En este sentido, comprobamos el hecho de que Ignacio seguía siendo claro en su concepción de los sujetos preferentes e idóneos para la práctica de los Ejercicios Espirituales completos. Veamos cómo, en la instrucción que escribió a los jesuitas de los colegios de Portugal, dejaba perfectamente claras sus indicaciones y recomendaciones sobre el tipo de personas que debían ser admitidas para practicarlos. Los sujetos idóneos - decía - han de ser personas de valer, aptas para elegir estado de perfección o de cuyo aprovechamiento redunde el bien de otros y “si diese todos los ejercicios, daríalos a muy pocos, y letrados o personas muy deseosas de perfección, o de mucha manera, o que podrían ser para la Compañía”<sup>107</sup>.

## 4. Conclusión

Ésta fue la práctica de Ignacio y éstas son algunas de sus enseñanzas, mínima evidencia de los deseos del fundador para que se transmitiese uno de sus dones más preciados. Todo lo comunicó a los primeros jesuitas y les fue ayudando para que, a su vez, con sus propias cualidades y carismas lo comunicasen a muchos otros, especialmente a los de mayor esperanza y de quienes se presumía darían mucho fruto. Éste fue, asimismo, el desafío que aceptaron los primeros compañeros que anhelaban ser fieles a la herencia del Padre Ignacio. Éste debe ser también el reto de nuestro ministerio y práctica apostólica como lo fue para el padre Jan Philipp Roothaan, vigésimo primer Prepósito Gene-

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 788.

<sup>107</sup> MHSI. MI. (1911). *Socii Lusitanis ex Comm.* Roma, incerto tempore. (1911a). Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus duodecimus, Vol., 42, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, p. 294.

ral, conocido como “el hombre de los Ejercicios” quien comenzó su misión al frente de la Orden restaurada y decidió impulsar la práctica de los Ejercicios Espirituales pues estaba convencido que, sin ellos, no se podría entender jamás la obra de Ignacio de Loyola, los primeros compañeros y los jesuitas de la primera generación. Repetía con insistencia que la práctica fiel de aquella metodología había permitido a la Orden no solo su fundación sino su formación y establecimiento en la mayor parte de la Iglesia universal hasta antes de su supresión en 1773. Por otra parte –decía- si realmente queremos restaurar la Compañía de Jesús, debemos volver a las fuentes de nuestra legislación que fue inspirada y fundada por los mismos Ejercicios Espirituales. Decidió volver a la práctica establecida en el Decreto N° 29 de la Congregación General VI de 1608, en el sentido de que todos los jesuitas deberíamos vivir la experiencia del retiro ignaciano, al menos de ocho días, todos los años. De este modo, en 1834, escribió a los Provinciales su Carta Circular “*Sobre el estudio y uso de los Ejercicios Espirituales de nuestro Santo Padre*” en la que decía: “Como nuestros primeros padres y aquellos que después los siguieron, no fueron transformados en otros hombres sino con la práctica de estos Ejercicios Espirituales, así nosotros, usándolos en el modo debido, podemos esperar confiadamente el mismo fruto del espíritu para nosotros mismos”<sup>108</sup>. Hoy, como en la fundación, expansión y más tarde, en la restauración, el ministerio de los Ejercicios Espirituales tiene que estar al centro de las opciones de la Compañía de Jesús porque no nos pertenece, porque es universal y debe ser para la Iglesia.

<sup>108</sup> ROTHAAAN Giovanni. *Lettere del Preposito Generale ai PP et FF. della Compagnia di Gesù*. Testo manoscritto e litografato. Romae: [s.n.], 1830-1837, 1.

# *Mad-anugrahaya* and Divine Grace in the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises*

by PAVULRAJ MICHAEL S.J.\*

*Mad-anugrahaya* or Divine Grace in the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* is the free and sovereign work of God to do for the human beings what one cannot do for oneself, even though one does not deserve it. God Almighty, by his grace and by his Spirit, does not leave the human person to himself when it comes to enjoying God. He helps the human person. He makes a covenant with the person and says, “For the man who sees in me in everything and everything in me, I am not lost for him and he is not lost for me” (BG 6:30); “I will put my Spirit within you, and cause you to walk in my statutes” (Ezek 36:27). It is the grace of God that frees a soul from selfishness and empowers not just generosity, but sacrifice. And such sacrifice God will not overlook. In faith, our giving to meet others’ needs becomes an occasion for more divine grace to flood our souls. The greatest joy comes not from time squandered, hoarded, or selfishly spent, but from self-sacrificial love for others to the glory of God, when one pours out his time and energy for the good of others, and finds his joy in theirs. After all, acts of love do not just happen. For the glory of God, the good of others, and the satisfaction of our souls, the aim of human life is one’s coming to share in such godliness – which is “holiness” rightly understood. And all our exertions of effort toward that goal are gifts of grace. Grace keeps breaking through barriers and casting away restraints. Grace justifies. A perfect, unimpeachable, divinely approved, humanly applied righteousness is, in a way, one’s union with Krishna or Jesus. *Mad-anugrahaya* and Divine Grace in the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* are “symbolic expressions”<sup>1</sup> in Hindu and Christian theology. They are symbolic not in the sense that they are less real; they are actually more real than they appear to be. These religious symbols are double-edged.

\* PAVULRAJ MICHAEL SJ, docente di teologia presso l’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; [michael@unigre.it](mailto:michael@unigre.it)

<sup>1</sup> Symbols, according to Carl Jung, are transforming images, converting energy within the unconscious. Certainly, as religion has always known, the power of symbolism is intended to transform the recipient. The active symbol can deeply affect an individual and can cause a transformation of understanding, of relationship, of life. See R. F. C. HULL, *Symbols of Transformation*, Princeton University Press, Princeton, 1956, p. 231.

They are directed toward the infinite which they symbolize and toward the finite through which they symbolize it. They force the infinite down to finitude and the finite up to infinity. They open the divine for the human and the human for the divine. True dialogue among religions is a common search for truth. Dialogue is based on hope and love, and will bear fruit in the Spirit. The spirit of love enables the partners to see the others for what they are in such a way that we can meet them as persons. The spirit of hope expects the other to respond in honesty and sincerity and inspires mutual trust. In this article we first deal with *Mad-anugrahaya* in the Bhagavad Gita and then discuss Divine Grace in the *Spiritual Exercises* of Ignatius. In the last part of the article, we will bring the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* together, comparing and contrasting them in the spirit of affirmation and focusing on the theme of dialogue between *Mad-anugrahaya* and Divine Grace.

## ***Mad-anugrahaya* in the Bhagavad Gita**

*Mad-anugrahaya* or Divine Grace in the Bhagavad Gita<sup>2</sup> descends from above, but it is not only for the welfare of the world and humanity. *Anugraha* – meaning “grace”, “benediction”, “benevolence”, “graciousness”, “tenderness”, “kindness”, “righteousness”, “blessing” of God, visualized in a personal form – occurs as a very common expression in the Upanishads, Bhagavad Gita and Ramayana in the Sanskrit lineage, and in the Saiva Siddhanta and the Vaishnavite Agamas of the Tamil lineage on the other. Other expressions such as *daya* derived from the root *da*, meaning “mercy”, “gift”, and “benevolence”; *krupa* from *krup*, meaning “benediction”, “good pleasure”, “blessing”, and “grace”; *karuna*, meaning “forgiveness”, “compassion”, “sympathy”, and “righteousness”; *Prasada*, meaning “benediction”, “good pleasure”, “guidance”, “assistance”, and “protection” are also found frequently in the Sanskrit and Tamil traditions, used to represent the stream of the divine life offered to mankind for support, sustenance and sanctification<sup>3</sup>.

*Mad-anugrahaya* is also salvific. It is *moksha*, salvation from the world by helping the human person to discern and to do the will of God. Though God creates the world and the world depends on him, God does not in any way depend on the world (BG 9:4-5). Krishna, the God of grace, is always available to those who are devoted to him (BG 9:26ff). And so, the God of the Bhagavad Gita is Bhagavan, one who possesses *bhaga*,

<sup>2</sup> The Sanskrit word used for God’s grace is *mad-anugrahaya*. The word *anugraha* means “favour”, “kindness”, “showing favour”, “conferring benefits” and “promoting or furthering a good object”. In the Bhagavad Gita the word *prasadam* is also used to signify grace of God. Its literal meaning is “through the kindness” or “through the favour of” or “to be gracious”. Its compound *prasad* in its accusative case signifies “to fall into the power of” or “to settle down, grow clear and bright, become placid or tranquil”. See also R. V. D’SOUZA, *The Bhagavad Gita and St. John of the Cross*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1997, p. 137.

<sup>3</sup> Cfr. T. MANICKAM, “Grace: The Stream of Divine Life for Man in the Bhakti Traditions” in *Journal of Dharma*, Dharmaram College, Bangalore, 1987, p. 404.

excellence or loveliness, the blissful One, the adorable One, the Holy. This is the Gracious God who takes an active part in the “sharing” of *bhakti*, who, in fact, takes the initiative. Often six excellences as enumerated as belonging to the Bhagavan, i.e., lordship (*aisvarya*), power (*virya*), glory (*yasas*), splendor (*sri*), knowledge (*jñana*), and, significantly, detachment (*vairagya*) or perhaps unfettered liberty. The designation Bhagavan for God is mostly found in Vaishnava contexts, particularly for Sri Krishna in the Bhagavad Gita (Sri Bhagavan is often translated as “Blessed Lord”)<sup>4</sup>. The divine figure that meets the human being is called the “*Bhagavan*”<sup>5</sup>, which evolves from the verb “*bhaj*”, to share, to divide, to grant. The *Bhagavan* is, therefore, the divine Lord who shares divine life with humans, the God who makes human beings share the divine being, the Lord of redeeming grace-and-love (*avatar*). The Bhagavad Gita would demand that every *yogin*, in the course of his spiritual pilgrimage, should at some stage be touched by the saving grace of the *Bhagavan*, who calls forth total dedication. Surrender to the divine Lord actually means becoming anchored in the divine centre of one’s being and is possible for the *yogin* through any one of the *yogas* (*karma yoga*, *jñana yoga*, *bhakti yoga*). While *deva* and *devata* and even *Ishvara* are used in the plural, Bhagavan is always singular. Bhagavan designates Brahman, the transcendent Ultimate Cause, the Atman, the Ground of Being, the Supreme Ruler and Controller of Nature. Bhagavan is also the good and gracious Lord, the father and friend and lover of the devotee; loving, compassionate, and merciful, he is the “savior” of men and women, their refuge. Bhagavan is supremely beautiful, gracious and charming.

Of receivers of his grace Bhagavan Krishna says:

- There are many, free of passion, fear and anger, at one with me, taking refuge in me, who, refined in the heat of knowledge, have come to my state of being (BG 4:10).
- For the man who sees in me in everything and everything in me, I am not lost for him and he is not lost for me (BG 6:30).
- He who acts for me, who makes me the highest goal, who is devoted to me, who has abandoned attachment, who is without hatred for any being, comes to me (BG 11:55).

The grace in the Upanishads implies enlightenment, correct reality-perception and judgment, the gift of discernment between the eternal and the temporal. This is the

<sup>4</sup> Later Hindu grammarian theologians artificially relate the different syllables of Bhagavan to different aspects of God’s functions, e.g., *bha* designates the cherisher or supporter of the universe, *ga* the leader or impeller, *va* the universal spirit in which all things rest (Vishnu Purana VI.5). See G. GISPERT-SAUCH, “Bhagavan” in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Academy Press, Noida, 2001, p. 80.

<sup>5</sup> *Bhagavan* means “the one who is full of glory”, “Lord”, “the exalted one” or “the supreme one”. *Bhagavan* is the Supreme One to some sects, notably the Bhagavata sect, and was identified with the Lord Vishnu. See F. W. BUNCE, *An Encyclopedia of Hindu Deities, Demi-Gods, Godlings, Demons and Heroes*, D. K. Printworld Ltd, New Delhi, 2000, p. 76; *Bhagavan* is he in whom ever exist in their fullness, all powers, all dharma, all glory, all success, all renunciation and all freedom. Also he that knows the origin and dissolution and the future of all beings, as well as knowledge and ignorance, is called *Bhagavan*. Please see SWAMI SWARUPANANDA, *Shrimad-Bhagavad-Gita – With Text, Word-for-Word Translation, English Rendering and Comments*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1956, p. 226.

greatest wisdom to be obtained from the Lord, according to the Mundaka Upanishad: “This Self (Atman) cannot be obtained by instruction, nor by sacrifice, nor by intellect, nor by much learning. He is to be obtained by him alone whom He chooses; to him the Self reveals His own real form” (3.2.3). In the Katha Upanishad the notion of divine grace as *mad-anugrahaya* or *prasada* is positively stated: “More subtle than the subtle, greater than the great, the Self is hidden in the heart of creatures; the man without desire, all sorrow spent, beholds it, the majesty of the Self, by the grace of the Creator” (2.20). It is obvious from the above citations that it is ordinarily difficult to know the ultimate reality of God. But to those who are sincere and open in their attitude to God, he chooses to reveal himself as a gift of his benevolence to his devotee: “Through the grace of the Creator, one sees the Lord and his greatness” (Mahanarayaniya Upanishad 8.3)<sup>6</sup>. God of the Bhagavad Gita is related to human beings in the world not according to a stern law of retribution, but by love of those who respond to that love and depend upon his divine grace, *prasada* (BG 12:14-20; 18:64-73). Individual (human) souls are not the equivalent of the Atman of the Upanishads, but they are of divine origin (BG 15:7), and their highest goal is to return to God (BG 9:5-11)<sup>7</sup>. Human beings are called upon to find the meaning of life in terms of personal relationship to God, rather than of the abstract operations of a neuter principle. They must, therefore, take proper action towards winning the favor of God. This grace can be given only to the *yogin* who has a deep longing for God, according to the eclectic Bhagavad Gita, by the paths of knowledge, work and devotion (*jñana*, *karma* and *bhakti*).

But there are various forms of grace, according to the teachings of the Bhagavad Gita, corresponding to the efforts made by the three types of *yogins*:

The lowest form of grace (*adbhama*), which is acquired through *karma*, leads to *svarga* and not *moksha*. The second or middle form of grace (*madhyama*) is invoked by hearing (*shravana*) about the real nature of God and this leads to *janaloka* (earth). The third and supreme form of grace (*mad-anugrahaya*) renders the soul free from the bondage of *karma*. The soul leaves the body and the world at death and lives forever in heaven (*Vaikuntha*) enjoying the presence of God and the eternal bliss of communion with him. Thus, it is only the supreme grace of God (*mad-anugrahaya*) that is the ultimate instrument in the attainment of *moksha*<sup>8</sup>.

In the Bhagavad Gita, grace appears to be in the form of *bhakti*, the divine impulse initiated by the Lord himself in the inner spirit of the *yogin*. If the *yogin* is disposed and prepared to serve God and humanity, God is ready to bestow upon him the boon of “tranquility of mind” (BG 2:64-65; 18:37), “kindness and compassion” (BG 18:56, 62, 73), “discernment and supreme peace” (BG 18:62), and many other fine human as well

<sup>6</sup> The citations of Mundaka Upanishad, Katha Upanishad and Mahanarayaniya Upanishad are taken from F. MAX MÜLLER, *The Sacred Books of the East*, Clarendon Press, Oxford, 1884.

<sup>7</sup> Cfr. A. BESANT, *Bhagavad Gita – With Sanskrit Text, Free Translation into English*, The Theosophical Publishing House, Madras, 1950, pp. 160-161 & 265.

<sup>8</sup> S. KULANDRAN, *Grace: A Comparative Study of the Doctrine in Christianity and Hinduism*, Allen & Unwin Ltd., London, 1964, p. 127.

as divine virtues<sup>9</sup>. The basic conditions expected on the part of *yogin* are to have complete trust in the grace of God, to act with conviction and commitment, and offer to God all the fruits of his actions. Above all, the true gift of *avatar* for the *bhakta* is not only helping him in his discernment process, but also the offer of liberation (*moksha*). The basic condition that is expected on the part of *bhakta* is to choose total surrender in loving devotion (*bhakti*) towards the *avatar*, to have complete trust in the power of *avatar*, acting with conviction and commitment to the *avatar*, and offer to *avatar* all the results or fruits of his actions (BG 18:56-58)<sup>10</sup>. In the Bhagavad Gita, the Lord of grace is also called *Ishvara*. The basic root *ish* means to rule, to be master, to be able to, to govern or to control, to own, etc. The Bhagavad Gita uses *isha* twice in the Vishvarupadarsanam, once identified with Brahma, the Creator (BG 11:15), and once in the prayer of final surrender of Arjuna to Krishna (BG 11:14). *Ishvara* occurs four times in relation to Krishna, specifically as *avatar* (BG 4:6) to shower his choicest graces when his *bhakta* is in trouble. *Ishvara* also occurs in relation to God in general as immanent in the body or in creation<sup>11</sup>. *Ishvara*, the Lord of grace, is extremely close to the *bhakta*, owns him while making him free, and rules him without overpowering him. According to the Bhagavad Gita, all those, regardless of class and race, who seek refuge in the Lord of grace, *Ishvara* Krishna, will be saved by his grace; they shall also gain eternal life in an individualized soul (BG 2:12)<sup>12</sup>.

For R. C. Zaehner, the clearest account of how God's grace is said to work is to be found in BG 12:6-8: "But for those who resign every action to me, who, intent on me and meditating on me, with exclusive discipline worship me, I am the one who rapidly hauls them out of the ocean of death and continual rebirth, Partha, for their thoughts are engrossed in me. Fix your mind on me alone, let your intelligence enter me: you will live in me thereafter, there is no doubt of that"<sup>13</sup>. Through these verses Krishna gives

<sup>9</sup> The great obstacles which block the flow of grace to man from God is man's ignorance about the ultimate concerns of life, the inability of some people to distinguish between the real and the unreal, and attachment to one's own personal performance and its accompanying vainglory and pride, which may lead one to sin. In the Bhagavad Gita, the Lord assures the devotee of the offer of the grace which aids one to see the truth and reality of life in the light of the ultimate concerns of human existence. See T. MANICKAM, "Grace: The Stream of Divine Life for Man in the Bhakti Traditions" in *Journal of Dharma*, Dharmaram College, Bangalore, 1987, pp. 411-412.

<sup>10</sup> Cfr. T. J. SOLOMON, "Life Divine in the Theistic Theologies of Hinduism" in *Journal of Dharma*, Dharmaram Research Association, Bangalore, 1987, p. 362.

<sup>11</sup> Cfr. G. GISPERT-SAUCH, "Ishvara" in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Academy Press, Noida, 2002, p. 560.

<sup>12</sup> Cfr. N. GIER, "The Saviour Archetype: A Study in the Eschatological Vision of Religions" in *Journal of Dharma*, Dharmaram College, Bangalore, 1979, p. 262.

<sup>13</sup> R. C. ZAEHNER, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, Oxford University Press, London, 1973, p. 28; God of the Bhagavad Gita chooses to have mercy because of his concern for the welfare of others. God is *Sesi*, ruler by right over what belongs to him, and man is *sesa*, liege or vassal, or one who by right is dependent on the one he serves. However, although they are his property, God is not obliged to save them. Within this feudal and social metaphor of liege-vassal, Ram-anuja tries to resolve the conflict between the image of God who is not personally concerned with the destiny of humankind and the image of a God who looks upon his creatures with mercy and intends

assurance of his divine assistance to the *bhakta* who will obtain the eternal grace of God-realization. The divine grace, in this text in particular and in the Bhagavad Gita in general, indicates the dynamic initiative of the Lord to show favour to and to confer benefits on the *bhakta* who tires on his spiritual journey of yogic consciousness. This makes clear that Krishna is dynamically involved in the love relationship with his devotees and that it is he who grants the ultimate liberation in his loving relationship through his grace. The meaning of loving relationship (*paramabhakti*) with that of grace (*prasaada*) of God is best understood through the following quotation:

*Paramabhakti* is thus a direct and independent means to *moksha*. The only requisite for *paramabhakti* is the change of heart or contrition on the part of the one who desires *moksha* and his absolute confidence in the saving grace of the Lord (*rakshaka*). It is not the possession of merit that is the operative cause of grace or *daya*, but the sense of one's unworthiness and the sinfulness of sin. The Lord is the only way and goal to the one who desires *moksha* and *para bhakti* is the act of self-surrender to His grace. It is not a juristic conception of debit and credit account between the soul (*jiva*) as the doer of *karma* and *Ishvara* as the giver of boons, nor is it an undeserved favor of the Lord. It implies an intimate relation between the self-gift of the one who desires *moksha* and the flow of divine mercy of *daya*. Redemption is a justification by faith or *mahavishvasa*, and not by works, and it is not won by merit as the result of a continuous process. It is the essence of the Bhagavad Gita on *paramabhakti* that the Lord of grace (*prasaada*) seeks the one who surrenders (*prapanna*) and draws him to Himself<sup>14</sup>.

Finally, regarding divine grace and its working on the liberation of *yogin* as taught in the Bhagavad Gita, the following observation of R. C. Zaehner seems appropriate in this context:

Let a man give up all thought of 'I', force, pride, desire and anger and possessiveness; let him not think of anything as 'mine'; at peace to becoming Brahman is he conformed. Brahman become, with self serene, he grieves not, nor desires; the same to all contingent beings he gains the highest love and loyalty to Me. By love and loyalty he comes to Me as I really am, how great I am and who; and once he knows Me as I am, he enters Me forthwith (BG 18: 53-55). And now again give ear to this my highest Word, of all the most mysterious: 'I love you well'. Therefore will I tell you your salvation. Bear me in mind, love me and worship me, sacrifice and prostrate yourself to me: so will you come to me, I promise you truly, for you are dear to me. This is the message of the Bhagavad Gita – search and find God, and thereby the union of man with God<sup>15</sup>.

Thus in the Bhagavad Gita, the Self-realization or God-realization in our lives is the gift and grace of God. That is the reason why Krishna says to Arjuna: "Though continually performing all actions, his refuge is in me, and through my grace he attains the

good for them. See J. CARMAN, *The Theology of Ramanuja: An Essay in Interreligious Understanding*, Yale University Press, New Haven, 1974, p. 179.

<sup>14</sup> P. N. SRINIVASACHARI, *The Philosophy of Vishistadvaita*, Adyar Press, Madras, 1946, p. 383.

<sup>15</sup> R. C. ZAEHNER, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, Oxford University Press, London, 1973, p. 36.



eternal, imperishable home” (BG 18:56). The role of grace can also be noted from such verses as BG 4:16; 7:3; 9:1, 28; 18:66. To act dispassionately is not easy for human nature and is not in line with the tendency of the human being. He needs divine grace to proceed along his path of becoming a sincere *yogin*: “Among thousands of men but one, may be, will strive for self perfection, and even among these athletes who have won perfection but one, may be, will come to know me, as I really am” (BG 7:3)<sup>16</sup>. The Bhagavad Gita not only stresses that the personal God (*Ishvara*) is a God of grace (*prasadā*) but also that God has the capacity to deliver human beings through his grace. Divine grace is an ever-existent reality and is indistinguishable from God’s essence. *Madanugrahaya* is a continuously operative factor in the spiritual life of *yogin* to search for the will of God from the beginning, and it is the ultimate factor that brings about liberation (*moksha*). Assisted by this grace of Krishna, Arjuna finally confesses in the Bhagavad Gita as follows: “My delusion has been obliterated, and through your grace I have remembered myself. I stand, my doubt dispelled. I shall do as you say” (BG 18:73).

## Divine Grace in the *Spiritual Exercises*

Divine grace in the Christian tradition is *charis*<sup>17</sup>, a free gift, a gracious self-communication from God to the human self, rendering it pleasing and acceptable and raising it to a divine level of existence. Such a concept has full relevance only in the context of God-man interpersonal relationship on which the whole Christian religion in general and the *Spiritual Exercises* in particular is built up.

The great change from the Old Testament to the New Testament in the perception of grace is the shift of emphasis from the signs and deeds of God to the personal presence of God in Jesus Christ, in whom the human race encountered God in flesh and blood. Redemption itself is the human experience of God’s gracious holiness in action, meeting human need and establishing right human relationships (1 Jn 1:1-2). Grace is Christ; it is the new life human beings gained through Christ. The beginning of all grace was the birth of Christ and its culmination was his resurrection. Transformed by the anointing by the Father and by the

<sup>16</sup> F. VADAKETHALA, “A Yoga for Liberation: Ramanuja’s Approach” in *Journal of Dharma*, Dharmaram College, Bangalore, 1977, p. 41.

<sup>17</sup> Grace (*charis*) occurs very rarely in the Gospels. It does not occur in Mark and Mathew. The few times it is used in Luke it means “thanks” and the Old Testament sense of “favour” (Lk 1:30). In John it occurs in the Prologue referring to the fullness of truth and grace in Christ from which we received grace upon grace (Jn 1:14, 16, 17). Grace is an abstraction having a wide variety of meanings such as thanks, charm, kindness and favour. The Gospels are more interested in stating in concrete idioms what has been accomplished in Jesus Christ. The parables and miracles of Christ are signs of the new kingdom, the personal presence of the Son of God in the midst of people, the encounter between the need of man and the gracious love of God. On this theme of Grace in the Gospels, please refer to J. B. CHETHIMATTAM, “Grace in Christian Religious Traditions” in *Journal of Dharma*, Dharmaram College, Bangalore, 1987, pp. 333-340.

work of the Holy Spirit, Jesus Christ becomes the head of human beings, able to give them his own Spirit and to make them members of his body<sup>18</sup>.

In the Autobiography of Ignatius, we are told of a Trinitarian mystical grace (no: 29): “Another time he was shown the manner in which God created the world. In this he experienced great spiritual joy. It seemed that he saw something white, producing certain rays out of which God created light”<sup>19</sup>. Then Ignatius’s progression goes on, from creation-centred prayer to Christ-centred prayer, then Church-centred prayer, as Jerónimo Nadal expressly states. That we may not consider these mystical graces his own self-willed invention but gifts, that “fifth” in Ignatius’s review, that final and complete grace of Manresa, as described in Autobiography nn: 30-31:

One day, to satisfy his thirst for devotion, he went to a church, one mile from Manresa. I believe it is St. Paul’s Church. He walked along the river that leads to the church, deep in his pious thoughts. After a while he sat down. He turned his face toward the river, which flowed deep below him. The eyes of his mind began to open. He did not have a vision, but he grasped and understood many questions concerning the spiritual life, and matters of faith and learning, and this was with such clarity, that all seemed to be new. It is impossible to indicate everything he understood at this time, however much it was. But it is certain that his soul was filled with such brightness that he thought if he could unite all the graces he had received in his life up to the age of sixty-two and all the knowledge he possessed, he did not receive as much as on this one occasion. As a result of these experiences, his mind was so illuminated that he thought he was a different man and had another mind. As this illumination lasted quite a while, he went to a cross that stood nearby, and knelt down to give thanks to God<sup>20</sup>.

According to Jerónimo Nadal, Ignatius “had received the exceptional grace of being able to pray without effort and to relax in contemplation of the Most Holy Trinity”<sup>21</sup>. He also says, “At times, grace led him to contemplate the whole Trinity, bringing him close to It and uniting him with It, with his whole heart and with great sentiments of devotion and spiritual delight; at other times, he would contemplate the Father, or the Son, or the Holy Spirit”<sup>22</sup>. To Isabel Roser, a noble and well-known matron of Barcelona, Ignatius writes in 1532: “May the most Holy Trinity grant you in all your trials and in everything else in which you can serve God all the grace that I desire for myself, and may no more be given to me than I desire for you” and to Sister Teresa Rejadell, a religious of noble family from the Monastery of Santa Clara, he expresses at the end of his letter: “In closing I beg

<sup>18</sup> B. O. McDERMOTT, *What are They Saying about the Grace of Christ?*, Paulist Press, New York, 1984, p. 1.

<sup>19</sup> W. J. YOUNG, *St. Ignatius’ Own Story – As told to Luís Gonçalves de Câmara*, Loyola University Press, Chicago, 1980, pp. 22-23.

<sup>20</sup> W. J. YOUNG, *St. Ignatius’ Own Story – As told to Luís Gonçalves de Câmara*, pp. 23-24.

<sup>21</sup> *Mon Nadal IV*, 651 is taken from G. DUMEIGE, “The Mystery of the Trinity in the life of St. Ignatius” in *CIS*, *Centrum Ignatianum Spiritualitatis*, Rome, 1982, p. 81.

<sup>22</sup> *Annotationes in Examen*, n. 79 is taken from M. NICOLAU, “What Nadal Meant by ‘Contemplativus in Actione’” in *CIS*, *Centrum Ignatianum Spiritualitatis*, Rome, 1977, p. 7.

the most Holy Trinity to bestow upon us all plentiful grace to know God's most holy will and perfectly to fulfil it"<sup>23</sup>. Ignatius terminated many of his letters with that same conclusion, begging the Trinity to shower all plentiful grace to fulfil God's will.

It is interesting to note, in the Directory of Juan Alfonso de Polanco, that there are three important requirements when the exercitant wants to experience the grace of God.

- First, that out of a heart which is truly generous and worthy of our adoption by our eternal Father, and of a right intention of pleasing him, we strive after things that are truly great.
- Second, that we strive to obtain these things by the means that are appropriate and have been ordained by divine providence.
- Third, that we duly cooperate with divine providence by contributing energetic efforts of our own and doing all that lies in our own power, as is fitting, in order to obtain them<sup>24</sup>.

The grace of God, for Ignatius, is always grace offered, but not always grace accepted by human beings. The Ignatian key which makes possible the free and gratuitous self-communication of God to the exercitant is this: "the surrender of self-love and will and interests, through gratitude, abnegation, humility and poverty. Surrendering self-love, will and interests is not primarily an ascetical programme. It is more the condition of a promise: that God, the world and ourselves have become transparent to each other. Without surrendering one cannot experience the God's grace, one does not see well, one can neither seek nor find the will of God, things deny us their secrets"<sup>25</sup>. Rightly, Ignatius saw in this surrender of oneself the most authentic thermometer of all spiritual life, the key to all existence that seeks to reveal the being and activity of God in this world. Given that the Ignatian key meditations in the *Spiritual Exercises* are means for obtaining the virtues and God's grace, and given that the way the grace is acquired is by acts emanating from the dictate of the will, achievement of the purpose of the *Spiritual Exercises* requires that the will be enkindled with longing for God's grace once the intellect has come to know it<sup>26</sup>. Inflamed with a desire to obtain God's grace, it will labour effectively and steadily until it does so, or least obtains help and grace from God for attaining it.

<sup>23</sup> W. J. YOUNG, *Letters of St. Ignatius of Loyola*, Loyola University Press, Chicago, 1959, pp. 11 & 24.

<sup>24</sup> For a detailed on the requirements to receive God's grace, please read the *Directory of Juan Alfonso de Polanco*. The abovementioned idea of Polanco is taken from M. E. PALMER, *On Giving the Spiritual Exercises – The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599*, The Institute of Jesuit Sources, ST. Louis, 1996, pp. 118-119.

<sup>25</sup> The "surrendering of self-love and our own will and interests" of the *Spiritual Exercises*, in the Constitutions Ignatius calls abnegation and continual mortification in all things possible. Then centre of the sense, the interior and the external, is not occupied by myself, with its old fits of greed, vain honour and pride, but rather by God. From the place of adoration and encounter, our self opens to the interests of God and to his kingdom. See JESUIT WORKING GROUP, "Ignatius, Faber, Xavier: Welcoming the Gift, Urging the Mission" in *Review of Ignatian Spirituality*, CIS, Rome, 2006, p. 22.

<sup>26</sup> For a detailed study on God's grace in the *Spiritual Exercises*, please refer to J. M. FONDEVILLA, "Grace and the Spiritual Exercises" in *Woodstock Letters*, Woodstock, Maryland, 1963, pp. 165-170.

In general, grace (*gracia*) is used in the *Spiritual Exercises* as the total manifestation of the love of God: “SE 25, 43 (twice), 46, 50 (twice), 54, 61, 63, 87, 91, 147, 152, 221, 234, 240 (twice), 243, 248, 262, 271, 320, 322, 324 (twice), 366 and 369”<sup>27</sup>. Ignatius sometimes combines grace with another term, as in “graces and gifts” (*gracias y dones* [SE 20]), “graces or gifts” (*gracias o dones* [SE 87]) and “love and grace” (*amor y gracia* [SE 234]). In the *Spiritual Diary*, Ignatius writes with precision about the different kinds of graces that he received from the Trinity:

The infused gift of tears, spiritual joy and rest, intense consolation, elevation of spirit, impressions, divine illuminations, spiritual intelligences and visitations, motions, visions, a reverential love, a deep silence, a mysterious interior and exterior ‘*loquela*’, a reverential and worshipful respect, caresses and recollections, a coloured clarity, a warm and as if red devotion<sup>28</sup>.

When Ignatius explains the rule for spiritual consolation in the *Spiritual Exercises*, he says, “Under the word consolation I include every increase in hope, faith and charity, and every interior joy which calls and attracts one toward heavenly things and to the salvation of one’s soul, by bringing it tranquillity and peace in its Creator and Lord” (SE 316: 4), which is none other than a type of divine grace<sup>29</sup>. It is clear that the dominant image of Christ in the *Spiritual Exercises* is that of Christ as Provider and Creator, as the Lord of grace who gives the exercitant all the graces that he needs so that he can search for and find the will of God and fulfil it through his service (SE 23). This image is expressed in the *Spiritual Exercises* in both explicit imagery (SE 74, 91-98, 136-148) and in the more traditional faith terms of creation. Thus Christ is the King (SE 91-98) who has given the exercitant many graces (SE 74); Christ is the Creator who has created all for the exercitant so that he can search for and fulfil the will of God by serving Christ the poor and humble (SE 23, 167)<sup>30</sup>. The grace that the exercitant receives from Christ is seen as Christ’s continuous activity and as a work of Christ not just to give gifts and graces but ultimately to give himself: “I will ponder with great affection how much God our Lord has done for me, and how much He has given me of what He possesses, and finally, how much, as far as He can, the same Lord desires to give Himself to me according to His divine decrees” (SE 234).

<sup>27</sup> J. RICKABY, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola – Spanish and English*, Burns & Oates Limited, London, 1915, p. 154.

<sup>28</sup> This abundance of expressions translates the wealth of graces received and the effort of human language to express the unutterable. Please see G. DUMEIGE, “The Mystery of the Trinity in the Life of St. Ignatius” in *CIS*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rome, 1982, pp. 98-100.

<sup>29</sup> The Autograph Directory of St. Ignatius explains consolation as follows: “The members of consolation are interior peace (*paz interior*), spiritual joy (*alegría espiritual*), hope (*esperanza*), faith (*fe*), love (*amor*), tears (*lágrimas*) and elevation of mind (*elevación de mente*) which are purely “gift and grace of the Holy Spirit” (*don y gracia del Espíritu Santo*). For further studies, see A. CODINA, *Exercitia Spiritualia S. Ignatii ... et eorum Directoria*, Monumenta Historica Societatis Jesu, Madrid, 1919, p. 780; M. GIULIANI, *Las mociones del Espíritu*, Secretariado de Ejercicios, Madrid, 1979, p. 5.

<sup>30</sup> Cfr. R. L. SCHMITT, “The Christ-Experience and Relationship Fostered in the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola” in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality, St. Louis, 1974, p. 235.

