



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.31-2021 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

TIZIANO FERRARONI S.J.

Gocce di Dio

Le lacrime di Ignazio, tracce di Dio al cuore dell'umano

TIBOR BARTÓK S.J.

Der General Aquaviva

und die Herausforderungen der Jesuitenidentität

EMMA CAROLEO – PAUL ROLPHY PINTO S.J.

L'umiltà nella Regola di San Benedetto

e nelle Costituzioni di Sant'Ignazio

Un confronto

SOO YOUNG THEODORE PARK S.J.

The Value of Spiritual Conversation in the Digital Age

Rassegna di Riviste

da *Studies in the Spirituality of Jesuits*: **NICHOLAS AUSTIN S.J.**

Mind and Heart

Towards an Ignatian Spirituality of Study

da *Manresa*: **ILDEFONSO CAMACHO, ALBERT FLORENSA, JUANJO**

AGUADO, MIGUEL ÁNGEL BARBERO Y GONZALO VILLAGRÁN

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

da *The Way*: **FRANÇOIS EUVÉ S.J.**

A Spirituality for Scientists. Historical Overview

A special Ignatian anniversary year began 20 May 2021, which stretches to 31 July 2022. The starting date coincides with the 500th anniversary of the battle of Pamplona when a cannon ball dramatically changed the direction of a certain Basque courtier's life; the closing date falls on the feast of St. Ignatius Loyola, that Basque courtier, who was canonized along with Teresa of Avila, Philip Neri, Isidore of Madrid, and Francis Xavier in 1622. Spiritual retreats, academic conferences, and a wide range of creative activities throughout the world recall not only the ongoing conversions of Ignatius as he surrendered himself ever more completely to the love of God, but also our contemporary challenge: "to see all things new in Christ," the year's motto.

During the 35 years that followed his life-altering injury on the ramparts of Pamplona, slowly and often imperceptibly yet always more profoundly, the direction and meaning of Ignatius's life changed. His shattered leg eventually healed and his mobility gradually returned, but the consequences of the wound, even after his physical recovery, demolished his self-understanding as one destined for chivalrous deeds and gallant exploits. His initial faltering and even errant steps gradually led him onto a pilgrim path that women and men continue to follow today. Eventually setting aside his previous dreams, fantasies, and ambitions, he increasingly walked in the footsteps of a Master who has promised to make all things new. Ignatius journeyed widely throughout the world as a pilgrim and student before finally settling into a small room in Rome from which he worked in a project to make new in Christ the Church of his own times.

The contributors to this edition of *Ignaziana* are like the householder in Matthew 13:52. They have brought forth for us treasures old and new from the storerooms of tradition and their own creativity. While the gift of tears, the meaning of *humility* in medieval and early modern times, 16th century controversies, and 500-year-old instructions for spiritual conversation may sound like arcane and extraneous topics to many of our contemporaries, these treasures have much to say to the world in which we live as well as to our personal attempts to follow Jesus. The reprinted articles from *Studies in the Spirituality of Jesuits*, *Manresa*, and *The Way* are treasures particularly worth retrieving, not only for their inherent merit. They bring important dimensions of perennial wisdom to the always-changing context of our lives. Taken together, these pages of *Ignaziana* can help us move forward on the Ignatian year's proposal "to see all things new in Christ."

Tiziano Ferraroni, an Italian Jesuit professor of spiritual theology at the Pontifical Theological Faculty of South Italy, San Luigi Section, Naples, carefully examines the *Spiritual Diary* of Saint Ignatius as a way to explore God's self-communication. After situating the *Spiritual Diary* in its historical context, Father Ferraroni highlights the different and subtly nuanced expressions Ignatius used to describe his experience of



the gift of tears. He then shows how Ignatius's interpretation of tears changed over time and discusses the references to the gift of tears in other Ignatian writings. Finally, he provides, in dialogue with contemporary Ignatian commentators, an interpretation of tears as one instance of God's self-communication.

Those familiar with Jesuit history know that Claudio Aquaviva, the fifth Superior General of the Society of Jesus, defended fundamental aspects of the Society of Jesus from a number of external and internal threats during his time in office (1581-1615). In this edition of *Ignaziana*, Tibor Bartók, a Hungarian Jesuit professor in the Institute of Spirituality at the Pontifical Gregorian University, examines problematic issues regarding Jesuit self-understanding in the Society of Jesus's first 75 years. Although some of these controversies had begun to emerge shortly after 1540, they became particularly challenging during the period of Aquaviva's generalate. In this contribution, Father Bartók explores the foundations Aquaviva laid for spiritual renewal; the measures he pursued for directing the spiritual life of Jesuits, especially those in formation; and his guidelines and instructions, which led to the development of contemplative Jesuit prayer.

In "L'umiltà nella Regola di San Benedetto e nelle Costituzioni di Sant'Ignazio. Un confronto," Emma Caroleo and Rolphy Pinto, S.J., both professors in the Gregorian University's Institute of Spirituality, compare and contrast the concept of *humility* in the spiritual governance of two of the great masters of organized religious life. St. Benedict of Nursia saw humility as a necessary step for contemplating God, which would enable one to imitate Christ so as to serve the brethren within the monastery walls—the sick, guests, or the poor. St. Ignatius developed the insights of Benedict by concentrating on the humility of the Christ, who put aside divinity to be one with all humanity. Thus, Jesus is the model a Jesuit should follow and imitate, serving others throughout the world, wherever superiors might send him.

Soo Young Theodore Park, S.J., a Korean Jesuit studying for a license in Ignatian Spirituality at the Jesuit School of Theology of Santa Clara University in Berkeley, California, seeks to show the relevance of the Ignatian spiritual legacy of spiritual conversation for successfully engaging the digital communication culture that permeates nearly every dimension of existence today. His goal is to demonstrate relevant and pastoral ways one might apply the wisdom embedded in the conventional methodology and internal components of Ignatian spiritual conversation to one of the most important dimensions of contemporary life.

"What does finding God in studies look like, in concrete and practical terms, in the life of the Ignatian student?" (p. 4) is the question Nicholas Austin, S.J. set out to answer in "Mind and Heart: Towards an Ignatian Spirituality of Study," which first appeared in *Studies in the Spirituality of Jesuits* in 2014. Father Austin applies his professional training as a philosopher and his lived experience as a British Province Jesuit in presenting a general model of Ignatian spirituality. Although his focus and reflection concentrate on study as an apostolate, his thoughts are applicable in many other fields of human endeavor. He discusses three overlapping dimensions of life—experience (spirituality-as-gift), practice (spirituality-as-way), and examen (spirituality-as-navigation)—as he offers a comprehensive and practical approach to Ignatian spirituality.

The editors of *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaziana* have made it possible for us to make available an important recent article: “La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria.” In a presentation that first appeared last year (vol. 92, no. 362, 2020), three Jesuits and two laymen pool wisdom and experience gained in different universities and disciplines. The article demonstrates how the first of the recently determined Jesuit Universal Apostolic Preference (To show the way to God through the Spiritual Exercises and discernment) affects, addresses, and energizes three crucial dimensions of a Jesuit university: (1) its mission and identity, (2) its pastoral ministries, and (3) its teaching, research, and administration.

French Jesuit François Euvé’s historical overview, “A Spirituality for Scientists” first appeared in *The Way* in 2011 in a translation by Joseph A. Munitiz, S.J. of the British Province. The article illustrates “how the scientific adventure of today can find an echo in Christian spirituality” (104) by examining insights of Isaac Newton, Charles Darwin, Albert Einstein, and Pierre Teilhard de Chardin.

Ignatius’ shattered leg became the occasion for finding a path whose vistas far surpassed his own ambitions and dreams. His experiences led him not only “to see all things new in Christ;” 500 years later his kenotic path continues to show us how to love and serve.

Gocce di Dio

Le lacrime di Ignazio, tracce di Dio al cuore dell'umano

di TIZIANO FERRARONI S.J.*

Introduzione

Tra i vari motivi per i quali la tradizione spirituale può guardare con riconoscenza a Ignazio di Loyola, c'è il fatto di aver tematizzato, con chiarezza e audacia per quell'epoca, la possibilità che tra la persona e Dio si stabilisca un filo di comunicazione diretta. Questa possibilità è espressa in particolare nella quindicesima annotazione del libretto degli *Esercizi Spirituali*, in cui è descritta una delle condizioni affinché “lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota” [ES 15]¹. Riferendosi al tempo dell'elezione dell'esercitante, infatti, questa annotazione esige che colui che dà gli Esercizi “lasci che il Creatore operi in maniera *immediata* con la creatura, e la creatura con il suo Creatore e Signore” [ES 15]. Si evince che, laddove è auspicata una comunicazione *immeditata* – cioè senza mediazione umana² – tra il Creatore e la creatura, qualsiasi interferenza da parte di colui che dà gli Esercizi risulterebbe inopportuna e nociva.

Se quindi Dio può comunicare – o più precisamente comunicarsi³ – alla creatura in maniera immediata, in che modo avviene tale comunicazione? Qual è il linguaggio adottato da Dio? In che modo la creatura può percepire la Parola che Dio le rivolge? Potremmo cercare una risposta negli *Esercizi Spirituali*, che aiutano l'esercitante a disporsi a questa comunicazione con Dio e gli offrono di man in mano i criteri per cogliere ed

* TIZIANO FERRARONI S.J., docente incaricato di Teologia Spirituale presso la Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli, ferraroni.t@gesuiti.it. L'articolo è la traduzione e la rielaborazione di alcune pagine di una tesi dottorale sulla vulnerabilità nella vita spirituale a partire da alcune riflessioni filosofiche e dall'analisi degli scritti di Ignazio di Loyola. Cf. T. FERRARONI, *La brèche intérieure. La vulnérabilité du sujet devant Dieu. Une lecture d'Ignace de Loyola*, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2020.

¹ Riferendoci agli scritti di Ignazio, utilizzeremo le seguenti sigle: *Esercizi Spirituali* [ES]; *Racconto del Pellegrino* [R]; *Diario Spirituale* [D]. Nei capitoli dedicati interamente al *Diario*, ometteremo la sigla [D] e ci limiteremo ad indicare il numero del paragrafo.

² Ignazio impiega l'avverbio latino *immediate*, che risalta nel testo autografo castigliano: questa immediatezza non è da intendere in senso temporale ma, appunto, nel senso di un'assenza di mediazioni.

³ Karl Rahner ha dispiegato le potenzialità teologiche dell'affermazione di Ignazio, mettendo in evidenza come il comunicarsi di Dio non sia semplicemente un dire qualcosa di sé, ma un “trasformarsi nel costitutivo più intimo dell'uomo stesso”, un auto-comunicarsi. Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Milano, 2005⁶, p. 161-162.

interpretare le tracce del suo passaggio⁴. Un'altra pista di approfondimento si trova nel *Diario spirituale*: questo scritto non contiene suggerimenti e non enuncia principi riguardanti la vita spirituale, ma è un testimone privilegiato dell'esperienza di Ignazio, in un periodo in cui tutte le sue energie erano tese a stabilire e a mantenere il contatto con Dio per discernere su una questione legata alla povertà nella Compagnia di Gesù.

Nel *Diario* abbiamo accesso all'universo interiore di Ignazio, al segreto della sua intimità, in cui prende vita la sua relazione con Dio, o sarebbe più appropriato dire il suo corpo a corpo con Dio. Il manoscritto stesso porta le tracce di questa "lotta", campo di battaglia disseminato di parole, di segni, di sottolineature, di correzioni. Quando poi passiamo dal colpo d'occhio sul manoscritto all'analisi dei significanti, uno scenario inedito si apre, fatto di sentimenti e di visioni interiori, di presenze che si convertono in assenze, di manifestazioni corporali incontrollate: pelle d'oca, vampate di calore, lacrime, singhiozzi, *loquela*, ecc. Ignazio stesso è sorpreso da ciò che succede in lui e, nel tempo successivo a questi eventi, si sofferma per rileggerli, analizzarli, e cerca le parole più adatte per descriverli.

Il fenomeno delle lacrime attraversa il *Diario* dall'inizio alla fine. È innegabile che Ignazio attribuisca loro un valore particolare, poiché le descrive con minuzia e ne pesa, ogni volta, la qualità e la quantità. Sono esse che tratteggiano il filo conduttore del *Diario*. Sono esse che, per eccellenza, rivelano a Ignazio il passaggio di Dio e, per lo meno nella prima parte del *Diario*, la loro presenza o la loro assenza indicano per lui l'avvenuto, o al contrario il mancato, contatto con Dio. Considerare il fenomeno delle lacrime in Ignazio ci fornisce quindi alcune informazioni importanti per comprendere il modo in cui Dio si comunica a lui.

Prima di focalizzare la nostra attenzione sulle lacrime nel *Diario*, procederemo collocando storicamente il *Diario* stesso, per mettere in evidenza le questioni che ne hanno procurato la redazione. Successivamente presenteremo le numerose ricorrenze delle "lacrime" nello scritto esaminato, sottolineando le diverse espressioni impiegate da Ignazio per sottolineare e custodire anche le più sottili sfumature. Mostreremo poi come l'interpretazione che Ignazio stesso dà alle lacrime evolva di man in mano che egli avanza nel cammino. Solo dopo aver integrato questo percorso sulle lacrime nel *Diario* con un *excursus* sulle ricorrenze delle lacrime negli altri scritti ignaziani, tenderemo un'interpretazione attualizzata delle lacrime e del modo in cui Dio si comunica all'uomo, secondo la prospettiva ignaziana, in dialogo con alcuni commentatori ignaziani contemporanei.

⁴ Xavier Melloni parla degli Esercizi nei termini di una mistagogia, cioè di un cammino iniziatico al mistero. Cf. X. MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander, 2001. Michel de Certeau descrive gli Esercizi come un giardino costruito per un viandante che viene da fuori. Quest'immagine rende bene il fatto che gli Esercizi non costituiscano "un" itinerario già tracciato, ma forniscano una cornice dentro la quale l'esercitante compone il proprio percorso. Cf. M. DE CERTEAU, "L'espace du désir ou Le « fondement » des Exercices Spirituels", *Christus* 77 (1973), p. 118-128.

1. Storia della redazione del testo

1.1. Il manoscritto

Quando si parla oggi del *Diario Spirituale*⁵, ci si riferisce al manoscritto conservato in Curia Generalizia sotto forma di due fascicoli composti rispettivamente da 13 e 12 fogli retroverso⁶. Il primo, redatto tra il 2 febbraio e il 12 marzo del 1544, ruota intorno al processo di discernimento in cui è impegnato Ignazio. Il secondo, che copre il lasso temporale che va dal 13 marzo 1544 al 27 febbraio 1545, non contiene istanze di discernimento, ma riporta fedelmente le armoniche spirituali dell'autore. Il primo è denso, colmo di segni, di sigle, di cancellature, di riscritture e di passaggi cerchiati⁷. Il secondo invece lascia più respiro tra le righe e tra i numeri che designano i giorni. Quest'ultimo non è però più semplice da decifrare, poiché, col passare dei mesi, le descrizioni dei movimenti interiori diventano sempre più concise ed enigmatiche⁸.

Questo scritto è quindi il frutto di un va e vieni tra il vissuto e il "subito dopo" di un nuovo presente in cui l'intelligenza prende nota e tenta un'interpretazione. Questa pratica non è fine a se stessa. Come abbiamo già accennato, essa riceve la sua ragion d'essere da una domanda che chiede una soluzione: Ignazio si trova di fronte ad una decisione da prendere, cruciale per l'avvenire della Compagnia. L'esercizio di cui il *Diario* è testimone è quindi il modo in cui Ignazio cerca di giungere ad una decisione buona, secondo la volontà di Dio. Per comprenderne la portata, percorriamo a grandi tratti gli antecedenti del discernimento di cui è questione nel primo fascicolo del *Diario*.

1.2. Una questione complessa

Il 27 settembre 1540 era stata approvata da Paolo III la *Formula Instituti* della Compagnia di Gesù. Il testo affermava, riferendosi a coloro che erano ammessi nel nuovo Ordine, "che tutti e singoli i nostri facciano voto di povertà perpetua, dichiarando che non solo privatamente ma nemmeno comunitariamente possano acquisire diritti civili a

⁵ MHSI 63, *Const I*, p. 86-158.

⁶ Per una descrizione dettagliata di questo manoscritto e delle sue edizioni e traduzioni successive, vedi J. GARCÍA DE CASTRO, "Semántica y mística: el *Diario Espiritual* de Ignacio de Loyola", *Miscelánea Comillas* 59 (2001), p. 211-254. Le prime pagine di questo articolo (p. 211-217) sono consacrate alle vicissitudini del testo.

⁷ I passaggi cerchiati sono la prova dell'attività di rilettura che Ignazio esercita sulla sua stessa scrittura. C'è anche un foglio manoscritto che si trova a Madrid – il cosiddetto "foglietto di Madrid" – che raccoglie alcuni di questi passaggi del *Diario*, che testimonia questo lavoro di setacciatura, portato avanti da Ignazio per trattenere l'essenziale. Per quanto riguarda la descrizione e le ipotesi storiche di questo "foglietto", rinviamo a IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, P.-A. FABRE (ed.), Lessius, Bruxelles, p. 235-241.

⁸ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, "Semántica y mística...", art. cit. p. 213-216. Pierre-Antoine Fabre parla di una "rarefazione della scrittura", cf. P.-A. FABRE, "Pleurs et larmes d'Ignace de Loyola, dans son Journal et quelques autres sources", *Gregorianum* 99/1 (2018), p. 87-101. Citazione a pagina 98.

beni stabili, proventi o introiti, ad uso o sostentamento della Compagnia”⁹. La sola eccezione concessa, quanto al divieto di acquisire rendite, riguardava i Collegi. L’anno successivo all’approvazione della *Formula*, si era però verificato un cambiamento: dato che era stata ceduta ai gesuiti la Chiesa romana di Santa Maria della Strada, provvista di rendite, i compagni riuniti avevano redatto una deliberazione nella quale si stabiliva che “la sacrestia possa avere rendite per tutte le cose necessarie che non siano per i professori”¹⁰. Tre anni dopo, cioè al tempo della redazione del *Diario*, Ignazio, nel ruolo di Preposito Generale, si interroga sull’opportunità di tornare alla posizione più stretta riguardo al regime della povertà.

1.3. La giornata di Ignazio

Attraverso le righe del *Diario* incontriamo un uomo dedicato “anima e corpo” a questo esercizio di discernimento: in esso investe il suo tempo, le sue energie, la sua sensibilità e la sua precisione nel rileggere e annotare. La giornata di Ignazio sembra ruotare intorno a quest’attività. Anche i tempi in sé marginali – il mattino mentre si veste, la sera prima di coricarsi, le ore passate davanti al fuoco – si rivelano preziosi per lui per constatare il grado di presenza interiore ad una o più persone della Trinità, e per stabilire come procedere. L’apice di questo esercizio è raggiunto durante la messa: celebrata quotidianamente¹¹, essa non è tanto il tempo per riflettere sulla questione che lo abita, quanto il luogo per presentare a Dio i passi del suo discernimento e cogliere i suoi segnali. Prima della messa, Ignazio “passeggia”¹² tra le diverse opzioni¹³ e si posiziona. Il grado di presenza di Dio provato durante la messa costituirà la misura del gradimento divino alla posizione assunta.

1.4. Uno stile e uno scopo di scrittura

Ignazio prende accuratamente nota di tutti movimenti che punteggiano la sua giornata. Essi lo coinvolgono personalmente, eppure nel *Diario* le ricorrenze del pronome

⁹ Si tratta della Bolla “Regimini Militantis Ecclesiae” che si trova in MHSI 63, *Const.* I, p. 24-32, [7].

¹⁰ MHSI 63, *Const.* I, p. 35.

¹¹ Per quanto riguarda la concezione della messa che avevano Ignazio e i primi compagni, vedere M. RUIZ JURADO, “La santa misa diaria en la espiritualidad Ignaciana”, *Gregorianum* 72/2 (1991), p. 349-356, e anche J. W. O’MALLEY, *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London, 1993, p. 152-157.

¹² “Discurrir” [D 12, 15, 36].

¹³ Nel *Diario* Ignazio fa riferimento ad un foglio nel quale ha redatto i vantaggi e gli inconvenienti delle diverse opzioni [D 15]. Questo foglio è stato pubblicato da Arturo Codina in MHSI 63, *Const.* I, p. 78-81, con il titolo di *Deliberatio S. P. N. Ignatii de paupertate*. Ignazio segue qui il metodo del primo modo del terzo tempo di elezione [ES 178-183], consigliato quando la persona attraversa un tempo tranquillo. In realtà, nel *Diario* Ignazio dà molta importanza anche alle mozioni interiori, il che fa pensare piuttosto al secondo tempo di elezione [ES 176]. È interessante notare come Ignazio intrecci qui questi due tempi.

personale “io” sono ridotte al minimo: i verbi, piuttosto rari, sono spesso all’infinito o al gerundio, il che contribuisce a rendere il linguaggio ancora più condensato, criptico, talvolta addirittura impenetrabile¹⁴. Lo stile disturba e disorienta il lettore, che non si sente preso in conto – ciò non ci stupisce però, se si considera che esso non è destinato ad un pubblico esterno. In realtà, in un certo senso questa scrittura non è destinata nemmeno all’autore, poiché non gli serve per affermare qualche idea, e nemmeno per darsi il piacere di comporre e di gustare in seguito la propria produzione. L’unico scopo di questa scrittura è quello di creare una distanza interiore rispetto al vissuto, in modo da distinguere, nel cuore del vissuto, ciò che viene da un Altro e ciò che viene da sé. Il vero fine è che, come mostreremo, in questo lavoro di chiarificazione e di distinzione l’alterità possa emergere come tale, separata dalle risonanze soggettive. Insomma, questa scrittura si erge come garante di alterità. Anche se l’autore è in qualche modo il soggetto, l’oggetto e il destinatario¹⁵ dello scritto, questo scritto non ha altro scopo che di discernere e di compiere la volontà di un Altro.

2. Lágrimas, muchas lágrimas, muchísimas lágrimas...

La breve introduzione al *Diario* che abbiamo offerto ci fornisce le basi per penetrare questo testo enigmatico e cercare di comprenderne la posta in gioco. Ci focalizzeremo sulle lacrime, che sono l’oggetto del nostro studio, ma vedremo che, essendo esse intimamente legate all’itinerario interiore dell’autore, il fatto stesso di esplorare le loro ricorrenze e il loro ruolo, ci condurrà a percorrerne il cammino. Esamineremo prima l’impiego della parola “lacrime” nel *Diario*, mettendo in rilievo le svariate espressioni concepite da Ignazio per tenere traccia della diversificazione del loro manifestarsi. In seguito, percorreremo il *Diario* per illustrare il ruolo delle lacrime in esso e il significato che l’autore vi attribuisce.

2.1. L’attenzione alle sfumature

Il vocabolo “lacrime” appare esplicitamente nel *Diario* 236 volte. In realtà, Ignazio fa allusione alle lacrime con molta più frequenza, senza però nominarle. Negli ultimi mesi del *Diario* si limita spesso a semplici dichiarazioni: “senza di esse”, “con esse” “con molte”, “con molta abbondanza di esse”, “con molte e continue”, ecc. Normalmente Ignazio non si accontenta di scrivere la parola “lacrime”. Il suo obiettivo è piuttosto quello di misurare e valutare l’intensità di questa manifestazione fisica così significativa

¹⁴ Il linguaggio impiegato da Ignazio nel *Diario* ha le caratteristiche del linguaggio mistico. In questo scritto, infatti egli dilata il linguaggio fino all’estremo delle sue possibilità, e talvolta al di là di esse – delle regole sintattiche e lessicali –, nell’impossibile sforzo di far corrispondere il significante a un significato che sfugge ogni concettualizzazione.

¹⁵ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “Semántica y mística”, art. cit., p. 218.

per lui. Per questo a volte le sue lacrime sono “molte” (45 volte), altre volte sono “continue” (4 v), o “tante” (2 v) o ancora “intense” (1 v). Talvolta sono i superlativi che qualificano le lacrime: “molto abbondanti”, “intensissime”, o addirittura “eccessive”¹⁶. Può succedere che gli aggettivi cedano il posto ad espressioni che denotano la quantità – “abbondanza di”, “molta abbondanza di”, “superabbondanza di”, “con abbastanza” – o a perifrasi che accentuano l’implicazione integrale della sua persona: è così che troviamo Ignazio alle prese con una “grande effusione di lacrime” (8 v) o “coperto” (7 v) da esse. Spesso capita che tutto il suo corpo partecipi al movimento lacrimale e che sia scosso da “singhiozzi” (26 v), mentre una volta sola l’esperienza delle lacrime è riferita in modo esplicito all’anima – “una più grande apertura dell’anima a lacrime e singhiozzi” [64].

2.2. Non solo lacrime

La compagna più fedele delle lacrime, nel *Diario*, è la “devozione”¹⁷. Questa parola, che appare 167 volte, si presenta nella maggior parte delle sue ricorrenze in coppia con le lacrime, soprattutto nella prima parte del *Diario*. Possiamo fare l’ipotesi che, almeno per un certo tratto di cammino, la devozione sia il sentimento interiore che accompagna e che provoca il fenomeno fisico delle lacrime. Un’altra parola emblematica, spesso associata alle lacrime, è “mozione”¹⁸, che si trova sia al singolare che al plurale. A volte Ignazio impiega questo termine senza specificarne l’oggetto, cioè senza esplicitare verso cosa si sente mosso. Altre volte le mozioni si dirigono verso una delle persone divine. Più comunemente, si tratta di “mozioni alle lacrime” o “a lacrimare”, senza però che sia precisato se esse trovano uno sbocco effettivo o se esse dimorano allo stato di impulso interiore.

Ci si potrebbe domandare se Ignazio contempi la possibilità di distinguere tra lacrime interiori e lacrime esteriori. Di fatto c’è un passaggio, all’inizio del *Diario*, nel quale Ignazio scrive “lacrime interiori ed esteriori” [D 4], ma poi cancella questa precisazione lasciando solo la parola “lacrime”. Per quale motivo? Forse ha giudicato che tale puntualizzazione era inutile dato che, in lui, ogni manifestazione esteriore trovava una corrispondenza imprescindibile con l’interiore. Verso la fine del *Diario* appare una dichiarazione sorprendente di fronte alla sua inchiesta quotidiana sulle lacrime: “Non so” [D 283], scrive. Si tratta di una confessione di perdita di memoria dovuta al fatto che è

¹⁶ Quest’ultimo aggettivo, che potrebbe veicolare un’accezione negativa, nel contesto del *Diario* assume piuttosto il significato di qualcosa che supera, che trabocca [D 36, 38], il che è comprensibile rispetto ad un fenomeno come quello delle lacrime.

¹⁷ Cf. S. THÍO, “Devoción”, *Diccionario de espiritualidad ignaziana*, J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander, vol. 1, p. 584-587.

¹⁸ Questa parola occupa un posto importante nella spiritualità ignaziana, soprattutto per quello che riguarda il discernimento. Il termine “mozione”, infatti, evoca il movimento, e rinvia alla presenza di forze che spingono la persona dall’interno. Essa si sente quindi attratta verso un oggetto, o al contrario infastidita, respinta; quando più forze contrarie agiscono su di essa può sentirsi disorientata. Questa esperienza fa appello al discernimento, allo scopo di riconoscere gli spiriti che sono all’opera e decidere da quale lasciarsi muovere. Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “moción”, *Diccionario*, op. cit., vol. 2, p. 1265-1269.

passato troppo tempo prima che potesse prenderne nota – in altri giorni scrive esplicitamente: “Non mi ricordo” [D 314] –, o di una difficoltà a riconoscere se, pur senza aver avuto lacrime esteriori, ne ha avuto di interiori? Difficile da stabilire. Possiamo affermare però che una tale distinzione non deve aver particolarmente interessato Ignazio, se no, data la sua attenzione ai dettagli, l’avrebbe onorata.

2.3. Effetti collaterali

Infine, è interessante rilevare che tutta questa attività lacrimale non lascia la persona di Ignazio senza effetti collaterali. Durante la preghiera o durante la messa, l’eccesso di lacrime può sottrargli la parola¹⁹. Questo gli capita 13 volte. L’effetto più pericoloso però è il dolore agli occhi, che si produce 3 volte. Se la prima volta Ignazio prosegue la sua preghiera senza che questo fastidio metta in discussione la sua attività [4], la seconda [107] e la terza [148] volta lo troviamo molto più consapevole dei rischi che corre, al punto che si domanda se continuare la messa o interromperla²⁰.

Con queste considerazioni sull’aspetto più problematico delle lacrime, ci apprestiamo a concludere questo viaggio lessicale, senza ambizione di esaustività. Sottolineiamo però che, benché la nostra ricerca si sia concentrata sul sostantivo “lacrime”, nel testo appaiono anche i verbi “lacrimare” (28 v) e “piangere” (3v). Dato che questi verbi non apportano informazioni supplementari a quelle che le ricorrenze del sostantivo ci hanno permesso di mettere in luce, ci limitiamo a segnalarne la presenza.

3. Un cammino costellato di lacrime

Il *Diario* svela un itinerario. Ciò che era nato come un esercizio di discernimento per un assunto chiave della Compagnia di Gesù si trasforma a poco a poco in un cammino interiore per Ignazio stesso. Ignazio ne uscirà trasformato, e sarà precisamente questa trasformazione interiore che lo renderà capace di determinarsi, e di concludere così il suo esercizio²¹. Come abbiamo visto, le lacrime si collocano al cuore di questo processo: il loro sgorgare o la loro carenza possono influenzare, o addirittura determinare, le decisioni di Ignazio. Ciò detto, anche il significato che Ignazio conferisce alle lacrime si modifica di man in mano che avanza nel suo cammino. Percorriamo allora i tratti salienti di questo itinerario, volgendo un’attenzione particolare al ruolo che le lacrime hanno in esso.

¹⁹ “perder la abla”, “quitarse la habla”.

²⁰ I danni che le lacrime causavano agli occhi di Ignazio si aggravarono lungo gli anni, finché ad un certo punto smise di piangere, obbedendo al medico. Câmara lo riporta nel suo *Memoriale*, cf. MSHI 66, FN I, p. 638-639.

²¹ Il fatto che il processo di discernimento di Ignazio sia prima di tutto un itinerario di trasformazione interiore, è messo in evidenza in particolare in R. ZAS FRIZ DE COL, “El ritmo místico del primer cuadernillo del texto autógrafa del *Diario espiritual de San Ignacio*”, *Ignaziana* 10 (2010), p. 161-170.

3.1. Una chiara inclinazione iniziale

Quando Ignazio comincia il suo esercizio di discernimento, e quindi la scrittura del *Diario*, manifesta già una certa propensione a non accettare rendite: “piuttosto per il no”²² [4, 1, 2, 3, 5, 6...]²³. Ciononostante, non vuole che la sua decisione sia il frutto di un’intuizione effimera. Vuole assicurarsi che essa corrisponda alla volontà di Dio. Si lancia così che in un’attività sistematica di valutazione delle diverse opzioni, di cui prende in conto i vantaggi e gli inconvenienti. Presenta a Dio i suoi pensieri e i suoi sentimenti, o sarebbe più corretto dire che presenta se stesso davanti a Dio, con i pensieri e i sentimenti che abitano in lui riguardo alla materia sulla quale sta discernendo. A quel punto si mette in ascolto di ciò che succede in lui: talvolta percepisce direttamente la presenza di una delle persone della Trinità, o di Nostra Signora; altre volte sono le reazioni fisiche²⁴, i sentimenti interiori²⁵ o le mozioni riguardanti l’intelletto²⁶, a fungere da indicatori di consolazione. Nessun dubbio sul fatto che tra questi indicatori ci siano le lacrime.