The preparatory prayer of each meditation asks for “the grace that all my intentions, actions and works may be directed purely to the service and praise of His Divine Majesty” (SE 46)<sup>31</sup>. This orients the exercitant in a general way. The (second or) third Ignatian prelude specifies this general request by “asking for a definite grace which varies with particular meditation”<sup>32</sup>. The exercitant must pray for “what I want and desire” (*lo que quiero y deseo*) (SE 48). He requests: “joy with Christ rejoicing” (SE 48), “tears, pain and suffering with Christ suffering” (SE 48), “an ever increasing and intense sorrow and tears for my sins” (SE 56), “a deep awareness of the pain suffered by the damned” (SE 65), “that I may not be deaf to His call, but prompt and diligent to accomplish His most holy will” (SE 91), “an interior knowledge (*conocimiento interno*) of our Lord” (SE 104)<sup>33</sup>, “a knowledge of the deceits of evil chieftain ... and a knowledge of the true life ... the grace to imitate Christ” (SE 139), “the grace that I may be received under His standard” (SE 147), “the grace to choose what is for the greater glory of His Divine Majesty and the salvation of my soul” (SE 152)<sup>34</sup>, “sorrow, affliction and confusion because the Lord is going to His passion on account of my sins” (SE 193), “that I may feel intense joy and

<sup>31</sup> The *Spiritual Exercises*, in their entirety, are addressed only to willing or eager exercitants, whom they stimulate to open themselves to the Holy Spirit’s advances; to seek God’s will and to carry it out with vigour; to come to big decisions like the choice of a state of life without being moved by disordered attachments and to cooperate with Him in achieving His redemptive plan; and to carry on by one’s own inner energies in cooperation with the grace of God. See G. E. GANNS, “Authentic Spiritual Exercises of St. Ignatius: A Brief History of their Practice and Terminology” in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality, St. Louis, 1983, p. 7.

<sup>32</sup> H. D. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1976, p. 74.

<sup>33</sup> Interior knowledge (*conocimiento interno*) occurs three times in the *Spiritual Exercises*, and always in a key position. “The first mention of the term interior knowledge is in the triple colloquy (SE 63) of the First Week: the exercitant is to ask for an interior knowledge of the sins committed. In SE 104, the interior knowledge of the Lord is marked by the expression ‘for me’, thus giving it a profoundly personal dimension. The expression ‘knowing the Lord personally’ means loving him and following him. This grace of interior knowledge of our Lord runs right through the rest of the month till the very last Contemplation to Attain Love, where the exercitant is to ask for the grace of interior knowledge of many blessings received (SE 233)”. For a detailed study, please refer to V. MALPAN, “Affectivity and the Ignatian Spiritual Exercises” in *Ignis*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 2002, p. 23.

<sup>34</sup> The “what I want and desire” (*demandar lo que quiero*) prelude in the meditation on the Three Classes of Men, i.e., “the grace to choose what is more for the glory of His Divine Majesty and the salvation of my soul” (*gracia para elegir lo que más a Gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea*) [SE 152], is the backbone of this meditation. Its dynamism sets the exercitant’s prayerful search in motion by focusing his deepest desires. This prelude also awakens his inordinate attachments, because he must now make room for God’s will. This very specific “grace to choose what is more for the glory of his Divine Majesty and the salvation of my soul” requires an attempt to render the exercitant connatural with the saving truths. Although derived from God’s *a posteriori*, historical deeds and words, the “what I want and desire” grace from this meditation also corresponds to the exercitant’s deepest and most authentic yearning for perfect indifference for the greater glory of God. The “what I want and desire” prelude makes the exercitant fall into line with the deepest desires of his true self, eliminates inordinate affections and subjective deformities, and promotes his greatest growth in indifference in his search for and finding of God’s will. See H. D. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, p. 74.

gladness for the greater glory and joy of Christ our Lord” (SE 221) and “a deep knowledge of the many blessings I have received” (SE 233)<sup>35</sup>. The “what I want and desire” prelude coaxes the exercitant into line with the deepest desires of his true self, eliminates inordinate affections and subjective deformities, reduces subjective orientations and promotes his greatest growth. The “what I want and desire”, as a saving grace, corresponds to and fulfills the anthropocentric demands of the fully recollected, integral person.

The meditation on the Kingdom of Christ (SE 90-98) has three possible roles to play in the life of the exercitant: “(1) It offers a focus or perspective to aid the exercitant in contemplating Christ’s life; (2) It is a bridge between the first and second weeks, combining the experience of Christ’s saving grace with the realization of new possibilities to respond to him; (3) It is to see if the exercitant is ready to search for and to find the call of Christ that would involve great sacrifice”<sup>36</sup>. Thus, through this meditation on the Kingdom of Christ, Ignatius helps the exercitant to receive the grace of Christ to search for and to find the call of Christ in his life. The challenge on decision making coming from the Three Classes of Men (SE 149-156) leads directly to the important challenge arising from the Three Kinds of Humility (SE 165-167). What is the basic movement of following Christ? The most basic movement of following Christ is our growing identity with Christ and fulfilling his will. It is true that God’s grace is what draws the exercitant to this intimacy with Christ<sup>37</sup>. But two aspects of discipleship remain challenges for the exercitant: how much does he pray for the grace of drawing closer to Jesus, and what response does he make to the invitation God extends to him? The discernment in making a decision to search for, to find and to fulfil God’s will is always based on whether the exercitant is thereby drawn closer to Christ<sup>38</sup>. The ninth rule of the Discernment of Spirits (SE 322) shows how clearly conscious Ignatius was of the mysterious collaboration of natural and supernatural causality. “This rule alone is enough to refute the often raised objection that the primacy of grace and the unconditional sovereignty of God do not receive their due in the *Spiritual Exercises*”<sup>39</sup>. There may not be any number which would explain better the prime importance of God’s grace than SE 234, where Ignatius asks the exercitant to accept God’s grace by his total gift of self: “Take, Lord, and re-

<sup>35</sup> For a detailed study on “asking for what I want and desire”, please read L. BYRNE, “Asking for the Grace” in *The Way Supplement* 64, Heythrop College, London, 1989, p. 31; H. COATHALEM, *Commentaire du livre des Exercices*, Paris, 1965, p. 291.

<sup>36</sup> R. L. SCHMITT, “The Christ-Experience and Relationship Fostered in the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola” in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality, St. Louis, 1974, p. 255.

<sup>37</sup> For a detailed study, please read K. RAHNER, “The Ever Greater Glory of God” in *Woodstock Letters*, Woodstock College Press, Maryland, 1968, pp. 390-393.

<sup>38</sup> Cfr. D. L. FLEMING, “Refounding the Society of Jesus: New Beginnings” in *Ignis*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 2001, p. 11.

<sup>39</sup> F. WULF (ed), *Ignatius of Loyola His Personality and Spiritual Heritage*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1977, p. 217; The intense or abundant grace (*gracia intensa o abundante*), used in SE 320 and 322, shows the divine help for the exercitant. See I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales – Ensayo de hermenéutica Ignaciana*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma, 1978, pp. 121-122.

ceive all my liberty, my memory, my understanding, and my entire will, all that I have and possess. Thou hast given to me. To Thee, O Lord, I return it. All is Thine, dispose of it wholly according to Thy will. Give me Thy love and Thy grace, for this is sufficient for me". This grace of the Contemplation to Attain Love comes to the exercitant whom the forgiveness of sin has liberated into a contemplative relationship to Christ (SE 90-98) and under the banner of Christ (SE 136-147) and ready to identify himself totally with Christ the poor and humble (SE 165-167), and who, in the Election (SE 169-188), has chosen profoundly to search for, to find and to fulfil the will of God<sup>40</sup>. The grace of the Contemplation to Attain Love (loving and serving God in all things by fulfilling the will of God) and the grace of the preparatory prayer (that all my intentions, actions and operations may be directed purely to the praise and service of His Divine Majesty – SE 46) are closely interrelated. The wording of the special grace of the Contemplation to Attain Love shows that the interior knowledge of the exercitant is a means to achieve the "end" of the *Spiritual Exercises*, which consists in the total ordering of one's love to fulfil the will of God<sup>41</sup>. Favoured by the gracious God, the exercitant can experience in the Contemplation to attain Love (SE 230-237) the grace specific to the Fourth Week, either by being given an experience of Jesus as abundantly alive and involved in the world or by being given a new and invigorating experience of the Church as, indeed, the living body of Christ in history.

In this way, the graces of the *Spiritual Exercises* that began with the clarification of one's relationship with God and a personal interior purification that ends in "an exclamation of wonder and surging emotions" (SE 60). The entire focus of the exercitant is on fulfilling the will of God by following Christ, on praying "not to be deaf to his call, but ready and diligent to accomplish his most holy will" (SE 91), and on demanding "an interior knowledge of our Lord who became human for me, that I may love him more intensely and follow him more closely" (SE 104). Embracing the will of God climaxes in the "grace to rejoice and be glad intensely at so great glory and joy of Christ our Lord" (SE 221) and co-mingle with the will of God "like the rays of the sun and the sun, the waters of the fountain and the fountain" (SE 237)<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. B. O. McDERMOTT, "With Him, In Him: The Graces of the Spiritual Exercises" in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality, St. Louis, 1986, p. 25.

<sup>41</sup> The interior knowledge of the many blessings received fills the exercitant's heart with gratitude. This gratitude springs from the experience of "entirely re-knowing" (recognition) or acknowledging the blessings one has received from the Lord. It is this "re-knowing" of things in the Lord that moves the exercitant to love and serve the Divine Majesty in all things (*en todo amar y servir a su divina majestad*). Please refer to V. MALPAN, "Bhakti-yoga of the Bhagavad Gita and the Ignatian Contemplation to Attain Love" in *Ignis*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 2008, p. 25.

<sup>42</sup> Cfr. P. COUTINHO, "The Ignatian Prayer of Expectation and Demand" in *Ignis*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 2006, p. 2.

## Dialogue between *Mad-anugrahaya* and Divine Grace

“I want to see your divine form” (BG 11:3): This humble prayer of Arjuna in the battlefield of Kurukshetra<sup>43</sup> expresses the longing of all humanity for a direct vision of the Divine Reality.

*Darshana*, the act of seeing, is the most popular sacrament through which the devotees of many religions are put in contact with the divine. *Darshana* involves an insight, a seeing in faith, into the deeper dimensions of things. After the great *Vishvarupadarshanam*, the ‘Vision of the Universal Form’ which has been called the ‘prophetic core’ of the Bhagavad Gita, Lord Krishna says that such vision cannot be obtained by ordinary religious practices, but only by a single-minded love and God’s grace<sup>44</sup>.

With it Arjuna was able “to know, to see and to enter” into Krishna – three verbs that describe the essence of the *darshana* (BG 11:52, 54). In the Semitic tradition, God manifested himself preferentially through the Word. Yet the prophets were called “seers”. The psalmists seek “the face of God” (Ps 24:6), to “behold his beauty” (Ps 27:4) in the temple. Then Jesus came as the great epiphany of God, so that one can say, “we have seen with our eyes his glory...full of grace and truth” (Jn 1:14; 1 Jn 1:1)<sup>45</sup>. This NT seeing is similar to the Indian *darshana*: it is enlivened by faith, it is an insight, a seeing that is believing. The ultimate goal is, of course, the beatific vision, to see God face to face, clearly reserved for another mode of our existence. Ignatius too explains his “Great Illumination” at river Cardoner in his Autobiography:

As he went along occupied with devotions, he sat down for a little while with his face toward the river...the eyes of his understanding began to be opened. Not that he saw any vision; rather, understanding and knowing many things, both spiritual things and matters of

<sup>43</sup> “Kurukshetra is a plain not far from Delhi, the ancient Hastinapura. It formed part of the larger Dharmakshetra which lay between the rivers Yamuna and Sarasvati, and was held in ancient days to be of peculiar sanctity. It is to be noted that many interpreters of the Bhagavad Gita, while not denying the historicity of the episode, lay greater stress upon its value of allegory. And it cannot be denied that the author broadly identified the Kauravas with *adharma*, or evil, and the Pandavas with *dharma*, or good”. See W. D. P. HILL, *The Bhagavad Gita*, Oxford University Press, Madras, 1953, p. 73; Kurukshetra is the land of the Kurus, a leading clan of the period. Life is a battle, a warfare against the spirit of evil. Creative process is one of perpetual tension between two incompatibilities, each standing against the other. By their mutual conflict, the development is advanced and the cosmic purpose furthered. In this world are elements of imperfection, evil and irrationality, and through discernment process, we have to choose the will of God and convert the elements, which are opaque to reason, transparent to thought. Kurukshetra is also called *tapakshetra*, the field of penance, of discipline. Please refer to S. RADHAKRISHNAN, *The Bhagavad Gita – With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1948, p. 80.

<sup>44</sup> G. GISPERSAUCH, “Darshana” in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Academy Press, Noida, 2000, p. 804.

<sup>45</sup> Cfr. G. GISPERSAUCH, “Darshana” in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, p. 804.

<sup>46</sup> Autobiography n. 15 is taken from W. J. YOUNG, *St. Ignatius’ Own Story – As told to Luís Gonçaves de Câmara*, Loyola University Press, Chicago, 1980.



faith and learning, with so intense an enlightenment that everything seemed new to him. Though there were many, he cannot set forth the details that he understood then, except that he experienced a great clarity in his understanding (Autobiography n. 15)<sup>46</sup>.

Both the “Vision of the Universal Form” of Arjuna and the “Great Illumination” of Ignatius are extremely significant in their lives (BG 11:52-54 = Autobiography n. 15). Each has been for them a sort of Pentecost that marked an end of their past and illuminates the vision of a different future. This great illumination Ignatius had it at river Cardoner<sup>47</sup> that gave him “the new understanding” also presented him with an insight into the architectonic fabric of all reality in the world and of every mystery of faith. In the great clarity of his spirit, he could examine and evaluate all things proceeding from the Triune God and coming to himself. Thus at Manresa was established both the formula of finding God in all things and the pattern for discernment of Spirits to do the will of God, during an “hour of grace of inconceivable fruitfulness” for Ignatius which was similar to the God experience of Arjuna in Chapter 11 of the Bhagavad Gita and to his total surrender to do the will of God through the “*mad-anugrahaya* of Krishna” in Chapter 18 of the Bhagavad Gita.

The grace that Ignatius desires in the *Spiritual Exercises* can be put in a single point, that is, “To discern and do the will of God by imitating Christ in one’s life by loving and following him closely through God’s grace” (SE 104 & 234). On this point of “divine grace” or “*mad-anugrahaya*”, there is a convergence between the *Spiritual Exercises* of Ignatius and the Bhagavad Gita, because, as one has seen above, the Bhagavad Gita is the song of Krishna to give abundant grace (*mad-anugrahaya*) to Arjuna to come out of his ignorance and to do the will of God by loving and following Krishna closely, and the *Spiritual Exercises* helps the exercitant to discern and to choose the will of God by loving, imitating and following Christ through divine grace. According to the Bhakti tradition of the Bhagavad Gita, Lord Krishna accepts the soul not in spite of its defects but because of them<sup>48</sup> – an attitude reminiscent of the Easter ‘O Happy Fault’ echoed by Ignatius in the First Week of the *Spiritual Exercises*. Also, in both the Ignatian and the Gita traditions, the grace of God builds on nature; it does not destroy it. Under the influence of God’s grace, the natural endowments of the exercitant or the *yogin*, both inherited and developed, undergo a remarkable transformation that frees him from all self-centredness and leads him to the discovery of his true self in God and in doing the

<sup>47</sup> The five graces, as Ignatius mentioned in the Autobiography, are found in nn. 28-31 and can be codified as follows: 1) Seeing the Most Holy Trinity in the form of three keys; 2) Receiving an understanding of how God had created the world; 3) Seeing Jesus Christ Our Lord in the most holy sacrament; 4) Seeing with his interior eyes the humanity of Christ; 5) Seeing all things new to him at river Cardoner. For a detailed study please see J. A. MUNITZ, *Saint Ignatius of Loyola – Personal Writings*, Penguin Books, London, 2004, pp. 25-27.

<sup>48</sup> “The greatness of the mediator lies in not merely ignoring the soul’s defects and lack of good qualities, but in making this very lack of merit as the very reason for accepting the soul” (Sri Vacana Bhasanam Sutra 15). Please see J. G. MARTIN, “Theologies of Feminine Mediation: Hindu and Christian” in *Journal of Dharma*, Dharmaram College, Bangalore, 1981, p. 389.

will of God. The flowering of the personality of the exercitant or the *yogin* is arrived at not by disowning his human qualities, but by letting Christ or Krishna guide him in the right direction. This grace of God consists not only in giving the exercitant or the *yogin* life and sustenance but also in transforming and moulding him into the image of God. This is God's labour of love in both the traditions.

In the Biblical tradition and in the Ignatian key meditations of the *Spiritual Exercises*, the grace of God is known in certain historical events<sup>49</sup>. In the Old Testament, deliverance from Egypt, the covenant at Sinai and the return from Exile are special occasions for the manifestation of the grace of God. In the New Testament and in the *Spiritual Exercises*, grace is inseparably related to a historical person: "grace came in and through Jesus Christ". This is the central difference between grace in Christianity and grace in Hinduism. The inseparable relationship of grace with the historical person Jesus Christ (SE 104) gives an actuality and definiteness to the meaning of grace which cannot be found in any other situation. In the Bhagavad Gita's exposition of *paramabhakti*, *prasada* and *vishvasa* (self-surrender, grace and faith)<sup>50</sup> we do hear many familiar notes, but

<sup>49</sup> While considering the Principle and Foundation, the exercitant should have received a dual grace: (a) since God is the Lord of history, it is his prerogative to demand that we serve him at each specific moment of history; (b) since we are dependent creatures, we are relieved of the oppressive burden of autonomous agents serving rather as instruments of the Source of all being and activity. This balanced dual-grace enables him to be both accountable and yet not over-anxious. For further study on the dual-grace in historical events, please refer to D. L. FLEMING, *Notes on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, Review for Religious, St. Louis, 1981, pp. 136-137.

<sup>50</sup> There is a striking correspondence between the *Paramabhakti* of the Bhagavad Gita and Christian love of (for) God. *Paramabhakti* and the intense love for God are leading the *bhakta* and the exercitant with the following feelings: satisfaction, contentment, sense of security, peace, tranquillity, repose, delight, rejoicing, sweetness, warmth, tears of love and joy (SE 315, 329, 335 = BG 11:54; 12:6-8; 18:55, 66). Being-in-love with God is, in the *Spiritual Exercises*, the first principle of man's thoughts, feelings and actions, of his hopes and fears, joys and sorrows. As one has already seen, this intense love for (of) God is found not only in Christian spirituality but also in Gita spirituality. God gives all human beings sufficient grace to search for and to find his will for salvation. Both Ignatian spirituality and Gita spirituality affirm that love cannot be forced and that it emerges spontaneously from consciousness. An elevation of consciousness gives way naturally to a heightening of love. One has only to realize what God is doing out of love for him, and this recognition itself constitutes a new power within the exercitant or the *yogin*. It enables him to do what otherwise would have been impossible: to be so caught up in God, to be so attracted and drawn by him, that he finds that he loves him (SE 167, 234 = BG 11:35, 55; 18:55). On *paramabhakti*, please see M. DHAVAMONY, "Christian Approaches to Hinduism: Points of Contact and Difficulties" in *Gregorianum*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1972, p. 106; Love is not forced; it is evoked. the *Bhakti yoga* in the Bhagavad Gita is the approach of love to a personal Lord who is Krishna; its foundation is faith (*sraddha*), and the response with which it meets is grace (*prasada*). This being so, it is evident that *bhakti* can only manifest itself in human being when God is conceived as personal, a Saviour worthy of trust and ready to be gracious. On *prasada*, please see SWAMI SWARUPANANDA, *Shrimad-Bhagavad-Gita – With Text, Word-for-Word Translation, English Rendering and Comments*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1956, p. 226; Redemption is a justification by faith or *mahavishvasa*, and not by works, and it is not won by merit as the result of a continuous process. On *vishvasa*, please refer to R. C. ZAEHNER, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, Oxford University Press, London, 1973, p. 36.

reference to a specific historic occasion and historic person is absent. Grace in the Bhagavad Gita is recognized by the *yogin* as the gift of God, to be received in faith and to be experienced in a continuous relationship of trust and communion with God, but it is not rooted in history and in a historical person, as in Christianity<sup>51</sup>.

Both the divine grace of the Ignatian tradition and *mad-anugrahaya* of the Gita tradition express the tender maternal compassion that the Lord has for the soul. God's grace is not a response to the greatness of the human being but is freely bestowed. The nature of this graciousness is most clearly seen in both the traditions when the Lord seeks the soul that is still immersed in sin (SE 46; 104; 106; 116; 193; 234 = BG 4:16; 7:3; 9:1, 28; 18:56, 66, 73).

The sense of obedience and obligation, as the human side of the divine movement of grace, is not dominant in the Bhagavad Gita. Further, in the *Spiritual Exercises*, grace is experienced and understood in terms of the relationship not only between the believer and Christ but also that between the believers. A community of faith is essential to the apprehension and actualization of grace as it is understood in Christianity. In the Bhagavad Gita, the emphasis is to a large extent on the emotional attachment of the *yogin* to Lord Krishna. Any context of community in Hinduism is incidental.

As a concept, grace is not the monopoly of Christian. The distinctiveness that the Christians can claim is the distinctiveness that belongs to the incarnation and passion, to Christ as a person and as an event in history who calls into being a community in which the grace of God is actualized and known.

<sup>51</sup> Cfr. M. P. JOHN, "The Problem of History in the New Testament – A Discussion in the Indian Context" in *The Indian Journal of Theology*, Bishop's College, Calcutta, 1967, p. 52.

# Gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola per una teologia post-ontoteologica

di EUGENIO BASTIANON\*

## Introduzione

Il linguaggio teologico è chiamato oggi ad un radicale rinnovamento. L'ontoteologia è ormai apparsa come insensata, come linguaggio su Dio meramente concettuale, privo di spessore esperienziale, contraddizione grave per una fede in tutto e per tutto orientata sulla vita<sup>1</sup>, senza dimenticare le critiche che al linguaggio teologico ha fatto l'analisi linguistica, anche riducendolo, secondo una prospettiva falsificazionista, ad un semplice *blick*<sup>2</sup>. Considerando, infine, il diffondersi di una pluralità di linguaggi, scientifici e non scientifici, la domanda fondamentale, alla fine, è questa: se sia garantita alla tradizione linguistica cristiana la "sopravvivenza in una mutata era planetaria"<sup>3</sup>.

In questo senso la presente ricerca si propone, nella prima parte, di mostrare le implicanze teologiche della metafora mistica per la teologia, mentre nella seconda offre il particolare contributo della mistica ignaziana a questa trattazione. In seguito, nella terza parte, si propone una via per superare l'ontoteologia attraverso Emanuele Kant che riprende Ignazio e Kierkegaard. Si conclude con l'importanza di impostare oggi un nuovo linguaggio analogico.

\* EUGENIO BASTIANON, collaboratore alla didattica di gestione dei sistemi complessi presso l'Università di Udine, [eubas@libero.it](mailto:eubas@libero.it)

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER *Identity and Difference* Harper & Row New York 1969, 42ss; W. KASPER *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984 [*Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982] 207ss.. Il testo che ci sembra affrontare in modo più radicale e convincente la questione ontoteologica è E. JÜNGEL (1977) *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 1982, con cui, non a caso, la nostra ricerca si trova a condividere l'assunto che la nascita di una teologia post-ontoteologica esige il ripensamento della soggettività delineata da Cartesio, che rende Dio funzionale alla propria auto-assicurazione: E. JÜNGEL *Dio mistero...*, cit., pp. 147-170. Interessante è anche la proposta di Marion di abbandonare ogni comprensione in qualsiasi modo "ontologico-idolatra" di Dio, accostandosi a Dio stesso nella maniera in cui lo propone la rivelazione: Dio è "agape" (1Gv 4,8). A ben vedere anche questo approccio implica il superamento della soggettività cartesiana, in quanto la dinamica dell'amore implica la dinamica del dono, e il dono non appartiene al concetto: J. L. MARION, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2005 p. 62 ss. Marion segue per molti aspetti la strada aperta da Lévinas, come avremo modo di argomentare più avanti: S. CURRÒ, *Il dono e l'altro: in dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS, Roma, 2005, p. 143.

<sup>2</sup> R. M. HARE, *Theology and falsification*, in FLEW A. MACINTYRE, *New Essays in philosophical theology*, Hymns Ancient & Modern Limited, London 1955, p. 99.

<sup>3</sup> G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Paideia, Brescia 1981 p. 25.

## 1. La metafora mistica: dall'*analogia entis* all'*analogia nominum*

Eberhard Jüngel ci rammenta che una lunga tradizione poetico-teologico-mistico-filosofica ha trovato pertinente per dire Dio la metafora del “mare”, nel suo rinvio all’infinito. Jüngel ci ricorda Gregorio di Nissa, Giovanni Damasceno, Agostino, Meister Eckhart, Angelus Silesius, Nietzsche, Hölderlin<sup>4</sup>. Noi potremmo aggiungere, forse, Leopardi. Ci sembra il modo migliore per dar conto della nostra ricerca su “una diversa analogia nominum”, non più fondata sull’analogia entis.

Da questo punto di vista è significativa la metafora della tempesta. Si tratta, in Beatrice di Nazareth (Belgio 1200-1268), della tempesta dell’amore per e con Dio e del beato appagamento, che si alterna con la sua assenza: “Quando muove il cuore così impetuosamente e possentemente, talvolta l’amore domina in modo talmente illimitato e travolgente l’anima, che ciò dimostra che il cuore è stato ferito più volte gravemente, e che ogni giorno, fra dolori e tormenti, le ferite vengono riaperte e producono di nuovo dolore. Per lei è come se le vene si lacerassero, gli arti si paralizzassero, il petto si sciogliesse e la gola si disseccasse, cosicché il volto e le membra soffrono il calore che proviene dall’interno e, oltre a questo, l’oerwoed (foresta) dell’amore”<sup>5</sup>. La tempesta dice, alla fine, ciò che la teologia intende con “grazia”<sup>6</sup>.

Sempre alla grazia è riconducibile la convinzione di molti mistici – Ignazio compreso, su cui torneremo<sup>7</sup> – che, nella relazione mistica, il mistico stesso sia trasformato a immagine di Dio. Il rapporto mistico è “grazia trasformante”<sup>8</sup>.

Il tema è presente in Matilde di Magdeburgo (1207-1238), che con la metafora dei “santi ciechi”, afferma che l’anima può “vedere” Dio solo quando viene trasformata dall’amore di Dio che fluisce in essa<sup>9</sup>. Secondo le metafore di Giovanni della Croce (1542-1591), l’Amato/Cristo trasforma a propria immagine l’Amata/Anima<sup>10</sup>. La dinamica delineata da Giovanni della Croce può essere descritta in questo modo: “la trasformazione dell’anima non resta preda di movimenti indefiniti. Nel volto concreto del Cristo incarnato si identifica la figura di fronte alla quale l’anima trova la via per dare figura al proprio volto... L’uomo che si coinvolge nell’azione si ritrova trasformato”<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> E. JÜNGEL, *Dio mistero*, cit., p. 196.

<sup>5</sup> K. RUTH, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 153-156.

<sup>6</sup> B. HELLINGER, *Il viaggio interiore. Esperienze, riflessioni, esempi*, Tecniche Nuove, Milano 2008, p. 100.

<sup>7</sup> Si veda per questo il *Piccolo Lessico Ignaziano*, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*. a cura del Centro Ignaziano di Spiritualità, in [www.raggionline.com](http://www.raggionline.com). p. 76 .

<sup>8</sup> CONCEPCIÓN CABRERA DE ARMIDA, *Diario di una madre di famiglia*, Desclée De Brouwer, Paris 2007, p. 213; O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, p. 405 ss.

<sup>9</sup> K. RUTH, *Mistica...* p. 278.

<sup>10</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, in E. ZOLLA, *I mistici dell’Occidente*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1980, vol. VII, p.151; GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete* (a cura di Giovanni Frassi), Genova 1858, p. 10 ss.

<sup>11</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete* (a cura di Giovanni Frassi), Come Editore, Genova 1858 pp. 66; G. PELLEGRINO, *Il travaglio della libertà -2: Confronto con San Giovanni della Croce*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2011, p. 40.

In Teresa d'Avila (1515-1583) questo tema è presentato dalla narrazione/metafora del Castello interiore, che dice l'anima dalle "molte dimore"<sup>12</sup>, e dell'incontro con lo Sposo/Cristo: "Aiutati dallo Spirito Santo, veniamo ora a parlare... dell'anima – che, già ferita dall'amore dello Sposo, cerca con maggior cura di starsene in solitudine, fuggendo, per quanto il suo stato glielo permette, tutto ciò che la potrebbe distrarre. La vista dello Sposo l'ha così colpita che ora ogni suo desiderio è di tornare a goderlo... Si lamenta con lo sposo con esterne parole d'amore, senza potersi frenare, perché conosce che le è presente, e ciò nonostante non vuol manifestarsi onde non lo goda. Intensissima è la pena... ma deliziosa e soave"<sup>13</sup>.

La metafora che più radicalmente dice questa dinamica è quella dell'incarnazione mistica<sup>14</sup>. Dio è l'Amato, lo Sposo.

In Beatrice di Hadewijch, mistica e poetessa fiamminga morta nel 1248, inferno ha un valore eccentrico rispetto al significato che ha nella dottrina degli escata, pure presente<sup>15</sup>: l'inferno è la natura dell'amore che inghiotte tutto in modo irrevocabile. La sua pena, il suo calore, il suo freddo, la profondità e l'oscurità sono esperienze di colui che ama incondizionatamente. "Inferno" è il "nome supremo" che dice la più alta forma di espressione dell'amore, in quanto sa affrontare anche il rischio del sottrarsi dell'amato<sup>16</sup>. È questo un tema comune a tutta la mistica. È infatti per molti aspetti simile alla metafora della notte dell'anima, ancora di Giovanni della croce. Così canta l'anima: "Tutto ciò compie Iddio per mezzo di questa oscura contemplazione; nella quale non solo l'anima patisce il vuoto e la sospensione degli appoggi naturali... e inoltre l'anima va purgando, annichilando, vuotando in sé tutte le affezioni e le abitudini imperfette... – In questa situazione, l'anima canta come – dice di sé Davide: Salvami, Signore, perché le acque sono entrate nell'anima mia"<sup>17</sup>. Nella notte l'anima si svuota di tutto mantenendo solo il desiderio di Dio, ma Dio può sottrarsi e così l'anima ancora non gode della visio beatifica<sup>18</sup>. Il tema dell'inferno sembra dimostrare che per il linguaggio mistico vale il principio kantiano che all'analogia nominum non corrisponde l'analogia entis. Sempre di Beatrice di Hadewijch è lo sviluppo mistico della metafora già biblica (Salmo 41,8) e agostiniana che parla dell'incontro tra Dio e l'uomo come l'incontro tra due abissi<sup>19</sup>. L'abisso è quello dell'amore – Dio/Amore ha trasformato in abisso d'amore l'uomo che è "volato" verso di Lui – e il mistico deve attraversare a nuoto questo abisso<sup>20</sup>. È interes-

<sup>12</sup> TERESA D'AVILA, *Castello interiore*, in E. ZOLLA, *I mistici dell'occidente...cit.*, p. 57.

<sup>13</sup> TERESA D'AVILA, *Castello interiore*, in E. ZOLLA, *I mistici dell'occidente...cit.*, pp. 69-71. Teresa D'Avila ha la prima estasi mistica nel 1544. Per i debiti di Kafka a Teresa d'Avila, A. M. SICARI, *Nel "Castello Interiore" di Santa Teresa d'Avila*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 17-78.

<sup>14</sup> È il caso della venerabile Conchita de Armida, che visse questa esperienza nel 1906, e che abbiamo già incontrato in nota 5, p. 2; CONCEPCIÓN CABRERA DE ARMIDA, *Diario... cit.* p. 213.

<sup>15</sup> K. RUTH, *Mistica*, cit... pp. 38,82.

<sup>16</sup> Ivi 192.

<sup>17</sup> E. ZOLLA, *I mistici dell'occidente... cit.* p. 148.

<sup>18</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, in ZOLLA E., *I mistici...cit.*, p. 184-185.

<sup>19</sup> K. RUTH, *Mistica*, ...p. 186.

<sup>20</sup> Ivi p. 185.

sante osservare come il passaggio della metafora dell'abisso dal contesto biblico a quello mistico abbia generato due altre metafore – il “nuoto” e il “volo” per dire il rapporto uomo-Dio. La metafora del volo in questo senso è presente anche in Anselmo d'Aosta (1034-1109)<sup>21</sup> e la metafora del nuoto è presente nelle Prediche quaresimali scritte e dette sotto la protezione di San Tommaso d'Aquino di Carlo Francesco Badia, nel 1751<sup>22</sup>.

È importante osservare i livelli della metafora:

- il primo livello è la trasposizione dalla semantica del silenzioso dire originario di Dio<sup>23</sup> alla comune semantica umana che si fa biblica per l'intervento degli autori ispirati<sup>24</sup>: “viene ad esprimersi nel mondo ‘qualcosa’ che è di più del mondo”<sup>25</sup>, ne sia un esempio “abisso”;
- il secondo livello è la trasposizione della semantica biblica alla semantica della mistica: la semantica mistica esistente è arricchita dal pervenire alla mistica stessa della metafora biblica, nel sapere concettuale e sopra-concettuale del mistico. “Abisso” rende più ampia e intensa la semantica mistica;
- il terzo livello è il possibile ingresso delle metafore mistiche nella teologia, che ne risulta a sua volta arricchita e trasformata<sup>26</sup>: “abisso” permette alla teologia, tra gli altri di Henri de Lubac<sup>27</sup>, di tratteggiare con particolare intensità la questione della conoscenza di Dio.

Ancora per esemplificare, Dio è definito secondo le metafore dell'Amore, proprie, come abbiamo già osservato nell'analisi della letteratura a proposito di Marion, della tradizione giovannea, dello Sposo, anch'essa propria della tradizione biblica, a partire dal profeta Isaia (62,4) per finire col vangelo di Matteo (9,15) e, infine, dell'Abisso (Salmo 41,8). Vale la pena osservare che il trasferimento delle metafore su Dio dal contesto ampio e diffuso del testo biblico al contesto personalissimo del testo mistico cambia indubbiamente la valenza della metafora. La prova tanto evidente quanto drammatica di questo cambiamento di valenza la offre Teresa d'Avila che saggia la veridicità della propria esperienza mistica con la flagellazione e il cilicio<sup>28</sup>. Sarebbe questa nuova, personalissima e originalissima, valenza ad essere introdotta nel linguaggio teologico e a trasformarlo anche al di là della sua origine biblica. “Qui si produce un'apertura enorme sull'intera esistenza, si spalanca un orizzonte che è il più ampio pensabile, si compie un

<sup>21</sup> A. ROSSI, *Opuscoli filosofici scelti di San'Anselmo d'Aosta, di San Tommaso d'Aquino, di San Bonaventura da Bagnorea e di G. Gersono*, Felice Le Monnier, Firenze 1864, p. 31.

<sup>22</sup> CARLO FRANCESCO BADIA, *Prediche quaresimali scritte e dette sotto la protezione di San Tommaso d'Aquino*, presso Andrea Poletti, 1751 p. 25 ss.

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 28-82; H.G. GADAMER *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 523.

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1978, p. 475

<sup>25</sup> E. BASTIANON, *Un Dio da pregare e da pensare*, cit., p. 80.

<sup>26</sup> K. RUTH, *Mistica ...cit.*, pp. 361, 129, 336, 274; BASTIANON, *Un Dio...cit.*, p. 80 ss.

<sup>27</sup> H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, Edizioni Paoline 1959, p. 72 ; M HEIDEGGER, *Perché i poeti*, in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 295

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino...cit.*, p. 43 ss.; E. ZOLLA, *I Mistici... cit.* p. 56.

pensiero di natura onnicomprensiva, un pensiero di natura certo diversa da quella della ragione: un pensiero con il cuore<sup>29</sup>.