3.2. Le prime incertezze

Sostenuto da una consolazione costante durante i primi giorni, Ignazio si sente confermato nella sua opinione “piuttosto per il no”, al punto che considera la possibilità di concludere il suo discernimento prima del previsto – “come cosa definitiva circa l’elezione” [18]. Accade però un avvenimento imprevisto, che turba la sua pace interiore: il 12 febbraio, un frastuono causato da alcuni suoi compagni perturba la sua preghiera e lo porta a chiedersi se deve alzarsi per imporre il silenzio: – “alzarmi dalla preghiera per far tacere o no” [22]. Anche se la consolazione interiore non sembra compromessa – “il calore di dentro lottava con il vento di fuori” [22] –, il giorno successivo si rende conto di aver avuto un grave cedimento – “aver molto mancato nell’abbandonare le persone divine nel tempo del ringraziamento” [23]. Procrastina allora di una settimana la conclusione del discernimento, al fine di riguadagnare la sintonia con Dio. Gli effetti di questa colpa si ripercuoteranno nei giorni seguenti, e talvolta la vergogna del suo fallimento oscurerà la comunicazione con Nostra Signora e con le perso-

²² “más a no nada”.

²³ Per quanto riguarda la numerazione, il manoscritto presenta, nelle prime righe, un’incongruità: comincia con il quarto giorno, martedì 5 febbraio, e recupera in seguito i giorni precedenti – sabato 2 febbraio, domenica 3 febbraio, ecc. Cf. *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, Versión y comentarios de S. THIO DE POL, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander, (2^e éd.), 1998, p. 48.

²⁴ “e in questo andare sentivo drizzarmisi i capelli, e sensazione come di grande ardore per tutto il corpo; di conseguenza lacrime e devozione intensissima” [8].

²⁵ “calore interiore” [22], “grande fiducia” [1], “soddisfazione dell’anima” (11 v), “pace interiore e tranquillità dell’anima” [13], “sensibile dolcezza interiore” [28], “amore molto intenso, calore e grande sapore” [40].

²⁶ “chiarezza lucida” (3 v), “elevazione della mente” [27].

ne divine: “e così Nostra Signora mi si nascondeva, e non trovavo devozione né in lei né più in alto” [29]. Presto, però, la comunione persa gli sarà restituita, e le lacrime e la devozione torneranno abbondanti.

3.3. Dall'indignazione alla riconciliazione

Un incidente ancora più grave si produce alcuni giorni dopo. È il 18 febbraio. Ignazio si avvia verso la conclusione del suo discernimento, rassicurato dalle numerose conferme ricevute. Aveva però deciso che spettasse alla Trinità di accordargli il suo *placet* definitivo [49]. Quel mattino si sveglia in uno stato di forte desolazione e di mancanza di fiducia che la Santa Trinità gli conceda quella grazia – “oppresso da pesantezza e aridità spirituale (...); nessuno o pochissimo gusto, e sfiducia di trovare la grazia nella Santissima Trinità” [44]. Durante la giornata, dopo che è tornata la consolazione, Ignazio rivolge insistenti suppliche alla “santa Trinità” e al “solo mio Dio”, per implorare la conferma desiderata [48]. Poiché questa non arriva nel modo atteso [49], la desolazione riguadagna terreno, e raggiunge il suo apice con un sentimento di indignazione verso la Santissima Trinità: “pensiero di non preoccuparmi più di dire altre messe, indignandomi con la Santissima Trinità, non volendomi occupare oltre della decisione” [50].

Quel momento di crisi lo obbligherà a prolungare il suo discernimento e a intraprendere un lento e paziente cammino di riconciliazione con la Trinità, cammino che produrrà in Ignazio una profonda mutazione interiore. Il primo passo consiste nel pentimento: Ignazio riconosce “il cattivo spirito passato” [57] e la sua indegnità di fronte alla Trinità – “non sono degno di invocare il nome della Santissima Trinità” [64]. È Gesù allora che gli viene incontro, aprendogli la via verso la riconciliazione desiderata. Ignazio si sente messo in movimento dietro a Gesù – “un muovermi a seguirlo” – e questo desiderio rinnovato di seguire Gesù *povero* gli fornirà il “maggior argomento per andare in tutta *povertà*” [66], per scegliere cioè la povertà più completa per l'Ordine. Ritrovata la comunione con Gesù, Ignazio gli chiede di farsi mediatore nei confronti della Trinità: “supplicando Gesù di ottenermi il perdono della Santissima Trinità” [73].

3.4. Un desiderio disordinato di lacrime?

Il cambiamento che si sta producendo in Ignazio tocca anche il suo modo di comprendere le lacrime. Egli scrive ad un certo punto: “questo pensiero mi muoveva a devozione e a lacrime, e ad una tale fermezza che, pur non trovando lacrime nella messa o nelle messe, ecc., mi sembrava che questo sentimento fosse sufficiente per restare fermo anche in tempo di tentazioni o di tribolazioni” [66]. Le lacrime cominciano a perdere il loro valore assoluto. Questa intuizione è ribadita qualche giorno più tardi: il 26 febbraio, la messa si apre “con un certo modo blando di lacrimare, sembrandomi che con meno mi trovavo più soddisfatto nel lasciarmi governare dalla divina maestà” [81]. Per la prima volta affiora nella mente di Ignazio l'eventualità che le lacrime possano diventare persino un ostacolo nella sua relazione con Dio. Attraverso questa presa di consapevolezza, Ignazio si sente invitato ad affinare la sua ricerca: non si

tratta più di cercare i doni di Dio – gli effetti che il passaggio di Dio lascia nella sua anima –, ma di cercare Dio soltanto. Una separazione tra le risonanze soggettive del passaggio di Dio e Dio stesso si sta compiendo nelle profondità della sua anima, il che corrisponde ad un autentico acconsentire all’alterità di Dio, al rispetto della sua libera volontà²⁷. Segno di questa trasformazione interiore è che il desiderio di Ignazio diventa unicamente quello di “conformarsi” [80, 127, 142, 155, 189] alla volontà divina, e questa docilità permetterà ai membri della Santa Trinità di venire a visitarlo: nei giorni che seguiranno questa nuova consapevolezza, le visite diventeranno molto più frequenti (34 v).

3.5. Verso la conclusione del discernimento

La trasformazione avvenuta in Ignazio si ripercuote anche sull’esercizio di discernimento e sulla data in cui concluderlo: Ignazio è sempre meno attaccato al proprio volere e sempre più attento al desiderio di Dio – “non stava a me definire il tempo per terminare, (...) ma quando a sua divina Maestà sembrasse meglio” [96]. Le lacrime continuano a scorrere, con più o meno intensità, ma Ignazio manifesta verso di loro un distacco crescente. Ha potuto ammettere a se stesso che erano diventate un desiderio disordinato, e ora si esamina con cura per non cadere più in questa trappola. In un momento in cui le lacrime non si presentano, annota: “senza lacrime, né, credo, desiderio disordinato di averle” [114]. Durante i giorni seguenti, questa libertà interiore si rinforza²⁸, al punto che l’8 marzo è lui stesso che chiede di non essere visitato da lacrime – “pregando che, a parità di gloria divina, non mi visitasse con lacrime” [136] –, e il giorno successivo, constatando che il suo desiderio era stato esaudito, si scopre “senza di esse più contento che alcune volte avendone avute in abbondanza” [139].

Questo distacco progressivo dalle lacrime, che corrisponde ad una distinzione interiore tra Dio e gli effetti che Dio produce in lui, raggiunge il culmine il 12 marzo: è il giorno dell’assenza di Dio, e paradossalmente anche l’ultimo giorno dell’elezione. Ignazio si ritrova “totalmente privo di qualunque aiuto, senza poter ricavare alcun gusto sia dai Mediatori che dalle persone divine, ma tanto lontano e separato” [145]. Interrogando questa desolazione, Ignazio è sfiorato dal sospetto che la sua ricerca di conferme venga in realtà da una ricerca della propria soddisfazione – “volevo cercare troppi segni (...) per mia soddisfazione, essendo la cosa chiara in sé, non cercando la certezza di questa, ma solo che la conclusione di tutto fosse di mio gusto” [146]. Ignazio si rende conto che ha già tutti gli elementi per concludere il discernimento: l’opzione a favore di una povertà più stretta è ormai chiara. Il suo tergiversare nasce dal fatto che aveva deciso lui stesso quali dovevano essere le condizioni per concludere, e queste condizioni

²⁷ Questo passaggio dalla ricerca della consolazione di Dio al Dio delle consolazioni è descritto con chiarezza da Louis Beirnaert nelle ultime pagine dell’articolo L. BEIRNAERT, “Le *Journal spirituel* de saint Ignace. Vers la totale assurance”, *Christus* HS 168 (1995), p. 231-243.

²⁸ Il 6 marzo scrive: “Pensavo che forse Dio voleva rendermi contento senza visitarmi con lacrime, senza che io sia avido o disordinato verso di esse” [119].

non si stanno verificando. Dio sembra resistergli e Ignazio dovrà compiere un ultimo atto di abbandono alla sua volontà.

Nelle righe che seguono, Ignazio intuisce che il “piacere di Dio” – il termine “piacere” si ripete quattro volte in questo paragrafo – è che concluda “senza attendere né cercare ulteriori prove” [147]. Ignazio comprende anche che la sua ricerca di segni era diventata un modo per ridurre Dio al ruolo di fornitore dei benefici desiderati: “sentivo nella mia volontà che avrei voluto che il Signore accondiscendesse al mio desiderio, cioè di finire in un tempo in cui mi trovassi molto visitato” [147]. Oscillando tra il piacere di Dio e la sua inclinazione personale, che sono infine diventate limpide e che, in questo caso, si mostrano discordanti, Ignazio può scegliere, e sceglie il piacere di Dio. Una volta presa la decisione, la consolazione riappare: “cominciarono ad andarsene da me gradualmente le tenebre, e a venirmi le lacrime” [148]. Le lacrime possono sgorgare di nuovo, ricevute ormai come un dono gratuito, in nulla bramato da Ignazio. Questo ritorno delle lacrime è connesso alla dissipazione delle tenebre: una volta che ciò che gli impediva di vedere è stato rimosso, la luce può colpire le sue pupille, e le lacrime possono scorrere. Liberato dalla ricerca accecante del proprio piacere, Ignazio è in grado di ultimare il suo discernimento, appuntando la parola “finito” [150].

3.6. La via dell'acatamiento

Il discernimento è terminato, e ciononostante il *Diario* continua. Infatti, un nuovo modo di percepire la presenza di Dio è affiorato, e Ignazio lo coglie come l'indicazione di una via da percorrere. Il 14 marzo scrive: “si presentava a me l'*acatamiento*²⁹, che sempre faceva crescere in me devozioni e lacrime; in questo modo mi persuadevo che questa era la via che il Signore mi voleva mostrare, poiché nei giorni passati credevo che mi volesse mostrare qualcosa” [157]. È la via dell'*acatamiento*, di una maniera di percepire la presenza di Dio molto più delicata rispetto a quella impetuosa delle lacrime che potrebbero manifestare ancora una partecipazione preponderante di colui che le versa.

²⁹ Il termine “acatamiento” gioca un ruolo fondamentale nel *Diario*. Preferiamo non tradurlo in italiano per custodire lo spessore semantico che questa parola aveva per Ignazio. La traduzione italiana più appropriata sarebbe “ossequio”, come suggerito in SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, GESUITI DELLA PROVINCIA D'ITALIA (ed.), AdP, Roma, 2007, p. 434. Si potrebbe rendere anche con “rispetto”, benché la parola rispetto esista come tale nel vocabolario castigliano e Ignazio stesso la utilizzi. Alcuni autori suggeriscono di comprendere l'*acatamiento* come una via mediana tra il rispetto e l'obbedienza – cf. A. DEMOUSTIER, “Le respect amoureux. Un aspect de la vie mystique d'Ignace de Loyola”, *Christus* 195 (juillet 2002), p. 353-361. L'*acatamiento* è strettamente connesso alla riverenza – cf. R. GARCÍA MATEO, “acatamiento-reverencia”, *Diccionario*, op. cit., vol. 1, p. 77-79 – e all'umiltà. Questo termine è impiegato anche negli Esercizi [ES 39^o, 114]. In fondo, queste ricorrenze mostrano che Ignazio utilizza il termine “acatamiento” unicamente per indicare un modo di stare davanti a Dio, che si potrebbe tradurre anche con “timor di Dio”. Ciò che il *Diario* ci permette di concludere, è che l'*acatamiento* è il sentimento della presenza dell'Altro, del “più grande di sé”. Sarebbe allora il sentimento per eccellenza di colui che esce da sé e si apre a Dio.

D'ora in poi Ignazio non cercherà più le lacrime, ma sempre l'*acatamiento*. Un indizio di questo cambiamento è la ripetizione frequente di questa parola (31 volte), accompagnata, o talvolta sostituita, dalle parole "riverenza" (20 v) o umiltà (8 v). Anche le lacrime devono riposizionarsi rispetto a questo nuovo modo di essere in relazione con Dio: non saranno più ricercate da Ignazio; gli saranno ridonate come conseguenza dell'*acatamiento*, ma mai al suo posto. Per questo, Ignazio non esita a rifiutarle "per avvertire l'*acatamiento*" [157], o "per avvertire questa umiltà amorosa" [178].

Che la comprensione che Ignazio ha delle lacrime si sia trasformata, lo conferma anche l'affermazione del 27 marzo: "e mi sembrava che ci fosse maggior perfezione senza lacrime, come gli angeli" [176]. È la dichiarazione di un desiderio di distacco dalla propria sensibilità, dal proprio "io", per fare tutto il posto a Dio. Eppure, nonostante la sua rinuncia, le lacrime non cessano. Al contrario, esse scorrono abbondanti, e Ignazio continua a prenderne nota, per mesi, fino al 27 febbraio 1545. Alla fine del *Diario*, le lacrime resteranno le uniche protagoniste, che l'autore censirà in maniera estremamente schematica: le lettere "a.l.d.O.C.Y" rivelano l'accadere delle lacrime, rispettivamente prima (a – antes), durante (l – a lo largo) e dopo (d – después) la messa, e durante la preghiera abituale (O – oración), in camera (C – cámara), in cappella (Y – yglesia). I piccoli punti al di sopra delle lettere indicano invece la quantità delle lacrime³⁰.

Queste "ultime" lacrime, però, sono diverse da quelle degli inizi. Ignazio stesso lo afferma, verso la fine del *Diario*: "Quelle di questo giorno mi sembravano molto, molto diverse da tutte le precedenti: fluiscono infatti così lentamente, interiori, soavi, senza strepito o grandi mozioni, che sembra che vengano dal profondo, senza che lo sappia spiegare" [222]. È la domenica 11 maggio dell'anno seguente. Una trasformazione è avvenuta in lui lungo questo itinerario di distacco da sé e di conformazione a Dio. Queste lacrime ne sono la prova: liberate da ogni impronta dell'"io", scorrono tranquille, senza ostacoli e senza amplificatori; lente, soavi, delicate, esse risalgono da una sorgente profonda, nascosta, che le parole non possono contenere – "senza saperlo spiegare", appunto.

4. Le lacrime nel Medioevo e negli altri scritti di Ignazio

La traversata del *Diario*, svolta secondo la prospettiva delle lacrime, ha messo in evidenza il ruolo cruciale che queste ultime occupano nella relazione tra Dio e Ignazio. Abbiamo mostrato inoltre che questo ruolo non è statico, ma che evolve con il maturare di questa relazione. Per comprendere meglio il significato che Ignazio attribuiva alle lacrime, allarghiamo il nostro sguardo, considerandole sia nel contesto medievale in cui Ignazio era cresciuto, sia all'interno degli altri scritti ignaziani in cui appaiono, pur senza godere del posto centrale di cui godono nel *Diario*.

³⁰ Le lettere e i segni che compongono le ultime pagine del *Diario* hanno suscitato molteplici ipotesi di decodifica. Riportiamo l'interpretazione offerta da V. LARRAÑAGA, *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 1947 (I), p. 779-782.

4.1. *Le lacrime nel Medioevo*

Mettere in conto il divario culturale che ci separa da Ignazio è utile per evitare anacronismi. È innegabile infatti che, come ogni fenomeno umano, anche le lacrime e la loro interpretazione siano sottoposte a condizionamenti culturali: secondo le epoche, secondo le etnie, secondo le classi sociali, esse assumono significati differenti. Basti pensare all'abisso che separa, a questo riguardo, l'epoca contemporanea dalla Grecia antica: mentre nella società contemporanea le lacrime sono tendenzialmente considerate un sintomo di debolezza, ammesso nel mondo femminile e, più o meno tacitamente, proibito all'universo maschile, nella cultura greca l'eroe era spesso rappresentato in lacrime, e questo non metteva minimamente in discussione la sua virilità³¹. Il Medioevo è a sua volta un'epoca di sentimenti forti: il cuore del cavaliere che lotta ed è disposto ad umiliarsi per la sua patria o per una principessa, è un cuore che brucia e che si lascia trafiggere per amore³². Le lacrime allora fluiscono abbondanti, manifestazioni di questa nobiltà d'animo³³.

4.2. *Le lacrime negli altri scritti di Ignazio*

In Ignazio troviamo le tracce di questa eredità culturale, mescolate alle influenze della tradizione spirituale di cui si nutriva, che comprendeva le lacrime come dono di Dio³⁴. All'incrocio di queste tradizioni, Ignazio fa la sua propria esperienza, e scopre la complessità di questo fenomeno. Le lacrime non hanno un significato univoco, nemmeno per lui. Nel *Racconto del pellegrino* che, come il *Diario*, riporta l'esperienza personale di Ignazio, le prime lacrime sono lacrime di compassione: nel momento in cui il pellegrino scoprì che il povero al quale aveva dato i suoi vestiti era stato maltrattato, “gli salirono le lacrime agli occhi” [R 65]. Altre lacrime sopravverranno, provocate dalle visite di Dio o da pensieri spirituali [R 28, 33, 98]. Alla fine del *Racconto*, Ignazio fa riferimento alle lacrime versate durante la redazione delle *Costituzioni*, di cui il *Diario* dà testimonianza [R 100-101]. Notiamo che Ignazio non prova alcuna vergogna a raccontare ad altri la sua esperienza delle lacrime.

Quando negli *Esercizi Spirituali* Ignazio scrive sulle lacrime, le sue considerazioni su di esse acquistano una portata universale. Nel libretto, la parola “lacrime” appare 11 volte. Esse sono desiderate in Prima Settimana come segno di pentimento³⁵, come espli-

³¹ Cf. M. NUCCI, *Le lacrime degli eroi*, Einaudi, Torino, 2013.

³² Cf. M. ZINK, *L'humiliation, le Moyen Age et nous*, Albin Michel, Paris, 2017.

³³ Cf. P. NAGY, *Le don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d'institution. V^e-XIII^e siècle*, Albin Michel, Paris, 2000.

³⁴ La tradizione spirituale parla del dono delle lacrime, intendendole come una delle manifestazioni della presenza di Dio nella persona. Cf. P. ADNÈS, “larmes”, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IX, Beauchesne, Paris, 1976, p. 287-303. Anche Maurice-Marie Martin parla della tradizione spirituale delle lacrime, portando gli esempi di Bernardo di Chiaravalle e di Francesco d'Assisi. Cf. M.-M^e MARTIN, « Saint Ignace mystique. Une lecture du *Journal Spirituel* à partir du don des larmes », *CIS* 67 (1991), p. 21-82.

³⁵ Si tratta delle lacrime di contrizione, o di compunzione, di cui parla abbondantemente la tradizione spirituale. La compunzione (*penthos*) corrisponde al cuore trafigito – da “*compungere*” o “*compunctus*”

cita domanda di grazia: “qui sarà chiedere un profondo e intenso dolore e lacrime per i miei peccati” [ES 55]. Altre ricorrenze attribuiscono alle lacrime lo stesso significato [ES 4, 78, 89]. Un’accezione assolutamente particolare è loro conferita dalla meditazione dell’inferno, in cui l’esercitante è invitato a gustare le lacrime che vi sono versate [ES 69]. Si tratta in questo caso di lacrime di disperazione: a colui che fa gli Esercizi è chiesto di assaporarne l’amarrezza per suscitare dentro di sé un’invincibile repulsione verso il peccato. Se le lacrime non sono presenti in Seconda Settimana, tranne nel racconto della Maddalena [ES 282], esse ritornano con forza nella Terza Settimana, in cui l’esercitante domanda lacrime di partecipazione al dolore e ai tormenti di Cristo [ES 48, 203]. Infine, è nelle Regole per sentire e discernere gli spiriti che le lacrime sono evocate a più riprese: considerate come uno dei doni tipici dello spirito buono [ES 315], esse vengono annoverate tra le manifestazioni sensibili della consolazione, nella misura in cui sono versate per amore del Signore [ES 316]³⁶. A volte, però, afferma Ignazio, le lacrime e altri segni di consolazione non sono concessi, affinché ci rendiamo conto che non siamo noi a darceli, ma che sono un dono gratuito di Dio³⁷.

Anche le *Lettere* ci offrono qualche indicazione della visione ignaziana delle lacrime. A volte Ignazio stesso invita i suoi interlocutori a domandarle, come nel caso della lettera indirizzata a Francesco Borgia, il 20 settembre 1548. A quest’uomo che era entrato da poco nella Compagnia di Gesù, pieno di zelo al punto da intraprendere penitenze rudi e nocive per il corpo, Ignazio consiglia di cercare “gocce di lacrime”³⁸ piuttosto che “qualche goccia di sangue”³⁹. Ha un tono radicalmente diverso la lettera inviata a Nicolas Floris il 22 novembre 1553. Missionario in Germania, questo compagno lamentava l’assenza di lacrime, che interpretava come segno di una durezza di cuore. Polanco, a nome di Ignazio, risponde che “il dono delle lacrime non si può domandare in modo assoluto, perché non è assolutamente necessario, e nemmeno buono e conveniente per tutti”⁴⁰. Ad alcuni, addirittura, le lacrime “fanno danno al corpo e alla testa, e di conseguenza impediscono l’esercizio della carità”⁴¹. La misura della durezza del cuore non è

corde”, e rimanda al cuore di carne opposto al cuore di pietra, indurito dal peccato (Ez 36,26). Cf. J. PEGON, “componction”, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II², Beauchesne, Paris, 1953, p.1312-1321 ; N. NABERT, *Les larmes, la nourriture, le silence*, Beauchesne, Paris, 2001, p. 17-25.

³⁶ “Chiamo consolazione, (...) quando uno versa lacrime che lo portano all’amore del Signore, sia per il dolore dei propri peccati, sia per la passione di Cristo nostro Signore, sia per altri motivi direttamente ordinati al suo servizio e alla sua lode” [ES 316].

³⁷ “perché sappiamo con certezza e ci convinciamo, così da sentirlo internamente, che non dipende da noi acquistare o conservare una grande devozione, un intenso amore, le lacrime o alcun’altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore” [322]. Anche il *Direttorio Autografo* cita le lacrime due volte, sempre per classificarle sotto la categoria della consolazione. Sottolineiamo l’espressione di Ignazio che le definisce una delle membra [11] della consolazione, opposte alla “secchezza” [12]. MHSI 76, *Direct.*, p. 72.

³⁸ MSHI 26, *Epp.* II, p. 236

³⁹ Id., 235.

⁴⁰ MHSI 31, *Epp.* V, p. 714.

⁴¹ Id.

quindi la mancanza di lacrime, ma la mancanza di carità. Si trova così affermato il valore relativo delle lacrime e il fatto che, essendo esse un dono di Dio, a lui solo spetta giudicare quando concederle e quando no, secondo le persone e le circostanze.

Questo *excusus* sulle ricorrenze delle lacrime nei vari scritti ignaziani ci mostra l'esistenza di diverse tipologie di lacrime: quelle di contrizione o di compunzione, legate alla dinamica della consapevolezza del peccato commesso e del perdono ricevuto; quelle di compassione e di dolore provocate dall'incontro con la sofferenza altrui e in particolare con quella di Cristo che va incontro alla sua passione; quelle di unione con Dio, alla quale Ignazio non fa esplicitamente allusione negli *Esercizi*, ma di cui fa lui stesso esperienza, come lo mostrano il *Racconto del pellegrino* e il *Diario*. Maurice-Marie Martin, che si concentra sulle lacrime nel *Diario*, ne offre un'ulteriore classificazione: egli distingue tra le lacrime di devozione, che corrisponderebbero alle lacrime ricercate nella prima parte del testo, le lacrime di visita, che verrebbero dopo la rinuncia interiore alle lacrime e che sarebbero i segni delle visite di Dio, e le lacrime di unione, che deriverebbero dall'*acatamiento* e dal superamento interiore delle lacrime⁴².

Tutte queste analisi e distinzioni ci permettono di concludere che quando Ignazio parla delle lacrime, le considera come un indizio del passaggio di Dio, sia che esprimano gioia, sia che esprimano dolore⁴³. Ignazio sa che esistono anche le lacrime di rabbia, di paura, di odio, insomma, di disperazione, e le fa intravedere nella meditazione dell'inferno. Ciononostante si volge decisamente verso le lacrime che sgorgano lungo il cammino spirituale, e che sono una manifestazione della visita di Dio.

5. Interpretazioni contemporanee delle lacrime di Ignazio

Arrivati a questo punto, possiamo inoltrarci in un'ermeneutica contemporanea delle lacrime di Ignazio, aiutati da chi ha studiato e commentato il *Diario*: per quale motivo Ignazio attribuiva alle lacrime un ruolo così importante? Cosa dicono le lacrime della sua relazione con Dio?

5.1. Un fenomeno fisiologico

Partiamo da alcune riflessioni sulle lacrime in generale: al di là del posto particolare che esse occupano nel cammino spirituale di Ignazio, le lacrime sono prima di tutto un fenomeno fisiologico. La secrezione lacrimale concerne non solo l'uomo, ma ogni essere vivente dotato di un apparato visivo. Nell'uomo, però, esse sono anche un mezzo per

⁴² Cf. M.-M^E MARTIN, "Saint Ignace mystique. Une lecture du *Journal Spirituel* à partir du don des larmes", *CIS* 67 (1991), p. 68.

⁴³ È poi necessario che gioia e dolore si oppongano e si escludano mutualmente, o questi due sentimenti possono anche coesistere? Pierre-Antoine Favre evoca quest'ultima possibilità. Cf. P.-A. FABRE, "Pleurs et larmes", art. cit., p. 97.

cui alcuni sentimenti si esteriorizzano, in particolare la sofferenza, ma anche la rabbia, la gioia, ecc. Ciò che è proprio delle lacrime, è che normalmente l'uomo non è in grado di produrle da se stesso. Tutt'al più può sforzarsi di arrestarne o di impedirne il flusso⁴⁴. Normalmente le lacrime sopravvengono e sorprendono. Esse rappresentano la parte più spontanea della nostra umanità, la meno razionale e controllabile. Per questo possono essere traccia di "qualcosa" che ci supera, che ci sfugge. Per questo la loro imprevedibilità e la loro forza debordante possono spaventarci, e la reazione, più o meno consapevole, può essere quella di rifiutarle. Per questo sono in se stesse un evento.

5.2. Indicatori di una presenza...

Se è vero che le lacrime sono prima di tutto un fenomeno umano, per l'autore del *Diario* esse rappresentano però molto di più: sono le tracce della visita di Dio, la risposta del suo corpo al passaggio di Dio, al di là e prima di ogni suo tentativo di comprensione e di classificazione. Il rilevamento successivo della "quantità" e della "qualità" delle lacrime, serviva ad Ignazio per valutare l'intensità di quest'incontro.

Alcuni commentatori del *Diario* ci offrono qualche considerazione utile per comprendere meglio il significato delle lacrime di Ignazio: Joseph de Guibert, già nei primi decenni del secolo scorso, affermava "l'importanza accordata al dono delle lacrime del Diario". Esse, sosteneva questo autore, "avevano lo scopo di ricordargli quando e in quali circostanze questi favori spirituali gli erano stati concessi"⁴⁵.

Peter-Hans Kolvenbach, esaminando il modo in cui Dio si rende presente ad Ignazio, nota che non corrisponde al modo in cui Ignazio si rivolge a Dio. A differenza di Ignazio, che interpella Dio con un discorso diretto, "(nel *Diario*) non appare mai un «tu» indirizzato da Dio a Ignazio". Kolvenbach ne deduce che "la «visita» della Santa Trinità non è di ordine linguistico, a meno che non si accetti, per un abuso del linguaggio, che «tutto è linguaggio»"⁴⁶. Le sue conclusioni si mostrano in sintonia con le considerazioni suggeriteci dall'analisi effettuata fino ad ora: "le lacrime costituiscono la risposta dello Spirito, la visita della Santa Trinità. È come se Ignazio si sforzasse di sfruttare tutte le possibilità della lingua per avviare l'enunciato della frase, e come se Dio non offrisse la sua risposta se non completando questa frase in modo non-linguistico"⁴⁷.

⁴⁴ Ignazio stesso ne è la prova. Come è già stato riportato, le lacrime causavano ad Ignazio un problema oculare che lo costrinse, ad un certo punto, a smettere di piangere.

⁴⁵ J. DE GUIBERT, "Mystique ignatienne. A propos du « Journal Spirituel » de s. Ignace de Loyola", *Revue d'Ascétique et de Mystique* 19 (1938), p. 3-22 et p. 113-140. La citazione si trova nelle pagine 127-128.

⁴⁶ P.-H. KOLVENBACH, "Langage et anthropologie. Le *Journal spirituel* de saint Ignace", *Gregorianum* 72/2 (1991), p. 211-221.

⁴⁷ Id., p. 220.

5.3. ...o di un'assenza?

Pierre-Antoine Fabre giunge a conclusioni più radicali, sostenendo “che Ignazio piange prima *perché* Dio non fa segno, e che piange in seguito *benché* Dio non abbia fatto segno”⁴⁸. Ci sembra difficile sottoscrivere appieno questa dichiarazione, dato che tutti gli elementi della nostra indagine ci hanno portato a concludere che per Ignazio le lacrime sono il segno della visita di Dio. Pierre-Antoine Fabre, però, ci invita ad andare al di là dell'interpretazione che Ignazio stesso dà delle sue lacrime, e azzarda un'interpretazione contemporanea, arricchita dagli strumenti cognitivi sviluppati lungo i secoli che ci separano da Ignazio. Egli avanza allora l'ipotesi che le lacrime d'Ignazio “non significhino niente”, cioè che “siano, propriamente parlando, dei non-significanti, nel senso che esse sono come una risposta umana al silenzio di Dio, di quel Dio che non fa segno a Ignazio, che non gli invia alcun segno”⁴⁹. Le lacrime sarebbero allora un palliativo inconsapevole all'assenza di segni da parte di Dio, una specie di auto-compensazione – o di auto-consolazione, per tradurlo nei termini ignaziani – di Ignazio a causa del mancato contatto.

Ci troviamo di fronte ad un conflitto interpretativo importante. È vero che Ignazio non riceve da Dio dei segni esteriori – visibili, tangibili o udibili –, ma Dio sembra comunicare con lui attraverso la sua affettività, e le sue lacrime in particolare. A questo sentire di Ignazio corrisponderebbe quindi una presenza reale, o si tratterebbe di un sentire compensatorio? In altri termini, quello che Ignazio percepisce e che le lacrime esprimono, è la presenza di Dio o piuttosto la sua assenza? Non pretendiamo di dare una risposta definitiva a questa domanda. Ci sembra però che esista un livello di comprensione capace di abbracciare queste diverse interpretazioni, che Ignazio stesso ci indica. Senza presumere che egli si sia posto queste domande in modo esplicito, è l'evoluzione stessa del suo rapporto con le lacrime, mostrataci nel *Diario*, che ci accompagna verso questo livello. Ripercorriamo brevemente quanto già studiato, per elaborare la risposta che ci sembra più appropriata.