Alla fine, la metafora mistica, come la poesia, cammina sulle frontiere del linguaggio, rischiando ogni volta il non senso: si sente che il linguaggio cerca quasi a tastoni cose non ancora dicibili<sup>30</sup>; ha legami imprescindibili con il silenzio: perché ogni parola parlante ha origine dal silenzio, come insegnano Heidegger e Wittgenstein<sup>31</sup>; perché il silenzio rappresenta una dimensione ascetico/religiosa essenziale per la realizzazione della persona<sup>32</sup>; perché la parola del mistico deve tornare nel silenzio, compiere il suicidio semantico per parlare solo con le parole del silenzio che dicono l'indicibile<sup>33</sup>; perché la metafora mistica istituisce *un'analogia nominum* che si separa dall'*analogia entis*: è una svolta fondamentale che attende riconoscimento concettuale<sup>34</sup>.

## 2. Il contributo della mistica ignaziana

Roland Barthes<sup>35</sup> propone una tabella della pluralità dei testi che caratterizzano Gli *Esercizi* spirituali di Ignazio di Loyola. Noi l'articoliamo ulteriormente, focalizzandola sui temi della nostra ricerca.

Dal nostro punto di vista i testi presenti negli *Esercizi* sono i seguenti:

Testo mistico: l'emittente è Dio stesso e Ignazio è il destinatario. È questo il testo che la nostra ricerca aggiunge a Barthes. Si veda per questo l'autobiografia di Sant'Ignazio di Loyola<sup>36</sup>. Un'origine a suo modo mistica è prevista anche da Jünger<sup>37</sup> per la teologia. È questo il luogo in cui si inseriscono le ricerche sul linguaggio, per le quali rimandiamo a Heidegger<sup>38</sup>. È questa la nostra ulteriore articolazione alla elaborazione proposta da Roland Barthes;

Testo letterale: l'emittente è Ignazio, che scrive gli *Esercizi* e il destinatario è il direttore degli esercizi: è il testo di cui abbiamo riportato la citazione;

Testo semantico: il direttore degli *Esercizi* esplicita agli esercitanti la pluralità dei sensi del testo: la preghiera a Cristo che citeremo poco più avanti appartiene a questo

<sup>29</sup> G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit. p. 80.

<sup>30</sup> M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986, p. 86.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 83-85.

<sup>32</sup> Ivi, p. 87 ss.

<sup>33</sup> Ivi p. 92. Su questi temi è essenziale la lettura di H. VON HOFMANNSTAHL, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Prosa, II*, Bermann, Fischer Verlag, 1951, pp. 7-22.

<sup>34</sup> B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1971, p. 141 ss.

<sup>35</sup> R. BARTHES, *Sade Fourier Loyola. La scrittura come eccesso*, Einaudi, Torino 1977, p. 32.

<sup>36</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia e diario spirituale*, in M. GIOIA (ed) *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, UTET, Torino 1977, p. 265.

<sup>37</sup> E. JÜNGER, *Dio mistero del Mondo*, cit... p. 331.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 27 ss.; M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986, p. 83.



sensu se è vero che è domanda che articola in molti modi, nel suo invocare, la figura di Cristo crocifisso e risorto;

Testo allegorico: tutti i testi, parlati e agiti con i quali gli esercitanti rispondono a Dio. La risposta consiste nella capacità immaginativa dell'esercitante che crea vere e proprie metafore, parlate e agite per meditare sui peccati ed emanciparsene. Loyola è molto attento nel dettare le regole secondo le quali queste metafore devono essere costruite, nell'obbedienza alla dottrina e alle condizioni dell'esercitante. Loyola detta le condizioni dell'ortodossia e dell'ortoprassi degli *Esercizi*<sup>39</sup>. Narrando più avanti le metafore della farmacia e del fabbro entreremo in questo ambito di testo.

Come si vede lo spazio metaforico degli *Esercizi* è molto più ampio di quello disegnato dalla tradizione mistica precedente. In questo modo le regole dell'analogia che già abbiamo visto aprirsi dopo Kant agli orizzonti della mistica attendono di essere ulteriormente ripensate. Prevedendola esplicitamente, gli *Esercizi* pongono alla teologia la questione dell'ortoprassi, delle regole dell'azione che fanno di quell'azione un'azione significativa Dio, una metafora di Dio<sup>40</sup>: non solo, dunque, l'analogia nominum ma anche l'analogia agendi: l'azione, in quanto "fatto pubblico", è pur sempre un linguaggio<sup>41</sup>.

Tenere presente la semantica di Ricoeur e i costitutivi dell'azione può aiutare a definire le regole dell'ortoprassi: a) intenzione; b) motivazione (motivo e causa); c) agente, in tutte le sue implicazioni<sup>42</sup>. Già abbiamo osservato Ignazio porre al centro degli *Esercizi* la questione dell'intenzione e vedremo come la libertà supposta dall'intenzione renda in realtà plurale l'ortoprassi<sup>43</sup>;

Testo anagogico: e questo l'ultimo testo presente negli *Esercizi*, in cui anche la semantica dell'azione dell'esercitante e l'interpretazione che ne fa una possibile metafora di Dio trovano la propria validazione. Dio si rivolge all'esercitante per rispondere al suo parlare e mostrargli il senso originario e nascosto del testo. L'analisi dei peccati ci sembra un esempio significativo di testo anagogico. Su questo vale la pena ricordare il rapporto tra teologia e visio beatifica in San Tommaso<sup>44</sup>. Il testo anagogico segnala la dimensione in qualche modo circolare degli *Esercizi* della mistica e della teologia: il testo originario e originante – il testo mistico – e il testo conclusivo – il testo anagogico – sono testi di Dio. È proprio questa circolarità immersa nel mistero a permettere la straordinaria apertura del testo allegorico/metaforico, nel quale si schiudono tensioni che rendono di fatto impossibile il chiudersi del linguaggio teologico nelle ristrettezze dell'ontote-

<sup>39</sup> (ES 43,44).

<sup>40</sup> J. RATZINGER, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, paragrafo "Ortodossia e ortoprassi" (in [www.clerus.org](http://www.clerus.org)) pp.4-5; P. RICOEUR, *Semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986, p. 50 ss.; ID., *Tempo e racconto*, volume 1, Jaca Book, Milano 1986, pp. 118-133; rinvio anche alla riflessione ricoeuriana su significato dell'azione e avvenimento dell'azione ben sintetizzata da E. BUGAITE in *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, p. 193 ss.

<sup>41</sup> P. RICOEUR, *La semantica ...cit.*, p. 64.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 53-98.

<sup>43</sup> Ivi, p. 141 ss.

<sup>44</sup> G. LORIZIO, *Teologia fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. 3, p. 93.

ologia, seguendo le strade della metaforicità sia del linguaggio mistico sia dell'ortoprassi ignaziana.

Vale la pena esplicitare gli elementi costitutivi dell'ortoprassi ignaziana. Il primo elemento che rende l'agire del gesuita, negli *Esercizi* e oltre gli *Esercizi*, metafora di Dio è la richiesta a Dio di purificazione delle intenzioni: “La preghiera preparatoria consiste nel chiedere grazia a Dio nostro Signore perché tutte le mie intenzioni, azioni e attività siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà”<sup>45</sup>. Questo permette la piena identificazione in Cristo. Recita la preghiera di apertura degli *Esercizi*, straordinario testo allegorico, che appartiene al testo semantico degli *Esercizi* stessi:

“Anima di Cristo, santificami.  
 Corpo di Cristo, salvami.  
 Sangue di Cristo, inebriami.  
 Acqua del costato di Cristo, lavami<sup>46</sup>.  
 Passione di Cristo, confortami.  
 O buon Gesù, esaudiscimi.  
 Nelle tue piaghe, nascondimi<sup>47</sup>.  
 Non permettere che io mi separi da te.  
 Dal nemico maligno difendimi.  
 Nell'ora della mia morte chiamami  
 e comandami di venire a te  
 a lodarti con i tuoi santi  
 nei secoli dei secoli. Amen!<sup>48</sup>”.

Tutti gli attori umani impegnati negli *Esercizi* hanno un unico ed esclusivo riferimento per fare della propria prassi un: “Cristo Signore, modello e regola nostra”<sup>49</sup>.

Se si rilegge la pagina degli *Esercizi* che abbiamo appena citato per esteso ci si accorge che tutto si fonda sulla contemplazione di Cristo: “contemplare Cristo nostro Signore che è visibile... per luogo fisico intendo per esempio un tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare... La domanda dev'essere conforme alla materia trattata; cioè, se la contemplazione è sulla risurrezione, domandare gioia con Cristo gioioso”.

Gli *Esercizi* hanno anche due ulteriori elementi che, secondo lo studio di Joseph Ratzinger, sono necessari a costituire l'ortoprassi al di là di ogni relativismo: un saldo

<sup>45</sup> (ES 45).

<sup>46</sup> Sulla simbolica della macchia, dell'impuro: P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, p. 280 ss.

<sup>47</sup> Su questa simbolica tornano anche Padre LUIGI GRANATA, dell'Ordine di San Domenico, *Opere spirituali*, appresso I Giunti, Venezia 1730, p. 537; ABBATE DI BRETEVILLE, *Saggi di discorsi per ciaschedun giorno di quaresima*, Stamperia del seminario, Padova 1749, p. 335.

<sup>48</sup> Annota il testo degli *Esercizi*: “Tale orazione così devota e propria di nostra Compagnia” non fa parte del testo degli *Esercizi*, ma – scrive il P. Fabiano Quadrantino alla fine del secolo XVI – è bene “collocarla integralmente in qualche posto, affinché col passare del tempo non scompaia” (MHSI, MI, Directoria 760, 15).

<sup>49</sup> (ES 344).

riferimento all'ortodossia ed un quadro condiviso di regole che definisca il quadro di riferimento ecclesiale del retto agire: "Essere ortodosso significa perciò conoscere e praticare il modo esatto in cui Dio deve essere glorificato"<sup>50</sup> Da questo punto di vista non vi è dubbio che il testo degli *Esercizi* che abbiamo citato sia un testo altamente normativo – si ricordi in particolare il punto 49: "Prima di tutte le contemplazioni o meditazioni si devono fare sempre la preghiera preparatoria, senza cambiarla, e i due preludi già detti, cambiandoli alcune volte secondo la materia trattata" – e che, nella sua fondazione cristologica, lasci ben poco spazio al relativismo, non soltanto nei comportamenti che gli *Esercizi* richiedono agli esercitanti nello svolgersi degli *Esercizi* stessi, ma soprattutto nel costruire la chiesa stessa<sup>51</sup>.

E tuttavia negli *Esercizi* è ben presente la pluralità inattesa della semantica dell'azione prodotta dalla libertà e, quindi, la pluralità sempre nuova dell'agire metaforico.

Ignazio, infatti, è ben consapevole che l'ortoprassi, che il testo allegorico chiede agli esercitanti ha al proprio interno il rischio della libertà, tanto da affermare il seguente principio:

"Giova molto a chi riceve gli esercizi entrare in essi con magnanimità e liberalità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli tutto il proprio volere e libertà, perché sua divina maestà si serva, tanto di lui quanto di tutto quello che possiede, secondo la sua santissima volontà"<sup>52</sup>.

Questo, però, in realtà, non risolve alle radici il problema, se è vero che anche tale offerta della libertà è un atto della libertà stessa<sup>53</sup>.

Ignazio è ben consapevole che l'ortoprassi, in nome della libertà<sup>54</sup>, rimane insuperabilmente aperta e plurale. Noi diremo che questo tipo di testo allegorico è esente dalle rigidità dell'ontoteologia<sup>55</sup>.

È una relazione trasformante. Per dire "cambiare, cambiamento" Ignazio usa i termini castigliani "mudar, mudanza"<sup>56</sup>. Negli *Esercizi* a "mudar, mudanza" si uniscono "orden, ordenar". Insieme, vogliono dire la dinamica della trasformazione interiore, la trasformazione che permette al credente di prendere decisioni secondo la volontà divina. In questo modo gli *Esercizi* si propongono come una "mistagogia della scelta" che porta alla decisione della spogliazione di sé per partecipare alla vita divina. Per Ignazio, decidere significa indirizzare la propria vita secondo l'aspirazione di una trasformazione interiore che orienti verso l'unione con Dio, mossi soltanto dall'amore di Dio e per Dio.

<sup>50</sup> J. RATZINGER, *La fede e la teologia*, cit....p. 5.

<sup>51</sup> A. BONORA, *Libertà nell'obbedienza. Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola*, in «Ignaziana. Rivista di ricerca teologica», 1 (2006) 3-40, p. 22.

<sup>52</sup> (ES 5).

<sup>53</sup> E. CHIAVACCI, *Teologia morale. Morale generale*, vol. 1, Cittadella Editrice, Assisi 1976, p. 116; A. BONORA, *Libertà nell'obbedienza. Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola*, in «Ignaziana. Rivista di ricerca teologica», 1 (2006) 3-40, p. 4.

<sup>54</sup> P. RICOEUR, *La semantica dell'azione*, cit. pp. 141-142.

<sup>55</sup> E. DREWEMAN, *Psicanalisi e teologia morale*, Queriniana, Brescia 1992 p. 22-23, 29 ss.

<sup>56</sup> R. ZAS FRIZ DE COL S.I., *La trasformazione mistica ignaziana*, in «Ignaziana», 5 (2008), pp. 22 ss.

La trasformazione mistica è il compiersi di questa decisione per una via che si riconosce voluta da Dio. Scegliere è scegliere la scelta divina per il solo amore di Dio. Possiamo anche dire che “il credente sceglie secondo la volontà del suo Amato, si purifica e si unisce a Dio perché sceglie quello che vuole che sia scelto”<sup>57</sup>. In questa scelta, il credente insieme con Dio costruisce la propria storia in prospettiva escatologica.

È la stessa Compagnia di Gesù a rileggere le proprie prassi come ortopratiche, testi allegorici di Dio ben riusciti<sup>58</sup>. La Compagnia è consapevole, non per autoreferenzialità, ma nell’attenzione credente al testo anagogico, che le sue azioni sono “imprese” ad alta valenza simbolico/metaforica.

L’Imago primi saeculi, infatti, è attenta a sottolineare quando la prassi della Compagnia è ortoprassi.

Lo fa attraverso piccoli racconti/metafore. Un racconto, ad esempio, narra le attività di una farmacia. Si tratta evidentemente di una metafora delle attività dell’intera Compagnia<sup>59</sup>. Qui l’analogia è tra il curare e il salvare, in un movimento che troviamo anche nella narrazione dell’impegno di fronte alla peste proposta da Albert Camus<sup>60</sup>. La prassi della Compagnia come ortoprassi è raccontata anche come l’azione della luna che illumina la notte del peccato<sup>61</sup>.

Altri racconti riguardano l’ortoprassi individuale. Un racconto, ad esempio, narra le attività di un fabbro. Intende evidenziare che, per convertire Francesco Saverio, non bastò il fuoco – in questo caso lo stesso Ignazio – ma fu necessaria anche l’opera del fabbro Pietro Fabro, giocando su “Fabro” come traduzione del latino “faber” (fabbro)<sup>62</sup>. È interessante osservare che alla figura del fabbro ricorre Georges Bernanos, citando fonti seicentesche, per parlare di Dio che mette alla prova i santi<sup>63</sup>. Si tratta evidentemente di una analogia nominum.

Un altro racconto di ortoprassi individuale si fonda sulla simbolica del fuoco, che avvolge una salamandra, che al fuoco sopravvive. Rappresenta le sofferenze e il sacrificio del missionario gesuita Carlo Spinola in Giappone, nel 1622, nella prospettiva della vita nuova<sup>64</sup>. In questo senso, la simbolica del fuoco è presente già nei miti egiziani e

<sup>57</sup> Ivi, p. 30.

<sup>58</sup> L. SALVIUCCI INSOLERA, *L’Imago primi saeculi (1640) e il significato dell’immagine allegorica nella compagnia di Gesù*, Università Gregoriana, Roma 2004, p. 11. L’Imago primi saeculi viene progettata da giovani padri gesuiti... con il fine di spiegare e commentare la storia, gli ideali, i proponimenti dell’ordine ed anche le difficoltà riscontrate nel corso del secolo (ivi p. XII).

<sup>59</sup> La metafora del farmaco presente anche nella mistica medievale: K. RUTH, *Mistica femminile*, p. 246.

<sup>60</sup> A. CAMUS., *La peste*, Bompiani, Milano 1982, p. 169.

<sup>61</sup> L. SALVIUCCI INSOLERA, *L’imago...* p. 110. La notte, nel senso ignaziano di tenebra del peccato, è tema fondamentale della mistica di Giovanni della Croce, al di là dei significati che abbiamo prima esplorato: *Opere di San Giovanni della Croce*, presso Angelo Geremia, Venezia 1748, p. 572.

<sup>62</sup> L. SALVIUCCI INSOLERA, *L’Imago primi saeculi (1640) e il significato dell’immagine allegorica nella compagnia di Gesù*, Università Gregoriana, Roma 2004, p. 141. Ricordiamo che la simbolica del fuoco come azione dello Spirito è costante nel nuovo testamento; BERNARD C.A., *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1981, p. 71.

<sup>63</sup> G. BERNANOS, *Pensieri, parole, profezie*, Paoline, Roma, p. 128.

<sup>64</sup> L. SALVIUCCI INSOLERA, *L’imago...*, p. 131.

continua in Teilhard de Chardin in *La messe sur le monde*<sup>65</sup>.

La questione della soggettività si trova al centro. Una cosa sembra infatti evidente: quanto il processo analogico/metaforico che abbiamo visto articolarsi dalla mistica femminile medievale a Giovanni della Croce, è analogia/metafora che dice il perdersi della soggettività umana in Dio, tanto il processo analogico/metaforico ignaziano, e della Compagnia, è processo che pone al centro, proprio in quanto fondato sull'ortoprassi, la soggettività agente dell'esercitante e della Compagnia. L'agente è infatti parte costitutiva della semantica dell'azione<sup>66</sup>.

Non a caso lo stesso Ignazio, negli *Esercizi*, esorta a non focalizzare solo il tema della grazia ma anche quello della libertà, in modo che l'una non sia senza l'altra<sup>67</sup>. Ricordiamo che la soggettività è, alla fine, il paradigma tipico della modernità e che proprio questa valenza ontologica della soggettività moderna corre il rischio di minare fin dalle sue origini il discorso su Dio dello stesso Cartesio, ponendo Dio in posizione strumentale rispetto al soggetto<sup>68</sup>.

In questo senso acquista un significato del tutto nuovo, al di là delle sue stesse intenzioni, l'argomentazione di Joseph Ratzinger sui rischi dell'ortoprassi: la questione della soggettività.

Il tema è, dunque, se le metafore prodotte dall'ortoprassi ignaziana siano in grado di aprire quegli orizzonti nuovi non solo sull'esperienza di fede e sul linguaggio che la narra e che la argomenta concettualmente, ma anche sulla soggettività.

### 3. La nuova soggettività e il superamento dell'ontoteologia: da Ignazio a Kierkegaard

Per questo è preziosa l'osservazione che in Ignazio l'ortoprassi è sempre accompagnata, come affermato nella quarta settimana degli *Esercizi*, dall'ortoprassi, dal riconoscersi di ogni soggettività agente nella comune soggettività ecclesiale e della soggettività ecclesiale in Cristo<sup>69</sup>.

Potremmo anche dire che la chiave di volta del problema è nell'ossimoro, su cui già ci siamo soffermati e per molti aspetti non scioglibile, di libertà ed obbedienza, in cui si radica la nascita di una nuova soggettività<sup>70</sup>.

Per tematizzare nella sua radicalità questo ossimoro come origine di una nuova soggettività, vale la pena riprendere le metafore narrative del fabbro e del fuoco, proposte

<sup>65</sup> P. THEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le monde*, in *Hymne de L'Univers*, p. 19, cit., in CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, p. 298.

<sup>66</sup> P. RICOEUR, *La semantica...* cit., pp. 53-98.

<sup>67</sup> (ES 366).

<sup>68</sup> E. JÜNGEL., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, p. 164 ss.

<sup>69</sup> A. BONORA, *Libertà nell'obbedienza*, cit., p. 22.

<sup>70</sup> A. BONORA, *Libertà nell'obbedienza*, cit., p. 29. E. JÜNGEL, *Dio mistero...*, cit., p. 35 ss.

da l'Imago secondo le indicazioni de Il mito di Sisifo, il saggio filosofico sull'assurdo dell'esperienza umana di Albert Camus (1942).

Qui lo stesso Camus propone l'incontro tra gli *Esercizi ignaziani* e le narrazioni di Sören Kierkegaard. Secondo Camus, infatti, Ignazio e Kierkegaard hanno in comune la richiesta del sacrificio dell'intelletto puramente umano per lasciare spazio a Dio<sup>71</sup>.

Da questo punto di vista, la metafora del fabbro che trasforma con il fuoco dell'obbedienza altro non è, a nostro avviso, che il luogo dell'incontro tra Ignazio e Kierkegaard affermato da Camus. La metafora ignaziana, infatti, dice il tema di fondo kierkegaardiano: Dio è il fabbro che chiama l'uomo allo "scandalo" della fede al di là di ogni ragionevolezza<sup>72</sup>.

La narrazione kierkegaardiana che sostanzia, anche se non esplicitamente, la metafora ignaziana è quella di Abramo che, contro ogni ragione umana, nella tragica solitudine generata, appunto, dal "paradosso", obbedisce all'ordine di Dio/fabro che lo mette alla prova del fuoco/obbedienza, e si avvia a sacrificare il figlio Isacco. Dio si mostra ancora fabbro, nel sì a Lui di Maria. Dio, infatti, la lascia sola a far fronte al giudizio degli uomini per la sua misteriosa maternità<sup>73</sup>. Nulla è più lontano di questa simbolica del fabbro e del fuoco ignaziana e della narrazione kierkegaardiana dal paradigma onto-teologico, esistenzialmente muto ed insignificante. Del resto lo stesso Kierkegaard argomenta esplicitamente nel suo Diario 1840-7, la sintonia tra paradosso e mistica<sup>74</sup>.

Su questa strada di una soggettività totalmente nuova, fondata sulla relazione con l'altro, sembra muoversi anche la riflessione filosofica di Lévinas, quasi che, come spesso accade, la filosofia si sia messa in ascolto della teologia<sup>75</sup>. Del resto il debito di Lévinas a Kierkegaard appare indubitabile<sup>76</sup>.

L'attenzione di Lévinas per Kierkegaard non sorprende se si ricordano gli studi talmudici di Lévinas cui abbiamo fatto appena cenno. Nel talmud, infatti, la mistica ha come tema portante il rifiuto della filosofia greca, in quanto successiva alla dottrina del giudaismo testimoniata dalla Bibbia, il libro della non-filosofia<sup>77</sup>.

Lévinas, infatti, osserva che ogni prospettiva ontologica sul soggetto, costituita sul fondamento del cogito cartesiano e sull'idea di una qualche essenza, va abbandonata<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2013, p. 30. (ES. 2.).

<sup>72</sup> A. CAMUS, *Il mito di Sisifo...* p. 31.

<sup>73</sup> S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 70 ss.

<sup>74</sup> Su questo rinvio a M. BALDINI, *Il linguaggio*, cit. pp. 48-49.

<sup>75</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. Nello spazio della metafisica*, Jaca Book, Milano 1971, p. 392 ss. Non dobbiamo dimenticare, del resto, gli studi talmudici dello stesso Lévinas: R. BARONE, *Emmanuel Lévinas. Meditazioni sull'alterità*, Aracne, Roma 2012, p. 15. L'economia di questo lavoro richiede un cenno sul pensiero di Lévinas appena sufficiente a lasciar intendere i tratti fondamentali della sua riflessione e perché essa appaia pertinente alla nostra argomentazione.

<sup>76</sup>E. LÉVINAS, *Kierkegaard*, Castelveccchi, Roma 2013; I. SACCOCCINI, *Emanuel Levinas: esteriorità e verità ovvero Kierkegaard*, in «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 15, 2013 p. 5.

<sup>77</sup> A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti 1820, Genova p.47.

<sup>78</sup> E. JÜNGEL, *Dio mistero...* p. 271; E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991 p. 12.

L'io si costituisce nella relazione con l'altro, nella passiva attesa del manifestarsi del volto dell'altro<sup>79</sup>. Anche la relazione con l'altro supera la prospettiva ontologica: tra l'io e l'altro non vi è nessuna totalità onnicomprensiva<sup>80</sup>. L'altro si dà come infinito, come volto, come manifestazione plurale, imprevedibile, incalcolabile, irriducibile ad ogni comune essenza<sup>81</sup>. L'altro si dà, potremmo dire, in modo "grazioso"<sup>82</sup>.

Il contesto in cui l'io e l'altro si incontrano non è quello dell'essere. È piuttosto quello dell'etica. Le categorie ontologiche devono trasformarsi in categorie etiche, a partire dalla giustizia che mi impedisce di ridurre l'altro a me, alla mia misura<sup>83</sup>.

L'abbandono ignaziano-kierkegaardiano della soggettività moderna a favore della relazione con Dio nel paradosso della fede e dell'obbedienza ai progetti indeducibili di Dio, trova, dunque, a suo modo la via dell'analogia con l'incontro anch'esso asimmetrico e indeducibile con l'altro nella relazione etica e non ontologica descritta da Lévinas<sup>84</sup>.

#### 4. Conclusione: dove ci ha condotto la mistica?

È essenziale individuare a questo punto un modello più generale di linguaggio analogico al quale ricondurre l'approdo a cui ci ha portato la mistica.

Per questo vale la pena rileggere Kant. Kant nei Prolegomeni afferma che l'analogia non è fondata sull'imperfetta somiglianza tra due cose, somiglianza del tutto tipica dell'empiria, ma sulla "somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili"<sup>85</sup>.

La prima parte dell'affermazione kantiana ci sembra dare riconoscimento a quanto abbiamo visto emergere dalle metafore mistiche: l'analogia *nominum* non si fonda sull'analogia *entis*.

L'affermazione kantiana dell'analogia come analogia tra rapporti di cose del tutto dissimili offre poi il quadro di riferimento concettuale generale all'analogia tra le relazioni entrambe a loro modo radicalmente asimmetriche e modulate secondo la logica del dono tra Dio-uomo e uomo-uomo disegnate dalla linea Ignazio-Kierkegaard-Lévinas, in cui almeno una delle polarità della prima relazione – Dio – è evidentemente del tutto dissimile da una qualsiasi delle polarità – uomo – della seconda relazione. Rimane, del resto, da chiedersi, ricordando la lezione di Lévinas sulla costitutività della relazio-

<sup>79</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 71.

<sup>80</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 34; E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p.72

<sup>81</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 60.

<sup>82</sup> A questo paradigma, ricordiamo, è per molti aspetti debitore J.L. Marion nella sua proposta di superamento dell'ontoteologia.

<sup>83</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere...* p.14; E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 97 ss.

<sup>84</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 83.

<sup>85</sup> I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 1970, p. 169. I rapporti tra cui Kant vede l'analogia sono il rapporto giuridico e il rapporto meccanico, in una visione certamente più plurale e dinamica della razionalità che non quella percorsa dalla ricerca del 1969 di von Bertalanffy sull'isomorfismo dei sistemi.

ne<sup>86</sup>, se relazione con Dio non definisca un uomo in qualche modo altro dall'uomo costituito dalla esclusiva relazione con l'altro uomo<sup>87</sup>.

Trovare riconoscimento nel sistema dell'analogia disegnato da Kant significa trovare riconoscimento in un sistema decisamente post-ontoteologico. Sul tema dell'analogia in Kant si sofferma approfonditamente Jüngel. Kant, secondo l'analisi di Jüngel, toglie all'analogia ogni rigidità e fissità. Jüngel osserva, infatti, che nell'analogia kantiana la fissità ontoteologica è tolta fin dalle origini dalla critica che lo stesso Kant fa a Tommaso nella Critica della ragion pura. Il discorso concettuale su Dio, in Kant, è esatto, continua Jüngel, anche dalla Critica della ragion pratica come garanzia dell'unità tra virtù e beatitudine<sup>88</sup>. In questo quadro l'analogia, continua Jüngel, è l'unico modo possibile e responsabile, secondo Kant, di parlare di Dio, ponendosi al "limite di ogni uso permesso della ragione"<sup>89</sup>. E, come abbiamo già detto, deve realizzarsi, secondo Kant, in modo tale da evitare ogni antropomorfismo ed ogni tentazione empiristica<sup>90</sup>. A questo punto l'unica soluzione possibile è quella che abbiamo già esplorato e percorso. L'analogia non è fondata sull'imperfetta somiglianza tra due cose, somiglianza del tutto tipica dell'empiria, ma sulla "somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili"<sup>91</sup> e sulla relazione che la ragione ci permette di stabilire tra Dio – "Ragione suprema" – e mondo, "come se", e solo "come se", il mondo traesse origine da Dio<sup>92</sup>.

Tutto questo si colloca sullo sfondo della già menzionata "ma non per questo sottovalutabile difficoltà d'intendersi sugli asserti teologici, di vagliarli sul dato fenomenico, dimostrandone la verità o palesandoli per erronei" secondo paradigmi falsificazionisti, rimanendo ferma la necessità di proporre "chiari asserti di contenuto circa l'oggetto della teologia"<sup>93</sup>.

Per motivare questa disponibilità del sistema kantiano al riconoscimento dello scenario mistico e non lasciare la stessa disponibilità come elemento estrinseco, vale la pena ricordare che non sembrano essere pochi e irrilevanti i debiti di Kant verso Meister Eckart<sup>94</sup>, interprete di Agostino, nella definizione che Kant propone del peccato ne *La religione entro i limiti della sola ragione*<sup>95</sup>, e che, come vedremo, un complessivo approccio mistico alla questione religiosa di Kant è autorevolmente riconosciuto.

<sup>86</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 71.

<sup>87</sup> O. H. PESCH, *Liberi per grazia. cit. "Vivere nell'amore che Dio ha per noi"*, p. 370 ss.

<sup>88</sup> E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982 [*Gott als Geheimnis der Welt* 1977<sup>3</sup>], pp. 344 ss.

<sup>89</sup> I. KANT, *Prolegomeni..... cit.*, p. 169.

<sup>90</sup> *ivi*, p. 169.

<sup>91</sup> *ivi*, p. 167.

<sup>92</sup> Giuseppe Colombo, ripercorrendo a suo modo il percorso kantiano già analizzato da Jüngel, non esita a riconoscere in Kant una valenza mistica, cfr. G. COLOMBO, *La filosofia come soteriologia: l'avventura spirituale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 381 ss.

<sup>93</sup> G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit., pp. 47, 49.

<sup>94</sup> 1260 circa-1328 circa, rappresentante della mistica renana.

<sup>95</sup> J. M. CONNOLLY, *Living Without Why: Meister Eckart's Critique of the Medieval concept of Will*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 210; I. KANT *La religione nei limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1979, p. 28 ss.



Aggiungiamo che: non sembra essere irrilevante la presenza ignaziana nello sviluppo della teologia a suo modo kantiana, da Maréchal a Lonergan<sup>96</sup>; sono argomentati anche i rapporti tra Kierkegaard e Kant<sup>97</sup> e tra Lévinas e Kant<sup>98</sup>.

Alla fine, la nostra ricerca mostra che: la metafora mistica dice Dio superando *l'analogia entis* come presupposto *dell'analogia nominum*; la mistica ignaziana, trovando consapevole continuità nella riflessione kierkegaardiana, provoca la formazione di una nuova soggettività e di nuova relazione tra Dio e uomo; la fondazione di una nuova soggettività porta Lévinas – studioso di Kierkegaard e della mistica talmudica – a pensare la relazione etica tra uomini in modo analogo alla relazione di fede tra Dio e uomo disegnata da Ignazio e da Kierkegaard; si produce in questo modo una forma di analogia che può essere ricondotta all'analogia tra sistemi diversi, trovando riconoscimento e generalizzazione concettuali nella prospettiva post-ontoteologica di Kant; la metafora mistica è linguaggio su Dio che soccorre il resto del linguaggio in modo che il linguaggio su Dio nel suo insieme “faccia valere in pieno la propria funzione”, che è quella di parlare di Dio in modo tale che non si possa mai parlare del mondo e dell'uomo senza parlare nel medesimo tempo anche di Dio stesso. Il linguaggio teologico ha una tensione all'onnicomprendivo nella donazione di senso<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> G. WHELAN, *Troppo vicino a Kant? La critica di Lonergan a Maréchal*, in “Ignaziana”, 15 (2013), 87-83, p. 93.

<sup>97</sup> D. FERDORI, *“Timore e tremore” in Kierkegaard e Kant*, Università di Bologna, Dicembre 2011, p. 1.

<sup>98</sup> F. NODARI, *Il male radicale tra Kant e Lévinas*, Giuntina, Firenze 2008.

<sup>99</sup> G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit., pp. 59, 170, 201.

# Los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola, fuente de inspiración para las Bellas Artes (II)

di DANIEL CUESTA GÓMEZ S.J.\*

La fundación de la Compañía de Jesús supuso una importante contribución a la Iglesia Católica durante la época de la Reforma. Dicha aportación no sólo tuvo lugar en los aspectos doctrinales, pastorales y misioneros, sino que también fue importante en el ámbito artístico. Y es que el modo de orar del que bebe la espiritualidad de la Compañía, propuesto por San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales*, empalmó perfectamente con la mentalidad del hombre de la Edad Moderna (que por aquel entonces se estaba forjando), constituyendo una herramienta, o más bien un camino para el encuentro con Dios.

En esta nueva espiritualidad propuesta por el santo y universalizada por sus hijos los jesuitas, la imaginación, la imagen y los sentimientos tenían una gran fuerza, haciendo que la oración no fuera solamente un ejercicio intelectual, sino que se tornara más afectiva y cercana a la vida de los fieles. Por ello no es extraño que desde muy temprana fecha las meditaciones de los *Ejercicios* se convirtieran en una fuente de inspiración para las Bellas Artes, dada su potencialidad y su fuerza expresiva, que como se ha dicho entroncaban perfectamente con la nueva mentalidad moderna.

En un artículo anterior traté de rastrear estas bases e influencias del texto ignaciano en la formación de un imaginario barroco que después empaparía el mundo de la arquitectura, la escultura y la pintura del período de la Reforma Católica<sup>1</sup>. Pero esta influencia de las claves ignacianas y jesuíticas en el barroco no llegó solo a través de los *Ejercicios Espirituales*. Ya que desde prácticamente sus orígenes, los jesuitas se dieron cuenta de que aunque el retiro de San Ignacio no era accesible para todo el mundo<sup>2</sup>, su potencialidad y sus claves eran tan grandes que se debía tratar de universalizarlas lo máximo posible.

\* DANIEL CUESTA GÓMEZ S.J., graduado en Humanidades e Historia del Arte, profesor en la ESO y el Bachillerato del Colegio Claver de Rimat, Lerida, Cataluña, [danicuestasj@gmail.com](mailto:danicuestasj@gmail.com)

<sup>1</sup> CUESTA GÓMEZ SJ, D. "Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, fuente de inspiración para las Bellas Artes". *Ignaziana, rivista di ricerca teologica*. Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, XX (2015), págs. 219-231.

<sup>2</sup> San Ignacio era ya consciente de ello y lo advierte así en la decimoctava anotación a los Ejercicios: "Según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen

De este modo fueron muchos los jesuitas que en sus prédicas y sermones decidieron extender las máximas y las imágenes de los *Ejercicios*, hablando en ellos de meditaciones como la de las “Dos banderas” o la del Infierno, o proponiendo a los fieles el uso de su imaginación a la hora de hacer examen de conciencia o contemplación de los diversos pasajes de la vida de Cristo<sup>3</sup>.

Prácticamente de la mano de estas prédicas orales, algunos jesuitas comenzaron a pensar que sería bueno sistematizar y universalizar muchas de estas imágenes y prácticas en obras literarias. De este modo nacieron los tratados de oración y también los libros de estampas, en los que se presentaba la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* de una manera más accesible a la mayoría de los fieles cristianos<sup>4</sup>. Así, en estas obras las meditaciones y contemplaciones del retiro ignaciano se presentaban prácticamente desmenuzadas, con el objetivo de ayudar a la imaginación de los fieles a entrar en materia con mayor facilidad. A ello debe añadirse que en no pocos casos se decidió incluir en estos libros una estampa grabada que apoyase el texto y sirviera de “composición de lugar” para la realización de la oración. Dichas estampas en algunas ocasiones alcanzaron más protagonismo que los propios textos, llegándose a publicar libros constituidos únicamente por los grabados.

Los primeros jesuitas manifestaron un gran interés por aprovechar al máximo el potencial de dichas estampas grabadas<sup>5</sup> y aprovecharlo en el campo de la pastoral. Des-

*edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales espirituales; porque no se den a quien es rudo, o de poca complisión, cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas*”. IGNACIO DE LOYOLA, SANTO. *Obras de San Ignacio de Loyola. Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparagirre S.I. y Cándido Dalmases S.I. del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (Roma) y Manuel Ruiz Jurado S.I. profesor de Historia de la Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, pág. 225.

<sup>3</sup> Vid. DÁVILA FERNÁNDEZ, M.P. *Los sermones y el arte*. Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1980. MARTÍN GONZÁLEZ, J.J. “El lenguaje artístico de los sermones”. *Lecturas de Historia del Arte. Ephialte*. Vitoria-Gasteiz, Instituto de Estudios Iconográficos, III (1992), págs. 103-109. RAMOS DOMINGO, J. *Retórica-Sermón-Imagen*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, págs. 354-366.

<sup>4</sup> Vid. EGIDO LÓPEZ, T. “La religiosidad de Valladolid en tiempos de Gregorio Fernández”. ALONSO PONGA, J.L., PANERO GARCÍA, P. (Coords.). *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, págs. 225-244. RAMOS DOMINGO, J. *Retórica...* págs. 308-322, LA FLOR, R. DE, F. *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996, págs. 117-121. Vid. BURRIEZA SÁNCHEZ, J. “Meditación, Teología e imagería en la Pasión de Castilla”. ALONSO PONGA, J.L., ÁLVAREZ CINEIRA, D., PANERO GARCÍA, P., TIRADO MARRO, P. (Coords.). *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, págs. 419-428.

<sup>5</sup> “La imagen posee una potencialidad para ser vehículo de transmisión de ideas y conceptos y, en una palabra, para ser instrumento de propaganda.

De esto se dieron cuenta muy pronto los políticos de Europa, especialmente después de la aparición de la imprenta, que ofrecía posibilidades casi ilimitadas de multiplicación de los ejemplares de libros y estampas. Se era consciente de que reproducción en masa equivalía a difusión a ultranza. Además, las estampas eran relativamente baratas, especialmente comparadas con las pinturas, que a su vez no podían tener sino un copiado muy reducido. (...)

de los inicios de la Compañía, el propio San Ignacio encomendó a San Pedro Canisio la elaboración de un catecismo católico ilustrado con grabados. Su propósito era contrarrestar una obra similar publicado por Lutero en los años precedentes<sup>6</sup>.



1 Grabado del catecismo de San Pedro Canisio correspondiente al sacramento de la Confirmación

Asimismo, San Francisco de Borja quiso utilizar la estampa como herramienta evangelizadora. Su propósito era hacer accesible a un público mas amplio el modo de oración de los Ejercicios Espirituales<sup>7</sup> y ayudar a quienes encontraban dificultades para elaborar las imágenes mentales inherentes a los Ejercicios Espirituales. De hecho el propio Borja explica estas intenciones en la introducción a sus *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*:

Igual que lo habían hecho los monarcas para fines políticos, los jesuitas del siglo XVI descubrieron la utilidad de los grabados para fines de propaganda misionera. Especialmente en los países donde se había infiltrado la doctrina luterana”

NADAL CAÑELLAS SJ, J. *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*. Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2007. págs. 224-225. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, P. J.: “Comentario del grabado de Lucas Cranach La doctrina luterana en imágenes”, *Goya*, Ed. Fundación Lázaro Galdiano, Madrid, CCXVI (1990) págs. 344-346.

<sup>6</sup> Vid. RUIZ JURADO SJ, M. *Jerónimo Nadal. El teólogo de la gracia de la vocación*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, págs. 270-271.

<sup>7</sup> Vid. BURRIEZA SÁNCHEZ, J. “Meditación de la Pasión de Nuestro Señor Iesu Christo según las Siete Horas Canónicas”. *Passio*. Medina del Campo, Medina de Rioseco, Las Edades del Hombre, 2011, pág. 448.

*Para hallar mayor facilidad en la meditación se pone una imagen que represente el misterio evangélico, y así, antes de comenzar la meditación, mirará la imagen y particularmente advertirá lo que en ella hay que advertir, para considerarlo en la meditación mejor y para sacar mayor provecho de ella; porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer, de manera que no queda si no comerlo; y de otra manera andará el entendimiento discurriendo y trabajando de representar lo que se ha de representar muy a su costa y trabajo. Y allende de esto, es con más seguridad, porque la imagen está hecha con consideración y muy conforme al Evangelio, y el que medita con facilidad podrá engañarse tomando una cosa por otra y dejando de llevar la traza del santo evangelio, lo cual se ha de guardar en lo poco y en lo mucho, y así no debe declinar ni a diestra ni a la siniestra.*<sup>8</sup>

La obra de tuvo mayor influencia en el Barroco español fue la llamada *Evangelicae Historiae Imagines*, del P. Jerónimo Nadal SJ., que buscaba popularizar el método de oración de los Ejercicios Espirituales. El jesuita mallorquín quiso plasmar gráficamente la totalidad de los textos evangélicos que se proclamaban en la celebración eucarística. Para ello Nadal se retiró durante dos años a Hall, donde escribió por un lado las meditaciones que debían acompañar a las imágenes<sup>9</sup>, las minuciosas descripciones de cómo debían ser dichas imágenes, y por último las anotaciones a las meditaciones, que debían relacionar grabados y meditaciones por medio de letras. Había tantas expectativas puestas en la obra, que en un primer momento incluso se destinaron algunos jesuitas para que le ayudaran en esta misión. Algunos de ellos, como el Padre Juan Zonobrio o el Hermano Giovanni Battista de Benedeto Fiammeri, ayudados por Bernardino Passeri, realizaron los dibujos previos a los grabados. Todo ello lo hicieron bajo las directrices y la vigilancia de Nadal (padre de la obra en todo momento), puesto que éste tenía muy claro cómo habían de ser las imágenes y qué debían de representar. Finalmente y después de muchas peripecias, la tarea de pasar las imágenes a grabados recayó sobre los famosos hermanos Wierix, quienes poniendo no pocas dificultades materializaron gráficamente las ideas e intuiciones de Nadal<sup>10</sup>.

Su primer objetivo con esta obra era el de ayudar a la meditación de los estudiantes jesuitas. Sin embargo, pronto el autor fue consciente de que, por su magnitud, la obra podía convertirse en una poderosa herramienta para la evangelización del Viejo y Nuevo mundos, y contrarrestar la doctrina protestante que se extendía por Europa. No en vano, esta publicación natalicia según la opinión del Padre Ceballos, podría ser considerada la mayor síntesis gráfica de la espiritualidad ignaziana del siglo XVI<sup>11</sup>, cuya influencia no se limitó al campo religioso, sino que incidió en el mundo de las Bellas Artes.

<sup>8</sup> FRANCISCO DE BORJA, SANTO. *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*. Madrid, Administración de Razón y Fe, 1912, págs. 7-8.

<sup>9</sup> Dichas anotaciones no llegaron a publicarse junto a los grabados, como hubiera sido la intención de Nadal, sino que vieron la luz de manera separada y tardía en la imprenta de Martín Nutius.

<sup>10</sup> Para conocer el proceso de publicación de las obra, así como las distintas ediciones de la misma *Vid.* MAUQUOY-HENDICKX, M. *Les Estampes des Wierix. Conservees au Cabinet des Estampes de la Bibliotheque Royale Albert I*. Bruselas, Bibliotheque Royale Albert I, 1986.

<sup>11</sup> *Vid.* CEBALLOS, R. G. DE. SJ, A. "Las imágenes de la historia evangelica del P. Jeronimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma". *Traza y Baza*. Barcelona, V (1974), págs. 77-96.



2 Grabado de portada de las *Evangelicae Historiae Imagines* de Jerónimo Nadal SJ

Un claro ejemplo de la importancia de la obra de Nadal en el mundo de la Teoría del Arte sería la elogiosa opinión que de Francisco Pacheco, reputado tratadista español del siglo XVII<sup>12</sup>. En su obra *Arte de la Pintura* acudía a Nadal hasta en dieciocho ocasiones como recurso de autoridad en lo que a iconografía ortodoxa se refiere:

*“Con esta majestad y hermosura se ha de pintar Cristo Nuestro Señor, con manto roxo y paño blanco, descubiertas y gloriosas sus llagas, con grandes resplandores de luz y no escusemos su bandera triunfante y acompañamiento de ángeles y serafines, como lo puso el P. Gerónimo Nadal”*<sup>13</sup>.

La obra de Nadal, recomendada por las autoridades eclesiásticas y por los tratadistas, marcó el arte del Barroco español<sup>14</sup> y, por extensión, el de ultramar<sup>15</sup>. Son numerosos los

<sup>12</sup> Vid. MOFFIT, J.F. “Francisco Pacheco and Jerome Nadal: New Light on the Flemish Sources of the Spanish «Picture-within-the-picture»”. Nueva York, *The Art Bulletin* IV (1999), págs. 631-638.

<sup>13</sup> PACHECO, F. *Arte de la Pintura*. Sevilla 1649. Edición, introducción y notas de Bonaventura Bassegoda i Hugas. Madrid, Cátedra, 1990, pág. 650.

<sup>14</sup> Vid. MARTÍN ROSAS, F. “Las Evangelicae Historiae Imagines del Padre Nadal como fuente de inspiración para un ciclo de pinturas del eremitorio de L’Avellá (Catí)” *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*. Zaragoza, XXXIX (1990), págs. 87-100. DELGADO SJ, F. “El Padre Jerónimo Nadal y la Pintura Sevillana del siglo XVII”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma, XVIII (1959), págs. 354-363.

<sup>15</sup> Vid. ALCALÁ, L.E. “Las Imágenes de Jerónimo Nadal y un retablo Novohispano”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. Méjico, XVI (1993), págs. 47-55. ROBIN, A. “El retablo de Xaltocán, las

ejemplos en que la fuente gráfica utilizada fue las *Evangelicae Historiae Imagines*. Muchos de ellos se han identificado, otros esperan todavía a que la investigación lo haga.

Esta influencia es también rastreable en la obra de algunos de los artistas del Barroco español. El que en varias de las obras de los grandes maestros de este período encontremos composiciones y detalles claramente inspirados en la obra de Nadal, nos habla de que el libro era uno de los habituales entre las bibliotecas de los artistas. A ello contribuyó sin duda el hecho de que fuera recomendado por Pacheco en su *Arte de la Pintura*. Pero también influiría el que, como ya se ha visto, el libro era toda una garantía de la tan buscada catolicidad, amén de constituir una obra de arte en sí mismo y ser una fuente inagotable de recursos iconográficos.

Diego Velázquez, por ejemplo, consultó las *Evangelicae Historiae Imagines* en particular durante su etapa sevillana<sup>16</sup>. En este caso, la influencia fue directa, ya que el artista se formó en el taller de Pacheco, quien se convertiría en su suegro, y que, como se ha mencionado, en su *Arte de la Pintura* recomendaba encarecidamente el recurso a Nadal. Asimismo, Francisco de Zurbarán, un artista de temática religiosa a lo largo de su obra, y considerado uno de los grandes de la Escuela Sevillana (aunque inició su carrera en Extremadura), recurrió en repetidas ocasiones la obra mencionada, que sabemos a ciencia cierta poseía en su biblioteca<sup>17</sup>.

El caso de la obra *La Circuncisión del Niño Jesús*, realizada para la Cartuja de Jerez de la Frontera y que hoy se encuentra en la ciudad de Grenoble, resulta ejemplar para ilustrar dicho influjo. EL ascendente de Nadal es notorio en la composición de la escena, en particular en la postura de los sacerdotes que sostienen al Niño Jesús, aun cuando en uno de los casos la figura se ha girado, en el pequeño asistente que porta en una bandeja los instrumentos para realizar el rito y en los dos personajes que conversan en segundo plano.

Imágenes de Jerónimo Nadal y la monja de Ágreda”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. Méjico, XXVIII (2006), págs. 53-70.

<sup>16</sup> PÉREZ LOZANO, M. “Velázquez en el entorno de Pacheco. Las primeras obras”. *Ars Lunga*, Valencia, II (1991), pág. 99.

<sup>17</sup> Vid. DELENDÁ, O. *Francisco de Zurbarán (1598-1664)*. Madrid, S y V-Fundación Arte Hispánico, 2009, T. I, pág. 372. DELGADO SJ, F. “El Padre Jerónimo Nadal y la Pintura Sevillana del siglo XVII”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma, XVIII (1959), págs. 354-363. PÉREZ GUILLÉN, I. V. “Nuevas fuentes de la pintura de Zurbarán. La estampa didáctica jesuítica”. *Goya*, Madrid, CCXIII (1989), págs. 151-160.



3 La Circuncisión del Niño Jesús obra de Murillo (izquierda)  
y en el grabado de la obra de Nadal (derecha).

También lo es en otros grandes artistas de la Escuela Sevillana, como son Francisco de Herrera el Viejo y Bartolomé Esteban Murillo<sup>18</sup>. En el caso de Herrera el Viejo, resulta evidente en sendas obras de la *Multiplicación de los panes* y *los peces* conservadas en el Palacio Arzobispal de Madrid y en el Museo Goya de Castres en Francia. En ambos casos, Herrera el Viejo utiliza la estampa de Nadal como fuente de inspiración para la composición de las figuras de Cristo, Pedro y el niño arrodillado. Figuras que después reinterpreta siguiendo su propia manera y estilo.

<sup>18</sup> Vid. NAVARRETE PRIETO, B. *La pintura andaluza del siglo XVIII y sus fuentes grabadas*. Madrid, Caylus, 1998, págs. 74-87.





4 La Multiplicación de los panes, pintura de Herrera el Viejo (izquierda)  
 y grabado de las Evangelicae Historiae Imagines (derecha).

Curiosamente es en otra *Multiplicación de los panes y los peces*, en este caso de Murillo, donde también se aprecia dicho ascendente. Sabemos que el libro de Nadal formaba parte de la biblioteca de Murillo y que el lienzo citado permite afirmar que lo consultó como fuente de inspiración en su trabajo. En este lienzo, pintado para el Hospital de la Caridad de Sevilla, se aprecia que el pintor ciertamente se ha inspirado en el grabado natalicio para la composición del grupo principal (aunque con mayor libertad que Herrera el Viejo). Observando la escena más de cerca, se distinguen en un segundo plano a dos discípulos, introducidos en la escena por Murillo, que conversan señalando a la multitud. Sin duda, éstos representaban a los apóstoles cuando se planteaban la magnitud del problema de alimentar a una multitud tan grande con tan pocos víveres. Dichas figuras se inspiran de forma muy cercada en el grabado que representa la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén en las *Evangelicae Historiae Imagines*.



5 *La Multiplicación de los panes y los peces.*  
 Obra de Murillo para el Hospital de la Caridad de Sevilla.



6 *Detalle de los dos discípulos en el grabado de la Entrada de Jesús en Jerusalén*  
*de las Evangelicae Historiarum Imagines de Nadal.*

Pero no se debe pensar que la influencia de Nadal en el arte español se reduce a Sevilla y a la pintura. El influjo de esta genial obra, como la de publicaciones de estampas jesuíticas que siguieron, se extendió por todo el orbe católico y puede rastrearse en la producción escultórica del Barroco español.

Para ilustrar esta afirmación me referiré a escultores de la famosa Escuela Castellana que, con sede en Valladolid, llenó de impresionantes tallas el norte de la Península Ibé-

rica<sup>19</sup>. En Valladolid el libro de Nadal circuló casi desde su publicación; hay evidencia de que formaba parte de la biblioteca del pintor Diego Valentín Díaz<sup>20</sup>, policromador de algunas de las obras de Gregorio Fernández. Asimismo, el maestro de mencionado artista, Francisco del Rincón, utilizó una de las primeras ediciones de las *Evangelicae Historiae Imagines* para realizar el que se considera el primer paso procesional en madera policromada, el paso de la *Elevación de la Cruz*, esculpido en el año 1604. Las similitudes entre el grabado de la obra de Jerónimo Nadal y el paso procesional son evidentes, aunque tampoco se deben descartar otras influencias de grabados contemporáneos<sup>21</sup>.



7 La *Elevación de la Cruz*. Paso en madera policromada de Francisco del Rincón (izquierda) y grabado de las *Evangelicae Historiae Imagines* (derecha).

Otro ejemplo es el retablo mayor del Convento de Santa Isabel de la capital del Pisuegra, cuya escultura fue realizada en el primer tercio del siglo XVII por Juan Imberto (aunque la imagen de Santa Isabel que ocupa el nicho central sea obra de Gregorio Fernández). Imberto se inspiró en las *Evangelicae Historiae Imagines* para la realización de al menos dos de los relieves que componen el retablo. En concreto el de la *Anunciación* y el de la *Aparición de Cristo Resucitado a su Madre*. En el caso de la *Anunciación*, la influencia del grabado es clara en la actitud de María, las azucenas que porta el ángel y

<sup>19</sup> Vid. CUESTA GÓMEZ SJ, D. *Passionis Imago. Contribución de la Compañía de Jesús a la configuración de la imaginería procesional vallisoletana*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2016.

<sup>20</sup> Vid. GARCÍA CHICO, E. *Documentos para el estudio del Arte en Castilla. Tomo III. Pintores*. Valladolid, Universidad de Valladolid, Publicación del Seminario de Arte y Arqueología, 1942, págs. 147-148.

<sup>21</sup> Vid. ARIAS MARTÍNEZ, M. "Paso de la Elevación de la Cruz". Vv.AA. *Pasos restaurados*. Valladolid, Museo Nacional de Escultura, 2000, págs. 73-84. LIMOVZE, D. A. *Aegidius Sadeler (c. 1570-1629): drawings, paints and art theory*. Michigan, UMI Dissertation Services, 1990, pág. 39.

sobre todo en el tipo de cama con un dosel de tipo cónico, que más bien recuerda a una tienda de campaña. En el segundo de los relieves, las semejanzas son también notables. En él vuelve a aparecer este tipo de cama con dosel (que curiosamente no se incluye en el grabado) y tanto la composición general de la escena, como los detalles de las posturas de Cristo y la Virgen María nos remiten sin duda a la obra del jesuita mallorquín<sup>22</sup>.



8 La Anunciación, donde tanto en el grabado de Nadal (derecha) como en el relieve de Juan Imberto (izquierda) se ha utilizado la misma cama con dosel cónico

Este breve rastreo iconográfico jesuítico por la escultura vallisoletana quedaría incompleto si no se hace referencia a Gregorio Fernández, quien fue sin duda el mejor representante de la misma. Es sabido que Fernández utilizó los grabados de las *Evangelicae Historiae Imagines* en los retablos de la catedral de Plasencia, en el de la iglesia de San Miguel de Vitoria y en esculturas procesionales como el paso del *Camino del Calvario*, el *Sed Tengo* y el *Descendimiento* de las Angustias. Y, es posible que, los grabados de Nadal pudieran ser fuente de inspiración para otras de sus esculturas.

En el caso del Retablo de la Catedral de Plasencia, es evidente que Fernández tuvo delante el grabado de Wierix cuando realizó el relieve del Prendimiento. En ambos, los gestos y la disposición del momento en el que Judas da el beso a Jesús son prácticamente

<sup>22</sup> Cfr. ANDRÉS GONZÁLEZ, P. "Gregorio Fernández, Imberto y Wierix y el retablo mayor de las «Isabeles» de Valladolid". *BSAA*, Valladolid, LXV (1999), págs. 275-277. NAVARRETE PRIETO, B. "Fuentes y modelos en la obra de Gregorio Fernández". URREA, J. (Dir). *Gregorio Fernández (1576-1636)*. Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 1999, págs. 55-66, 61-65.

idénticos. Pero, esta influencia es, si cabe, mucho más clara en el caso del retablo de la iglesia de San Miguel de la ciudad de Vitoria. Es innegable el parecido del relieve correspondiente a la circuncisión del Niño Jesús. En dicha talla tanto la postura de los dos sacerdotes que se disponen a realizar el rito, como sus vestimentas e, incluso, la mesa circular sobre la que se encuentra el Niño son claramente las mismas (*mutatis mutandis*) que en el grabado análogo en la obra del jesuita mallorquín<sup>23</sup>.



9 La Circuncisión de Jesús. Relieve de Gregorio Fernández en San Miguel de Vitoria (izquierda), grabado de las *Evangelicae Historiae Imagines* (derecha)

Sin embargo, aunque en estos ejemplos la influencia de Nadal sea evidente, no se limita a éstos. Como se indicó más arriba, también en los pasos procesionales salidos de su gubia se pueden rastrear las composiciones natalicias. En concreto en la movida y compleja composición del paso del *Camino del Calvario*, así como en las vestimentas de sus integrantes. En las figuras de los sayones que se reparten las vestiduras de Cristo echándolas a suertes con los dados en el grupo escultórico del *Sed Tengo*. O en los ladrones y la figura del San Juan del paso del *Descendimiento* de las Angustias. Todos ellos nos remiten a los grabados de los Wierix que ilustran la obra de Nadal. Y el que sea así no es un hecho baladí, puesto que como se sabe, estos grandes grupos escultóricos eran obras difíciles de hacer. En primer lugar, por la complejidad de composición que supo-

<sup>23</sup> Cfr. NAVARRETE PRIETO, B. "Fuentes y modelos en la obra de Gregorio Fernández", en URREA, J. (Dir). *Gregorio Fernández (1576-1636)*. Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 1999, págs. 55-66.

nía la realización de grupos de figuras destinados a ser procesionados por las calles. Y en segundo lugar, si cabe más importante, porque la principal función de estas obras era devocional y catequética. Y así, era de sumo interés para escultores y comitentes el que estuvieran acordes con la ortodoxia marcada por el Concilio de Trento. Por este motivo, utilizar la obra de Nadal suponía ya de antemano una certeza de que la fuente gráfica que inspiraba la obra artística cumplía todos los cánones de simplicidad y claridad inherentes a la función catequética y devocional que Trento estableció para las imágenes<sup>24</sup>

Como en el caso de la pintura sevillana, sería un error suponer que la influencia de las *Evangelicae Historiae Imagines* en la escultura se limitó al ámbito castellano. Baste citar dos ejemplos: la talla sevillana del Nazareno del Silencio, obra de Francisco Ocampo y el *Prendimiento*, de Francisco Salzillo. En la primera de ellas, a la hora de reflejar la iconografía del abrazo a la Cruz, Ocampo probablemente tuvo presente el grabado de Nadal<sup>25</sup>. En la segunda: el paso procesional del *Prendimiento*, obra dieciochesca murciana del escultor Salzillo, tanto la postura serena de Cristo (que en este caso recibe el beso de Judas, cosa que no ocurre en el grabado), como el grupo agitado de San Pedro cortándole la oreja a Malco (casi a la manera de un San Miguel luchando contra el demonio), se puede intuir la influencia de la estampa que representa la misma escena en la obra del jesuita mallorquín.



10 *El Nazareno del Silencio, obra de Francisco Ocampo y el grabado de la condena de Jesús de la obra de Nadal*

<sup>24</sup> Vid. CUESTA GÓMEZ SJ, D. *Passionis Imago...* págs. 121-132, 139-155.

<sup>25</sup> CUESTA GÓMEZ SJ, D. "El Nazareno del Silencio y los grabados del Padre Jerónimo Nadal SJ". *Silencio. Boletín de la Archicofradía de Jesús Nazareno*. Sevilla, CXXXV (2014), págs. 4-7.

No quisiera terminar este breve recorrido por algunas de las obras de arte del Barroco sin mencionar una influencia de la espiritualidad ignaciana que no viene a través de la estampa grabada, sino que lo hace a través de las obras literarias. Y es que, como ya se ha apuntado, los artistas no utilizaban solo los grabados a la hora de inspirarse para componer sus obras, sino que también se servían de los tratados de oración y meditación escritos por grandes jesuitas como Luis de la Palma, Luis de la Puente, Diego Álvarez de Paz o Tomás de Villacastín<sup>26</sup>. Y aunque dicha influencia bien merece un estudio aparte, creo que es necesario al menos apuntarla a modo de apéndice para dejar patente que no sólo fueron los grabados los que ayudaron a la conformación de un imaginario jesuítico dentro del arte barroco.

Sirva de ejemplo para lo que se está explicando la magnífica talla de *Cristo recogiendo sus vestiduras* que Luis Salvador Carmona talló para la sacristía del jesuítico Colegio del Espíritu Santo de la ciudad de Salamanca. Una obra con gran simbolismo puesto que estaba colocada en el lugar en el que el sacerdote se revestía para celebrar la Eucaristía<sup>27</sup>.



11 *Cristo recogiendo sus vestiduras* de Luis Salvador Carmona

Dicha escultura recibe la influencia de los *Ejercicios* no a través de una estampa grabada, sino que ésta le viene a partir de una obra literaria. Y es que, esta imagen está inspirada en un pasaje de las *Meditaciones de los misterios de nuestra santa Fe, con la*

<sup>26</sup> ZAS FRIZ, R. "La tradición mística ignaciana: I. Autores españoles de los siglos XVI y XVII", *Manresa*, 76 (2004).

<sup>27</sup> Vid. FERNÁNDEZ PARADAS, A.R., SÁNCHEZ GUZMÁN, R. *Orígenes, desarrollos y difusión de un modelo iconográfico. Jesús recogiendo sus vestiduras después de la flagelación (siglos XV-XX)*. La Laguna, Sociedad Latina de Comunicación Social, 2012.

*práctica de la oración mental sobre ellos*, escrita por el jesuita Luis de la Puente. El objetivo de dicha obra, no era muy diferente que el de las estampas grabadas, puesto que no pretendía otra cosa que hacer más universal y accesible la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio al presentar ya desarrollada la materia que el fiel había de meditar<sup>28</sup>. Por este motivo, no es descabellado pensar que Carmona hubiera leído, o más aún, meditado, el siguiente capítulo de la obra de Luis de la Puente antes de tallar la imagen del Cristo Flagelado, puesto que sus semejanzas y sobre todo su unción y devoción son ciertamente parejas:

*Acabada esta justicia tan injusta y despiadada, los soldados desataron a Cristo nuestro Señor; el cual, como quedó molido con los golpes y enflaquecido por la mucha sangre que había vertido por las llagas, es de creer que caería en tierra; y como se vio desnudo y las vestiduras estarían algo apartadas, iría por ellas medio arrastrado, bañándose en su propia sangre, que estaba alrededor de la columna, y como mejor pudo se las vistió; porque los verdugos, parte por crueldad, parte por desdén, no le querían ayudar a vestir. Todo esto puedo piamente contemplar, compadeciéndome del desamparo y flaqueza de este Señor.*<sup>29</sup>

## Conclusión

Este pequeño recorrido por los *Ejercicios Espirituales*, y los libros de estampas, con el de Nadal a la cabeza, y algunos de los principales artistas del Barroco español permite apreciar la enorme influencia de la Compañía de Jesús en el Arte Pos-tridentino. El estudio de dicha influencia, pese a los numerosos trabajos publicados de forma reciente, es un campo en donde queda mucho por hacer.

Hay multitud de pinturas, esculturas y retablos en España, en Hispanoamérica y en otros lugares del mundo influenciadas por el precedente gráfico jesuítico y que sería necesario identificar. Ahora bien, aun cuando la influencia de la estampa grabada es uno de los ejemplos mas claros, no es exclusiva. También las obras literarias de jesuitas como Luis de la Puente, Luis de la Palma, Tomás de Villacastín o Diego Álvarez de Paz, entre otros, sirvieron como fuente de inspiración para multitud de obras artísticas del Barroco católico.

Y aún quedaría otro elemento difícil de rastrear, pero tremendamente rico, como es la influencia que los sermones de los jesuitas pudieron tener en la conformación de la religiosidad del barroco, tanto en su vertiente más social, como en la más personal. La

<sup>28</sup> Vid. BURRIEZA SÁNCHEZ, J. “Meditaciones de los Misterios de Nuestra Santa Fe con la práctica de la oración mental sobre ellos”. *Passio*. Medina del Campo, Medina de Rioseco, Las Edades del Hombre, 2011, págs. 454-455. RUIZ JURADO SJ, M. “La Puente, Luis de”, en O’NEILL, SJ, C., DOMÍNGUEZ SJ, J.M. (Dirs.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Madrid, Institutum Historicum SJ-Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 2244-2245. ZAS FRIZ, R. “La tradición mística ignaziana: I. Autores españoles de los siglos XVI y XVII”. *Manresa*, 76 (2004), págs. 391-406.

<sup>29</sup> PUENTE SJ, DE LA, L. *Meditaciones de los misterios de nuestra Santa Fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*. Madrid, Apostolado de la Prensa, 1953, T. I, prólogo, pág. 164.



predicación de los jesuitas desde el púlpito, marcadas por la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* y su moderna espiritualidad, ayudaron a conformar el ambiente religioso de muchas ciudades europeas. De forma que es posible afirmar que, la sensibilidad creyente de ciudadanos, comitentes y artistas, estuvo tamizada por la experiencia que Ignacio de Loyola y sus hijos quisieron extender por el mundo.

Tampoco habría que olvidar el hecho de que muchos de los religiosos de la Orden fueron arquitectos, escultores y pintores. Quizá los más famosos, entre muchos, sean los italianos Andrea Pozzo y Giovanni Tristano. En España, por mencionar un ejemplo, se cuentan varios artistas de renombre como Giuseppe Valeriani, Bartolomé de Bustamante, Pedro Mato o Domingo Beltrán.

Por último, como exponente de la evangelización por medio del arte, en el territorio hispanoamericano brilla con luz propia el jesuita italiano Bernardo Bitti. Este pintor manierista recorrió el continente decorando las iglesias que se iban construyendo e instruyendo en el mundo de la fe y del arte a sus habitantes. Su estilo marcó profundamente el arte religioso de esas tierras.

En definitiva, como sucedió con tantas otras realidades, el mundo del arte no fue ajeno a la fundación y expansión de la Compañía de Jesús. Los miembros de la Orden supieron ver en el mundo de las Bellas Artes una herramienta útil para llevar a cabo sus aspiraciones pastorales. Y por otro lado, con sus predicaciones, escritos y obras, contribuyeron a forjar la sensibilidad y espiritualidad barroca, germen y origen de tantas obras de arte. Todo ello lo hicieron teniendo presente el modo de orar aprendido de San Ignacio de Loyola a través de los *Ejercicios Espirituales*. Y así, convencidos de que este método era una buena manera de acercar a las personas a Dios, trataron de extenderlo y universalizarlo por todas las capas de la sociedad, adaptándose a “tiempos, modos y lugares” como pedía su fundador.

De este modo, aunque en el barroco arte y predicación, sensibilidad y religiosidad, espiritualidad y belleza, supongan binomios difíciles de separar, lo cierto es que en ellos tuvieron mucho que aportar los religiosos de la Compañía de Jesús. Por ello, quizá sea erróneo dedicar tantos esfuerzos en identificar precedentes o detectar influencias, sino que más bien debiéramos empeñarnos en tratar de reconstruir ese “todo” o aquel “substrato” religioso, cultural y artístico al que contribuyeron activamente, como ya hemos visto, los jesuitas.

# *Amoris Laetitia* e santa discrezione

## *Una chance per conseguire “maturità cristiana”*

di Pietro M. Schiavone S.J.\*

Nel discorso tenuto “all’apertura del Convegno Ecclesiale della Diocesi di Roma”<sup>1</sup>, Papa Francesco ha, tra l’altro, invitato a “guardare le nostre famiglie con la delicatezza con cui le guarda Dio” e a “sviluppare una pastorale familiare capace di *accogliere, accompagnare, discernere e integrare*”<sup>2</sup>.

Verbi che ha rilanciato nel rispondere alla domanda su “come evitare che nelle nostre comunità nasca una doppia morale, una esigente e una permissiva, una rigorista e una lassista?”. Dopo avere precisato che “entrambe non sono verità”, ha affermato: “Il Vangelo sceglie un’altra strada. Per questo, quelle quattro parole – *accogliere, accompagnare, integrare, discernere* – senza mettere il naso nella vita morale della gente”.

*Discernere e integrare* prendendo in considerazione i *condizionamenti* e le *circostanze*. Anche perché, come leggiamo nell’*Amoris Laetitia* (AL 301): “La Chiesa possiede una *solida riflessione circa i condizionamenti e le circostanze attenuanti*”.

*Discernere e integrare* non per tenere sotto tutela, ma per aiutare a rendersi conto della realtà in cui si vive e, *a partire*, appunto, *dal vissuto* (non è sollecitazione insita nel verbo *integrare*?<sup>3</sup>), “*discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto*” (*Rm* 12,2).

Sono indicazioni che mi hanno guidato nell’elaborazione di questo contributo, unitamente a un’affermazione del n. 299: “*La logica dell’integrazione è la chiave del loro accompagnamento pastorale*”<sup>4</sup>. Ovviamente, ci sono più studi qualificati<sup>5</sup>.

\* PIETRO M. SCHIAVONE, Emerito di Teologia spirituale della Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, sezione San Luigi, Napoli. Attualmente presta servizio al Gesù di Roma, [schiavone.p@gesuiti.it](mailto:schiavone.p@gesuiti.it)

<sup>1</sup> Il 16 giugno 2016 su “*La letizia dell’amore: il cammino delle famiglie a Roma*”, nella Basilica di San Giovanni in Laterano.

<sup>2</sup> Salvo indicazioni contrarie, i corsivi sono miei.

<sup>3</sup> Il verbo *integrare* ricorre, nell’AL, 9 volte, il sostantivo *integrazione* 12, l’aggettivo *integrale* 4 e una volta *integro* e *integrato*. Non meno significative le espressioni: “*Comprendere, consolare, integrare*” (n. 49), “*maturazione integra e armoniosa*” (n. 172), il titolo del capitolo ottavo: “*Accompagnare, discernere e integrare le fragilità*” (n. 291ss).

<sup>4</sup> Riporto l’affermazione nel suo contesto: “Accolgo le considerazioni di molti Padri sinodali, i quali hanno voluto affermare che «i battezzati che sono divorziati e risposati civilmente devono essere *più integrati nelle comunità cristiane nei diversi modi possibili*, evitando ogni occasione di scandalo. *La logica dell’integrazione è la chiave del loro accompagnamento pastorale*, perché non soltanto sappiano che ap-

Dopo avere dato una giustificazione del qualificativo *santa* del titolo e, nel contempo, una definizione della discrezione, dirò del rapporto tra questa virtù e l'*Esortazione*. Riguardo al sottotitolo, mi è stato suggerito da un insegnamento dall'autore della lettera agli Ebrei e da alcune affermazioni del decreto *Presbyterorum Ordinis*.

## 1. “La sancta discrezione è quello lume che...”

Nel capitolo XI del “trattato de la discrezione” del *Dialogo della divina provvidenza*, santa Caterina da Siena afferma che chi intende “mortificare il corpo con le molte penitenze, senza uccidere la propria volontà”, non è a Dio “molto a grado”.

Il motivo? Solo quando è “unita con *l'affecto di carità*” la penitenza è “grata e piacevole a me [Dio], perché non sarebbe sola ma accompagnata *con la vera discrezione*”. La stessa carità, anzi, dev'essere “*condita col lume della vera discrezione*, però che altrimenti non varrebbe”.

Precisa, poi, che “questo amore la discrezione il dá senza fine e senza modo verso di me, però che so' somma e eterna verità [...], con modo e con carità ordinata verso el proximo suo”, e conclude ribadendo che “questo fa *el lume della discrezione che esce della carità*”.