Ignazio stesso, infatti, che all'inizio del *Diario* non nutriva alcun dubbio sul fatto che le sue lacrime rappresentassero il segno della condiscendenza di Dio, ad un certo punto comincia a dubitarne. Analizzando accuratamente ciò che succede nella sua interiorità, Ignazio si rende conto che in lui sta crescendo un attaccamento a queste lacrime: non le cerca più per ciò che esse significavano originariamente, cioè un segno per decifrare la volontà di Dio nel suo discernimento, ma le cerca anche per se stesse. Esse sono diventate per lui una fonte di piacere: piacere di sentire la presenza di Dio, ma comunque piacere. La domanda, implicita in Ignazio, diventa allora se è veramente Dio che provoca queste lacrime, o se vengono da altrove. Si innesca a questo punto un lento e doloroso processo di purificazione e di distacco dalle lacrime che lo porterà a scoprire un'altra maniera di essere in relazione con Dio: cresce allora l'*acatamiento*, cioè quel sentimento

⁴⁸ P.-A. FABRE, *Pleurs et larmes* », art. cit., p. 91.

⁴⁹ Id.

che gli permette di stare alla presenza di Dio indipendentemente dagli effetti che questa presenza ha su lui. Abbiamo visto come l'*acatamiento* sia la percezione di una presenza purificata dalle risonanze dell'“io”: sentimento delicato e totalmente libero da sé; consapevolezza di una presenza non posseduta né trattenuta.

5.4. Libero in Dio

La lotta che vive Ignazio, e di cui il *Diario* è testimone, non sarebbe dunque tanto per acconsentire all'assenza di Dio, quanto per imparare a fare spazio in sé ad un Dio libero, che si fa presente ma che anche si ritira, e che non deve soddisfare le attese, o addirittura le pretese, di Ignazio. Vediamo allora che nel *Diario* ci sono dei momenti in cui Ignazio fa effettivamente l'esperienza dell'assenza di Dio, e in cui i suoi occhi non sono bagnati da lacrime. Ci rendiamo conto però che quest'assenza ha un valore pedagogico. L'esempio lampante ci è offerto dal giorno dell'elezione, che è uno dei giorni in cui Dio non fa sentire la sua presenza. A differenza di altre volte in cui la mancanza di segnali da parte di Dio mandava in crisi Ignazio, il lavoro interiore svolto fino a quel momento lo porta a comprendere che quell'assenza non è segno di un'insoddisfazione da parte di Dio, ma è segno di un Dio che si fa da parte per permettergli di decidere in libertà, e di assumersi le sue responsabilità. Numerosi autori hanno sottolineato questo passaggio: Louis Beirnaert interpreta questa assenza come l'irruzione dell'alterità, che Ignazio è chiamato ad accettare proprio nel suo silenzio⁵⁰. Maurice Giuliani vede in questo silenzio di Dio il raggiungimento di una comunione profonda e di un'unione di volontà tale per cui la decisione che prenderà Ignazio sarà “in realtà un atto di Dio in lui”⁵¹. Pierre-Antoine Fabre radicalizza queste posizioni e parla di una decisione che Ignazio “ha preso solo (...), al posto di Dio, e libero come lui”⁵². In ogni caso è evidente che, nell'esperienza di Ignazio, l'assenza di Dio non ha l'ultima parola: una volta presa la decisione, le lacrime torneranno a scorrere abbondanti, segno per lui della conferma di Dio.

⁵⁰ Nell'articolo “Le *Journal spirituel* de saint Ignace. Vers la totale assurance”, Louis Beirnaert mostra come Ignazio sia stato condotto a “rinunciare al godimento” (p. 232) e che è solo “passando attraverso l'assenza di tutto ciò che sarebbe un segno per i sensi” che giunge alla convinzione della presenza ricercata (p. 242). Cf. L. BEIRNAERT, “Le *Journal spirituel* de saint Ignace”, art. cit., p. 231-243. Nell'articolo “Une lecture psychanalytique du *Journal spirituel* d'Ignace de Loyola”, lo stesso autore mette in evidenza come la presa di consapevolezza dello scarto che a poco a poco si allarga tra Dio e lui stesso, “strappa l'Altro alla sfera del “simile” nella quale era trattenuto”. L. BEIRNAERT, “Une lecture psychanalytique du *Journal spirituel* d'Ignace de Loyola”, in *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987, p. 205-218. Citazione a pagina 210.

⁵¹ IGNACE DE LOYOLA, *Journal Spirituel*, traduit et commenté par M. GIULIANI, coll. Christus 1, DDB, Paris, 1959, p. 22.

⁵² IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, P.-A. FABRE (éd.), op. cit., p. 21-22. Pierre-Antoine Fabre mette in luce la connessione tra la scelta di una maggiore povertà per la Compagnia e l'impoverimento che lo stesso Ignazio è chiamato a vivere per quanto riguarda i suoi progetti di “vedere” la Trinità. Cf. id., p. 249, 258, 265.

Conclusion. La carne, luogo privilegiato per il comunicarsi di Dio

Il fenomeno delle lacrime non è entrato nella tradizione spirituale con Ignazio di Loyola. Come abbiamo già accennato, molti padri della Chiesa, prima di lui, si sono soffermati a descrivere il dono delle lacrime. Esse sono state spesso considerate come il segno dell'autentica compunzione: sgorgando dal cuore ferito dal peccato, ma soprattutto dalla misericordia, esse lavano il peccato fino alla sua radice. Alcuni autori hanno parlato delle lacrime come dell'acqua che zampilla dalle sorgenti profonde della vita, finalmente liberate⁵³. Non è mancato, tra i padri della Chiesa, chi le ha paragonate all'acqua del battesimo, accogliendo l'evento delle lacrime come un rinnovarsi dell'unico battesimo sacramentale⁵⁴. Sono le lacrime di una nuova nascita, della nascita dell'uomo spirituale.

Ignazio, come lo mostra il *Racconto del Pellegrino*, ha sperimentato il dono delle lacrime nel tempo del suo nascere ad una vita nuova. Per lui, però, le lacrime hanno continuato ad essere uno dei segni privilegiati delle visite di Dio, al punto che ne ha fatto uno strumento di discernimento. Le lacrime sono per Ignazio un evento, un'irruzione: qualcosa succede in lui, malgrado lui. Nell'istante in cui le lacrime sopraggiungono, Ignazio perde il controllo, e Dio si fa presente proprio là dove Ignazio perde il controllo. Dio passa e la sua sensibilità ne è toccata, scossa. Non prima di tutto la sua ragione, né la sua capacità di riflettere o di rileggere l'accaduto. Quelle intervengono in un secondo momento, e sono necessarie per riconoscere questo passaggio. Quando Dio viene, sembra dirci Ignazio, viene nella carne, nella nostra carne, perché è la parte più esposta, più vulnerabile, più ricettiva all'Altro⁵⁵. Nello stesso tempo, questa stessa carne non è esposizione inconsapevole, pura sensibilità in balia degli eventi. Ignazio accompagna la sua sensibilità, la accudisce, la orienta: la sua intelligenza, la sua memoria e la sua volontà sono parte integrante della sua affettività, e sono continuamente al lavoro per preparare il terreno affinché sia ricettivo al passaggio di Dio, e per ritornare su questo terreno per raccogliere quello Dio vi ha seminato nel suo passaggio.

Una metafora che ci sembra particolarmente adatta per descrivere l'attività di Ignazio nel *Diario spirituale* è quella dello strumento musicale: tutta l'attenzione di Ignazio è volta ad accordare quello strumento che è la sua affettività, a sintonizzarlo con la nota divina: le lacrime che sgorgano sono il segno di un'assonanza trovata, di una corda che vibra al-

⁵³ Cf. C. CHALIER, *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Albin Michel, Paris, 2003.

⁵⁴ Sant'Efrem il Siro scriveva:

“Anche se c'è un solo Battesimo per sbiancare le macchie,
 ci sono ancora due occhi che, riempiti di lacrime,
 procurano un fonte battesimale per le membra del corpo.
 Poiché il creatore ben sapeva che i peccati si moltiplicano
 in noi di continuo, sebbene ci sia un solo Battesimo,
 egli stabilì due fonti [gli occhi] che danno la purificazione”.

M. CAMPATELLI, *Il Battesimo. Ogni giorno alle fonti della vita nuova*, Lipa, Roma, 2007, p. 171.

⁵⁵ Cf. P. GOUJON, “L'affectivité chez Ignace de Loyola”, *Christus* 233 (janvier 2012), p. 104-111.

l'unisono con quella di Dio. Tutto questo, Ignazio lo vive all'interno di un esercizio di discernimento, in cui percorre le diverse opzioni, ed è continuamente sollecitato a ritrovare il punto di equilibrio tra lui e Dio. Le domande che sopraggiungono durante il discernimento – in particolare quelle relative al momento per concludere – lo costringono a spostarsi, a ricollocarsi e a cercare un equilibrio sempre nuovo. Ogni volta che qualcosa in lui non è conforme alla volontà di Dio, la comunicazione si interrompe, e questo diventa l'invito a mettere in campo tutte le sue potenzialità per ritrovare la piena armonia.

Alla luce di quanto messo in evidenza fino ad ora, possiamo chiederci se il modo di comunicarsi che si stabilisce tra Dio e Ignazio sia esclusivo di Ignazio o se sia significativo anche per l'uomo e la donna di oggi. È evidente che Ignazio aveva sviluppato una finissima sensibilità spirituale, punto di arrivo di un lungo e radicale cammino interiore. Ciò detto, l'esperienza di Ignazio ci rivela che questa comunicazione è possibile, come frutto di un'intima collaborazione tra l'uomo e Dio: all'uomo è richiesto di disporsi con tutte le sue forze e le sue capacità, orientandole a Dio. Dio troverà allora il modo di farsi presente, di incidere nella sua carne i segni del suo passaggio. L'uomo sarà allora chiamato ad un'ulteriore attività di ricezione e di interpretazione della volontà di Dio, scritta nei suoi affetti. Non tutti hanno il dono delle lacrime, e non tutti sono dotati della sensibilità spirituale di Ignazio di Loyola: ogni donna e ogni uomo sono però dotati di una sensibilità, di una carne, sulla quale il Dio che passa può lasciare le sue tracce.

Der General Aquaviva und die Herausforderungen der Jesuitenidentität¹

von TIBOR BARTÓK S.J.*

Die Gestalt des Ordensgenerals Claudio Aquaviva² (1543-1615) und seine Erneuerungspolitik, verstanden als Antwort auf die Krise, die die Gesellschaft Jesu um die Wende vom sechzehnten zum siebzehnten Jahrhundert durchgemacht hat, bleiben bis heute innerhalb der Gesellschaft Jesu umstritten. Besonders die Kritik von zwei britischen Jesuiten bestimmt das Bild von Aquaviva im Jesuitenorden bis heute: Cyril Charles Martindale beschuldigte den General, den ursprünglichen Geist der Gesellschaft völlig verändert zu haben, indem er die Jesuiten bürgerlich und gegenüber jeglicher Innovation feindlich gemacht habe³. Michael Campbell-Johnston hat ihn in die Linie jener Ordensgenerale gestellt, die den ignatianischen Geist «verfälscht» hätten: «Ignatius hat die Gesellschaft Jesu als leichte Kavallerie gegründet; Borgia hat uns zur Infanterie gemacht; Aquaviva hat uns in Kasernen gesteckt; Roothaan speicherte uns dort ohne Austrittserlaubnis; Ledóchowski hat ein Konzentrationslager eingerichtet [...] und Pedro Arrupe hat gesagt: ‘Brecht aus!’»⁴.

Diese Aussagen sind ziemlich emotionsgeladen und setzen praktisch die Ordensgeschichte zwischen Ignatius und Pedro Arrupe in Klammern, bewerten sie als ein aus einem verdorbenen Geist gezeugtes und notwendigerweise gescheitertes Produkt. Erfreulicherweise gibt es immer mehr ausgewogene Studien zur historischen Erforschung der Generalate, die auf das von Ignatius folgten⁵; Studien, die die obenerwähnten Mei-

¹ Einige Absätze dieser Studie sind meinem Artikel «Spiritualität in der Krisenzeit: Louis Lallemand und seine *Doctrin spirituelle*» entnommen, erschienen in der Zeitschrift *Geist und Leben* 91 (2018:1) 85-94. Ich danke dem H. H. Christoph Benke, Chefredakteur des Magazins, für die Genehmigung.

* TIBOR BARTÓK S.J., Dozent am Institut für Spiritualität der Päpstlichen Universität Gregoriana, t.bartok@unigre.it

² In der vorliegenden Studie wähle ich die Schreibform ‘Aquaviva’ des Nachnamens des Generals. Ich respektiere natürlich die andere Form (‘Acquaviva’), die in den Titeln einiger der zitierten Dokumente verwendet wird.

³ Angeführt von BEGHEYN, P., «Les controverses sur la prière après la mort d’Ignace et leur effet sur la manière de concevoir la mission du jésuite», *CIS – Revue de Spiritualité Ignatienne* 24 (1993:1) 87.

⁴ CAMPBELL-JOHNSTON, M., «Being and Doing», *The Tablet*, April 4, 1992, 433-434.

⁵ Vgl. OBERHOLZER, P. (Hrsg.), *Diego Laínez (1512–1565) and His Generalate: Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, Institutum

nungen mindestens in Frage stellen. Die Zeit von Claudio Aquaviva, dem fünften General des Ordens (1581-1615), ist besonders entscheidend für die Schaffung der Strukturen, in denen die jesuitische Ausbildung und das geistliche Leben des Ordens festgelegt werden konnten. Ein besseres Verständnis des soziokulturellen und politischen, aber auch spirituellen und theologischen Kontextes seiner Zeit erlaubt es, die Entstehung der jesuitischen Identität besser zu verstehen⁶.

In der Tat lässt sich die Entstehung der jesuitischen Identität nicht auf die Zeit des Ignatius reduzieren, auch nicht auf den Zeitraum, in dem Nadal durch die verschiedenen Länder Europas reiste und seinen Mitbrüdern die *vocatio ad Societatem* zu erklären suchte. Vielmehr ist es geboten, den Forschungshorizont bis zum Ende des Generalats von Aquaviva auszudehnen, eine Zeit, die dem entstehenden Charisma noch identitätsstiftende Elemente hinzufügt. Damit folge ich gern der Einladung des Jesuitenhistorikers Paul Oberholzer, die Betrachtung der «Ursprünge» weit über die Zeit des Ignatius hinaus auszudehnen⁷.

Die Verteidigung der *substantialia Instituti* der Gesellschaft Jesu in der Zeit von Aquaviva gegen äußere und innere Angriffe ist recht gut untersucht und dokumentiert⁸. Dagegen gibt es weniger Reflexionen über die geistliche Grundlage der jesuitischen Identität, die inmitten der Veränderungen – die zwischen der päpstlichen Anerkennung des Ordens (1540) und dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts stattfanden – nicht nur bekräftigt, sondern auch neu überdacht werden musste. Deshalb wollen wir zuerst auf einige grundlegende Probleme hinweisen, mit denen sich die das jesuitische Selbstverständnis bestimmende Einheitsvision des Ignatius bereits vor Aquaviva, aber noch mehr unter seinem Generalat auseinandersetzen musste (1). Dann betrachten wir das spirituelle Fundament, das Aquavivas geistliche Erneuerungspolitik – die *renovatio spiritus* – motivierte (2).