Un insegnamento da tenere presente, soprattutto quando si hanno responsabilità di governo e – osservazione di particolare importanza per lo *scopo* di questo contributo – si è *chiamati a discernere o aiutare a discernere* per trovare la divina volontà.

È la calda raccomandazione di Papa Francesco, ai nn. 311-313 dell'AL. Dopo avere ricordato la necessità di (*si deve*) “sempre porre speciale attenzione nel mettere in evidenza e incoraggiare i valori più alti e centrali del Vangelo (cfr. *Evangelii Gaudium* 36-37), *particolarmente il primato della carità* come risposta all'iniziativa gratuita dell'amore di Dio”, lamenta che “a volte ci costa molto dare spazio nella pastorale all'amore incondizionato di Dio...” e afferma: “Questo ci fornisce *un quadro e un clima* che ci impedisce di sviluppare una *morale fredda da scrivania* nel trattare i temi più delicati e ci colloca piuttosto nel contesto di un *discernimento pastorale carico di amore misericor-*

partengono al Corpo di Cristo che è la Chiesa, ma ne possano avere una gioiosa e feconda esperienza. Sono battezzati, sono fratelli e sorelle, lo Spirito Santo riversa in loro doni e carismi *per il bene di tutti*. La loro partecipazione può esprimersi in *diversi servizi ecclesiali...*”, ecc.

<sup>5</sup> A partire dalla “Conferenza stampa per la presentazione dell'Esortazione Apostolica post-sinodale del Santo Padre Francesco *Amoris laetitia*, sull'amore nella famiglia”, del 08.04.2016, con gli interventi degli Em.ni Cardinali Lorenzo Baldisseri e Christoph Schönborn, O.P., dei coniugi Prof. Francesco Miano e Prof.ssa Giuseppina De Simone. Ricordo ancora: il volume “FRANCESCO, *Amoris laetitia* - Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia, con guida alla lettura di p. Antonio Spadaro”, Ancora, aprile 2016; lo studio del mese de *Il Regno, attualità e commenti*, n. 8, 15 04 2016, pp. 243-251, “*Amoris laetitia*. Un passo avanti nella Tradizione”, di PETRÀ, Basilio; gli articoli di COSTA, Giacomo, “Il discernimento, cura delle famiglie nella *Amoris laetitia*”, *Aggiornamenti sociali*, maggio 2016, pp. 357-364; di SPADARO, Antonio S.I. e di altri autori, con al primo posto la “Conversazione con il Cardinale Schönborn sull'*Amoris laetitia*”, *La Civiltà Cattolica* 23 luglio 2016 132-152.

dioso, che si dispone sempre a *comprendere*, a *perdonare*, ad *accompagnare*, a *sperare*, e soprattutto a *integrare*<sup>6</sup>.

## 2. *Discernimento*: siamo a “una parola chiave dell’Esortazione”<sup>7</sup>

Ma, più precisamente, in che cosa consiste la discrezione? “*La sancta discrezione*, risponde Santa Caterina<sup>8</sup>, è quello *lume* che dissolve ogni tenebre e toglie [toglie] la ignoranza e *ogni virtù condisce*, e ogni strumento di virtù attuale è *condito da lei*”.

*Illumina* e porta a chiarezza di idee, *condisce* e dona *sapore* e *senso*.

Di più: “Ella ha una *prudenzia che non può essere ingannata*; ella ha una *fortezza che non può essere vinta*; ella ha una *perseveranzia grande* infino al fine che tiene dal cielo a la terra, cioè dal *cognoscimento di me* al *cognoscimento di sé*; da la *carità mia* a la *carità del proximo*”.

Si tratta, insomma, di virtù che attribuisce adeguato valore agli aspetti sia *teorici*: *conoscenza* di Dio e di se stessi, sia *pratici*: *esercizio di ordinata carità* verso Dio e verso il prossimo.

Altre sue caratteristiche: “Con vera *umilitá* *campa* e *passa*<sup>9</sup> *tucti e’ lacciuoli* del dimonio e delle creature con la *prudenzia* sua. Con la mano disarmata, cioè col molto sostenere<sup>10</sup>, ha *sconficto el dimonio e la carne* con questo *dolce e glorioso lume*, perché con esso *cognobbe* la sua fragilità, e *cognoscendola* le rende il debito de l’odio. Ha *conculcato el mondo* e *messoselo* sotto e’ *piei* de l’*affecto*. Spregiandolo e tenendolo a vile *n’è facto signore*, *facendosene beffe*”.

La *sancta discrezione* è, in conclusione, frutto di una sinfonia di virtù: prudenza, forza, perseveranza, carità, umiltà... È un *dolce e glorioso lume* che aiuta a *mettere ordine* e a diventare *signore*<sup>11</sup> di ogni disordinato *affetto*, a *farsene*, anzi, *beffe*, e, logica, importantissima conseguenza, *aprirsi al Signore*, meglio e come ha scritto la Santa, *al cognoscimento di me* e, quindi, della sua volontà.

Superfluo ricordare che questo implica attenzione a *cercarla*, *individuarela*, *accoglierla*, *farla*.

Ma vediamo di giustificare, prima di procedere, l’accostamento della *sancta discrezione* con l’*Amoris Laetitia*.

<sup>6</sup> Cfr. AL 323.

<sup>7</sup> SPADARO, Antonio, “*Amoris Laetitia*” di Papa Francesco: *struttura e significato*, *La Civiltà Cattolica* 23 aprile 2016, pp. 105-128, qui 118. Cfr. ancora SPADARO, Antonio S.J. – Louis J. CAMELI, “La sfida del discernimento in *Amoris Laetitia*”, *La Civiltà Cattolica* 9 luglio 2016, pp. 3-16, qui p.5ss. Ritengo opportuno aggiungere, con Giacomo Costa (articolo citato, p. 358), che il discernimento “è un punto centrale della AL, *estremamente delicato*. Senza una chiarezza a riguardo, la *probabilità di malintesi è assai elevata*”.

<sup>8</sup> Siamo ritornati al capitolo XI del *Dialogo*.

<sup>9</sup> Soggetto è sempre la discrezione.

<sup>10</sup> Nel senso del sinonimo *resistere*.

<sup>11</sup> Cfr. *Gal* 5,22: “Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, *dominio di sé*”.

### 3. “Prestare attenzione alla realtà concreta”

È, per noi, di fondamentale importanza l’affermazione, che riscontriamo all’inizio del capitolo secondo (AL 31), su *La realtà e le sfide delle famiglie*. Citando la *Familiaris Consortio* di san Giovanni Paolo II, n. 4, Papa Francesco scrive: “È sano *prestare attenzione alla realtà concreta*, perché *‘le richieste e gli appelli dello Spirito risuonano anche negli stessi avvenimenti della storia’*, attraverso i quali *‘la Chiesa può essere guidata ad una intelligenza più profonda dell’inesauribile mistero del matrimonio e della famiglia’*”.

È insegnamento che aveva impartito la *Gaudium et Spes*, ai n. 4 e 11. Nel primo, dopo avere detto del “*dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche*”, il documento conclude riaffermando il dovere (*bisogna*) di “*conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni...*”.

Non meno luminoso, per il nostro discorso, il n. 11. Ricorda che il “popolo di Dio, mosso dalla fede con cui crede di essere *condotto dallo Spirito del Signore che riempie l’universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio*”, e motiva: “La fede infatti tutto rischiarava di una luce nuova e *svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell’uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane*”.

Sono affermazioni, sia queste della GS che quella del Papa, che *fondano* una formula – ricorrente anche nel seguito del presente lavoro – sulla necessità di *tenere conto delle persone, dei tempi, dei luoghi e delle altre circostanze*. Precisamente perché *lo Spirito è presente e operante negli avvenimenti della storia*, cui prendiamo parte.

Segue il *dovere di prestare attenzione alla realtà* – quella in cui siamo immersi e che, in una maniera o nell’altra, ci coinvolge – per individuare, tramite il discernimento, *le richieste e gli appelli dello Spirito*.

Lo evidenzia ancora Papa Bergoglio riportando la *Relatio finalis* 2015, n. 51, che, a sua volta, attinge ancora alla *Familiaris consortio*, 84: “Di fronte a situazioni difficili e a famiglie ferite, occorre sempre *ricordare un principio generale: ‘Sappiano i pastori che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni’*” (AL 79)<sup>12</sup>.

Si consideri, anzi, che il Papa elenca<sup>13</sup> una “*innumerevole varietà di situazioni concrete*” (AL 300). Segue (“è comprensibile”) che, né il Sinodo, né “questa Esortazione”, possono offrire “una nuova *normativa generale di tipo canonico, applicabile a tutti i casi*”. È possibile soltanto un nuovo incoraggiamento ad un *responsabile discernimento perso-*

<sup>12</sup> Anche perché, come subito dopo e sempre con la *Relatio finalis* precisa, “il *grado di responsabilità non è uguale in tutti i casi, e possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione*. Perciò, mentre va espressa con chiarezza la dottrina, sono da evitare giudizi che non tengono conto della *complessità delle diverse situazioni*, ed è necessario essere *attenti al modo in cui le persone vivono e soffrono a motivo della loro condizione*”.

<sup>13</sup> Ai nn. 296-299, sotto il titolo *Il discernimento delle situazioni dette “irregolari”*.

nale e pastorale dei casi particolari, che dovrebbe riconoscere che, poiché ‘il grado di responsabilità non è uguale in tutti i casi’<sup>14</sup>, le conseguenze o gli effetti di una norma non necessariamente devono essere sempre gli stessi’<sup>15</sup>. È anche per questo che, come leggiamo al n. 298, “i Padri sinodali hanno affermato che il *discernimento dei Pastori deve sempre farsi ‘distinguendo adeguatamente’<sup>16</sup>, con uno sguardo che discerna bene le situazioni*<sup>17</sup>. Sappiamo che non esistono ‘semplici ricette’<sup>18</sup>”.

*Discernere bene le situazioni.* Si noti, anzi, che l’invito a portare l’attenzione sulla *realtà concreta* ritorna, da un capo all’altro, l’*Esortazione*. Basta pensare che il termine *situazione* ricorre non meno di novanta volte, che si parla di *circostanze* circa quindici, che il sostantivo *condizionamento* con il verbo *condizionare* ritorna nove volte.

Richiamo alcuni passi su queste situazioni. Chi le ha già presenti può andare al paragrafo *Discrezione e volontà di Dio*.

### 3.1 Situazioni...

Fin dal n. 6 il Pontefice, dichiara che “nello sviluppo del testo, comincerò con un’apertura ispirata alle Sacre Scritture, che conferisca un tono adeguato. A partire da lì *considererò la situazione attuale delle famiglie, in ordine a tenere i piedi per terra*”<sup>19</sup>. Il vocabolo ricorre, anzi, in ben quattro sottotitoli: “La *situazione attuale della famiglia*” (n. 32ss); “Semi del Verbo e *situazioni imperfette*” (n. 72ss); “Alcune *situazioni complesse*” (n. 247ss); “Il discernimento delle *situazioni dette ‘irregolari’*” (n. 296ss).

Faccio ancora presente che, dopo avere deplorato, al n. 36, che, a volte, “abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificialmente costruito, *lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie* così come sono”, al n. 37, constata che “stentiamo anche a dare *spazio alla coscienza* dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti e possono *portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni* in cui si rompono tutti gli schemi”, e conclude: “*Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle*”<sup>20</sup>. Segue la necessità di puntare su una “*pastorale positiva, acco-*

<sup>14</sup> *Relatio finalis* 2015, 51.

<sup>15</sup> Il testo, a questo punto, pone un’interessante *nota*: “Nemmeno per quanto riguarda la disciplina sacramentale, dal momento che *il discernimento può riconoscere che in una situazione particolare non c’è colpa grave*”.

<sup>16</sup> *Relatio Synodi* 2014, 26.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 45.

<sup>18</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al VII Incontro Mondiale delle Famiglie*, Milano (2 giugno 2012), risposta 5: *Insegnamenti VIII*, 1 (2012), 691. Torna a proposito un’annotazione del Card. Carlo Maria Martini: “Oggi, il discernimento è importantissimo per tanti motivi, essendo l’unico modo che permetta di orientarsi in una società complessa, l’unico modo per non perdersi d’animo di fronte alle grandi visuali oscure - secolarizzazione, immoralità dilagante, che rischiano di non farci mai decollare” (“Quale prete per la Chiesa d’oggi”, ed. *In Dialogo*).

<sup>19</sup> Cfr. nn. 8. 36-37. 41. 46. 49-50. 52...

<sup>20</sup> Questo minimamente implica manomissione, tanto meno svalutazione della dottrina cattolica. Chi fosse tentato di pensarlo rifletta sul precedente numero 35: “Come cristiani non possiamo rinunciare a

gliente, che rende possibile un *approfondimento graduale* delle esigenze del Vangelo” (AL 38). A imitazione di Cristo Signore, che, “nel contempo proponeva un ideale esigente e non perdeva mai la *vicinanza compassionevole* alle persone fragili come la samaritana o la donna adultera” (ivi).

Deve, ovviamente e sempre, restare che “i *presbiteri* hanno il compito di ‘*accompagnare* le persone interessate sulla via del *discernimento* secondo l’*insegnamento della Chiesa* e gli *orientamenti del Vescovo...*” (AL 300)<sup>21</sup>.

### 3.2 ... circostanze

Per quanto riguarda il non meno interessante capitolo delle circostanze, si rifletta sull’invito dell’AL 286 a non “ignorare che nella configurazione del proprio modo di essere, femminile o maschile, non confluiscano solamente fattori biologici o genetici, ma anche *molteplici elementi* relativi al *temperamento*, alla *storia familiare*, alla *cultura*, alle *esperienze vissute*, alla *formazione ricevuta*, alle *influenze* di amici, familiari e persone ammirate, e ad *altre circostanze concrete che esigono uno sforzo di adattamento*”.

In altri passi il Papa parla ancora di “*circostanze concrete di ogni famiglia*” (175; cfr. 286), anzi, di “*ogni circostanza concreta*” (7), di “*circostanze non desiderate*” (166), “*inaspettate*” (236), “*difficili*” (261), “*attenuanti – psicologiche, storiche e anche biologiche –*” (308)... e pone i nn. 301- 303 sotto il titolo *Le circostanze attenuanti nel discernimento pastorale*<sup>22</sup>.

### 3.3 ... condizionamenti

Quanto, infine, ai *condizionamenti*, il Pontefice riporta il n. 38 della *Relatio Synodi* 2014, in cui viene “sottolineata la necessità di una evangelizzazione che denunci con franchezza i *condizionamenti culturali, sociali, politici ed economici*, come l’eccessivo spazio dato alla *logica del mercato*, che impediscono un’autentica vita familiare, determinando discriminazioni, povertà, esclusioni e violenza” (AL 202; cfr. 295-296. 300-303. 305...).

proporre il matrimonio allo scopo di non contraddire la sensibilità attuale, per essere alla moda, o per sentimenti di inferiorità di fronte al degrado morale e umano. Staremmo privando il mondo dei *valori che possiamo e dobbiamo offrire*. Certo, non ha senso fermarsi a una denuncia retorica dei mali attuali, come se con ciò potessimo cambiare qualcosa. Neppure serve pretendere di imporre norme con la forza dell’autorità. Ci è chiesto uno *sforzo più responsabile e generoso*, che consiste nel presentare le ragioni e le motivazioni per optare in favore del matrimonio e della famiglia, *così che le persone siano più disposte a rispondere alla grazia che Dio offre loro*”.

<sup>21</sup> La citazione “accompagnare... orientamenti del Vescovo” è della *Relatio finalis* 2015, 85. Si veda anche il seguito.

<sup>22</sup> Di particolare importanza l’insegnamento del n. 305: “*A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti*, è possibile che, *entro una situazione oggettiva di peccato* – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – *si possa vivere in grazia di Dio*, si possa *amare*, e si possa anche *crescere* nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l’aiuto della Chiesa”. Si legga anche la nota posta a questo punto.

Calza bene con il nostro discorso il n. 301, sia perché mette insieme i tre vocaboli, sia perché, come abbiamo visto fin dalle prime righe, si richiama alla secolare esperienza della Chiesa: “*La Chiesa possiede una solida riflessione circa i condizionamenti e le circostanze attenuanti. Per questo non è più possibile dire che tutti coloro che si trovano in qualche situazione cosiddetta ‘irregolare’ vivano in stato di peccato mortale, privi della grazia santificante*”.

Annota, poi, che “i limiti non dipendono semplicemente da una eventuale ignoranza della norma”; afferma che “un soggetto, pur conoscendo bene la norma, può avere grandi difficoltà nel comprendere ‘valori insiti nella norma morale’ o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa”; conclude ricordando che, “come si sono bene espressi i Padri sinodali, ‘possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione’”.

Opportunamente, al n. 302, riporta anche l’insegnamento del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC): “*Riguardo a questi condizionamenti, il Catechismo della Chiesa Cattolica [n. 1735] si esprime in maniera decisiva: ‘L'imputabilità e la responsabilità di un'azione possono essere diminuite o annullate dall'ignoranza, dall'inavvertenza, dalla violenza, dal timore, dalle abitudini, dagli affetti smodati e da altri fattori psichici oppure sociali’*. In un altro paragrafo [n. 2352], continua il Papa, (il CCC) fa riferimento nuovamente a *circostanze che attenuano la responsabilità morale*, e menziona, con grande ampiezza, *l'immatùrità affettiva*, la forza delle *abitudini contratte*, lo stato di *angoscia* o altri *fattori psichici o sociali*. Per questa ragione, un giudizio negativo su una situazione oggettiva non implica un giudizio sull'imputabilità o sulla colpevolezza della persona coinvolta”.

Il testo risulta ancora – come dire?... più motivato e convincente? più incisivo? – se si tiene conto che, subito dopo, Papa Francesco fa suo, definendolo “molto appropriato”, un brano della *Relatio finalis* 2015, 85: “Nel contesto di queste convinzioni, considero molto appropriato quello che hanno voluto sostenere molti Padri sinodali: ‘*In determinate circostanze le persone trovano grandi difficoltà ad agire in modo diverso [...]. Il discernimento pastorale, pur tenendo conto della coscienza rettamente formata delle persone, deve farsi carico di queste situazioni. Anche le conseguenze degli atti compiuti non sono necessariamente le stesse in tutti i casi*’ ”.

Pure il n. 303 contiene affermazioni che ci interessano. Sia perché parla di “*peso dei condizionamenti concreti*”, di coinvolgimento della “*coscienza delle persone*”, della necessità di “*incoraggiare la maturazione di una coscienza illuminata, formata e accompagnata dal discernimento responsabile e serio del Pastore*, e proporre una *sempre maggiore fiducia nella grazia*”, sia perché precisa che il *discernimento* “è dinamico e deve restare sempre aperto a nuove tappe di crescita e a nuove decisioni che permettano di realizzare l'ideale in modo più pieno”<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Ma si consulti il testo per intero.



#### 4. Discrezione e volontà di Dio

I testi riportati revocano in causa la santa discrezione. Per constatarlo, chiediamoci come arrivare, a partire dall'esame delle situazioni, delle circostanze e dei condizionamenti, a *individuare la divina volontà* e, *in Domino*, passare all'azione<sup>24</sup>. Vedremo che la discrezione implica esattamente l'*attenta valutazione degli elementi, di ordine sia oggettivo che soggettivo*, che possono contribuire a *sintonizzarci con la volontà di Dio*<sup>25</sup>.

San Paolo, in Ef 5,8-17, dopo avere scritto che, mentre prima “eravate tenebra, ora siete luce nel Signore”, esorta ad agire “come figli della luce” e precisa che “il frutto della luce consiste in ogni bontà, giustizia e verità”. Invita, poi, a *cercare “di capire ciò che è gradito al Signore”* e a fare “molta attenzione al vostro modo di vivere, comportandovi non da stolti (*àsfoi*), ma da saggi (*sofoi*), facendo buon uso del tempo, perché i giorni sono cattivi”. Conclude: “Non siate perciò sconsiderati (*àfrones*), ma *sappiate comprendere qual è la volontà del Signore*” (Ef 5,8-10. 15-17)<sup>26</sup>.

Aiutare a operare non da *àfrones*, ma da attenti ricercatori della divina volontà è uno dei principali *compiti dei presbiteri*. PO 6/1258, il decreto conciliare che tratta del loro ministero, stabilisce che “*spetta ai sacerdoti, nella loro qualità di educatori nella fede, di curare, per proprio conto o per mezzo di altri, che ciascuno dei fedeli sia condotto nello Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione personale secondo il Vangelo, a praticare una carità sincera e attiva, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati*” e, subito dopo, aggiunge: “*Di ben poca utilità saranno le cerimonie più belle o le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità cristiana*”. Ma *in che cosa consiste questa maturità?* L'inequivocabile risposta: “*Per promuovere tale maturità, i presbiteri sapranno aiutarli a diventare capaci di leggere negli avvenimenti stessi – siano essi di grande o di minore portata – quali siano le esigenze naturali e la volontà di Dio*”.

*Per proprio conto o per mezzo di altri*, con al primo posto i *diaconi* e coloro che sono chiamati a vivere vita di *speciale consacrazione*, i lettori e i ministri straordinari dell'Eucaristia, i catechisti e gli altri operatori parrocchiali...

Si tenga pure e ben presente che *le cerimonie* e *le associazioni* sono utili se e nella misura in cui *educano alla maturità cristiana* e, cioè, a sapere *leggere quid res exigant, quae sit Dei voluntas*.

*Res*: la “*realtà concreta*”, di cui, per esempio, il n. 31 dell'*Amoris Laetitia*, incluse le *situazioni, le circostanze e i condizionamenti*.

Non sfugga, infine, l'accostamento tra *quid res exigant* e *quae sit Dei voluntas*.

Ma vediamo *come procedere* attingendo a sant'Ignazio di Loyola.

<sup>24</sup> Ne ho trattato in *Il discernimento. Teoria e prassi*, Paoline Editoriale Libri, Milano, 2016, 3<sup>a</sup> edizione, pp. 548-564.

<sup>25</sup> Piace ricordare che anche in italiano il termine *discrezione* indica la “*facoltà della mente per la quale l'uomo discerne e giudica con dirittura*” (PANEGLIANI, Ottorino, *Vocabolario etimologico*).

<sup>26</sup> Cfr. anche san Tommaso, II, II, 51,3. in.

## 5. Un metodo per condurre questa *lettura*

Mettiamo subito a fuoco che, per il Santo, la discrezione è *dono dello Spirito*: un responsabile, leggiamo nelle *Costituzioni* (C)<sup>27</sup>, n. 746, prima di prendere una decisione, deve tenere “conto delle persone, dei luoghi, dei tempi e delle altre circostanze, con quella *discrezione che la Luce eterna gli darà*”. Come, anzi, leggiamo al n. 219: “La *carità e la discrezione dello Spirito Santo mostrerà el modo que se debe tener*”.

“La carità e la discrezione”, due virtù che devono coesistere<sup>28</sup>. È il senso della formula *discreta caritas* (C 209. 237. 269. 582...)²⁹: “Una *carità piena di discernimento e di discrezione*, un discernimento e una scelta ispirata e orientata dall’amore, *un amore che opera il discernimento e discende dallo Spirito d’amore*”³⁰.

Viene alla mente la preghiera di Paolo per i Filippesi: “Prego che la *vostra carità cresca sempre più in conoscenza e in pieno discernimento*, perché *possiate distinguere ciò che è meglio...*” (Fil 1,9-10).

Non penso di essere... indiscreto se, per *crescere in conoscenza* e arrivare a un *pieno discernimento*, insisto sulla necessità di “*procedere con grande attenzione e ponderazione nel Signore nostro*” (C 204), tenendo sempre “*conto delle circostanze di persone e di luoghi*” (C 462), anzi, della “*varietà delle circostanze e la diversità dei soggetti*” (C 367; cfr. 64), e, più in concreto, “*dell’età, dell’ingegno, delle inclinazioni, delle basi che uno in particolare avesse o del bene comune che si sperasse*” (C 354: cfr. 92), dei *talenti* (C 522) e anche della “*costituzione fisica*” (C 298. 301), delle “*capacità di sopportazione di ciascuno come la discrezione suggerisce*” (C 285), della “*disposizione delle persone*” ad accettare o meno una correzione o una penitenza, unitamente “*all’edificazione di tutti e di ciascuna di esse in particolare, a gloria di Dio*” (C 269), anzi, a “*maggior servizio di Dio e il bene universale*” (C 618. 623. 626)³¹.

Si tratta, dunque, di avere presente la persona “reale” (talenti e carismi, capacità intellettive e volitive, abitudini e condizionamenti, temperamento e carattere...), e anche la *situazione ambientale* (tradizioni, consuetudini, mentalità, esigenze della gente del posto...) e le incidenze, sia positive sia negative, che una decisione può avere sulle persone, sulla famiglia, sul gruppo, sugli altri in generale.

Senza dimenticare che l’*adattamento* alla persona dev’essere considerato principio costitutivo della discrezione e qualità che non può non caratterizzare un *educatore nella*

<sup>27</sup> In *Gli Scritti* di Ignazio di Loyola, AdP, Roma 2007. Il commento è di Maurizio Costa.

<sup>28</sup> Si ricordi santa Caterina: “*El lume della discrezione che esce della carità*” porta ad amare il prossimo “*con modo e carità ordinata*”.

<sup>29</sup> In C 754 si ha “*prudente carità*”. Alla “*discreta carità*” si oppone la “*carità indiscreta*” (C 217). Al n. 182 si parla di “*devozioni indiscrete*”. In C 211. 462. 825 ricorrono anche le formule, rispettivamente, “*zelo discreto*”, “*discreta consideración*” (cfr. 193), “*discrezione e moderazione*”.

<sup>30</sup> Nota 168 di p. 680 de *Gli scritti*. Cfr. G. DUMEIGE, voce *Ignace*, *Dictionnaire de Spiritualité* VII, 1285-1286.

<sup>31</sup> Il richiamo a tenere conto delle varie circostanze ricorre in molti altri passi e per molte altre materie. Cfr. la nota 170 di p. 681 de *Gli Scritti*.

*fede*. Si ricordi il “non potestis portare modo” di Gesù (*Gv* 16,12) e il principio degli *Esercizi spirituali* [18,1-2]: “Questi esercizi si devono adattare alle disposizioni delle persone che vogliono” farli, “cioè alla loro età, istruzione o intelligenza; affinché a chi è poco colto o debole di fisico non si diano cose che non possa portare agevolmente...”.

Chi questo non facesse diventerebbe, *ipso facto*, indiscreto.

Diamo, poi, per scontato che, prima di iniziare a cercare la divina volontà, bisogna *coltivare libertà* interiore, “spogliandosi di ogni affetto” (C 222), *prefiggersi* “la *maggiore gloria di Dio*, il *bene comune* e quello *particolare* nella misura del possibile” (ivi), chiedere *luce al Signore* e ricorrere al *consiglio* di altri. I responsabili, anzi, “quante più difficoltà e dubbi avranno, tanto più *raccomanderanno l'affare a Dio* nostro Signore, e tanto più *ne tratteranno con altri* che possono aiutarli a *sentire la volontà di Dio*, *ayudar a sentir la voluntad divina*” (C 211). Meglio, come abbiamo in C 220, “*perché Dio* nostro Signore *indichi (enseñe) la sua santissima volontà*”.

*Soppeseranno*, infine, “*le ragioni* per l’una e per l’altra parte” e adotteranno conseguenti *decisioni* (C 222). C 437 è più incisivo: chi è chiamato a governare, “*soppesata ogni cosa*, provveda tutto quello che *sentirà essere più gradito*<sup>32</sup> *alla divina e somma bontà, per il suo maggior servizio e gloria*”.

“Ogni cosa”: come dovrebbe risultare da una diligente analisi delle “*circostanze particolari di persone, di tempi e di luoghi*” (C 211; cfr. 238) e – si sottolinei l’esplicito richiamo – con il preciso scopo di arrivare a “*sentire la volontà di Dio*” (ivi).

## 6. Sentire *in Domino*

Ritorniamo sulle espressioni “*sentir la voluntad divina*” e “tutto quello che *sentirà essere più gradito*” al Signore, per aggiungere un altro arricchente tassello.

Negli *Esercizi spirituali*, il verbo *sentire* e il sostantivo *sentimento* non hanno relazione solo con la sensibilità e con le emozioni, ma coinvolgono ai livelli più profondi. Lo deduciamo anche dal fatto che, oltre a parlare di “*sentimento spirituale*” [62] e “*intimo*” [65,4], Ignazio scrive che il luogo di questo sentire è l’io: “Chiedendo, quello che *sentirò in me*” [109,2] (cfr. [184,3. 338,3]), mette insieme “*sentire e conoscere*” [313,1. 334,1. 345], vuole che si chieda una conoscenza, per esempio, del peccato e del disordine, così profonda che si arrivi a cordiale repulsione: “*Senta interna conoscenza dei miei peccati e li aborrisca*” [63,2-3].

Non meno discriminante l’endiadi<sup>33</sup> “*sentire e gustare*” [2,4]. Richiama, a mio parere, il “*gustate e vedete* quanto è buono il Signore” (*Sl* 34,9) e la *sapienza*, il dono dello Spirito

<sup>32</sup> Conosciamo la pregnanza del comparativo *più gradito* con riferimento alla divina volontà. Cfr. *Sap* 9,10. 18; *Rm* 12,2...

<sup>33</sup> “Figura retorica consistente nell’esprimere un concetto unitario con due termini coordinati (p. e. *fuoco e fiamme, chiaro e tondo*)” (*Dizionario di italiano* di Sabatini Coletti).

Santo, che, come ha spiegato Tanqueray<sup>34</sup> rifacendosi a san Bernardo, porta a “*saporosa cognizione delle cose divine*”. È luce che “illumina l’intelletto” e fa “*assaporare le cose divine*”, che “come il raggio di sole”, oltre a *illuminare* e *allietare* “gli occhi dell’anima [...]”, *riscalda il cuore, infiammandolo di amore* e colmandolo di *gaudio*”, che dona non solo di *conoscere* ma anche di *capire* e di essere altamente motivati, di *sapere*, appunto, e anche di *vibrare*, di avere decisa, entusiastica volontà di passare e di perseverare nell’azione.

Riprendiamo l’indicazione di C 437: “*Soppesata ogni cosa*, provveda tutto quello che *sentirà essere più gradito alla divina e somma bontà...*”. Ritengo sia l’equivalente del frequentissimo (sempre nelle *Costituzioni*) *in Domino*: adotti, il responsabile, la scelta “nel modo che *nel Signore nostro* riterrà opportuno” (C 262), “conforme in tutto, a quanto *nel Signore* si potrà fare” (C 587), “tenute presenti le *circostanze di tempo, di luogo e di persone*, come sembrerà conveniente *nel Signore nostro*” (C 351; cfr. 424. 553. 633. 674), “quando giudicasse, *in nostro Signore* [...], considerate bene le circostanze particolari” (C 747; cfr. 123. 162. 319. 762).

L’espressione *in Domino* si riferisce, in altre parole, al soggetto che, in attenzione e docilità allo Spirito, ricorda, esamina e valuta, riflette e prega, decide e agisce. Da tale approfondito esame dovrebbe, infatti, emergere il giudizio della discrezione: *Tutto sommato e considerato, in coscienza* e cioè, in consapevolezza e convinzione, *senso*, dinanzi a Dio, *in Domino*, di dovere adottare questa (e non un’altra) decisione, per la maggiore gloria della SS. Trinità e il bene integrale di tutte e singole le persone in causa.

Meglio e con gli autori<sup>35</sup>: la formula *in Domino* “connota la sensibilità spirituale dell’uomo, la sua *recettività e reazione interiore all’azione del mondo divino*, la quale si traduce in un istinto spirituale, *più saporoso della conoscenza razionale*, che *gli permette di cogliere dove Dio vuole condurlo*”<sup>36</sup>.

Lo deduciamo anche dal n. 624 [k] sempre delle C: nel dare una missione, il responsabile “si regolerà come *l’unzione dello Spirito Santo* lo ispirerà, e *come sentirà* essere meglio e più conveniente *nella sua divina Maestà*”.

*In Domino*. Soltanto il *Dominus* della creazione, o anche il *Dominus* che, appunto, *ispira* e illumina, muove e guida, consola e incoraggia? Nell’esercizio della virtù della discrezione, non si dovrebbero considerare le conclusioni cui si perviene anche tramite il *discernimento degli spiriti*?

La risposta non può non essere positiva se si tiene conto del dettato di C 627: “Chi riceve una destinazione, deve collaborare facendo “presenti le *mozioni (motus animi)* e *i pensieri che gli sorgono in contrario*, sottoponendo ogni proprio sentire e vedere a quello del suo superiore”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> TANQUEREY, Adolfo, *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Desclée, Roma - Parigi 1928, n.1348ss. Cfr. Anche II.II, q 45.

<sup>35</sup> Cfr. *Gli Scritti*, nota 171 al n. 211.

<sup>36</sup> Cfr. G. DUMEIGE, voce *Ignace*, *Dictionnaire de Spiritualité* VII, 1284-1285.

<sup>37</sup> Si tenga anche conto di C 178: è possibile ammettere a prestare un servizio chi, nonostante qualche difetto, possedesse “in compenso altre ottime doti”, ma, notiamolo bene: “*Discernere* quando ciò si verifichi spetta alla *discrezione* di chi ha il potere di ammettere”.

Al *discernimento degli spiriti* rimanda l'*Amoris Laetitia*, quando, per esempio, al n. 134, parla degli “impulsi della grazia”, al n. 151, degli “impulsi del proprio cuore”, al n. 324, dell’“impulso dello Spirito”.

Non bisogna, comunque, pensare di disporre di bacchetta magica. “Di fronte ai valori contrastanti che ci sollecitano da ogni parte – ha scritto un indubbio esperto in materia<sup>38</sup> – *non è facile oggi fare scelte libere. È raro che le motivazioni per una scelta siano tutte da una parte. Ci sono sempre i pro e i contro.* Il discernimento a questo punto diventa fondamentale e consiste nel *conoscere i dati di fatto, riflettere, fare la cernita dei motivi* che ci spingono, *esaminare i valori e le priorità, considerare l’impatto che una decisione potrà avere sui poveri, decidere e vivere le nostre scelte*”.

## 7. “Il nutrimento solido è invece per gli adulti...”

Nell’*Esortazione* il sostantivo discernimento con il verbo discernere ricorrono quaranta volte circa. Più in particolare, sono chiamati a discernere<sup>39</sup>: i *Pastori*, i *Vescovi*, cioè, e i *Presbiteri*<sup>40</sup>, la *Chiesa locale*<sup>41</sup>, i *coniugi*<sup>42</sup>, i *fedeli*<sup>43</sup>.

Supposta, evidentemente, la necessaria preparazione e, come ha scritto l’autore della lettera agli Ebrei (5,12-14), l’adeguata *esperienza*.

Quanto ai *Pastori* condivido il pensiero del Prof. Don Basilio Petrà<sup>44</sup>. Dopo avere osservato che la *Familiaris Consortio* ha offerto “per anni un quadro di riferimento dotato d’autorità” e che “il confessore ha potuto continuare a essere più un *applicatore della norma* che un pastore e un *padre personalmente coinvolto* nel bene del penitente e nel suo cammino cristiano”, ha così continuato: “Oggi l’attitudine indicata da AL esige che il confessore assuma *maggior responsabilità* personale nel valutare il bene del penitente e delle persone coinvolte dal suo agire, con cuore misericordioso e con intento

<sup>38</sup> KOLVENBACH, Peter Hans, *Pedagogia Ignaziana: un approccio pratico*, Villa Cavalletti, 29 aprile 1993, in *Pedagogia ignaziana. Introduzione alla pratica*. Appendice 2, nn. 116-158, qui 135, *Appunti di spiritualità*, n. 36, CIS, Napoli 1994.

<sup>39</sup> Si ricordi che l’*Esortazione* è indirizzata ai *vescovi*, ai *presbiteri* e ai *diaconi*, alle persone *consacrate*, agli *sposi* cristiani e a tutti i *fedeli* laici.

<sup>40</sup> Cfr. nn. 6. 79. 242. 243. 249. 291. 293 (due volte). 296. 297. 298 (tre volte). 299. 300 (due volte). 301 (due volte). 302. 303 (due volte). 304 (quattro volte). 305. 312... Nel n. 300 si dice esplicitamente dei *Presbiteri*.

<sup>41</sup> N. 207.

<sup>42</sup> N. 227: “La Parola di Dio non solo è una buona novella per la vita privata delle persone, ma anche un criterio di giudizio e una luce per il *discernimento delle diverse sfide con cui si confrontano i coniugi e le famiglie*”. N. 274: “Nell’*ambito familiare* si può anche *imparare a discernere* in modo critico i messaggi dei vari mezzi di comunicazione”. N. 298: “I divorziati che vivono una nuova unione, per esempio, possono trovarsi in situazioni molto diverse, che non devono essere catalogate o rinchiusi in affermazioni troppo rigide senza *lasciare spazio a un adeguato discernimento personale e pastorale*”.

<sup>43</sup> N. 37. Al n. 72 Papa Francesco precisa che “la decisione di *sposarsi* e di *formare una famiglia* dev’essere frutto di un *discernimento vocazionale*”.

<sup>44</sup> Articolo citato, qui p. 251.

terapeutico. *Il suo ruolo è certamente assai più impegnativo. Bisogna però dire che diventa anche più significativo, più ricco e più ministerialmente pieno*".

Per quanto riguarda i *fedeli* e i *coniugi* in particolare, si tenga presente che già san Giovanni Paolo II, nella *Familiaris Consortio*, 5, aveva evidenziato che la Chiesa "non compie il proprio discernimento evangelico solo per mezzo dei Pastori [...], ma anche per mezzo dei laici"; che questi, "in ragione della loro particolare vocazione, hanno il compito specifico di interpretare alla luce di Cristo la storia di questo mondo"; che, "per l'elaborazione di un autentico discernimento evangelico nelle varie situazioni e culture in cui l'uomo e la donna vivono il loro matrimonio e la loro vita familiare, gli sposi e i genitori cristiani possono e devono offrire un loro proprio e insostituibile contributo"<sup>45</sup>.

Dicevo della lettera agli Ebrei. Rivolgendosi ai destinatari, dopo avere osservato che, "a motivo del tempo trascorso dovrete essere maestri", l'agiografo constata con amarezza che "avete ancora bisogno che qualcuno v'insegni i primi elementi delle parole di Dio e siete diventati bisognosi di latte e non di cibo solido".

Annota, poi, che "chi si nutre ancora di latte non ha l'esperienza della dottrina della giustizia, perché è ancora un bambino", e conclude con un'affermazione che dovrebbe... sollecitare tutti (e i Presbiteri, in particolare) a procedere a un personale esame di coscienza: "Il nutrimento solido è invece per gli adulti, per quelli che, mediante l'esperienza, hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male".

A ciascuno riflettere e pregare anche sulla... provocazione posta nel versetto che precede quelli riportati (*Eb* 5,11): "Su questo argomento abbiamo molte cose da dire, difficili da spiegare perché siete diventati lenti a capire. Infatti voi, che a motivo del tempo trascorso...", ecc. come sopra.

Qui, anche per continuare a sollecitare personale coinvolgimento, riporto un'affermazione di don Rovira Bellosa<sup>46</sup>: "Il discernimento prudentiale appare come un'attività inalienabile dell'uomo cosciente e libero, capace di affrontare lucidamente tutti gli elementi che entrano in una determinata situazione reale". Questo significa avere superato "la tappa dei puri istinti" e avere buoni motivi per capire che "discernere è un'attività di riflessione propria dello spirito umano", che "ogni uomo è chiamato a essere responsabile di fronte ai problemi che riguardano lui e il suo mondo" e che "proporzionatamente a questa responsabilità, deve discernere la risposta più adeguata – rispettando la verità, la giustizia e l'amore – ai problemi suoi personali e del suo universo"<sup>47</sup>.

Si tenga anche conto del principio dato dalla CEI, fin dall'aprile 1995, al n. 919 del *Catechismo degli adulti*<sup>48</sup>: "La responsabilità personale di ciascuno è proporzionata alla

<sup>45</sup> Colgo l'occasione per ricordare che, nell'udienza generale del 24 giugno 1992, Papa Wojtyła, tra gli altri criteri di discernimento, aveva elencato "la presenza del 'frutto dello Spirito: carità, gioia, pace' (*Gal* 5, 22)" e "l'armonia con l'autorità della Chiesa e l'accettazione dei suoi provvedimenti".

<sup>46</sup> ROVIRA BELLOSO, Josep, "Chi è capace di discernere?", *Concilium* 14 (1978) 1606-1619, qui 1609s.

<sup>47</sup> Anche P. Peter Hans Kolvenbach, nella lettera del 05 11 1986, n. 21, ha affermato che "il discernimento, in quanto ricerca di 'ciò che piace a Dio' (cfr., per esempio, *Rm* 12,2; *Fil* 1,10), è un atteggiamento spirituale costitutivo di ogni vita cristiana..." (in *Notizie dei Gesuiti d'Italia*, novembre 1986).

<sup>48</sup> Colgo l'occasione per ricordare che, nell'Esortazione postsinodale, Papa Francesco, oltre a rifarsi

sua *attuale capacità* di apprezzare e volere il bene, in una *situazione caratterizzata da molteplici condizionamenti psichici, culturali, sociali*. Tendere alla pienezza della vita cristiana non significa fare ciò che *astrattamente è più perfetto*, ma ciò che *concretamente è possibile*. Non si tratta di abbassare la montagna, ma di *camminare verso la vetta con il proprio passo*".

## 8. "... imparare ad ascoltare di più la nostra coscienza"

Prima di concludere, ritengo opportuno ricordare un altro insegnamento di Papa Francesco<sup>49</sup>: "Gesù non impone mai, Gesù è umile, Gesù invita. Se tu vuoi, vieni. L'umiltà di Gesù è così: Lui invita sempre, non impone". Di più e come ha detto subito dopo: "Tutto questo ci fa pensare. Ci dice, ad esempio, l'importanza che, anche per Gesù, ha avuto la *coscienza*: l'*ascoltare* nel suo cuore la *voce del Padre* e seguirla".

Evangelica *parresìa* dimostrano queste altre affermazioni: "Gesù non vuole né cristiani egoisti, che seguono il proprio io, *non parlano con Dio*; né cristiani deboli, cristiani, che non hanno volontà, *cristiani 'telecomandati', incapaci di creatività*, che cercano sempre di collegarsi con la volontà di un altro e *non sono liberi*".

Ha, poi, ribadito che "Gesù ci vuole liberi" e ha chiesto: "Questa libertà dove si fa?". La risposta: "Si fa nel *dialogo con Dio nella propria coscienza*. Se un cristiano non sa parlare con Dio, *non sa sentire Dio nella propria coscienza*, non è libero, non è libero". Da cui il dovere (*dobbiamo*) di "*imparare ad ascoltare di più la nostra coscienza*".

Segue un esplicito richiamo a prestare attenzione a Dio, *che parla al mio cuore e mi aiuta a discernere*: "Ma attenzione! Questo *non significa seguire il proprio io*, fare quello che mi interessa, che mi conviene, che mi piace... Non è questo! *La coscienza è lo spazio interiore dell'ascolto della verità, del bene, dell'ascolto di Dio*; è il *luogo interiore della mia relazione con Lui*, che *parla al mio cuore e mi aiuta a discernere, a comprendere la strada che devo percorrere, e una volta presa la decisione, ad andare avanti, a rimanere fedele*"<sup>50</sup>.

Come ha fatto Benedetto XVI, "quando il Signore gli ha fatto capire, nella preghiera, quale era il passo che doveva compiere. Ha seguito, con grande senso di discernimento e coraggio, la sua coscienza, cioè la volontà di Dio che parlava al suo cuore".

alla *Relatio Synodi* 2014 e alla *Relatio finalis* 2015, tiene conto e riporta altri insegnamenti sia del Vaticano II che dei Papi che lo hanno preceduto con particolare riferimento (ventitré volte) alla *Familiaris consortio* di san Giovanni Paolo II.

<sup>49</sup> *Angelus* del 30 giugno 2013.

<sup>50</sup> Già Romano Guardini aveva parlato della coscienza, come luogo di "*intesa con Dio*", di "*intesa dell'uomo internamente vigile e pronto col volere divino, quale si precisa continuamente nell'attimo che passa*" (*La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1977, p. 42).

## Conclusione

Si ritorni sui corsivi, anche delle precedenti citazioni. Sono così luminose – mi riferisco, in particolare, a quelle dall'autore alla lettera agli Ebrei – che ogni commento rischierebbe di oscurarle.

La *personale riflessione pregata* consentirà, più e meglio di ogni annotazione, l'assimilazione per un conseguente, logico impegno a chiedere allo Spirito di Dio il dono di diventare *più maturi e adulti nella fede*, nutrirci di *cibo solido*, *esercitare le facoltà* e, con sempre maggiore maestria, attendere e aiutare ad attendere a un saggio esame delle situazioni per arrivare a *distinguere il bene dal male* e, *in Domino* e anche *in coscienza*, vista come “spazio interiore dell'ascolto della verità, del bene, dell'ascolto di Dio”, decidere di operare per la *maggiore gloria* della SS. Trinità.

*In Domino e in coscienza.* Torna a proposito un insegnamento del beato John Henry Newman<sup>51</sup>: “Se fossi obbligato a introdurre la religione nei brindisi dopo un pranzo (il che in verità non mi sembra proprio la cosa migliore), brinderò, se volete, al Papa; tuttavia *prima alla Coscienza*, poi al Papa”.

Non meno interessante e appropriato il brano della medesima lettera che il CCC riporta al n. 1778: “La coscienza è una legge del nostro spirito, ma che lo supera, che *ci dà degli ordini*, che indica responsabilità e dovere, timore e speranza... *la messaggera di Colui* che, nel mondo della natura come in quello della grazia, *ci parla* velatamente, *ci istruisce e ci guida*. *La coscienza è il primo di tutti i vicari di Cristo*”.

Si tenga anche conto di quanto ha scritto Monsignor Bruno Forte, segretario speciale del Sinodo<sup>52</sup>. Dopo avere osservato che “la Chiesa non ha fatto un Sinodo per dare o non dare la Comunione ai divorziati risposati”, l'Arcivescovo di Chieti-Vasto ha aggiunto che “pensarla così è riduttivo” e ha precisato che suo “*scopo* è stato quello di poter *crescere nella capacità di essere una Chiesa madre che accompagna e integra, aiutando ciascuno a trovare il suo posto nella volontà di Dio*”.

Concludo riportando l'augurio formulato dal Papa a conclusione dell'*Angelus*, di cui sopra: “Ci aiuti Maria a diventare sempre più *uomini e donne di coscienza*, liberi nella coscienza, perché *è nella coscienza che si dà dialogo con Dio; uomini e donne, capaci di ascoltare la voce di Dio e di seguirla*, capaci di ascoltare la voce di Dio e di *seguirla con decisione*”.

<sup>51</sup> *Lettera al Duca di Norfolk. Coscienza e libertà*, a cura di Valentino Gambi, Milano 1999, pp. 236s).

<sup>52</sup> In *Credere*, rivista ufficiale del Giubileo, n. 15 - 2016 10 aprile 2016, p. 14.



# Gli affreschi ritrovati della chiesa del Gesù a Casa Professa di Palermo

*Un percorso iconografico tra arte e spiritualità ignaziana*

di VALENTINA VARIO\*

Pochi sono a conoscenza del fatto che a Palermo, presso la chiesa del Gesù a Casa Professa<sup>1</sup>, e precisamente a sinistra rispetto all'altare della sacrestia, si nasconde una sorta di disimpegno con vano scala per l'accesso al piano superiore dell'edificio. Nessuno, tanto meno, si aspetterebbe di introdursi in un tale ambiente attraverso un'anta del pregevole armadio seicentesco che arreda la sacrestia<sup>2</sup>. L'aspetto più sorprendente è

\* Dottore di ricerca e *Doctor Europaeus* in "Analisi, Rappresentazione e Pianificazione delle Risorse Territoriali, Urbane, Storiche, Architettoniche e Artistiche" – Indirizzo: "Storia, Rappresentazione e Conservazione dell'Arte, dell'Architettura e della Città", presso il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Palermo; membro dell'équipe di ricerca della Pontificia Università Gregoriana guidata dalla Prof.ssa Yvonne Dohna Schlobitten; docente di disegno e storia dell'arte presso il Liceo Scientifico dell'Istituto "Asisium" - scuola cattolica paritaria delle Suore Missionarie Francescane del Sacro Cuore - Roma; [valentina\\_vario@libero.it](mailto:valentina_vario@libero.it)

<sup>1</sup> La Casa Professa di Palermo, inaugurata il primo maggio del 1583, fu la prima della Provincia religiosa di Sicilia. M. C. RUGGIERI TRICOLI, *Costruire Gerusalemme. Il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo dalla storia al museo*, Edizioni Lybra Immagine, Milano 2001, p. 54.

<sup>2</sup> L'armadio o "casciarezzo", volgarmente detto, è opera del celebre intagliatore gesuita Gian Paolo Taurino (Milano 1580 – ivi 1656), chiamato anche Taurigny, forse per via delle origini francesi del padre. Fu inviato a Palermo dal sesto preposito generale della Compagnia di Gesù, Muzio Vitelleschi (Roma 1563 – ivi 1645), il cui generalato durò un trentennio (1615-1645), dietro richiesta del padre provinciale di Sicilia (il 24 giugno 1621). Il capostipite della famiglia, Rizzardo, originario di Rouen, lavorò al coro del Duomo di Milano, e i figli Giovanni, Giacomo e Gian Paolo, sempre nel capoluogo lombardo, per la chiesa di San Fedele, scolpirono i monumentali confessionali. A Roma Gian Paolo e il fratello Giacomo, anche lui Gesuita, eseguirono i portali della chiesa di San Vitale. Lo stile dei Taurino, caratterizzato da motivi ricorrenti quali teste di cherubini scolpite sulle lesene, fregi a racemi, timpani spezzati, rettilinei o inflessi, si ispira agli stilemi dell'architetto Pellegrino Tibaldi. Quest'ultimo, detto il Pellegrini (Purina di Valsolda 1527 – Milano 1596) pittore e architetto, si formò prima a Bologna e poi a Roma, dove ebbe modo di conoscere l'opera di Michelangelo. A Milano elaborò, per volontà di Carlo Borromeo, la tipologia della chiesa controriformistica, della quale San Fedele costituisce il prototipo: architettura fortemente monumentale che richiama l'armonia classica, navata unica che culmina nell'altare maggiore - a sottolineare la centralità del momento eucaristico -, pulpito laterale per la predicazione. P. PIRRI S. J., *Intagliatori gesuiti italiani dei secoli XVI-XVII*, in "Archivum Historicum S. J.", XXI, fasc. 41, 1952, p. 28 e sgg.; I. FORINO, *L'interno nell'interno: una fenomenologia dell'arredamento*, prefazione di R. DE FUSCO, Alinea Editrice, Firenze 2001, p. 112; G. BRIGANTI, *Il Manierismo e Pellegrino Tibaldi*, Cosmopolita, Roma 1945; S. DELLA TORRE, R. SCHOFIELD, *Pellegrino Tibaldi architetto e il San Fedele di Milano. Invenzione e costru-*



dato, però, dalla presenza di un ciclo di pitture “a fresco”, databile intorno agli anni Trenta del XVII secolo, che incornicia e sormonta un crocifisso ligneo collocato in cima alla prima rampa di scale<sup>3</sup>. La decorazione pittorica interessa la volta a crociera e le pareti laterali dell’ammezzato (figg. 1 e 2).



Fig. 1 Orazio Ferraro (?), *Ciclo pittorico per le Quarantore*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia

zione di una chiesa esemplare, NodoLibri, Como 1994; ad vocem Pellegrino Tibaldi, in *Treccani.it. L'enciclopedia italiana*, disponibile online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/pellegrino-tibaldi/\(16/01/2015\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/pellegrino-tibaldi/(16/01/2015)).

<sup>3</sup> Tale crocifisso è opera di Gian Paolo Taurino S. J. Va ricordato che inizialmente esso fu realizzato per l'altare della sacrestia, in seguito sostituito da un altro crocifisso attribuito a Innocenzo da Petralia e conservato in una icona-reliquiario. M. C. RUGGIERI TRICOLI, *cit.* (nota 1), p. 84. Ringrazio la dott.ssa Alessandra Pellegrino dell'Associazione turistico-culturale “Itiner’ars” per avermi mostrato questo ambiente.



Fig. 2 Orazio Ferraro (?), *Ciclo pittorico per le Quarantore*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia, volta (part.)

L'introduzione al tema generale dell'intero ciclo pittorico è fornita da un'iscrizione: «*Ita exaltari oportet Filium hominis. Joan 3 · 14*», dipinta subito sotto una vela, in corrispondenza della parte alta della parete sinistra, dal punto di vista dell'ingresso. La frase è chiaramente tratta dal Vangelo di Giovanni (3, 14) e si riferisce a un dialogo tra Gesù e Nicodemo, in cui il primo dichiara al suo interlocutore la necessità di innalzare il "Figlio dell'uomo", ossia di sacrificarlo sulla croce, per salvare l'umanità, così come Mosè innalzò il serpente di bronzo nel deserto per salvare il suo popolo, quello di Israele<sup>4</sup>. E proprio un serpente di bronzo<sup>5</sup> avvinto a un bastone è raffigurato nella vela suddetta (fig. 3).

Dal punto di vista iconologico, si tratta di una prefigurazione della Passione di Cristo. Tale motivo iconografico trovò notevole diffusione nella cultura figurativa da Michelangelo Buonarroti in poi, specie presso i pittori manieristi, in particolare: Giulio Romano, Agnolo Bronzino, Giorgio Vasari e Jacopo Robusti, noto come il Tintoretto. Più avanti lo si ritrovò anche nelle opere di Pieter Paul Rubens.

Nell'opera di Michelangelo il serpente di bronzo compare in uno degli ultimi affreschi della Cappella Sistina, in un pennacchio posto dietro l'altare, sulla destra.

<sup>4</sup> *Libro dei Numeri*, (21, 1-9).

<sup>5</sup> Riguardo ai significati attribuiti nel corso dei secoli al serpente di bronzo, si veda L. CHARBONNEAU LASSAY, *Il Bestiario del Cristo*, I, collana La Via dei Simboli, Edizioni Arkeios, Roma 1994, pp. 425-434, (2 voll.: il I vol. tradotto da S. PALAMIDESSI e P. LUNGHI, e il II vol. da M. R. PALUZZI e L. MARINESE), prima ediz. Bruges 1940.



Fig. 3 Orazio Ferraro (?), *Il serpente di bronzo*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia, vela (part.)

Padre Heinrich Pfeiffer S. J., profondo conoscitore dell'opera michelangiotesca, rivelò il significato di questa immagine in un volume al quale rimando<sup>6</sup>. Il dato più interessante è che l'impianto compositivo de *Il serpente di bronzo* di Rubens<sup>7</sup> si rifà all'opera michelangiotesca. Il dipinto discende, infatti, dalla rielaborazione di un disegno eseguito dall'artista direttamente sul medesimo soggetto del Buonarroti<sup>8</sup>.

Tornando alla decorazione pittorica in oggetto, si noti la vela opposta alla prima, dove tra marosi in tumulto si distinguono un'imbarcazione, del fumo e un rettile (fig. 4). Dal punto di vista iconografico risulta evidente il rimando all'episodio veterotestamentario tratto dal *Libro del Profeta Giona* (1, 4; 2, 1). A tal proposito ringrazio il Professore Maurizio Vitella, docente di Storia dell'Arte Moderna presso la Scuola delle Scienze Umane e

<sup>6</sup> Padre Heinrich Pfeiffer S. J., ex docente di storia dell'arte cristiana presso la Facoltà Teologica della Pontificia Università Gregoriana in Roma, eseguì un'approfondita analisi dell'opera in occasione di un ciclo di lezioni tenute nel 1987, e di una serie di conferenze tenute presso gli Istituti di Storia dell'Arte delle Università di Heidelberg e di Francoforte sul Meno, nell'estate dello stesso anno. Successivamente, le idee e i concetti esposti dal Gesuita Pfeiffer confluirono nella pubblicazione di un volume, al quale rimando: H. PFEIFFER S. J., *La Sistina svelata. Iconografia di un capolavoro*, prima ediz. it., collana Monumenta Vaticana Selecta, Jaca Book, Città del Vaticano-Milano 2007, pp. 124-131; P. DE VECCHI, *La Cappella Sistina*, Rizzoli, Milano 1999.

<sup>7</sup> Tela risalente all'ultima fase della sua produzione pittorica, attualmente custodita a Londra, presso la National Gallery.

<sup>8</sup> D. JAFFÉ, *Pietro Paolo Rubens (Siegen 1577 – Anversa 1640): Il serpente di bronzo*, in P. BOCCARDO (a cura di), *L'età di Rubens. Dimore, committenti e collezionisti genovesi*, cat. della mostra di Genova (Palazzo Ducale, sezioni staccate: Galleria di Palazzo Rosso, Galleria Nazionale di Palazzo Spinola, 20 marzo – 11 luglio 2004), Palazzo Ducale S. p. a. Genova; Skira editore, Milano 2004, p. 468, cat. 121.



Fig. 4 Orazio Ferraro (?), *Giona e la balena*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia, vela (part.)

del Patrimonio Culturale, Dipartimento Culture e Società, dell'Università degli Studi di Palermo, per avermi guidato nella corretta interpretazione del presente soggetto iconografico, che in una prima fase del mio studio avevo ricondotto alla battaglia di Lepanto.

Nella raffigurazione è possibile rintracciare un legame con la cerimonia di origine medievale delle Quarantore, ossia l'esposizione dell'Eucarestia o di altri segni cristologici per quaranta ore (queste ultime corrispondenti al periodo di permanenza di Cristo nel sepolcro e allusive ai quaranta giorni del Diluvio Universale o a quelli del digiuno di Cristo nel deserto, antecedenti la Passione)<sup>9</sup>; in principio era piuttosto austera e incentrata sulla meditazione relativa alla Passione di Cristo. A partire dal 1622, per influsso dei Gesuiti, - che in quell'anno festeggiavano la canonizzazione del fondatore dell'Ordi-

<sup>9</sup> Quaranta è il numero della tribolazione e della prova, della penitenza e del digiuno, della preghiera e della punizione. Giona trascorse tre giorni e tre notti nel ventre della balena, un tempo che allegoricamente viene fatto corrispondere a quaranta ore, lo stesso periodo di permanenza di Cristo nel sepolcro prima della Risurrezione. Il nesso consiste nel messaggio salvifico che ne discende, legato all'obbedienza al Padre. Il numero quaranta ricorre anche in una frase urlata da Giona mentre percorreva Ninive: "Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta". Qui il numero quaranta allude al tempo concesso per la conversione. J. DUBINA, *I riti peculiari del triduo pasquale in Slovacchia. Storia, celebrazione, teologia*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2012, p. 78 (nota 75). M. FAGIOLO, *La scena della gloria: il trionfo del Barocco nella teatralità dei Gesuiti*, in G. SALE S. J. (a cura di), *Ignazio e l'arte dei Gesuiti*, Jaca Book, Milano 2003, p. 209. Per un approfondimento sul tema delle Quarantore si rimanda a J. IMORDE, *Präsenz und Repräsentanz, Oder: Die Kunst, Den Leib Christi Auszustellen: (Das vierzigstündige Gebet von den Anfängen bis in das Pontifikat Innocenz X.)*, Edition Imorde, Emsdetten/Berlin, 1997. Ringrazio Padre Heinrich Pfeiffer S. J. per avermi prestato questo prezioso testo.

ne, Ignazio di Loyola, e del suo 'braccio destro', Francesco Saverio (insieme a Filippo Neri e Teresa d'Avila) - la cerimonia si tradusse nel trionfo dell'Eucarestia, a cui fu conferito un fasto spettacolare<sup>10</sup>. L'evento si trasformò così in un efficace strumento di persuasione religiosa, trovando larga diffusione in tutta Europa.

Si rileva il valore di militanza politico-religiosa che la cerimonia assumeva quando veniva indetta contro la duplice insidia a carattere eretico: quella luterana e quella moreasca; «più volte in effetti le Quarantore accompagnarono nelle capitali europee la guerra santa e le vittorie contro i turchi»<sup>11</sup>.

Si tratta di uno dei momenti più alti dell'arte post-tridentina, caratterizzato da una gran profusione di apparati scenografici concepiti con l'ausilio di avanzati espedienti prospettici, illuminazioni artificiali, musiche, orazioni ed esercizi spirituali ignaziani, diversi per ogni ora della cerimonia<sup>12</sup>. Fin dal 1595 i Gesuiti allestirono simili apparati presso la chiesa madre dell'Ordine, ovvero quella del Gesù di Roma. Il primo allestimento documentato risale al 1608, la cui descrizione lascia emergere un elemento di fondamentale importanza: la presenza del Santissimo Sacramento al centro della macchina teatrale. È stato ipotizzato che da esso discendano le *Quarantore* ideate da Gian Lorenzo Bernini per la Cappella Paolina in Vaticano, nel 1628, (di cui rimane solo la descrizione), e quelle ideate da Pietro da Cortona per San Lorenzo in Damaso, Roma, nel 1633, la prima a essere documentata attraverso un'incisione. Essa rappresenta, infatti, il principale riferimento per una cospicua serie di scenografie gesuitiche, che videro impegnati, tra gli altri, Gian Lorenzo Bernini, Carlo Rainaldi e Andrea Pozzo<sup>13</sup>.

È importante rilevare che, in occasione delle processioni legate al culto del SS. Sacramento, sovente, sotto un baldacchino, era esposto il Santissimo, così come documentato dal dipinto di autore ignoto, raffigurante la *Processione di San Carlo Borromeo*, risalente al terzo decennio del XVII secolo, e custodito a Monreale, presso il Palazzo Arcivescovile, già nella chiesa di San Vito<sup>14</sup>. Ciò costituirebbe un ulteriore punto di contatto tra il culto appena descritto e l'apparato permanente di tipo sinestetico realiz-

<sup>10</sup> G. GIARRIZZO, *La Sicilia dal vicereame al regno*, in *Storia della Sicilia*, VI, Società editrice Storia di Napoli e della Sicilia, Napoli 1978, pp. 65-87, in part. p. 66; D. CAPPELLUTI, *La tragedia gesuitica tra retorica e pedagogia. L'esempio di Leonardo Cinnamo al Collegio dei Nobili di Napoli*, tesi di Dottorato di ricerca in Italianistica. La letteratura tra ambiti storico-geografici ed interferenze disciplinari, ciclo IX, a. a. 2010-2011, relatrice: A. SAPIENZA, Università degli Studi di Salerno, p. 13.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> L. PINELLI, *Quaranta esercizi spirituali per l'orazione delle Quarantore. Del padre Luca Pinelli di Melfi della Compagnia di Gesù*, Napoli 1605, cit. in R. BÖSEL, L. SALVIUCCI INSOLERA (a cura di), *Mirabili disinganni. Andrea Pozzo (Trento 1642 – Vienna 1709). Pittore e architetto gesuita*, cat. della mostra di Roma (Istituto Nazionale per la Grafica, 5 marzo – 2 maggio 2010), Editoriale Artemide, Roma-Città di Castello (PG) 2010, p. 232.

<sup>13</sup> *L'impegno didattico. L'accademia di Andrea Pozzo al Collegio Romano* in *Ibidem*, cat. 8.00, pp. 201-217, in part. pp. 209-211.

<sup>14</sup> M. GUTTILLA, *Mirabile artificio. Pittura religiosa in Sicilia dal XV al XIX secolo*, cat. della mostra di San Martino delle Scale, Abbazia; Monreale, Chiesa di San Gaetano; Corleone, Chiesa Madre di San Martino, (28 settembre 2006 – 28 aprile 2007), Gruppo editoriale Kalós, Palermo 2006, p. 36; M. I. Randazzo, *Autore ignoto: "Processione di San Carlo Borromeo"*, in *Eadem*, pp. 100-102, cat. I.7.

zato a Casa Professa. Infatti, come anzidetto, al centro della decorazione pittorica si trova un crocifisso ligneo, sormontato, per l'appunto, da un baldacchino dipinto (fig. 5), stilisticamente affine a quello effigiato nella tela di Monreale. A corroborare quanto appena detto, va considerata anche la presenza, a Casa Professa, di una confraternita denominata degli Schiavi del SS. Sacramento, la quale assisteva alla prima esposizione del Santissimo per le Quarantore nelle varie chiese<sup>15</sup>.

Un ulteriore elemento che rafforza la relazione tra gli apparati effimeri per le Quarantore e il ciclo di affreschi in questione consiste nel punto di vista offerto alla fruizione di entrambi. Punto d'osservazione che presuppone una visione da "sott'in su"<sup>16</sup>.



Fig. 5 Orazio Ferraro (?), *Ciclo pittorico per le Quarantore*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia, parete di fondo (part.)

<sup>15</sup> G. B. CASTELLUCCI, *Giornale sacro palermitano*, Palermo 1680, cit. in G. FILITI S. J., *La chiesa della Casa Professa della Compagnia di Gesù in Palermo. Notizie storiche, artistiche, religiose*, Bondi, Palermo 1906, p. 163. Riguardo ai prepositi della Casa Professa di Palermo si veda IDEM, pp. 166-168.

<sup>16</sup> Si tratta della cosiddetta "prospettiva melozziana", introdotta nel XV secolo da Melozzo da Forlì (1438 - 1494), studioso molto rigoroso delle prospettive e degli scorci (come riconobbe il Vasari), citato dal matematico Luca Pacioli, e soprattutto iniziatore di un nuovo tipo di sguardo prospettico: «Fu

Per quanto concerne le restanti due vele, in una si trova un altare ricoperto da un telo color porpora (allusione al sacrificio compiuto da Cristo), con sopra un libro aperto (fig. 6), chiaro riferimento al Testo Sacro e, probabilmente, ancora una volta al Vangelo di Giovanni (6, 22-60), in cui Cristo si proclama pane della vita, offrendo la sua carne e il suo sangue a garanzia di vita eterna; nell'altra, sempre sopra un altare, stavolta ricoperto da un telo bianco, vi è una croce splendente (fig. 7), simbolo della Resurrezione di Cristo (momento conclusivo delle Quarantore).



Fig. 6 Orazio Ferraro (?), *Le Sacre Scritture sopra un altare rivestito di porpora*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia, vela (part.)



Fig. 7 Orazio Ferraro (?), *Le Sacre Scritture sopra un altare rivestito di bianco*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia, vela (part.)

primo a dipinger le volte con l'arte del sotto in su, la più difficile e la più rigorosa», affermò l'abate Luigi Antonio Lanzi (Macerata 1732 – Firenze 1810), entrato a far parte della Compagnia di Gesù a Roma nel 1749. L. A. LANZI, *Storia pittorica della Italia. Dal risorgimento delle belle arti fin presso al fine del XVIII secolo*, V, IV ediz., Firenze 1822, p. 30, prima ediz. 1792. Ad vocem «Luigi Antonio Lanzi», in *Treccani.it, L'Enciclopedia italiana, Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 63, 2004, disponibile online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-antonio-lanzi\\_%28Dizionario-Biografico%29/\(18/01/2015\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-antonio-lanzi_%28Dizionario-Biografico%29/(18/01/2015)).



Al centro della volta a crociera è dipinta una finta cupola (fig. 8). Tale espediente dell'illusionismo architettonico si trova in linea con la cultura scientifica che i matematici della Compagnia di Gesù rappresentavano ai più alti livelli in tutto il mondo cristianizzato<sup>17</sup>.



Fig. 8 Orazio Ferraro (?), *Ciclo pittorico per le Quarantore*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia, volta (part.)

Secondo una diffusa prassi operativa sperimentata dai quadraturisti del Cinquecento e consolidata nel XVII secolo, era buona norma, nelle composizioni prospettiche su volte e soffitti, adottare più punti di fuga per garantire la migliore visibilità dell'opera<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> F. CAMEROTA, *Il teatro delle idee: prospettive e scienze matematiche nel Seicento*, in R. BÖSEL, L. SALVIUCCI INSOLERA (a cura di), *cit.* (nota 12), p. 25.

<sup>18</sup> Sulla storia del quadraturismo si vedano F. NEGRI ARNOLDI, *ad vocem* «Prospettici e quadraturisti», in *Enciclopedia Universale dell'Arte*, XI, Venezia-Roma 1963, pp. 99-116; N. SPINOSA, *Spazio infinito e decorazione barocca*, in "Storia dell'Arte italiana", 6, 1981, pp. 277-343; M. KEMP, *La scienza dell'arte: prospettiva e percezione visiva da Brunelleschi a Seurat*, Giunti, Firenze 1994 ed E. FILIPPI, *L'arte della prospettiva: l'opera e l'insegnamento di Andrea Pozzo e Ferdinando Galli Bibiena in Piemonte*, Rariora et Mirabilia, vol. IV, Olschki, Firenze 2002.

Questa norma, seppur in contrasto con i principi della prospettiva lineare, consentiva di godere di un'ottima visione del dipinto dai quattro lati della sala, riducendo al minimo le deformazioni marginali.

La scelta dell'artista gesuita qui si pone, invece, in linea con quella portata avanti più tardi dal suo confratello Andrea Pozzo, ovvero di adottare sempre e solo un unico punto di fuga, ribaltando il precedente assunto. In tal modo viene privilegiato un solo punto di osservazione, portando le deformazioni marginali alle estreme conseguenze. Nel trattato di fratel Pozzo, dal titolo *Perspectiva pictorum et architectorum* (1693 - 1700), tale scelta è spiegata mediante un messaggio propagandistico tipicamente gesuitico: «tirar sempre tutte le linee delle vostre operationi al vero punto dell'occhio che è la gloria Divina»<sup>19</sup>. Al di là di ogni retorica, le reali motivazioni appaiono saldamente legate alla volontà di spettacolarizzare l'illusione dal punto di vista preferenziale dell'artista - mediante l'esasperazione delle deformazioni prospettiche ai margini del dipinto -, per poi svelare l'inganno, con grande stupore del fruitore, semplicemente cambiando punto d'osservazione<sup>20</sup>. Un'operazione simile a quella condotta dal suo confratello, il Padre gesuita Athanasius Kircher (Geisa, Fulda 1602 – Roma 1680), che nel suo celebre museo romano era solito intrattenere i visitatori con i suoi giochi ottici e, soltanto dopo aver svelato l'inganno, proseguiva con dotte disquisizioni scientifiche e filosofiche.

La finta struttura architettonica dipinta si compone di un'abside traforata da medaglioni, in corrispondenza del catino absidale, e da arcate a tutto sesto in basso. Attraverso questi varchi è possibile ammirare scorci paesistici<sup>21</sup>. Particolarmente interessanti appaiono quelli inseriti all'interno dei due medaglioni posti ai lati del baldacchino, forse allusioni alla Terra Santa.

Sono presenti finte decorazioni in stucco, che si alternano a valve e festoni di frutta.

Lungo i finti pilastri che incorniciano la seconda rampa di scale, sulla destra, invece, sono effigiati i simboli della Passione, posti entro cornici mistilinee che simulano lo stucco. Lo stesso si può riscontrare lungo il sistema di finti pilastri posti a sostegno dell'arcata cieca dipinta a sinistra (fig. 9).

<sup>19</sup> A. POZZO S. J., *Perspectiva Pictorum et Architectorum*, I, Romae 1693, p. 13.