Historicum Societatis Iesu, Roma 2015. GARCÍA HERNÁN, E. – RYAN, M. DEL P. (Hrsg.), *Francisco de Borja y su tiempo: política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Albatros Ediciones – Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia – Roma 2011. McCOOG, TH. M. (Hrsg.), *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu – The Institute of Jesuit Sources, Roma – St. Louis (USA) 2004.

⁶ Es genügt hier, auf den jüngsten Band zu verweisen, der achtzehn Studien über das Generalat von Aquaviva versammelt: FABRE, P.-A. – RURALE, F. (Hrsg.), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Institute of Jesuit Sources Boston College, Boston 2017.

⁷ Vgl. OBERHOLZER, P., «Notre identité et notre charisme originel. Quelques réflexions historiographiques», *CIS – Revue de Spiritualité Ignatienne* 41 (2010:3) 99-112. Siehe auch GUERRA, A., «La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica», in MOTTA, F. (Hrsg.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, EDB, Bologna 2002, 385-399. NEULINGER, TH., «Renewing the Original Zeal: Comments and Observation on the Spiritual Writings of Claudio Acquaviva, S.J.», in McCOOG, TH. M. (Hrsg.), *Ite Inflammate Omnia. Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2010, 149-158.

⁸ Siehe z.B. den Artikel von FOIS, M., «Il Generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i Sommi Pontefici et la difesa dell'Istituto ignaziano», *Archivum Historiae Pontificae* 40 (2002) 199-233 und das Buch von CATTO, M., *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 et '600*, Morcelliana, Brescia 2009.

In einem dritten Moment werden wir einige der Maßnahmen des Generals erwähnen, mit denen er die geistliche Ausbildung der jungen Jesuiten und, allgemeiner gesprochen, den Rahmen des geistlichen Lebens der Ordensmitglieder bestimmte (3). Schließlich werden wir uns seinen Anweisungen zuwenden, die einen, wenn auch nur bescheidenen Weg zur kontemplativen Entwicklung des jesuitischen Gebets eröffneten (4).

1. Krise einer Einheitsvision

Obwohl ignatianische Spiritualität und Jesuitenidentität stark christologisch bestimmt sind, laufen sie schließlich auf eine theozentrische Einheitsidee, die auf Ignatius' mystische Erfahrung am Ufer des Cardoner in Manresa zurückgeht. Wir müssen hier mit der Einsicht vom Cardoner beginnen, die nach der jesuitischen Tradition auch auf die spätere Ordensgründung Auswirkungen hatte, zumindest im weitesten Sinne des Wortes «Gründung»⁹.

Ignatianische Einheitsvision und neuzeitliche Herausforderungen

In der *eximia ilustración del Cardoner* erfuhr Ignatius alles – «geistliche Dinge», «Dinge des Glaubens und der Wissenschaft»¹⁰ – neu erleuchtet und als von Gott geschenkte Gaben, in denen Gott selber gegenwärtig ist. Es ist die Erfahrung, die wohl die berühmte «Betrachtung um Liebe zu erlangen» der *Exerzitien* (EB [233]-[237]) inspiriert hat. In ihr lässt Ignatius den Exerzitanten alle natürlichen und übernatürlichen Güter und Gaben als von Gott herabsteigende Realitäten betrachten und bereitet ihn so auf die Gnade vor, Gott in allen Dingen finden zu können.

Ignatius' Verbundenheit mit Jesus mündete gerade durch das Cardoner-Ereignis in eine trinitarisch geprägte und alles umfassende Gotteserfahrung. Es begründete seine «Mystik der Weltfreudigkeit»¹¹ und später den davon kommenden Mut, nicht nur geist-

⁹ Man wollte in Ignatius' Erfahrung eine Art *praenotio Instituti* sehen, das heißt, eine Vision über die Gestaltung und Struktur der zukünftigen Gesellschaft Jesu. Zahlreiche Studien des zwanzigsten Jahrhunderts haben die Missverständnisse und Übertreibungen dieser Tradition aufgezeigt. Auf jeden Fall kann eine Verbindung zwischen der Erfahrung des Cardoners und dem Lebenswerk von Ignatius aufrechterhalten werden. In diesem Sinne hebt H. Alphonso mit Recht «den globalen Charakter der 'erhabenen Erleuchtung' des Cardoners [...] hervor, der uns zu verstehen gibt, dass sie den *Exerzitien* und den *Satzungen* zugrunde liegt». H. ALPHONSO, «Le charisme ignatien/jésuite – une synthèse personnelle et un tribut à Pedro Arrupe», *CIS – Revue de spiritualité ignatienne* 38 (2007:3), 49-73, insbesondere 52.

¹⁰ *Bericht des Pilgers*, n. 30. In der vorliegenden Studie zitiere ich die ignatianischen Texte – *Bericht des Pilgers*, *Geistliche Übungen* (EB), *Satzungen* (Sa) – gemäß der folgenden Ausgabe: IGNATIUS VON LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe*. II. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Hrsg. von P. Knauer), Echter, Würzburg 1998.

¹¹ Die Ausdrucksweise geht auf eine Studie von Karl Rahner zurück. Siehe in RAHNER, K., «Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit», in *Id.*, *Sämtliche Werke*. VII. *Der betende Christ: Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens* (Hrsg. von A. R. Batlogg), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2013, 279-293.

liche Dinge, sondern auch ganz menschliche und natürliche Mittel und Gaben zu verwenden, um das doppelte Ziel der Gesellschaft Jesu, das Heil und die Vollkommenheit sowohl der eigenen Mitglieder als auch der Nächsten zu erwirken (Ex. Gen. I, 2 [3]). In der Cardoner-Erfahrung standen Geistliches und Weltliches einander nicht gegenüber, sondern riefen nach einer universalistischen Weltanschauung und nach einer holistischen Vorgehensweise.

Es ist genau der universalistische Aspekt der Cardoner-Erfahrung, der im zehnten Hauptteil der *Satzungen* der Gesellschaft – insbesondere in den Paragraphen [813]-[814] – als eine holistische Vorgehensweise zum Ausdruck kommt. Es handelt sich um einen allumfassenden *modus procedendi* in dem Sinne, dass er sowohl natürliche und geschaffene Mittel als auch übernatürliche und geistlich-gnadenhafte Realitäten in Anspruch nimmt, um das Ziel der Gesellschaft – den Seelen zu helfen – zu verwirklichen. Darin schätzte Ignatius die Priorität des Geistlichen keineswegs gering. Im Gegenteil, er wollte den geistlichen Dingen – insbesondere Gebet und Tugenden – den Vorzug versichern, als Mitteln, «die das Werkzeug», das heißt den Jesuiten, «mit Gott verbinden und es dafür bereiten, sich gut von seiner göttlichen Hand leiten zu lassen». (Sa [813]). Ignatius hebt darin manche geistliche Haltungen hervor, die zur gewünschten Gottverbundenheit führen. Diese sind «die Mittel der Güte und Tugend, und besonders die Liebe und die lautere Absicht des göttlichen Dienstes und die Vertrautheit mit Gott unserem Herrn in geistlichen Übungen der Andacht und, ohne irgendein anderes Interesse, der aufrichtige Eifer für die Seelen». Am Ende des Paragraphen [813] erwähnt Ignatius nochmals diese Haltungen als «solide und vollkommene Tugenden» und «geistliche Dinge», die allen anderen Mitteln Wirksamkeit verleihen müssen. Sie gestalten für ihn den «Geist der Gesellschaft» (*spiritus Societatis*).

Im folgenden Paragraphen (Sa [814]) geht aber Ignatius weiter, indem er erklärt: «Auf diesem Fundament [der Priorität der geistlichen Mittel] werden die natürlichen Mittel, die das Werkzeug Gottes unseres Herrn gegenüber den Nächsten bereiten, allgemein zur Bewahrung und Mehrung dieses ganzen Leibes [der Gesellschaft Jesu] helfen.» Unter dem Stichwort «natürliche Mittel» verstanden Ignatius und seine Nachfolger vor allem die menschlichen Begabungen der Jesuiten, die man in einer vielschichtigen Ausbildung entfalten konnte. «Natürliche Mittel» umfassten aber alles, was in der Ausbildung und in der apostolischen Arbeit verwendet werden kann. So versteht man, warum die Jesuiten Wissenschaften, Literatur, Rhetorik, Musik, Theater und viele andere Mittel – einschließlich politische und soziale – als Ressourcen im Bemühen um die Vollkommenheit und das Heil ihrer Nächsten hochschätzten. Ihrer Vorgehensweise lag das theologische Prinzip zugrunde, nach dem Gott nicht nur als «Urheber der Gnade», sondern auch als «Schöpfer der Natur» verherrlicht werden sollte, wie es Ignatius im gleichen Paragraphen 814 der *Satzungen* behauptete.

Diese mystisch verwurzelte und theologisch gestützte ignatianische Einheitsvision und -praxis wurde aber bald vor ernste Herausforderungen gestellt. Wir sind vielleicht heute allzu sehr gewohnt, diese ignatianische Synergie zwischen Gnade und Natur, spirituellen Gaben und menschlichen Talenten, totalem Eingewurzelt-sein in Gott und aktivem Engagiert-sein in der Welt für selbstverständlich zu halten, ohne uns wirklich

bewusst zu machen, dass diese Weltfreudigkeitsmystik und -praktik in einer Epoche entstand, in der aus der Synergie der obengenannten Elemente immer mehr und tiefgreifender ein Antagonismus wurde.

Die einheitliche mittelalterliche Christenheit des Abendlandes war mit der Reformation vorbei. Auch Theologie und Spiritualität, religiöse Weltanschauung und Naturwissenschaften, Religion und Politik standen zunehmend im Gegensatz. Die Gesellschaft Jesu, die sich als ein «universaler Leib» – d.h. ein transnationaler religiöser Orden – definieren wollte, musste sich in ein Europa einfügen, das religiös und geopolitisch schon gespalten war¹². Natürlich, die Identität der anderen neuen Ordensgemeinschaften des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts wurde auch von verschiedenen religiösen und politischen Akteuren geprägt: die Hierarchien der Orden selbst, die Nationalstaaten, die kirchlichen Hierarchien der einzelnen Länder und das Papsttum¹³. Aber im Fall der Jesuiten führte dieser Prozess zu Herausforderungen und Konflikten, die oft akuter waren als bei anderen Ordensleuten der Zeit.

An den Wurzeln der genannten Veränderungen und Spaltungen können wir den Beginn eines subtilen und langen «Trennungsprozesses» zwischen Gott und der Welt erahnen; eine Art von «Scheidung», die allmählich in die neuzeitlich-abendländische Mentalität eingedrungen ist. Das «Religiöse» musste sich immer strenger gegenüber dem «Säkularen» definieren und rechtfertigen, ja es musste sich sogar immer mehr den Forderungen des letzteren unterwerfen. Dazu kam auch die zunehmende Spannung zwischen dem mit der Neuzeit hervortretenden persönlichen Gewissen (die Achtung für das Individuum) und den gleichzeitig verstärkten gesellschaftlichen und konfessionellen Kontrollstrukturen¹⁴.

Es war also keineswegs evident für Jesuiten, alles in einer spirituell bestimmten Einheitsvision zu betrachten, deren Wurzel nicht nur durch Ignatius' mystische Erfahrung, sondern auch von einer früheren mittelalterlichen – sogar antiken – Denkweise und Lebenseinstellung bestimmt waren, die gerade zu zerfallen begannen. So ist es keine Überraschung, dass die junge Gesellschaft Jesu das von Ignatius geerbte Einheitsideal bald in Frage gestellt fand – nicht theoretisch, jedoch praktisch. Was Michel de Certeau bei den Jesuiten-Wissenschaftlern des siebzehnten Jahrhunderts als eine dissonante Artikulation zwischen ihrer Gelehrtheit und ihrem religiösen Selbstbewusstsein, Ordensmänner zu sein, bemerkte¹⁵, galt irgendwie auch für andere Typen der Jesuitenidentität. Das 34-jährige Generalat von Aquaviva – das längste in der Geschichte des Ordens –

¹² Vgl. CERTEAU, M. DE, *La faiblesse de croire*, Le Seuil, Paris 1987, 103ff.

¹³ MOTTA, F. – PAVONE, S., «Per una storia comparativa degli ordini religiosi», *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 18 (2005:1) 13-24.

¹⁴ Es ist kein Zufall, dass die Historikerin Silvia Mostaccio die jesuitische Identität gerade um dieses für die Neuzeit so charakteristische Spannungsverhältnis herum aufgebaut sieht. Vgl. MOSTACCIO, S., *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Ashgate, Farnham – Burlington 2014.

¹⁵ CERTEAU, M. DE, «Le 17^e siècle français», in CERTEAU, M. DE – ALII, *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome 1974, 94.

stand unter dem Zeichen dieser Herausforderungen. Sie manifestierten sich in einer komplexen spirituellen und disziplinarischen Krise, deren Nachklänge auch unter Aquavivas Nachfolger, dem Generaloberen Muzio Vitelleschi (1615–1645) spürbar blieben.

Wenn das „Natürliche“ Oberhand gewinnt

Aquaviva¹⁶ wurde 1581 von der Vierten Generalkongregation zum General gewählt. Er konstatiert schon in einem 1583 an die ganze Gesellschaft geschriebenen Rundbrief, dass der kaum 40-jährige Jesuitenorden erschreckende Zeichen einer spirituellen «Alterung» (*vetustas*) und «Lauheit» (*tepor*) verrät. Das Gebetsleben mancher Jesuiten – schreibt der General – ist geschmacklos und bringt keine Früchte. Sie sind unfähig, sich zu sammeln, sich in sich zu kehren, ihre Gedanken und Taten zu prüfen. Andererseits sind sie willig, sich in äußeren Aktivitäten zu zerstreuen, die aber nicht durch unverfälschten Eifer für das Heil des Nächsten motiviert sind. Es fällt ihnen schwer zu gehorchen. Sie suchen eher nach Komfort, Ehre, Privilegien und Dispensen und finden ihren Trost in geschaffenen Dingen, sodass ihr Lebensstil kaum dem eines Ordensmannes entspricht¹⁷.

Ein mehr als zwanzig Jahre später geschriebener Brief bemängelt noch immer das gleiche geistliche Unwohlsein der Gesellschaft Jesu. Der General weist auf die geistigen Übel der Gesellschaft hin, besonders auf die Lauheit, die «unzählige andere Übel hervorruft». Die Wurzeln dieser Übel, so bemerkt der General, sind «die Eigenliebe oder die ständige Suche nach sich selbst; die Rebellion der Leidenschaften und ihr Kampf; die Angst vor den Schwierigkeiten, die zu bekämpfen und zu überwinden sind; das Streben nach jenen Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, zu denen die Natur uns neigt; die absichtliche Zerstretheit des Herzens in vielerlei Hinsicht; die Vernachlässigung des Gebets und der Gewissenserforschung und tausend solcher Fehler, die man hier im Einzelnen nicht aufzählen kann»¹⁸. Die Briefe und Denkschriften, die die Jesuitenoberen nach Rom über die geistliche Situation ihrer jeweiligen Provinzen bzw. Häusern schicken, berichten natürlich von denselben Schwierigkeiten. Das häufigste Merkmal unter den von ihnen gerügten Mängeln ist die große Zerstretheit in äußeren Aktivitäten (*magna effusio ad exteriora*)¹⁹.

Obwohl die Rhetorik des Tadelns in Aquavivas Rundbriefen die eines jeden Ordensoberen zu jener und in aller Zeit sein könnte, ist es dennoch wahr, dass sie in einem jungen Ordensinstitut, wie es die Gesellschaft Jesu ein halbes Jahrhundert nach ihrer Gründung ist, Anlass zu Besorgnis gibt. An den Wurzeln dieser Dekadenz kann man

¹⁶ Für eine Biographie von Aquaviva, siehe Francesco Sacchini's Werk mit der Einleitung des Herausgebers: GUERRA, A. (Hrsg.), *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Aquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, FrancoAngeli, Milano 2001.