<sup>20</sup> È evidente la lezione bramantesca della prima prospettiva materiale mai costruita, ossia il finto coro in Santa Maria presso San Satiro, a Milano, realizzato tra il 1482 e il 1486 in stucco dipinto. Celeberimo artificio con cui Donato Bramante (Monte Asdrualdo, ora Fermignano, presso Urbino, 1444 - ivi 1514) riuscì a risolvere il problema dell'impossibilità di costruire un vero spazio architettonico. Il grande architetto del classicismo rinascimentale aveva impiegato la prospettiva in modo innovativo. Sebastiano Serlio (Bologna 1475 – Fontainebleau 1554 circa) indicava proprio in Bramante la massima attuazione del principio secondo cui il pittore avrebbe dovuto essere necessariamente anche architetto. Soltanto così sarebbe stato in grado di disegnare ambientazioni architettoniche in prospettiva, utili alla realizzazione di apparati effimeri e scenografici. F. CAMEROTA, *cit.* (nota 17), pp. 25-36.

<sup>21</sup> La consueta presenza della bandiera recante l'acronimo «S. P. Q. R.» (*Senatus Populusque Romanus*), attestata nelle scene relative alla Passione di Cristo, come in questo caso-studio, si spiega alla luce del fatto che, al tempo di Gesù, la Palestina faceva politicamente parte dell'impero romano.



Fig. 9 Orazio Ferraro (?), *I simboli della Passione*, quarto decennio ca. del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, cappella adiacente alla sacrestia, pareti laterali (part.)

Rilevanti appaiono le analogie stilistiche tra il ciclo di affreschi qui preso in esame e quello della piccola volta che sormonta l'altare della sacrestia, avente per tema *Il Sacrificio di Isacco* (fig. 10); entrambi con tutta probabilità sono da attribuire a Orazio Ferraro (Giuliana, prov. di Palermo, 1561 – Palermo 1643)<sup>22</sup>. Si notino l'impiego dei colori - stesi come se si trattasse di colori a tempera -, i dettagli degli scorci paesistici – come le fronde degli alberi -, la tinta ocra che emerge dal fondo in varie parti dei due cicli pittorici e, infine, le immancabili teste di cherubini alati.



Fig. 10 Orazio Ferraro (attr.), *Il sacrificio di Isacco* (al centro); *Mosè fa scaturire l'acqua dalla roccia* (a sinistra); *Abluzione di Aronne e dei suoi figli* (a destra), quarto-quinto decennio del XVII secolo. Pittura murale. Palermo, chiesa del Gesù a Casa Professa, sacrestia, volta della cappella

<sup>22</sup> J. FEJÉR S. J., *Defuncti Secundi Saeculi Societatis Jesu, 1641-1740*, II, Romae 1986, p. 117: «Ferraro Horatius Panormi 2 dec 1643 HS47 33v Sic». Il catalogo è custodito presso l'ARSI ed è consultabile anche online: [http://www.sjweb.info/arsi/Digital\\_Repertory.cfm](http://www.sjweb.info/arsi/Digital_Repertory.cfm) (17/04/2015).

## Notizie su Orazio Ferraro

La ricostruzione storico-documentaria relativa alla vita di Orazio Ferraro da Giuliana si deve ai nostri giorni ad Antonino Giuseppe Marchese<sup>23</sup>, il quale muove dalle prime notizie fornite da Gioacchino di Marzo<sup>24</sup>.

Alcuni contributi editi da Guido Macaluso S. J. per la rivista dell'Ordine "Ai nostri amici", ci informano della presenza di Orazio Ferraro<sup>25</sup> a Palermo, e in particolare a Casa Professa<sup>26</sup>, in quanto entrato a far parte della Compagnia di Gesù<sup>27</sup> nell'aprile del 1628, e passato da novizio a professore nel dicembre dello stesso anno. Tale passaggio avvenne piuttosto rapidamente, rispetto alla Regola gesuitica; va precisato però che il Ferraro, all'epoca, aveva già sessantotto anni. Così, in quello stesso anno, il Gesuita lasciò il Noviziato<sup>28</sup> - la cui sede si trovava presso la chiesa di San Stanislao Kostka - per trasferirsi a Casa Professa, portando con sé le casse e gli arnesi del mestiere. La sua era una famiglia di artisti: il padre Antonino e i fratelli Tommaso e Giuseppe erano abili scultori e decoratori, esperti soprattutto nell'impiego dello stucco, come Orazio del resto. Egli, però, si distinse anche in qualità di pittore, in quel momento di transizione tra cultura manieristica e cultura controriformata<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> A. G. MARCHESE, *I Ferraro da Giuliana*, I, *Orazio Pittore*, I. L. A. Palma, Renzo Mazzone editore, Palermo 1981, pp. 61-62.

<sup>24</sup> G. DI MARZO, *Delle belle arti in Sicilia per Gioacchino Di Marzo: dal sorgere del secolo XV alla fine del XVI*, IV, Palermo 1864, pp. 148-149; IDEM, *I Gagini e la scultura in Sicilia nei secoli XV e XVI: memorie storiche e documenti*, I, Palermo 1880, pp. 724-737; E. DE CASTRO, *ad vocem* «Ferraro Orazio», in M. A. SPADARO (a cura di), L. SARULLO, *Dizionario degli artisti siciliani*, vol. II, Novecento, Palermo 1993, pp. 200-201.

<sup>25</sup> F. CAMPAGNA CICALA, *ad vocem* «Ferraro Orazio», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 46, 1996, *Treccani.it L'Enciclopedia italiana*, disponibile online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/orazio-ferraro\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/orazio-ferraro_%28Dizionario-Biografico%29/); M. C. RUGGIERI TRICOLI, *cit.* (nota 1), pp. 84-88, 96; M. VITELLA, *Il tesoro della Chiesa Madre di Erice*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004, pp. 61-62.

<sup>26</sup> G. MACALUSO S. J., *Orazio Ferraro (1560-1643). Artista e gesuita*, in "Ai nostri amici", gen.-febb. 1983, pp. 6-9; IDEM, *Orazio Ferraro. "Sculptor egregius et pictor" a Casa Professa. Palermo*, in "Ai nostri amici", maggio-giugno 1983, pp. 45-50, in part. p. 50.

<sup>27</sup> Dell'appartenenza alla Compagnia di Gesù di Orazio Ferraro il primo a darne notizia fu A. GIANNINO S. J. (*La chiesa del Gesù a Casa Professa*, Palermo 1956, p. 7); A. G. MARCHESE, *cit.* (nota 23), 1981, p. 61.

<sup>28</sup> Per quanto concerne l'iter di un Gesuita per diventare Professo, si veda A. GRÖENERT, *Funzione e architettura della Casa di Terza Probazione dei Gesuiti di Palermo*, in "Lexicon. Storie e architettura in Sicilia", 2, 2006, p. 51.

<sup>29</sup> Sull'argomento rimando a T. PUGLIATTI, *Pittura della tarda maniera nella Sicilia occidentale (1597-1647)*, Palermo 2011. Si veda anche G. GIARRIZZO, *La Sicilia di Carlo V (1515-1560)*, in T. VISCUSO (a cura di), in *Vincenzo degli Azani da Pavia e la cultura figurativa in Sicilia nell'età di Carlo V*, Ediprint, Regione Sicilia, Siracusa-Palermo 1999, pp. 3-10, in part. p. 10; T. PUGLIATTI, *Orazio Ferraro (1561-1643): "Madonna dello Stellario con i Santi Sebastiano e Agata"*, in M. GUTTILLA, *Mirabile artificio. Pittura religiosa in Sicilia dal XV al XIX secolo*, cat. della mostra di San Martino delle Scale, Abbazia; Monreale, Chiesa di San Gaetano; Corleone, Chiesa Madre di San Martino, (28 settembre 2006 – 28 aprile 2007), Gruppo editoriale Kalós, Palermo 2006, pp. 94-96, in part. p. 96, cat. I. 5; M. GUTTILLA, *La falce, le stelle e il serpente. Rappresentazioni pittoriche dell'Immacolata Concezione tra Seicento e Settecento*, in D. CICCARELLI e M. D.

Il primo ad avanzare l'ipotesi dell'attività del Ferraro all'interno della sacrestia di Casa Professa fu il Gesuita Alfonso Giannino, confermata più avanti da Antonino Giuseppe Marchese<sup>30</sup>, che peraltro pose l'attività del pittore di Giuliana in relazione alla presenza di Giovanni Paolo Taurino. Infatti, quest'ultimo, nel gennaio del 1633, fece «accomodare i ferri per lo cancerizzo della sacrestia»<sup>31</sup>, così anche nel settembre dello stesso anno e ancora nel 1634<sup>32</sup>.

I lavori di decorazione della sacrestia furono avviati nel 1621, per volontà di Padre Alessandro Nevola, preposito di Casa Professa dal 1620 al 1623, poi dal 1627 al 1629, e di nuovo dal 1641 al 1643<sup>33</sup>, ed è verosimile che egli stesso abbia commissionato al Ferraro la decorazione pittorica del vano attiguo.

## Conclusione

Sin dal momento della sua conversione, Ignazio di Loyola riscoprì il senso della sua esistenza nell'imitare Cristo, nel tributare a Lui il proprio servizio e nel glorificarLo<sup>34</sup>. La Compagnia di Gesù, infatti, ispirandosi al testo di riferimento della *Devotio Moderna*<sup>35</sup>, più volte letto e riletto da Ignazio, ossia il *De Imitatione Christi* - e in particolare il quarto libro dedicato all'Eucaristia -, cercò in tutti i modi di esaltare la precipua impor-

VALENZA (a cura di), *La Sicilia e l'Immacolata. Non solo 150 anni*, atti del convegno (Palermo, 1-4 dicembre 2004), Biblioteca Franciscana, Officina di Studi Medievali, Palermo 2006, pp. 231-246, in part. p. 232.

<sup>30</sup> A. G. MARCHESE, *cit.* (nota 23), 1981, pp. 61-62.

<sup>31</sup> M. G. MAZZOLA, *Alla "maniera dei Ferraro: decorazioni, stucchi ed affreschi*, in A. G. MARCHESE (a cura di), *Manierismo siciliano. Antonino Ferraro da Giuliana e l'età di Filippo II di Spagna*, atti del convegno, I, I. L. A. Palma, Palermo 2010, p. 177.

<sup>32</sup> Palermo, Archivio di Stato, (A.S.Pa), *Corporazioni Religiose Soppresse Casa Professa dei Gesuiti*, Giornale di cassa, aa. 1632-1636, cc. 18, 29, 37, *cit.* in *Ibidem*. A suffragare la suddetta ipotesi vi sono i seguenti documenti: catalogo del 1629: «*Ioannes Paulus Taurinus, faber lignarius, sculptor; [...] Horatius Ferrarus, adhuc novitius, pictor*»; catalogo del 1632: «*Horatius Ferrarus, pictor et fictor gypso; [...] Ioannes Paulus Taurinus, sculptor*»; catalogo del 1634: «*Ioannes Paulus Taurinus, sculptor; [...] Horatius Ferrarus, pictor*»; catalogo del 1635: «*Horatius Ferrarus, inaurator, pictor, sculptor*».

<sup>33</sup> G. FILITI S. J., *cit.* (nota 15), p. 166.

<sup>34</sup> Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola. Una nuova biografia*, traduzione dallo spagnolo di A. M. ERCOLIS CRISTIANOS osb, Edizioni Paoline, Torino, 1997 (prima ed. *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, Madrid, 1986), p. 1141.

<sup>35</sup> Movimento spirituale sorto nei Paesi Bassi nel XIV secolo e sviluppatosi nel secolo successivo in Francia, Germania, Spagna e Italia. Suo iniziatore fu considerato Geert Groot, che proponeva un nuovo ideale di religiosità, distante dalla spiritualità speculativa della scuola tedesca. Ebbe il suo centro nella scuola di Windesheim, fondata dai seguaci di Groot. La *Devotio Moderna* era incentrata sull'attenzione rivolta alla vita interiore: la meditazione privata, la preghiera del cuore e della mente. Fondamentale fu l'influenza del trattato *De Imitatione Christi*, di cui si sconosce l'autore, nonostante s'ipotizzi qualche nome; si tratta di un'opera ascetico-spirituale risalente ai secc. XIII-XIV (forse, addirittura al XV). Cfr. M. L. PETRAZZINI (a cura di), *ad vocem* «Devotio moderna», in *L'Enciclopedia*, Redazioni Grandi Opere di Cultura UTET, Moncalieri (TO), 2003, vol. 6, p. 315; cfr. E. CORSINI (a cura di), *ad vocem* «Imitazione di Cristo», in *L'Enciclopedia*, op. cit., vol. 10, pp. 587-588.

tanza del Mistero Eucaristico<sup>36</sup>.

Emblematico in tal senso, oltre al ciclo di affreschi appena descritto, è il dipinto di Juan del Castillo<sup>37</sup>, raffigurante *La Institución de la Eucaristía con San Juan Evangelista y San Ignacio de Loyola*, del 1612, custodito presso il Decanato de la Facultad de Derecho de la Universidad hispalense<sup>38</sup>, proveniente dalla iglesia de la Anunciación de Sevilla<sup>39</sup> e già proprietà della Congregación del Santísimo Sacramento, alla quale il pittore aveva aderito un anno prima. La scena rappresentata mostra Cristo – al centro della composizione – nell’atto di consacrare il pane e il vino; dinanzi alla mensa inginocchiati si trovano San Giovanni Evangelista e Sant’Ignazio di Loyola. Il primo, a sinistra, reca tra le mani una tavoletta, su cui ha appena scritto un famoso versetto del suo Vangelo relativo proprio al Mistero Eucaristico: «*Caro mea vere est cibus et Sanguis meus vere est potus*», ossia «La mia carne è veramente cibo e il mio sangue è veramente bevanda» (Giovanni, 6, 55). A destra, Sant’Ignazio sottolinea col gesto della mano il punto focale dell’intera composizione. Perfettamente in linea con il capo di Cristo, lungo il registro superiore, sono raffigurati il Padre e lo Spirito Santo, attornati da angeli, alcuni in atteggiamento orante, altri intenti nel distribuire fiori<sup>40</sup>. Ciò che colpisce dal punto di vista iconografico è l’assenza dei Dodici Apostoli. Si tratta, infatti, di un’opera che pone all’attenzione dell’osservatore una mensa cosparsa di fiori, esclusivamente da contemplare, da adorare, senza la richiesta di parteciparvi. A rafforzare tale concetto è il ruolo di testimoni svolto dai due santi. Pare proprio che l’opera sia dedicata ai Gesuiti, massimi testimoni e propagatori del Culto Eucaristico dopo il Concilio di Trento<sup>41</sup>.

Nella spiritualità gesuitica l’ideale proposto consiste anche in quel Terzo grado di umiltà prescritto negli *Esercizi Spirituali* dallo stesso Ignazio di Loyola. Si tratta di principi di abnegazione totale per amore, al seguito di Cristo, che rappresentano un «vertice di carità», poiché da quell’amore incondizionato scaturisce il bisogno insaziabile di servire, di donarsi, di sacrificarsi per Cristo, nonché la dedizione indefessa nei confronti delle anime da Lui amate e riscattate<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. J. W. O’ MALLEY, *The First Jesuits*, by the President and Fellows of Harvard College, Cambridge (Massachusset), London, 1993, edizione italiana, *I Primi Gesuiti*, trad. di A. SCHENA, Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 168.

<sup>37</sup> Juan del Castillo (1590 circa - 1657 circa) era un pittore molto attivo a Siviglia, le cui notizie biografiche sono ancora poco precise. Fu maestro di Alonso Cano e di Bartolomé Esteban Murillo. Cfr. A. PALOMINO, *El museo pictórico y escala óptica*, 3 voll. (Madrid, 1975-1988), vol. III, *El parnaso español pintoresco laureado*, Aguilar S.A. de Ediciones, Madrid, 1988, p. 161.

<sup>38</sup> “Hispalense” vuol dire “di Siviglia”, dall’antico nome della città: Híspalis.

<sup>39</sup> Cfr. A. DE LA BANDA Y VARGAS, *La pintura del patrimonio de la Compañía de Jesús en la provincia de Andalucía*, in F. GARCÍA GUTIÉRREZ S. J. (a cura di), *El Arte de la Compañía de Jesús en Andalucía (1554-2004)*, CajaSur Publicaciones, Córdoba, 2004, pp. 209-245, in part. pp. 215-216.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>41</sup> Cfr. X. PIKAZA IBARRONDO, *El Corpus de los Jesuitas de Sevilla. Una catequesis barroca*, in “El blog de X. Pikaza”: <http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php/2013/06/01/p335232#more335232>, (27/11/2015).

<sup>42</sup> J. DE GUIBERT S. J., *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, Città Nuova Editrice, ed. italiana a cura di G. MUCCI S. J. Roma, 1992 (prima ed. *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Institutum Historicum S. J., Roma, 1953), pp. 465-467.

## La comunidad, lugar de la comunicación

Pascual Cebollada

### 1. El contexto actual

En el ámbito de la espiritualidad es bastante conocido el precioso libro que Jean Vanier, fundador de las comunidades del “Arca”, escribió en 1979, asignando a la comunidad el “lugar del perdón y de la fiesta”<sup>1</sup>. Pensando él en ese tipo peculiar de comunidades que incluyen personas discapacitadas mentales, sin embargo, lo que ahí se dice vale para comunidades religiosas, además de para otros muchos tipos de grupos y para la vida familiar y matrimonial.

En estas páginas queremos mostrar nosotros algo de lo que es la comunidad jesuítica o, más ampliamente, “al modo ignaciano”, como un ejemplo entre otros dentro de la vida religiosa o consagrada apostólica. Algo de lo que diremos corresponderá más a los jesuitas, otras observaciones ayudarán a otros sacerdotes, consagrados y laicos que se inspiran en lo ignaciano, y esperamos que haya afirmaciones que sean útiles a consagrados que no participan directamente de esta espiritualidad<sup>2</sup>.

A propósito de este tema, los jesuitas se preguntan de vez en cuando: ¿se puede decir algo más? ¿Es oportuno hacerlo? Esto mismo ocurrió hace siete años, cuando quienes participaban en la Congregación General 35 de la Compañía (2008) llegaron a discutir y redactar unas páginas sobre la comunidad que finalmente decidieron no incluir entre sus decretos. Es cierto que siguen siendo válidas reflexiones anteriores, y que nuevas indica-

223

<sup>1</sup> Cf. J. VANIER, *Comunidad: lugar de perdón y fiesta*, Narcea, Madrid 1981.

<sup>2</sup> Antes de concentrarnos en lo jesuítico, constatemos que el documento de la CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *La vida fraterna en comunidad. “Congregavit nos in unum Christi amor”* (2.2.1994) contiene muchos puntos semejantes a lo que diremos, y que ha sido también inspirador para ciertos textos acerca de la comunidad en la Compañía de Jesús. Pensando en la vida religiosa en general, véase recientemente L. LÓPEZ-YARTO, SJ, “Vivir fraternamente en comunidad”: *CONFER* 53, n° 202 (2014) 191-208. Y en la vida monástica, por ejemplo, MONJAS TRINITARIAS DE SUESA, “Buscar a Dios en los hermanos, compartiendo vida y misión”: *CONFER* 50, n° 191 (2011) 269-286; M. J. PÉREZ GONZÁLEZ, OCD, “‘El Señor nos juntó’. El estilo de hermandad según Teresa de Jesús”: *CONFER* 54, n° 206 (2015) 229-246.



*Pascual Cebollada*

ciones dirigidas a los jesuitas corresponden al P. General o a los distintos superiores provinciales, frecuentemente con documentos más puntuales. Esto no quita, con todo, concretar en estas líneas, una vez más, la concepción de vida común pensada por san Ignacio y los jesuitas, atendiendo ahora a la situación actual.

A pesar de que el número de jesuitas va bajando –especialmente en el mundo occidental– y que se van reduciendo sus residencias, los estilos de comunidad siguen siendo variados e incluso continúan acogiendo modos novedosos de vida común. Si hace años se habló de las comunidades de inserción, posteriormente han venido las llamadas “de solidaridad”, y recientemente se insiste en las de “hospitalidad”. Las tres tienen en común, en su origen, una referencia explícita a no jesuitas, que en algunos casos conviven con ellos bajo el mismo techo. La Compañía de Jesús, sin embargo, no ha optado por el momento por prácticas de “misión compartida” –tal como se conoce ahora en la vida consagrada– que afectaran nuclearmente a su modelo comunitario; por ejemplo, formas organizadas de vida comunitaria con laicos, sacerdotes u otros, incidiendo en la manera de vivir la pobreza (ingresos, gastos, etc.), en la participación en la toma de decisiones, en el trabajo y el descanso, o en el hábito de oración. Por eso, principalmente, aquí nos referiremos a jesuitas que comparten ellos solos la vida diaria en una determinada comunidad a cargo de un superior.

Sigue habiendo comunidades grandes (de 70, 50, 30 miembros...) y pequeñas. Si bien la mayoría ocupa edificios enteros o parte de ellos (colegios, residencias, parroquias...), otras se concentran en uno o varios pisos en un bloque de viviendas. La edad media ha ido subiendo, y por eso la convivencia en la misma casa entre los jesuitas que superan los 70 años y las generaciones siguientes –mucho menos numerosas– es ahora una cuestión de notable importancia para la marcha de la comunidad. Algo parecido ocurre con la creciente diversidad cultural (“lo intercultural”) en los miembros de una misma casa, sobre todo durante las etapas de formación inicial. En esto, la situación en la Compañía de Jesús es similar a la de otros muchos institutos de vida consagrada<sup>3</sup>. En ambos temas, no solo cada sector tiene necesidades y objetivos propios, sino que la vida y trabajo común de unos y otros es un auténtico reto en nuestros días. Por su parte, las comu-

<sup>3</sup> Acerca de estas dos cuestiones, puede verse el contexto más amplio de la vida religiosa en los siguientes números monográficos: AA.VV., “Jóvenes y mayores. Compartiendo vida y misión del Vaticano II hasta hoy”: *CONFER* 51, n° 194 (2012); AA.VV., “La interculturalidad: distinto origen, una misma vocación”: *CONFER* 51, n° 196 (2012).

*La comunidad, lugar de la comunicación*

nidades de formación tienen su lógica peculiaridad en usos y costumbres, pero confluyen con las demás en el impacto que reciben de los “signos de los tiempos” y del ambiente cultural y religioso que en buena parte las configura.

A lo largo de la historia, desde la fundación de la Compañía en 1540, se ha ido dando una mayor o menor organización e institucionalización comunitaria, dependiendo de las circunstancias: en el modo de rezar juntos, la distribución del tiempo, los encuentros periódicos o reuniones comunitarias, la cercanía o distancia en el trato, el ocio, etc. No todo ha correspondido al ideal primero ignaciano, aunque, al juzgar los ejemplos concretos de tal o cual época, hemos de tener en cuenta las muchas aventuras y desventuras que ha experimentado la orden, tales como –sin ir más lejos– su supresión y restablecimiento (en 1815 en España), atravesando entre uno y otro acontecimiento 40 años de difícilísima vida juntos.

*La palabra ‘comunidad’  
es ajena a nuestras  
fuentes en el sentido  
que ahora le damos,  
pero es la que se  
emplea actualmente.*

## 2. Rasgos de la vida en común

¿Hemos de hablar aquí de “unión de los ánimos”, de formación del mismo cuerpo apostólico, de vida comunitaria? La palabra “comunidad” es ajena a nuestras fuentes en el sentido que ahora le damos, pero es la que se emplea actualmente. Sea como fuere, el contenido de las notas peculiares de la comunidad jesuítica ha sido bien estudiado, y por eso no merece la pena repetirlo aquí. Bastará un leve recuerdo de las líneas principales que la marcan, con su alcance y sus límites<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> En el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* editado por el GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007), pueden consultarse las voces “Amigos en el Señor” (Javier Osuna), pp. 143-148; “Comunidad” (José García de Castro), pp. 362-369; y “Unión de ánimos” (František Hylmar), pp. 1735-1743, con excelente información y bibliografía adicional. Igualmente en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* dirigido por C. E. O’NEILL y J. M<sup>a</sup> DOMÍNGUEZ (Institutum Historicum Societatis Iesu – Universidad Pontificia Comillas, Roma – Madrid 2001), la voz “Comunidad” (Jerome Aixalá), v. I, p. 889. Asimismo, la carta de P.-H. KOLVENBACH, “Sobre la vida comunitaria” (12.3.1998): *Selección de escritos 1991-2007*, Curia del Provincial de España de la Compañía de Jesús, Madrid 2007, pp. 44-57 (y *Acta Romana Societatis Iesu* 22/3 [1998] 276-289). Los documentos: Congregación General 31, d. 19 (Hechos y Dichos, Zaragoza 1966, pp. 167-178); y Congregación General 32, d. 11 (Razón y Fe, Madrid 1975, pp. 155-182). Las Normas Complementarias nn. 311-332 y el capítulo primero de la octava parte de las Constituciones, especialmente los nn. [671-676] (todo ello en AA.VV., *Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, Curia del Preósito General de la Compañía de Jesús, Roma 1995).

*Pascual Cebollada*

*En su andadura personal, el jesuita vive en su comunidad local con las miras puestas en la misión, no hacia dentro.*

Tras unos intentos que no llegan a consolidarse, Ignacio de Loyola encuentra “amigos en el Señor” con los que se va a constituir la Compañía en París en 1534. Desde entonces hasta las llamadas “Deliberaciones de 1539”, los primeros jesuitas disfrutaban de varias ocasiones donde tiene lugar

un trato muy intenso entre ellos. Se conocen, ponen en común lo que son y tienen, actúan en la misma dirección y proyectan juntos su futuro. Un porvenir que requiere –paradójicamente para nuestro asunto– su necesaria separación y dispersión, ya que su unión está en función de un envío “para la misión”, y las concreciones de esta misión pueden estar territorialmente muy distantes. Así, con esta misma expresión “de misión” –tal como la define un historiador de la vida religiosa– se califica el tipo de comunidad propio de estos y otros clérigos regula-

res semejantes a los jesuitas, tanto en el siglo XVI como después. Si la vida comunitaria monástica, en su estabilidad local, persigue la calidad del monje en su camino hacia Dios, y la conventual propia de las órdenes mendicantes refuerza las relaciones dentro del grupo como testimonio de su vida religiosa, la ignaziana –y otras apostólicas similares– propone estructuras internas fácilmente adaptables a la labor que se va a realizar, situada fuera de la comunidad; asimismo su fuerte pertenencia al grupo compensa la distancia efectiva entre los sujetos.

226

Los jesuitas entendemos que lo que nos trae y junta en la Compañía es el resultado del discernimiento y la constante búsqueda de lo que Dios quiere para cada uno. Una vez dentro, esta pregunta y hallazgo de la voluntad divina orienta la formación inicial, como después hará lo mismo con la marcha y acción del cuerpo como tal. Por eso decimos que la comunidad es uno de los lugares donde plantear este discernimiento, pero no el único ni el principal: también intervienen las conversaciones espirituales con otros, con el superior local y el provincial, o la recepción de los signos de los tiempos por múltiples caminos. Y todo este conjunto hace que, en su andadura personal año tras año, el jesuita vive en su comunidad local con las miras puestas en la misión, no hacia dentro.

Y aquí aparece otro de los temas más discutidos y recordados por documentos oficiales, así como por estudios de los especialistas, de que, si bien la comunidad está “para la misión”, ella misma también es “misión”. La preocupación de la Compañía por la vida comunitaria, en este aspecto tal como lo destacamos ahora, corresponde a la época posterior a la Congregación General 31 y al concilio Vaticano II; es decir, a los últimos 50 años,

### *La comunidad, lugar de la comunicación*

y con los matices propios de cada década. Es muy posible que, además de la relación con Jesucristo, la vida común sea –como en otros institutos religiosos– lo más deseado por quienes acceden a un noviciado. Pero también una de sus mayores decepciones con el paso del tiempo. Por eso su calidad entra dentro de las mayores preocupaciones del gobierno de la Compañía, y esta bondad de la vida comunitaria se ha convertido en un tema recurrente en los últimos tiempos.

La comunidad ha pasado a ser uno de los elementos más elocuentes a la hora de mostrar la identidad de los jesuitas. No –como insiste nuestra tradición– porque ella sea nuestra principal “tarjeta de presentación” ante los de fuera, sino porque, de hecho, se ve mucho más de lo que parece, y el testimonio del estilo de vida común dice mucho del modo en que los jesuitas abordan eso para lo que se concibe la comunidad: la misión a la que conduce el discernimiento. Por eso ha adquirido una importancia renovada, donde no solo se valora para qué se vive en comunidad, sino cómo vive esa misma comunidad.

### **3. La comunicación**

Bastándonos por ahora los rasgos anteriores, hemos seleccionado un aspecto parcial, aunque muy valorado por san Ignacio, que nos permitirá continuar redescubriendo algunos puntos propios de la comunidad “a la ignaziana” en su concreción actual. Se trata de la comunicación. Las mismas *Constituciones* nos recuerdan: “Ayudará también muy especialmente la comunicación (...) para consolación y edificación mutua en el Señor nuestro” [673]; “Porque así se tendrá más noticia de las personas, y mejor se podrá regir todo el cuerpo de la Compañía a gloria de Dios nuestro Señor” [676]. Tanto ayer como hoy, nos parece uno de los principales desafíos de nuestra vida común. Ella, igual que para J. Vanier lo es respecto del perdón y de la fiesta, es también “lugar de la comunicación”.

Entendemos aquí la comunicación en un sentido amplio, incluyendo distintas formas de trato, de manifestación mutua y de participación de asuntos comunes, sea mediante la conversación o por otros medios. Sin llegar necesariamente a la confidencia –esa confianza estrecha e íntima– propia de la amistad, los distintos grados de comunicación en la comunidad ayudan a la persona a crecer humana y religiosamente como jesuita. Pensamos en la comunidad “real” a la que pertenece cada uno, aunque existan otras comunidades “virtuales” –llamémoslas así– de compañeros con quienes se mantenga buena comunicación y amistad, aunque sin vivir en la misma casa o ciudad.

Pascual Cebollada

*Los distintos grados de comunicación en la comunidad ayudan a la persona a crecer humana y religiosamente como jesuita.*

1. *Claridad.* Un primer paso es el de la transparencia: dejarse ver o adivinar con facilidad, con claridad, dejarse comprender por los otros sin confusión o ambigüedad (dentro de lo posible). La Compañía de Jesús dispone del medio de la “cuenta de conciencia” para cada jesuita en su trato con los superiores, con la manifestación o apertura sincera acerca de sí mismo, de lo que es y está viviendo, con vistas al buen gobierno de la persona y del cuerpo<sup>5</sup>. Aunque no se da “cuenta de conciencia” a los compañeros de comunidad, el valor que ella contiene, adaptado a las situaciones, ayuda a superar unas relaciones puramente formales, laborales o profesionales, de mera vecindad física, con notable defensa de la privacidad o mal entendido “respeto humano” hacia el otro. La transparencia supone que lo que se ve no son solo las fortalezas personales, que tanto gustan de ser expuestas, sino también las fragilidades y desconciertos que las acompañan cotidianamente.

228

Ahí debería encontrar su puesto la que puede parecer antipática y pasada de moda “corrección fraterna”. Es posible y tiene sentido si se dan las relaciones que acabamos de indicar, porque, si no, será más disuasiva y repelente de futuras relaciones, incumpliendo también su objetivo principal de ayudar a una cotidiana conversión personal. El examen de conciencia resulta aquí muy oportuno. De igual modo, como trasfondo y complemento de esta “corrección”, el estímulo igualmente concreto hacia la persona, agradeciendo, animando, interesándose por ella... supone el reconocimiento de lo que va haciendo y siendo, y la impulsa a dar lo mejor de sí misma. Por supuesto, esta comunicación entre miembros de una comunidad –no únicamente con el superior o el acompañante espiritual– solo se da en un clima de profundo respeto y cordialidad, que no se improvisa y suele requerir tiempo.

2. *Dispersión y soledad.* Como hemos visto, la Compañía forma largamente sujetos atentos a las necesidades exteriores para que, si Dios lo quiere, se entreguen a su atención y posible resolución. Pero, hoy día, al mantener que la comunidad es parte de esta misión –misión interna,

<sup>5</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN, “Cuenta de conciencia”: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, o.c., pp. 520-529; J. AIXALÁ, “Cuenta de conciencia”: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, o.c., v. II, pp. 1019-1020.

*La comunidad, lugar de la comunicación*

podríamos decir–, constatamos que hay varias circunstancias que la hacen especialmente necesaria y no puro descanso del apóstol, únicamente para recobrar fuerzas perdidas. Una de ellas es la dispersión, al ser reclamada la persona por múltiples burocracias laborales, infinitos polos atractivos aparentemente imprescindibles para ser feliz, y relaciones crecientes en número pero igualmente decrecientes en profundidad de trato. Además, incluso la misma misión encomendada, con frecuencia de “apagar fuegos” –no es raro ver religiosos que, con gran generosidad, siguen haciéndolo aunque hayan entrado hace tiempo en la “tercera edad”; u otros en plena madurez con riesgo de quemarse–, si no se cuida, saca a la persona de su propio “hogar”, donde ella encuentra una unificación básica.

También la soledad es otra de las circunstancias que hoy reclama una vida comunitaria sólida. Al relacionar la comunidad con los tres votos religiosos, se la considera como una ayuda realista a la castidad. Efectivamente, la inversión afectiva en el trato con los compañeros, sin necesidad de comportamientos exagerados, ayuda a que esta manifestación cordial tenga un cauce de salida adecuado y no se convierta en algo así como una “asignatura pendiente” de la que acaba culpándose al celibato. Como nos recuerda más de un documento de nuestra reciente tradición, las relaciones dentro de la comunidad no son las propias de una familia, ni están volcadas de tal forma hacia dentro que dificultaran la disponibilidad para ser cambiado de residencia; pero sí han de procurar que la persona no se sienta como una inquilina en régimen de alquiler o similar (a no ser que ella misma lo prefiera y se autoexcluya así del funcionamiento comunitario), sino realmente “en casa”.

3. *Comunión con el cuerpo.* La vida religiosa –nos parece– se encuentra ahora con un serio riesgo de perder vigor espiritual, entreteniéndose en ocupaciones y relaciones como “a medio gas”, cayendo en la mediocridad, tanto con las personas como con el mismo Dios. Dispersión y soledad, entre otros factores, pueden llevar a replegarse en uno mismo y a perseguir los propios intereses por encima de todo. Pero ya san Pablo nos recuerda: “Si algo puede una exhortación en nombre de Cristo o un consuelo afectuoso, o un espíritu solidario, o la ternura del cariño, colmad mi alegría sintiendo lo mismo, con amor mutuo, concordia y buscando lo mismo. No hagáis nada por ambición o vanagloria, antes con humildad tened a los otros por mejores. Nadie busque su interés, sino el de los demás” (Flp 2,1-4). Y san Ignacio escribe en sus *Ejercicios espirituales*: “piense cada uno que tanto se aprovechará en

*Pascual Cebollada*

todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés” [189].

La comunicación nace de y, al mismo tiempo, promueve la comunión. En la Compañía de Jesús, por su propio carisma, no existe la obligación del rezo común, tal como ocurre en las órdenes religiosas monásticas y conventuales. Naturalmente, aparte de que se señala que haya algún rato de oración conjunto al día en cada comunidad, tampoco se impide encontrar el mejor camino y ritmo de hacerlo. Dada la variedad de formas comunitarias, cada una decide el modo que prefiera. Por supuesto, la eucaristía sigue estando en el centro de la jornada, vinculando a unos y otros en torno al Señor.

*El núcleo de la espiritualidad nacida de los Ejercicios es la base de la ‘unión de los ánimos’ de la que hablan las Constituciones.*

En la oración y la eucaristía es posible experimentar la comunión, incluso con una comunicación verbal sobria o escasa. Si no fuera así, ¿qué otra cosa nos junta a quienes no hemos escogido compañeros de techo? La convocación recibida de Dios, el amor de su Espíritu presente en la historia de cada uno y en la andadura común, Jesucristo como compañero mayor en el camino... A falta de frecuentes estructuras estables que ayuden a esta comunicación –y que en la historia de la orden han abundado en ciertas épocas más barrocas–, podemos decir que, ya desde que se adquieren el lenguaje y –ojalá– las actitudes de los *Ejercicios espirituales* en el noviciado, la unión se dirige a la conciencia común de qué es lo fundamental que nos reúne.

Y esto es, en primer lugar, la propia adhesión al mismo cuerpo al que pertenecen otros, sabiendo que “estamos en lo mismo”. Aquí se dan unos vínculos comunes que se comparten gracias al trato habitual y a la “conversación espiritual” a la que Ignacio, Pedro Fabro y otros muchos eran muy aficionados. Ella permite reconocer los vínculos, redescubrirlos y mantenerlos activos. No es nada extraño: se trata de contar, de recordar, de hablar del futuro... Aquí vale la pluralidad de posturas, la discrepancia en la visión, la discusión... Hubo épocas en que los jesuitas estaban cortados exteriormente por el mismo patrón: el modo de vestir, la distribución del tiempo, el lenguaje. Hoy no es así, pero el núcleo de la espiritualidad nacida de los Ejercicios es la base de la “unión de los ánimos” de la que hablan las *Constituciones*. Tanto ellas como otros textos aluden a estar unidos en las intenciones, propósitos, deseos, mentes, juicios, voluntad, caridad o corazón. Ciertamente, pero se

*La comunidad, lugar de la comunicación*

refieren a temas fundamentales, no accesorios, y así los hemos de interpretar.

Quizás hoy día, a causa de la fuerte tentación presente en nuestra cultura –como decíamos– a perseguir los propios intereses a costa de todo, cobijados en “egos” fuertes y narcisistas, el reto está en atender la llamada a servir al cuerpo. El cuerpo –la Compañía de Jesús, la Iglesia– necesita personalidades fuertes, pero no francotiradores caprichosos; y necesita gente libre con la mira puesta en los intereses discernidos del cuerpo y en los de Jesucristo. En la propia comunidad local esto se concreta en una actitud de no considerarla como una ocasión para sacar partido de ella en mi exclusivo provecho, sino en invertir ahí lo que uno es y tiene. A veces, simple pero oportunamente, estando presente con gusto en sus “tiempos fuertes”, en esas actividades en las que la comunidad aparece más como tal (momentos y espacios cotidianos, celebraciones, comidas, retiros espirituales, descansos...). Otras veces, recibiendo dentro de ella, como uno más de los miembros débiles a los que la comunidad está especialmente llamada a cuidar de modo privilegiado.

Un rasgo más de esta comunidad que vincula al cuerpo. Una buena comunidad relativiza el relieve desmesurado que con frecuencia, en nuestros días, adquiere el presente: acontecimientos, noticias, encuentros, relaciones, sentimientos, emociones... Ellos a veces ofuscan experiencias y compromisos fuertes y asumidos en el pasado, que de pronto se desvanecen y dejan su lugar a nuevos impactos, casi siempre puntuales y pasajeros. La comunidad, con su tranquila estabilidad y apenas sin forzar, recuerda estos lazos del pasado, que ya han sido discernidos e incorporados al núcleo de la persona, y que son vínculos queridos del jesuita con el cuerpo al que pertenece.

4. *Con otros.* La comunicación también viene de fuera. Conocidos y amigos de verdad de los jesuitas, además de los familiares, nos pueden hacer mucho bien, y forman parte así de esa “comunidad virtual” más amplia que complementa la real en la que vivimos. Si les damos pie a ello, nos recuerdan y ayudan en nuestra vocación y en aspectos medulares de ella. También con ellos podemos tener una “conversación espiritual” adaptada a la situación, lenguaje y necesidades de cada uno. Si, además, comparten de algún modo nuestra misión, mayores ocasiones habrá todavía de

*El cuerpo  
–la Compañía de Jesús,  
la Iglesia– necesita  
personalidades fuertes,  
pero no francotiradores  
caprichosos.*



*Pascual Cebollada*

discernir la acción del Espíritu en ella y de buscar lo que Dios vaya queriendo.

La comunidad ha de ser acogedora, incluso en lo material; entre otras cosas, para que sus miembros no se busquen la vida fuera. Sencilla al mismo tiempo, como suelen reclamar una y otra vez generaciones más jóvenes de jesuitas, haciéndose eco de estas mismas recomendaciones internas de la Compañía. Si cumple estas dos cualidades, será capaz de acoger a pobres de diverso tipo, permitiéndoles sentirse a gusto en ella. Así, esta faceta de nuestra vida les resultará creíble, y nosotros mismos podremos ser invitados a sus casas con la certeza de que allí también encontraremos semejante acogida y sencillez.

Decimos que la comunidad jesuítica es lugar de comunicación. Una comunicación querida por Ignacio, como un ejemplo más de la que pedía a todo el cuerpo de la Compañía repartido muy pronto en varios continentes antes de la muerte del fundador. Comunicación con Dios, con los jesuitas de la misma casa, con los de otras residencias, con amigos y conocidos de distinto orden. Un instrumento muy importante para que la comunidad alcance a ser una muestra elocuente más de la presencia del Señor entre los hombres.


 Études ignatiennes

# Pour une vie « en régime de résurrection »

## La confirmation de l'élection dans les *Exercices spirituels*

↓  
EMMANUELLE  
MAUPOMÉ

Sœur auxiliaire,  
membre du comité  
de rédaction  
de *Christus* et  
accompagnatrice  
spirituelle.


Dernier article paru  
dans *Christus*:  
« Pédopsychiatre  
en banlieue et  
en monde rural »  
(n° 242, avril 2014).

Le présent article  
est la transcription  
d'une conférence  
donnée au  
Châtelard  
en juin 2014,  
lors du colloque  
sur les Exercices  
spirituels.

**E**n guise d'introduction à ce propos, je voudrais évoquer un souvenir : celui d'une sœur de ma communauté qui se remémorait avoir reçu pour élection une ligne spirituelle de grand bon sens, qui tenait en quelques lignes et disait son désir de s'offrir simplement à Jésus, « sans faire d'histoire », pour mener avec Lui une vie « ordinaire », « comme tout le monde ». Cela l'avait un peu humiliée, ou tout au moins inquiétée, à cause de la banalité apparente de ce qui lui était indiqué là. Pourtant, elle avait écrit ces quelques lignes sur un tout petit papier qu'elle avait encore dans son portefeuille à 75 ans. Et, au soir de sa vie religieuse, elle disait : « C'était bête comme chou et, pourtant, c'est bien ça qui a été la ligne de fond de toute ma vie ! Sans même que j'y pense, j'ai toujours été ramenée à ça par mes engagements apostoliques, par la prière, les envois des supérieures, les événements aussi... » Le repérer ainsi, à 75 ans, lui donnait le sentiment d'un accomplissement, d'une confirmation, non seulement de l'élection reçue à ses 18 ans, mais aussi de toute sa vie, et surtout de la fidélité de Dieu pour elle...

### Un paysage toujours à découvrir

Cet exemple indique bien quelque chose de l'élection, mais aussi de son développement et de sa confirmation par la vie, la vie ordi-

Pour une vie « en régime de résurrection »
 

naire et extraordinaire à la fois qui est précisément la vie à laquelle ouvre la quatrième semaine, la vie en « régime de résurrection ». L'élection, ce peut être une réponse en « oui » ou « non » à une question précise que je me pose, une manière de trancher dans une alternative, comme dans un choix de vie ; ce peut être aussi une ligne spirituelle qui informe ma vie et les choix successifs, comme dans l'exemple de la sœur. Dans ces deux cas, ce n'est pas une décision qui tomberait du ciel, « toute crue » et définitive. Et la confirmation n'est pas le coup de tampon final, la garantie inoxydable de la sûreté de mes choix et orientations : une garantie que je pourrais opposer aux démentis de la vie et du réel comme une sorte de « droit opposable », parce que reçu dans le cadre sacro-saint d'une retraite. Je dis souvent aux novices, en sortant des trente jours, que l'élection, c'est une porte ouverte sur un paysage qui reste encore à découvrir et à explorer. Elle indique un chemin à prendre maintenant, pour avancer en vérité et fidélité, mais qui n'est pas *la* vérité elle-même : je ne me tromperais pas en suivant sa direction et même je me tromperai si je ne la suis pas maintenant de manière résolue et déterminée. Mais, au final, le chemin m'amènera peut être ailleurs. Au fond, la vérité de l'élection est moins dans son contenu concret, dans les quelques mots ou décisions qui la résument, que dans le mouvement qui la porte et qui est fondamentalement un mouvement vers Dieu, pour Dieu, à travers une orientation limitée. Michel de Certeau dit que l'objet de l'élection, c'est Dieu même. Les décisions, les orientations précises à quoi elle m'invite seront confirmées dans l'exacte mesure où je vérifierai qu'elles me permettent de demeurer dans ce mouvement-là, de me laisser porter par ce mouvement-là... Comment ce mouvement vers Dieu, en Dieu, au sein d'une élection, se confirme, se précise et se développe dans la quatrième semaine des Exercices et dans son lieu naturel qu'est la vie entière, c'est ce que je vais maintenant essayer de repérer davantage.

## — La quatrième semaine, entrer dans la résurrection

À la fin de la troisième semaine, le retraitant est bien souvent déjà dans une forme de paix, de consolation profonde : parce que, dans la foi, il lui est donné de discerner la victoire de l'amour dans le mystère de la Croix... En même temps, l'accompagnateur constate avec lui que les craintes quant à l'élection s'apaisent, que

## ≡ Études ignatiennes

les fragilités et les blessures se portent paisiblement. Déjà quelque chose de la résurrection se fait sentir. Le passage vers la quatrième semaine se franchit alors comme « naturellement » : à un moment, l'accompagnateur invite le retraitant à entrer plus explicitement dans cette étape. Il demandera au début de chacun de ses temps d'oraison la grâce « d'éprouver intensément allégresse et joie de la si grande gloire et joie du Christ Notre Seigneur » et il s'attachera désormais à contempler le Christ ressuscité à travers ses diverses apparitions.

Que se joue-t-il dans tous ces récits évangéliques ? D'apparition en apparition, l'Évangile nous apprend d'abord que la résurrection – comme la joie qui lui est liée – n'a *rien d'immédiat*. Il faut que le Seigneur vienne lui-même et, pour cela, qu'il franchisse bien d'autres portes encore que celles de sa propre mort : les portes de la peur, du doute, de l'angoisse, de l'attachement crispé des disciples à leur propre douleur. Il faut non seulement que le Christ vienne, mais qu'Il revienne, et revienne encore, pour que les disciples finissent par croire. L'Évangile propose ainsi plusieurs récits de Résurrection et Ignace en choisit treize, dans la série des « Mystères de la quatrième semaine », alors même qu'il n'y a au fond qu'un seul mystère dans lequel entrer, celui de la Résurrection. Il faut que, dans les cœurs, se fasse le travail long, et même laborieux, de cet unique mystère, pour que les disciples désespérés, lents à croire, fassent eux-mêmes leur propre passage de la mort à la vie, de la peur à la joie... Il faut donc que le Ressuscité vienne et revienne, mais encore qu'il travaille à se faire reconnaître : à ses blessures, à sa chair qu'on peut palper, à la qualité d'une relation renouée, au partage du pain. Plus subtilement, les disciples sont invités à le reconnaître peu à peu dans la foi, à d'autres signes qui ne dépendent pas de sa présence immédiate, mais qui relèvent de ce qu'Ignace appelle les « effets de la Résurrection ». Ce sont des effets très concrets, qui touchent à leur cœur, à leur corps mais aussi au cœur et au corps de la communauté : le tombeau est vide, le Seigneur n'est plus là, mais la joie jaillit, le cœur est brûlant, la paix, le courage, le dynamisme sont redonnés et permettent de sortir, la communion entre les frères est de nouveau effective, la parole circule de nouveau de l'un à l'autre, comme en larges échos, avant d'aller atteindre plus tard les confins de la terre. Tels sont les « vrais et saints effets de la Résurrection ».

De son côté, le retraitant qui contemple cela vit la même expérience que celle des disciples : même si la fin de la troisième semaine était vécue dans une vraie paix, il lui faut souvent plusieurs temps d'oraison, plusieurs apparitions, et plusieurs jours dans la retraite pour que cette grâce de la joie soit reçue, reconnue, et pour qu'il accueille vraiment la confiance et l'élan vers la communauté et plus largement les autres. Comme les disciples, le retraitant expérimente dans la prière que le Seigneur va et vient : parfois il est présence brûlante, parfois il ne semble plus là. Il entre et sort donc librement parce qu'il est chez Lui !

Que devient l'élection dans tout ce travail ? Quelle est sa place ? Comment est-elle confirmée, si elle doit l'être, par l'expérience de la quatrième semaine ? Je développerai cela à travers deux dimensions qui sont des dimensions caractéristiques de la quatrième semaine et de ce que j'ai déjà appelé le régime de la résurrection : la joie d'abord, l'entrée dans le réel ensuite, en particulier de cet aspect du réel qu'est le quotidien.

## \_\_\_\_\_ Jusqu'à l'allégresse

### **Le signe de la joie**

La joie est au cœur de la quatrième semaine, au cœur de la demande de grâce propre à cette semaine : une joie qui puisse aller jusqu'à l'allégresse, puisque Ignace n'a pas peur de nous faire demander cela.

Cette joie est le grand signe de la Résurrection, elle est aussi, pour Ignace, le « propre de Dieu et de ses anges » qui est de « donner [...] une véritable allégresse et joie spirituelle, en écartant toute tristesse et trouble que suscite l'ennemi » (*E. S.* , 329). C'est-à-dire que la joie est divine. Elle confirme l'élection car elle confirme l'union à Dieu. Elle en est le signe, la trace : elle est le signe que le mouvement de l'élection, en même temps qu'il m'oriente vers une décision concrète, est bien mouvement *vers* Dieu et *en* Dieu, participation au mouvement même de la vie de Dieu.

Mais il y a joie et joie, et la quatrième semaine avec tous les récits de Résurrection permet de discerner la joie pascale à quatre « notes » propres...


## ≡ Études ignatiennes

– Cette joie-là est toujours *sous le signe du don*. C'est le Ressuscité qui vient, qui console. Le disciple, pas plus que le retraitant, ne peut se la donner ; elle ne dépend pas d'un tempérament plus ou moins joyeux, elle n'est jamais acquise non plus et on ne s'en empare pas.

– Cette joie est aussi *sous le signe du réel* : elle ne fait pas fi des blessures du Ressuscité, ni des limites du retraitant non plus. Elle peut être joie légère ou joie grave, elle est toujours lucide, accordée au quotidien et au réel du retraitant dont je disais qu'ils étaient l'autre caractéristique de la quatrième semaine.

– Cette joie est *sous le signe du mouvement* : elle est de l'ordre du déplacement et même du décentrement. Parce que nous, ignatiens, sommes des gens éminemment sérieux, nous imaginons toujours que seuls peuvent nous déplacer, nous déloger de nous-mêmes, les épreuves, le travail, les difficultés, tout ce qui râpe : rarement la joie ! Elle nous déplace pourtant, comme l'étoile de Noël qui réjouissait le cœur des mages en même temps qu'elle les mettait en route. Parce qu'il s'agit de consentir à la joie telle que le Ressuscité la donne et non pas telle que je la voudrais, ou telle que je la connais déjà. Elle nous déplace parce qu'elle est toujours nouvelle, toujours ailleurs, toujours plus discrète et plus solide à la fois. La joie nous décentre aussi, peut-être plus sûrement encore que l'épreuve, car il s'agit d'entrer dans la joie d'un Autre, dans la joie du Maître. Nous ne pouvons l'accueillir sans sortir radicalement de nous-mêmes, sans renoncer à cette part obscure en nous qui préfère nous tenir rivés à nos échecs, à notre impuissance, à notre angoisse – cette « ventouse posée sur l'âme », selon Antonin Artaud. Notre drame est que, souvent, nous préférons nous identifier à notre douleur, que nous croyons tenir mais qui nous tient – « Cela, du moins, est à moi », écrivait Paul Valéry – plutôt que nous laisser faire par une joie insaisissable...

– Ceci laisse entendre enfin que la joie est *sous le signe du combat*. La joie est un don et, en même temps, pour recevoir ce don, je dois m'engager dans un combat qui est sans doute le combat le plus décisif de ma vie, de ma vie tout court et de ma vie chrétienne en particulier : il s'agit de choisir la joie en ignorant résolument les sirènes du trouble, du pessimisme... Il s'agit de donner ma foi à la joie et, pour cela, de refuser de la donner à la peur et à la tristesse. Il s'agit au fond de dire « oui » à la joie, comme à la vérité la plus profonde de notre être.

Pour une vie « en régime de résurrection »
 

Parce que la joie, fondamentalement, est la vérité de notre être, et c'est même le critère de la Vérité. Renan insinuait que « la vérité est peut-être triste », et Ignace serait sans doute d'accord avec Claudel pour rejeter cela comme le plus grand des blasphèmes<sup>1</sup>.

C'est ici qu'on retrouve à mon sens quelque chose de l'élection : le « oui » à la joie de la Résurrection est un « oui » à Dieu, dont la joie est la vérité de notre être. De la même manière, le « oui » de l'élection est un « oui » à Dieu dont la volonté est le plus vrai de notre volonté. Ces deux « oui » se nourrissent, s'appellent l'un l'autre parce qu'ils participent du même dynamisme, jaillissent du même mouvement de l'Esprit. De sorte que si l'on peut dire que la joie vient confirmer l'élection, on peut dire aussi que l'élection elle-même est nécessaire pour mieux accueillir la joie de la quatrième semaine, pour participer à la vie et à la joie du Ressuscité...

### Une éducation spirituelle

À mon sens, on touche là un des enjeux les plus importants de la quatrième semaine : elle a une tâche d'éducation spirituelle et affective essentielle, qui est de nous apprendre à reconnaître cette joie-là, avec ses notes, sa couleur propre, sa discrétion, et de nous apprendre aussi à l'accueillir résolument, en menant le combat de la joie. Apprendre à reconnaître cette joie, qui est souvent de l'ordre de la consolation de troisième forme (*E. S.*, 316), plus discrète ; apprendre à s'habituer à ces « effets » de la résurrection : pour pouvoir les reconnaître dans le plus ordinaire de ma vie, pour apprendre ce qu'est vivre de la résurrection au quotidien. Apprendre aussi à reconnaître comment l'élection peut être un point d'appui pour mieux vivre de la résurrection, pour revenir à ce lieu de la joie en moi, qui est le lieu où le « oui » de Dieu sur moi appelle mon « oui » en réponse...

1. Cf. à ce propos les réflexions lumineuses de Pierre Ganne, s.j., dans *Claudel, humour, joie et liberté*, éditions du Tricorne, 2012.

## ≡ Études ignatiennes


## — Dans nos jours ordinaires

**Le quotidien : le temps de la quatrième semaine**

Le quotidien, au fond, c'est le temps propre de la quatrième semaine, son lieu d'épanouissement naturel! Ceci me semble vrai d'abord d'un point de vue théologique. Si Henri Michaux gémit ces mots plein de larmes : le quotidien, notre défaite; en régime chrétien, c'est plutôt : notre quotidien, la résurrection! Christ est ressuscité et sa Résurrection, que nous célébrons dans chaque eucharistie, vient bien soutenir et traverser chacun de nos jours ordinaires... C'est vrai d'un point de vue « chronologique » ensuite, parce que la quatrième semaine finit concrètement le temps des Exercices proprement dits et débouche bien sur un retour au quotidien. Et ce quotidien, avec ses préoccupations, semble d'ailleurs souvent venir infiltrer de son ombre portée toute cette étape : le retraitant peut avoir hâte maintenant de le retrouver – comme les femmes, les disciples au tombeau avaient hâte de retrouver leurs frères et sœurs – d'autant qu'après l'intensité des jours passés, il n'est pas rare qu'il y ait maintenant un peu de fatigue, de lassitude, avec l'impression que le plus important est passé... Le retraitant peut sembler agité par une exaltation plus ou moins discrète qui l'empêche d'être vraiment présent à ce qui est à vivre encore : on le voit qui organise déjà la suite, prépare ses valises, programme les jours qui viennent, passe tel coup de fil, réserve un taxi, songe à partir un peu plus tôt pour mettre en œuvre l'élection... Parfois, et peut-être plus souvent encore, c'est une forme d'inquiétude qui surgit face à la proximité de ce retour au quotidien : la nostalgie anticipée de devoir quitter le cadre de la retraite, l'angoisse sourde de ne pas arriver à mettre en œuvre l'élection, de n'avoir pas vraiment changé, que tout retombe comme un soufflé, la peur de retrouver la grisaille du quotidien et surtout sa propre grisaille... C'est moins la panique des grands combats qui ont entouré l'élection, que le vent frisquet du petit matin sur le bord du lac, ce clair-obscur entre chien et loup, quand on a le sentiment que la pêche risque encore une fois d'être vaine, quand on voudrait croire et qu'on n'y arrive pas tout à fait...

La tentation de l'accompagnateur – qui a le droit d'être lui aussi un peu fatigué –, c'est de penser qu'il a lui aussi fini, et donc d'être moins vigilant dans l'écoute, moins ferme dans les propositions qu'il a à faire. La réalité, d'ailleurs, est qu'on consacre souvent peu



Pour une vie « en régime de résurrection »
 

de jours à la quatrième semaine, même pendant les trente jours, comptant sur les premiers jours qui suivent le retour à la maison pour finir de contempler les scènes de Résurrection...

À titre personnel, il me semble important pourtant d'essayer de ne pas bâcler cette étape, et en même temps de l'orienter délibérément, sur la *forme* et le *fond*, vers ce retour à la vie « normale ». L'enjeu est bien de se préparer à vivre l'élection dans le quotidien.

### Accorder « nos instruments »

Dans les annotations propres à la quatrième semaine, Ignace invite à accorder le cadre de la prière à ce que l'on cherche : la joie et l'allégresse. Je crois n'être pas infidèle à Ignace en proposant aussi de chercher à accorder progressivement le cadre de la prière à ce retour au quotidien. Par exemple, en diminuant peu à peu le nombre et la longueur des oraisons, puisqu'on priera certainement moins en regagnant sa vie ordinaire. Je suggère aussi d'intégrer des manières de prier qui relèvent un peu des « trois manières de prier » que propose aussi Ignace à la fin du livret des *Exercices* : prier en s'aidant du mouvement de la respiration par exemple, ou sur un rythme, ou en marchant, un peu comme une initiation à des formes de prière adaptées à un autre rythme de vie. Je propose aussi d'intégrer, tout en continuant de contempler une scène de Résurrection, un point ou l'autre de l'*ad amorem* particulièrement adaptée à ces « autres » manières de prier, comme à la contemplation de Dieu au quotidien. Plus que jamais, il s'agit dans ce contexte-là d'inviter le retraitant à user lui-même de sa liberté, de sa créativité aussi, par exemple en donnant le choix entre plusieurs propositions. Il s'agit au fond d'apprendre au retraitant à se passer de l'accompagnateur qu'il ne rencontrera plus autant ! Pour l'accompagnateur, c'est l'invitation à demeurer présent et, en même temps, à se préparer à laisser aller le retraitant.

### Interpréter la partition

Le quotidien se profilant, il n'est pas rare que des nouvelles questions concrètes continuent d'émerger, qui touchent à l'aménagement du quotidien à la lumière de l'élection et de la retraite... En particulier, peut-être, quand c'est une retraite longue de conversion de vie, de troisième an. Au fond, il y a tout un travail d'interprétation de l'élection, comme on interprète une œuvre musicale, tout un

## ≡ Études ignatiennes

travail de créativité que l'accompagnateur doit accompagner: on est amené à proposer des nouvelles procédures d'élection, parfois « selon le troisième temps », sur des points peut être plus mineurs, mais qui touchent à ce travail d'incarnation, de mise en œuvre concrète de l'élection.


Il faut encore, pour l'accompagnateur, aider le retraitant à vivre les combats propres à la quatrième semaine et qui peuvent de fait toucher à la perspective de mettre en œuvre l'élection: face à l'anticipation agitée, à la joie trop rapide, inviter à demeurer dans la retraite, gratuitement, dans un silence plus intérieur pour accueillir ce qu'il a encore à recevoir; face à la peur, à l'inquiétude, simplement indiquer discrètement, le plus souvent d'un mot, le chemin de confiance, de remise de soi, qui a été au cœur de l'élection et de tout le chemin fait par le retraitant.

L'accompagnateur peut enfin remarquer, et faire remarquer, comment l'élection tient ferme quand elle est juste, comment le retraitant retrouve la paix quand il revient à elle: le retraitant peut apprendre là que l'élection pourra, dans l'avenir, être aussi un point d'appui pour vivre les combats du quotidien, pour retrouver la communion avec Jésus en toutes choses.

\*\*\*

Tout n'est pas dit du quotidien dans la quatrième semaine et tout n'est donc pas dit de la confirmation de l'élection avec la troisième et quatrième semaines. Il manque à la confirmation la résistance ou l'ouverture concrète des choses, des événements, du réel... Il manque la rencontre avec le possible. Il manque encore à la confirmation la confrontation avec la parole de la communauté, de l'Église, de ces frères et sœurs que je vais retrouver, et qui vont continuer d'écrire l'histoire précise de cette élection avec moi. L'important, dans la retraite, est de bien le signaler au retraitant, pour que celui-ci n'aille pas songer à opposer l'Esprit qui lui a parlé dans le don de l'élection et l'Esprit qui parle à l'Église (cf. les règles pour sentir avec l'Église).

Je disais plus haut que la quatrième semaine pouvait être un temps d'éducation spirituelle et affective fort. Il me semble qu'on ne prend sans doute jamais assez de temps pour cette quatrième semaine. C'est vrai pour les trente jours et encore plus pour les retraites plus courtes: on donne parfois des retraites fondements

Pour une vie « en régime de résurrection » 

axées sur la première ou la deuxième semaine. Ose-t-on vraiment programmer des retraites qui seraient axées longuement sur la Résurrection? En tout cas, pendant les trente jours ou les huit jours, n'avons-nous pas à nous interroger sur notre tendance à prolonger plutôt les étapes antérieures que le temps accordé à la Résurrection?

Le quotidien va permettre à l'élection de prendre forme et, par là même, trouver confirmation... mais ce que j'ai essayé de dire ici, c'est que l'élection elle-même va permettre de vivre le quotidien autrement, sous le signe de la résurrection, de creuser l'intimité et la communion avec Jésus, ce blessé ressuscité, de mieux s'accorder à sa joie au quotidien. Sans l'élection, quelque chose de cette communion ne se ferait pas.

Rilke écrivait à un jeune poète: « Si votre quotidien vous paraît pauvre, ne l'accusez pas. Accusez-vous vous-même de ne pas être assez poète pour appeler à vous ses richesses. » La poésie comme la musique et l'art peuvent être des points d'appui pour « appeler » les richesses du quotidien; l'élection peut aussi être ce point d'appui, qui donne densité, sens, épaisseur et chair au quotidien: celui-ci devient, à travers la mise en œuvre de l'élection, une aventure spirituelle, une alliance. C'est peut-être bien cette expérience-là qui sera la confirmation ultime et vivante de l'élection!

## Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola

### *Saggio metodologico*

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J. ....	137
1. Analisi storico-fenomenologica: il vissuto ignaziano di Dio .....	137
1.1. <i>Analisi sincronica</i> .....	139
1.1.1. Elementi dell'analisi sincronica .....	139
1.1.2. Le decisioni di Sant'Ignazio .....	140
1.2. <i>Analisi diacronica</i> .....	144
1.2.1. Elementi dell'analisi diacronica .....	145
1.2.2. Analisi diacronica delle esperienze di Sant'Ignazio .....	148
2. Analisi ermeneutico-teologica: il vissuto di Dio secondo gli Esercizi spirituali ...	151
2.1. <i>Modo e finalità della comunicazione tra Dio e l'uomo</i> .....	153
2.2. <i>Il presupposto della libertà che desidera liberarsi per Amare</i> .....	154
2.3. <i>Il fondamento dell'indifferenza</i> .....	155
2.4. <i>Rendersi indifferenti mediante l'umiltà per amore di Gesù</i> .....	157
3. Proposta pratico-mistagogica: la trasmissione del vissuto cristiano .....	159
3.1. <i>Come agiscono gli spiriti?</i> .....	160
3.2. <i>Dio agisce tramite lo spirito buono, fonte di consolazione</i> .....	161
3.3. <i>Il cattivo spirito come unica fonte della desolazione</i> .....	162
3.4. <i>Metafore del modo di agire del nemico della natura umana</i> .....	163
4. Conclusione .....	164

## El que da modo y orden de los Ejercicios Espirituales

### *Tres etapas en la práctica de Ignacio de Loyola*

di EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J. ....	166
0. Introducción .....	166
0.1. <i>Un poco di historia</i> .....	167
0.2. <i>La situación actual</i> .....	168
0.3. <i>Objeto del estudio</i> .....	169
1. Los inicios de la práctica de los Ejercicios .....	169
2. La práctica de Ignacio de Loyola como quien da modo y orden .....	170
2.1. <i>El deseo de mover a la conversión: los Ejercicios Espirituales a la gente sencilla, mujeres y estudiantes universitarios.</i> .....	173
2.1.1. Los hechos .....	174
2.1.2. Comentario .....	182
2.2. <i>El deseo de encontrar sujetos capaces para la Compañía de Jesús: los Ejercicios Espirituales para jóvenes universitarios y letrados.</i> .....	182

2.2.1. Los hechos .....	183
2.2.2. Comentario .....	185
2.3. <i>El deseo de formar directores: los Ejercicios Espirituales a eclesiásticos y personas influyentes en la Iglesia y en la sociedad</i> .....	186
2.3.1. Los hechos .....	187
2.3.2. Comentario .....	190
3. Los Directorios de Ejercicios .....	191
3.1. <i>Los hechos</i> .....	192
3.2. <i>Comentario</i> .....	199
4. Conclusión .....	199
<b><i>Mad-anugrahaya and Divine Grace in the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises</i></b>	
by PAVULRAJ MICHAEL S.J. ....	201
<i>Mad-anugrahaya</i> in the Bhagavad Gita .....	202
Divine Grace in the <i>Spiritual Exercises</i> .....	207
Dialogue between <i>Mad-anugrahaya</i> and Divine Grace .....	214
<b><i>Gli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio di Loyola per una teologia post-ontoteologica</i></b>	
di EUGENIO BASTIANON .....	218
Introduzione .....	218
1. La metafora mistica: dall' <i>analogia entis</i> all' <i>analogia nominum</i> .....	219
2. Il contributo della mistica ignaziana .....	222
3. La nuova soggettività e il superamento dell'ontoteologia: da Ignazio a Kierkegaard .....	227
4. Conclusione: dove ci ha condotto la mistica? .....	229
<b><i>Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, fuente de inspiración para las Bellas Artes (II)</i></b>	
di DANIEL CUESTA GÓMEZ S.J. ....	232
Conclusión .....	246
<b><i>Amoris Laetitia e santa discrezione</i></b>	
<i>Una chance per conseguire "maturità cristiana"</i>	
di PIETRO M. SCHIAVONE S.J. ....	248
1. "La sancta discrezione è quello lume che..." .....	249
2. <i>Discernimento</i> : siamo a "una parola chiave dell'Esortazione" .....	250
3. "Prestare attenzione alla realtà concreta" .....	251
3.1 <i>Situazioni</i> ... ..	252

3.2 ... circostanze .....	253
3.3 ... condizionamenti .....	253
4. Discrezione e volontà di Dio .....	255
5. Un metodo per condurre questa <i>lettura</i> .....	256
6. Sentire <i>in Domino</i> .....	257
7. “Il nutrimento solido è invece per gli adulti...” .....	259
8. “... imparare ad ascoltare di più la nostra coscienza” .....	261
Conclusione .....	262

### **Gli affreschi ritrovati della chiesa del Gesù a Casa Professa di Palermo**

*Un percorso iconografico tra arte e spiritualità ignaziana*

di VALENTINA VARIO .....	262
Notizie su Orazio Ferraro .....	274
Conclusione .....	275

### *da Manresa: La comunidad, lugar de la comunicación*

di PASCUAL CEBOLLADA .....	277
1. El contexto actual .....	277
2. Rasgos de la vida en común .....	279
3. La comunicación .....	281

### *da Christus: Pour une vie « en régime de résurrection »*

*La confirmation de l'élection dans les Exercices spirituels*

di EMMANUELLE MAUPOMÉ .....	287
Un paysage toujours à découvrir .....	287
La quatrième semaine, entrer dans la résurrection .....	288
Jusqu'à l'allégresse .....	290
<i>Le signe de la joie</i> .....	290
<i>Une éducation spirituelle</i> .....	292
Dans nos jours ordinaires .....	293
<i>Le quotidien : le temps de la quatrième semaine</i> .....	293
<i>Accorder « nos instruments »</i> .....	294
<i>Interpréter la partition</i> .....	294

<b>Indice</b> .....	297
---------------------	-----

<b>Indice annata</b> .....	300
----------------------------	-----

- EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.  
*Las Anotaciones de los Ejercicios Espirituales.*  
*Un directorio pedagógico para la conversión* ..... 21 (2016) 3-22
- RICARDO ALDANA  
*Afectarse. Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola* ..... 21 (2016) 23-44
- MARK ROTSAERT S.J.  
*Contemplare la vita di Gesù* ..... 21 (2016) 45-52
- MARIO LÓPEZ BARRIO S.J.  
*El uso de la Escritura en los Ejercicios Espirituales* ..... 21 (2016) 53-60
- NICOLAS STEEVES S.J.  
*L'immaginazione è preghiera?* ..... 21 (2016) 61-68
- ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.  
*Pregiera e discernimento negli Esercizi Spirituali* ..... 21 (2016) 69-76
- TONI WITWER S.J.  
*L'esame di coscienza* ..... 21 (2016) 77-86
- YVONNE DOHNA SCHLOBITTEN  
*Lasciarsi guardare. Antropologia filosofica e teologica dell'arte come preghiera.*  
*A partire da Romano Guardini* ..... 21 (2016) 87-108
- GIORGIA SALATIELLO  
*Metodo trascendentale e problema di Dio in J. Alfaro* ..... 21 (2016) 109-114
- CARMEN APARICIO VALLS  
*Juan Alfaro: dalle virtù teologali all'esistenza cristiana* ..... 21 (2016) 115-121
- ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.,  
*Il fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro.*  
*Affinità con K. Rahner e H. de Lubac* ..... 21 (2016) 122-130

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

*Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola.*

*Saggio metodologico* ..... 22 (2016) 137-165

EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.

*El que da modo y orden de los Ejercicios Espirituales.*

*Tres etapas en la práctica de Ignacio de Loyola* ..... 22 (2016) 166-200

PAVULRAJ MICHAEL S.J.

*Mad-anugrahaya and Divine Grace in the Bhagavad Gita*

*and the Spiritual Exercises* ..... 22 (2016) 201-217

EUGENIO BASTIANON

*Gli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio di Loyola*

*per una teologia post-ontoteologica* ..... 22 (2016) 218-231

DANIEL CUESTA GÓMEZ S.J.

*Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola,*

*fuentes de inspiración para las Bellas Artes (II)* ..... 22 (2016) 232-247

PIETRO M. SCHIAVONE S.J.

*Amoris Laetitia e santa discrezione.*

*Una chance per conseguire "maturità cristiana"* ..... 22 (2016) 248-262

VALENTINA VARIO

*Gli affreschi ritrovati della chiesa del Gesù a Casa Professa di Palermo.*

*Un percorso iconografico tra arte e spiritualità ignaziana* ..... 22 (2016) 263-277