¹⁷ «De renovatione spiritus» (1583), in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu*. I (im Weiteren EPG-I), Typis Viduae J. Poelman-de Pape, Gandavi 1847, 119–120.

¹⁸ «De renovatione spiritus et correspondentia cum Deo» (1604), in EPG-I, 305ff.

¹⁹ Vgl. CERTEAU, M. DE, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle: Une «Nouvelle spiritualité» chez les Jésuites français», *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965) 346ff.

die Atmosphäre eines Konflikts spüren, die aus dem obenerwähnten Wandel des Zeitgeistes resultierte und die Mentalität der Jesuiten immer mondäner werden ließ. Aber über diesen Wandel hinaus kann man auch manche spezifischere Gründe der geistlichen Verkümmern benennen. Das schnelle Wachstum der Gesellschaft²⁰, ihr vielfältiges apostolisches Engagement und ihre zunehmende soziale Anerkennung standen nämlich auf einem schwankenden geistlichen Fundament. Der von Ignatius entworfene und in den *Satzungen* festgelegte Ausbildungsprozess setzte ein hohes Maß an Aufmerksamkeit auf die Entwicklung der einzelnen Jesuiten voraus. Doch die große Anzahl junger Ordensleute und der große Mangel an erfahrenen geistlichen Ausbildern und Superioren erlaubten nicht, Ignatius' Vorstellungen zur Formation der Kandidaten zu entsprechen²¹.

Junge Jesuiten wurden bald von weltlichem Ehrgeiz und ähnlichen Ambitionen hingerissen. Die Möglichkeit, ihre Qualitäten in humanistischen oder naturwissenschaftlichen Studien zu entfalten, ließ sie von einer prestigevollen Karriere träumen²². Sie hatten schnell gute Chancen, ihre rhetorische Begabungen auf den Kanzeln oder anderen Bühnen zu beweisen, sich mit ihren literarischen oder akademischen Talenten in den Kollegien und anderen Kreisen Ansehen zu verschaffen und mit ihrer Weltläufigkeit und Geselligkeit einflussreiche Freunde und Protektoren zu finden. Der Jesuitenhistoriker Antonio Astrain bietet diesbezüglich zahlreiche Beispiele aus der Geschichte der Spanischen Provinzen. Es genügt hier, auf einen gewissen Francisco Abreo hinzuweisen. Nachdem er Rechtswissenschaften studiert und auch gelehrt hatte, trat er 1558 in die Gesellschaft ein. Seine Oberen, die aus seinen juristischen Talenten Nutzen zu ziehen hofften, setzten ihn bald in Finanz- und Rechtsverfahren ein, wo er ein großes Ansehen und einflussreiche Freundschaften erwarb. Gleichzeitig schrumpfte aber sein religiöses Leben immer mehr. In einem Brief vom Jahr 1589 berichtet er General Aquaviva in dramatischen Worten von seinem geistigen Verfall, während er versucht, die Verantwortung auf seine Oberen abzuwälzen:

«Sie werden schon wissen, wie ich in die Gesellschaft kam, wo ich acht Jahre lang mit allem Trost und aller Erbauung war, die man sich wünschen konnte ... Aber das dauerte so lange, bis sie [die Oberen] während meiner Theologiestudien begannen, mich in Gerichtsprozesse und Rechtsfälle hineinzuziehen ... Sie haben mich nicht nur in ihre eigenen Prozesse [d.h.

²⁰ Im Jahr 1579 zählte der Orden etwa 5.165 Mitglieder, 144 Kollegien und 55 andersartige Niederlassungen (Profess- und Probationshäuser, Residenzen). 1616 gab es schon 13.112 Jesuiten, 372 Kollegien und 187 sonstige Niederlassungen. Cf. *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Typis ad Sancti Alphonsi, Lovanii 1950, 82, 146.

²¹ Der französische Jesuit Pierre Coton (1564-1626) sieht in seiner Denkschrift über die *detrimenta Societatis* den Hauptgrund für die Probleme in den Mängeln der geistlichen Ausbildung (*puto malam in spiritualibus educationem*). Gerade dieser Mangel ist aber darauf zurückzuführen, dass Jesuiten nicht wirklich Beichtväter und Obere haben, «die das innere Leben (*cultum internum*) kennen». CERTEAU, M. DE, «Crise sociale et réformisme spirituel», 347.

²² Vgl. FEINGOLD, M., «*Fama*: les savants jésuites et la quête de la renommée», *XVII^e Siècle* 59 (2007:4) 755-774.

in die des Jesuitenordens], sondern auch in die anderer hineingezogen, und zwar so exzessiv und übermäßig, dass es kaum einen Prozess im Reich gab, in den sie mich nicht sandten oder von dem ich nicht erfuhr [...]. Dann verwickelten sie mich in einen anderen Prozess bezüglich des Kollegs von Burgos, ohne mir irgendeine Hilfe zu geben. Ich war zwei Jahre lang ununterbrochen am Berufungsgericht; ich hatte immer mit den Richtern zu tun und ich war so zerstreut und beschäftigt, dass ich allmählich mein Gebet und meine geistlichen Übungen aufgab. Mein Herz wurde so hart und verwüstet und voller Schmerz, dass ich es seit zwölf Jahren bis heute weder erweichen noch mich sammeln noch beruhigen konnte, obwohl ich mich manchmal sehr bemüht habe, mich zu sammeln [...].»²³.

Die Einmischung mancher Ordensmitglieder (Hofbeichtväter, -prediger und -theologen) in die Politik gab ebenfalls ein schlechtes Beispiel und versetzte den jeweiligen Ordensgeneral oft in eine heikle Lage²⁴. Ähnliche Schwierigkeiten waren auch in anderen Orden anzutreffen, nachdem das Ordensleben im dreizehnten Jahrhundert in die Universitätsstädte gezogen und dort die Lehrtätigkeit und den pastoralen Dienst aufgenommen hatte. Mit der Ankunft der Jesuiten wurden aber diese Schwierigkeiten eben drängender und häufiger, eben weil die ungeordneten Anhänglichkeiten und Leidenschaften in einem erweiterten sozialen Geflecht von apostolischen Tätigkeiten durchbrechen konnten.

Es schien, als wolle sich der im Paragraphen [814] der *Satzungen* formulierte «natürliche Pol» der Jesuitenidentität von dem im Paragraphen [813] definierten theozentrischen Geist – den wir als «übernatürlichen Pol» derselben Identität kennzeichnen können – emanzipieren. Die «natürliche Mittel» – Talente, Studien, Beziehungen, apostolische Einsätze – gewannen Oberhand über die prekären geistlichen Ressourcen und drohten unter Jesuiten eine immer mehr verweltlichte Haltung zu fördern, die den apostolischen Erfolg am sichtbaren sozialen Einfluss des Ordens und an seinem Prestige maß und die dem einzelnen das Tor zu einer individualistisch geprägten Laufbahn öffnete²⁵. Menschliche Ambitionen verwandelten sich schnell in eine überhebliche Mentalität. Wenn der Hochmut, diese klassische Engelssünde, im traditionellen Mönchsleben aus asketischen Leistungen und geistlichem Fortschritt erwuchs, nährte er sich unter Jesuiten von ihrer apostolischen Wirksamkeit und Performance.

²³ ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. III. Mercurian – Aquaviva 1573–1615 (*Primera parte*), Tip. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1909, 355. Wegen der vielen von ihm verursachten Unruhen wurde Abreo 1592 aus der Gesellschaft ausgeschlossen. *Ib.*, 537-539.

²⁴ In dieser Hinsicht bietet A. Astrain zahlreiche von Hofjesuiten verursachte Störungsfälle an, von denen die gravierendsten zweifellos die von Fernando de Mendoza ausgelösten Störungen waren. *Ib.*, 634–659. Zum Problem der Jesuiten an den europäischen Königshöfen siehe die folgenden Studien: BIRELEY, R., «Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert», in SIEVERNICH, M. – SWITEK, G. (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 386-403. RURALE, F., «La politica cortigiana della Compagnia di Gesù», in MILLÁN, M. – AL. (Hrsg.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*. I, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 103-121.

²⁵ Vgl. GRIFFIN, N., 'Virtue versus letters': *The Society of Jesus 1550-1580 and the export of an idea*, EUI Working Paper n° 95, European University Institute, Florence/Badia Fiesolana 1984.

Es wäre wohl übertrieben, die vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts her gegen die Gesellschaft Jesu sich immer mehr erhebende Feindseligkeit auf diese Überheblichkeit zurückzuführen. Allerdings trugen jesuitische Hybris und Arroganz zur Vermehrung von antijesuitischer Literatur bei. Aquaviva lud seine Ordensleute im Jahr 1602 nachdrücklich dazu ein, ernsthaft ihr Gewissen über manche den Jesuiten nachgesagte ungeistliche Haltungen – wie zum Beispiel übermäßige Einbeziehung und Zersplitterung in weltliche Angelegenheiten, Habsucht, Liebe für Ehre und Ruf, übertriebene Lehrfreiheit, Abschätzung anderer Orden usw. – zu erforschen²⁶.

Ähnliche Äußerungen und Aufforderungen des Generals bei anderen Gelegenheiten machen uns deutlich, dass es sich nicht nur um menschliche Schwächen einzelner Ordensmitglieder, sondern um eine unter Jesuiten sich schnell verbreitende Mentalität handelte. In dem für die Superioren zusammengestellten Handbuch, *Industriae ad curandos animae morbos* (1600)²⁷, führte Aquaviva eine lange Serie von typischen «Jesuitenkrankheiten» auf, das heißt Verhaltensformen, die mit dem religiösen Leben und der Jesuitenberufung unvereinbar waren und einer dringenden «Behandlung» bedurften.

2. Der Eckstein der *renovatio spiritus* von Aquaviva

Der spirituelle Grund, auf den der General die Erneuerung der Gesellschaft zu bauen hoffte, ist insbesondere der schon erwähnte Paragraph [813] der *Satzungen*, nämlich der Vorrang der soliden Tugenden und geistlichen Dinge (Gebet, geistliche Übungen). Aquaviva folgte nur der Linie, die seine Vorgänger bereits eröffnet hatten, indem sie die Ordensmitglieder an die Bedeutung des Paragraphen [813] der *Satzungen* erinnerten. In der Tat nutzten die Generäle diesen Absatz, um ihren Mitbrüdern ins Gedächtnis zu rufen, dass die Wirksamkeit ihrer apostolischen Arbeit in hohem Maße von ihrer Vereinigung mit Gott abhängt. Dies wird durch die von Sa [813] geforderte innere Einstellung realisiert. So bezieht sich General Láinez paraphrasierend bereits im Jahre 1558

²⁶ «De recursu ad Deum in tribulationibus et persecutionibus» (1602), in EPG-I, 285. Es ist anzumerken, dass dieses Rundschreiben von Aquaviva in demselben Jahr geschrieben wurde, in dem *Le Catéchisme des Jésuites* von Étienne Pasquier in Frankreich veröffentlicht wurde. Wie L. Giard sagt, stellt dieses Werk von Pasquier «den Archetyp der antijesuitischen Literatur in ihrer größten Allgemeinheit» dar, ein echtes und richtiges «Repertorium antijesuitischer Argumente». GIARD, L., «Le Catéchisme des Jésuites d'Étienne Pasquier, une attaque en règle», in FABRE, P.-A. – MAIRE, C. (Hrsg.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, 74. Das «Meisterwerk» der antijesuitischen Literatur bleibt jedoch das Buch *Monita privata* («Geheime Vorschriften»), geschrieben von dem polnischen Exjesuiten Hieronymus Zahorowski und erstmals 1614 veröffentlicht. Zu den Gründen für den Erfolg des diffamierenden Pamphlets siehe PAVONE, S., *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno, Roma 2000.

²⁷ Für eine kritische Ausgabe dieses Kompendiums in deutscher Sprache, siehe AQUAVIVA, CL., *Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten der Seele* (Hrsg. von Th. Neulinger), Gruppe für Ignatianische Spiritualität, München 2002.

darauf²⁸. Borgia zitiert 1569 den Absatz wortwörtlich als Ermahnung, auf dem Weg zur Vollkommenheit voranzuschreiten. Er beendet das Zitat mit einer Bemerkung, die die Ernsthaftigkeit der Warnung unterstreicht: «Dies sind ganz angemessene Worte, die von uns allen mit der größten Aufmerksamkeit beachtet werden sollen, da unser Seliger Vater sie mit solcher Sorgfalt und Liebe für seine Kinder geschrieben hat»²⁹.

Schon in seinem ersten Rundbrief an die Gesellschaft (1581) bezieht sich Aquaviva auf den Vorrang dieser Mittel, die das Werkzeug mit dem ersten Beweggrund – Gott – verbinden³⁰. In einem anderen Rundschreiben von 1587 geht er weiter, indem er das geistliche Fundament der Gesellschaft, ihrer Regierung und Aktivitäten im zehnten Hauptteil der *Satzungen*, und zumal im Paragraphen [813] betrachtet. Er fügt hinzu: «Wenn diese Grundlage in den Mitgliedern der Gesellschaft nicht recht geschaffen wird, wird man in vielen Dingen auf schwere Hindernisse treffen»³¹. In seinem ersten Brief über die Missionen wünscht er, dass der Heilige Geist die Worte des Paragraphen [813] über den Vorrang der geistlichen Mittel tief ins Herz der Jesuiten einsenkt³².

Die Bedeutung, die Aquaviva dem Paragraphen [813] beimisst, zeigt sich nicht nur in seinen geistlichen und ermahnenden Rundschreiben, sondern auch in eher administrativen Dokumenten. Die Instruktion *De spiritus renovatione procuranda* ist unmittelbar von Sa [813] inspiriert; ihre Einleitung ist dessen gekürzte und paraphrasierte Version:

«Da unter den Mitteln, die das Instrument mit Gott vereinen und es dazu disponieren, von seiner göttlichen Hand gut geführt zu werden, eines für die Erhaltung und Entwicklung des Geistes höchst wirksam ist, nämlich die Vertrautheit mit Gott in den geistlichen Übungen unserer Devotion, möchten wir es sehr empfehlen und den Oberen ernsthaft befehlen, jene Anordnungen und Regeln durchzuführen, die helfen, mehr Gebet [unter den Mitgliedern des Ordens] zu fördern.»³³

Auch die Anordnung von Aquaviva, die die Vorgehensweise und den Lebensstil der fürstlichen Jesuiten-Beichtväter regelt, verweist auf unseren Paragraphen. Unter den genauen Bestimmungen des Dokuments erinnert der General sie daran, am geistlichen Ideal des apostolischen Ordensmannes (Sa [813]) festzuhalten, der mit Gott vereint ist (*coniunctum cum Deo Domino Nostro instrumentum*) und niemals auf den *spiritus*, d.h. das geistliche Prinzip und Naturwesen seiner Identität und Mission verzichtet³⁴. Diese Beispiele reichen bereits aus, um uns zu überzeugen, dass der genannte Paragraph in den Augen von Aquaviva ein Eckstein des Ordens zu sein scheint, eine Art von *articulus*

²⁸ Vgl. «De magnitudine suscepti operis, et conservatione spiritus» (1558), in EPG-I, 51.

²⁹ «De mediis conservandi spiritum Societatis et vocationis nostrae» (1569), in EPG-I, 79.

³⁰ Vgl. «De Societatis felici progressu» (1581), in EPG-I, 84.

³¹ «De quibusdam mediis ad Societatis conservationem facientibus» (1587), in EPG-I, 186-187.

³² Vgl. «De fine missionis in Indiis Orientalibus» (1590), in EPG-I, 222.

³³ «De spiritus renovatione procuranda deque disciplina religiosa augenda» n. 1, in *Institutum Societatis Jesu. III. Regulae, Ratio Studiorum, Ordinationes, Instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium* (im Weiteren ISI-III), Ex. Typ. A Ss. Conceptione, Florentiae 1893, 368.

³⁴ «De Confessariis Principum» n. 13, in ISI-III, 283.

stantis vel cadentis. Damit, dass die Gesellschaft Jesu ihn befolgt oder ihn verfehlt, stehe oder falle ihre geistliche Erneuerung, ihre *renovatio spiritus*.

Dadurch wollte der General die natürlichen Mittel gar nicht geringerschätzen. In seinem dritten Missionsrundbrief (1594) ging er von der lukanischen Parabel der Minen (19,12-27) aus und bot eine ausgesprochen positive Vision über die Talente an, die durch reine Absicht und echten apostolischen Eifer fruchtbar gemacht werden müssen³⁵. Die Suche nach der Einheit von Frömmigkeit und Wissen bzw. von Tugenden und Wissenschaften durchzog auch die gesamte *Ratio studiorum* (1599); diese Suche konnte als Leitfaden des Dokuments und wesentliches Merkmal der jesuitischen Erziehung gelten³⁶. Allerdings stand diese einheitliche Vision der Jesuitenidentität in den Unterweisungen des Generals hinter der massiven Akzentuierung der geistlichen Dimension zurück. Was Aquaviva mit seinem Beharren auf Sa [813] beabsichtigte, war vor allem, die Liebe seiner Mitbrüder für die soliden und vollkommenen Tugenden und die geistlichen Dingen zu wecken, und damit das «Innere», das «Geistliche», anders gesagt den «übernatürlichen Pol» des jesuitischen Seins und Ethos zu stärken. Schauen wir also auf einige konkrete Maßnahmen des Generals, die ihr Entstehen dem Paragraphen [813] verdanken.

3. Die Anweisungen einer geistlicher Erneuerung

Maßnahmen in der Ausbildung

Aquaviva war sich bewusst, dass die Bürde der philosophischen Studien und das schlechte Beispiel von älteren Mitbrüdern schnell den geistlichen Fortschritt der aus dem Noviziat kommenden jungen Jesuiten stoppten. In einer Anordnung an Novizenmeister verlangte er, die Novizen auf die zu erwartenden Klippengefahren der Studienzeit vorzubereiten³⁷. Um mehr zu tun, führte er die Institution des Juniorats ein, die eine Übergangsperiode zwischen der strikten Struktur des Noviziats und dem studienzentrierten Kollegsleben bildete. Der geistliche Präfekt des Kollegs musste auf die Begleitung der Junioren achten, die in einer Subkommunität des Kollegs, von anderen Jesuiten separiert, lebten. Die Rolle des geistlichen Präfekten blieb ebenso wichtig während der ganzen Studienperiode. Seine Position bekam mehr Konturen und wurde auch durch eine eigene Instruktion gestärkt³⁸. Der General wollte nicht, wie er schrieb, dass die

³⁵ Vgl. «De fervore et zelo missionum» (1594), in EPG-I, 240ff.

³⁶ Vgl. «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu», in ISI-III, 238-234. Für die lange Entstehungsgeschichte des Dokuments, siehe JULIA, D., «L'élaboration de la *Ratio studiorum*, 1548-1599», in DEMOUSTIER, A. – ALII (Hrsg.), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Belin, Paris 1997, 29-69.

³⁷ «De Magistris novitiorum. II. De ratione instituendi novitios» n. 4, in *Epistolae selectae Praepositorum Generalium ad Superiores Societatis* (im Weiteren ESPG), Typis Poliglottis Vaticanis, Romae 1911, 73.

³⁸ «De Praefectis spiritualibus constituendis, formandisque», in ISI-III, 360-363. Für eine Analyse der Aufgaben des geistlichen Präfekten, siehe BURKE, W. J., *The Spiritual Direction of Claudius Aquaviva*,

Scholastiker in ihren Fehlern abstumpfen und dass sie vernachlässigten, ihr Gebetsleben und ihre Tugenden wachzuhalten und nach einer Feinheit des Gewissens zu streben³⁹. Aus dieser Überlegung heraus führte Aquaviva für die Scholastiker die dreitägigen Rekolektionen ein, die die zweimal jährlich stattfindende Erneuerung der Gelübde vorbereiten sollten⁴⁰.

Unter den Maßnahmen des Generals, welche die Ausbildung betreffen, nehmen die Anordnungen über das Tertiatsjahr einen besonderen Platz ein. Das Ziel dieses dritten und letzten Erprobungsjahres am Ende der Ausbildung war schon von Ignatius selbst angekündigt (Sa [516]). Ignatius wusste wohl von seiner eigenen Erfahrung her, dass die langen Studien die Seele austrocknen und die spirituelle Dimension einer Sendungsidentität einigermaßen verringern. Er fasste also das Tertiatsjahr als eine Schule des Herzens (*schola affectus*) auf, in der der Jesuit das geistliche Fundament seines Engagements, das heißt die Erkenntnis und Liebe des Herrn und die für die Sendungsbereitschaft nötigen Tugenden (Demut und Selbstverleugnung) erneuerte und vertiefte.

Obwohl das Tertiatsjahr als ein Schlussstein der Jesuitenausbildung galt, blieb es bis zur Zeit Aquavivas ein ziemlich vernachlässigtes Element der Formation. Die Ordensgenerale Borgia und Mercurian machten die ersten Schritte, um das Tertiatsjahr zu institutionalisieren, aber viele Jesuiten übersprangen es nach wie vor. Angesichts dieses Problems erließ Aquaviva drei Verordnungen, in denen er dem Tertiatsjahr solide Struktur und Inhalt gab. Seine Verfügungen wurden in einem einzigen Dokument von der Siebten Generalkongregation (1616) vereinigt⁴¹.

Gemäß den Vorschriften von Aquaviva, sollten mindestens zehn bis zwölf Tertiariatsmitglieder unter der Leitung eines sogenannten Instruktors – eines sowohl in geistlichen Dingen als auch in Regierung erfahrenen Jesuiten – für eine längere Zeit versammelt werden. Der Instruktor sollte seine jüngeren Mitbrüder durch eine umsichtige Anwendung der schon bekannten Noviziatsexperimente, besonders der 30-tägigen *Exerzitien*, zu einer restlosen Selbstverleugnung (*plena et absoluta sui ipsius abnegatio*) führen. Diese hatte der General als das Ziel des Tertiats bestimmt. In seinen Vorträgen musste der Instruktor in den Tertiariatsmitgliedern die Liebe für die Vollkommenheit des Ordenslebens, das Gebet, die Institution der Gesellschaft, den Eifer für die Seele usw. auffrischen. Die ursprünglich für das Noviziat zusammengestellte Liste von geistlichen Lesungen wurde mit anderen Werken der zeitgenössischen spirituellen Literatur erweitert und den Tertiariatsmitgliedern empfohlen⁴².

S.J., *General of the Society of Jesus, 1581-1615. A Study of Ascetical Tradition*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica P.U.G. (Roma), Cambridge 1969, 8-22.

³⁹ «*De institutione Scholasticorum*», in ESPG, 42.

⁴⁰ «*Instructio pro scholasticis*» n. 7, in ISI-III, 379.

⁴¹ Vgl. «*De tertio anno Probationis*», in ISI-III, 262-267. Zur Geschichte der Entstehung des Tertiatsjahres siehe RUIZ JURADO, M., «*La Tercera Probación en la Compañía de Jesús*», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 60 (1991) 265-351.

⁴² Für die Zusammensetzung dieser Liste siehe LETURIA, P. DE, «*Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*», in ID., *Estudios Ignacianos. II. Estudios espirituales*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1957, 269-331.

Maßnahmen, um das «Innere» zu gestalten

Das geistliche Leben gewann nicht nur während der Formation, sondern auch für den Rest des Jesuitenlebens einen mehr institutionalisierten und strukturierten Charakter. Aquaviva führte für alle Jesuiten die acht- bis zehntägigen Jahresexerzitien ein, die auch von der sechsten Generalkongregation (1608) approbiert wurden und bis heute zur geistlichen Tradition der Gesellschaft gehören⁴³. Der General förderte auch, dass diejenigen, die im Advent und in der Fastenzeit auf längere Volksmissionen gingen, sich vor ihrem Dienst für eine geistliche Einkehr zurückzogen und über den Ruf des Königs (EB [91]-[98]) und die zwei Banner (EB [136]-[147]) meditierten⁴⁴.

Auch die Superioren wurden ermuntert, vor ihrem Amtseintritt eine spirituelle Einkehr zu machen⁴⁵. Während ihrer Amtszeit sollten sie täglich (oder mindestens jeden zweiten Tag) in der Atmosphäre des Gebets eine Stunde über das geistliche Wohl ihrer Untergebenen und die Disziplin unter ihnen nachsinnen (*hora considerationis*)⁴⁶. Aquaviva wünschte, dass die Regierungsweise der Oberen keineswegs «politisch», sondern von geistlichen Prinzipien motiviert sein sollte⁴⁷. Er förderte auch einen Leitungsstil, der in der Zielsetzung Strenge (*fortiter in fine*), aber in der Vollziehung Milde zeigte (*suaviter in modo*)⁴⁸. Damit suchte er, die oft despotische Vorgehensweise von Superioren – dieses oft bedauerte Ordensproblem – zu bessern⁴⁹.

Aquaviva wollte auch, dass alle Jesuiten die vom General Borgia eingeleitete und von der Vierten Generalkongregation gebilligte tägliche einstündige Meditation ernst nahmen. Doch widerstand er in seinem Rundbrief über das Gebet und die Askese den Versuchen, die dieses Morgengebet zu verlängern trachteten⁵⁰. Die Gebets- und Ein-

⁴³ Vgl. Decretum 29 (in Ms. Decr. 46), in *Institutum Societatis Iesu. II. Examen et Constitutiones, decreta Congregationum Generalium, formulae Congregationum* (im Weiteren ISI-II), Ex. Typ. A Ss. Conceptione, Florentiae 1893, 302-303. Der Text des Dekrets wird mit einigen Änderungen in der Instruktion «De spiritus renovatione procuranda» n. 4 wieder aufgegriffen, in ISI-III, 369. Zur Entstehung der Tradition der Jahresexerzitien, siehe VILLER, M. – OLPHE-GALLIARD, M., «Aux origines de la retraite annuelle. Son institution au sein de la Compagnie de Jésus», *Revue d'ascétique et de mystique* 15 (1934) 3-33.

⁴⁴ Vgl. «De fervore et zelo missionum» (1594), in EPG-I, 246-247.

⁴⁵ Vgl. «Ordinationes pro provincialibus» n. 6, in ISI-III, 256.

⁴⁶ Vgl. «Ordinationes pro superioribus localibus» n. 5, in ISI-III, 260.

⁴⁷ Schon in seinem ersten Rundbrief tadelt er das *genus politicum gubernationis*, das nur auf menschlichen Prinzipien beruht. Er fordert die Oberen auf, nach höheren Prinzipien zu regieren, die dem jesuitischen Charisma selbst entsprechen (*altioribus principiis et superiori lumine, divino scilicet ducitur, et gratiae vocationis innititur*). Vgl. «De Societatis felici progressu» (1581), in EPG-I, 103-104.

⁴⁸ So erklärt er im zweiten Kapitel seiner *Industriae*; vgl. «Die Verbindung von Milde und Wirksamkeit bei der Leitung», in AQUAVIVA, CL., *Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten der Seele*, 31-36.

⁴⁹ Paul Hoffaeus (um 1525–1608), Assistent und Admonitor des Generals zwischen 1581-1591, prangerte 1591 in einer Denkschrift das schwerwiegende Problem der starren und despotischen Jesuitenoberen an. Vgl. SCHNEIDER, B. «Die Denkschrift des Paul Hoffaeus S.I. De unione animorum in Societate», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 29 (1960) 85-98. Dieses Problem begleitete die Geschichte des Ordens für lange Zeit.

⁵⁰ Vgl. «Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum Institutum» (1590), in EPG-I, 250.

kehr-Kultur wurde auch durch die Veröffentlichung des offiziellen *Direktoriums zum Exerzitienbuch* (1599) und durch mehrere Briefe gefördert. Wir werden später auf die Frage des Gebets zurückkommen. Aquaviva ergriff alle Mittel, in seinen Mitbrüdern die Liebe für das geistliche Leben zu stärken, darunter auch solche, die in den Augen seines Vorgängers für das Jesuitenleben wenig tauglich schienen.

Mit einem Rundschreiben⁵¹ wollte er seine Mitbrüder zu einer tieferen spirituellen Erfahrung des Stundengebetes und der Messfeier führen. Mit der Erweiterung der oben schon erwähnten spirituellen Lektüreliste trachtete er eine geistliche Lesekultur einzubürgern, die die Jesuiten zur Suche nach der geistlichen Vollkommenheit – einer aus Gottverbundenheit entspringenden Lebens- und Handlungsweise – anspornte. Aquaviva stimmte auch stillschweigend zu, dass Jesuiten die von Mercurian noch verurteilten flämischen und rheinischen Mystiker⁵² – Ruusbroec, Tauler, Harphius usw. – lasen.

Es war genau die Vollkommenheitsfrage, die im Mittelpunkt der sich unter Aquaviva entfaltenden jesuitischen geistlichen Literatur stand. Die synthetischen Traktate von Luis de la Puente, Diego Álvarez de Paz, Bernardo Rossignoli, Alonso Rodríguez und anderen geistlichen Autoren des Ordens⁵³ boten die geistlichen Mittel und Wege, durch die man zur Vereinigung mit Gott und so zum vollkommenen Leben gelangen konnte. Die Werke der erwähnten Autoren bildeten nun eine spirituelle Jesuitenbibliothek, in der sich das ignatianische *Novum* mit dem Beitrag früherer geistlicher Traditionen verband. Patristische Zitate, die Weisheit der Wüstenväter, asketische und mystische Gedanken der mittelalterlichen monastischen und Mendikanten-Tradition verschmolzen mit ignatianischen Richtlinien und Paradigmen in dieser Literatur, wenngleich mit verschiedenen Akzentsetzungen.

Man kann natürlich fragen, ob das ignatianische Erbe in dieser Literatur «organisch» mit den anderen spirituellen Traditionen verschmolz. Vielleicht gelang es nicht so «organisch», wie es Joseph de Guibert behauptete⁵⁴. Die Gesellschaft Jesu reihte sich so in die Linie der Orden ein, die das Ordensleben in der Form der *vita mixta* – alternierende Momente von Gebet und apostolischem Engagement – deuteten⁵⁵. Allerdings war eine solche Entwicklung der ignatianischen Tradition kaum zu vermeiden, und zwar aus zwei naheliegenden Gründen. Erstens konnte eine werdende Spiritualität – und die Jesuitenspiritualität war damals noch eine solche! – keineswegs den Einflüssen anderer Spiritualitäten entgehen. Zweitens waren diese Einflüsse im Sturm der geistlich-disziplinaren Krise sogar nötig, um die ignatianischen Ressourcen zu ergänzen und so

⁵¹ «De officii divini recitatione ac celebratione missae», in EPG-I, 326-327.

⁵² Vgl. «Ordinationes pro Superioribus localibus» n. 1, in ISI-I, 259.

⁵³ Vgl. ZAS FRIZ DE COL, R., «Ignatianische Mystik (Teil I): Spanische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts», *Geist und Leben* (2012:1) 16-30.

⁵⁴ GUIBERT, J. DE, «Le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 10 (1941) 84.

⁵⁵ Vgl. ALVAREZ DE PAZ, J., *De vita spirituali eiusque perfectione libri quinque*, Lib. II, Part. V, Cap. XXXVI, in ID., *Opera*. I-II, Vivès, Paris 1875, 387-388. SUAREZ, F., *De religione Societatis Jesu in particulari*, Lib. I, Cap. VI, n° 2, in ID., *Opera omnia*. XVI, Vivès, Paris 1860, 587.

für die massiven Zentrifugalkräfte der zum Aktivismus werdenden Aktion (*magna effusio ad exteriora*) ein Gegengewicht zu bieten. Genau in diesem Zusammenhang mussten die Probleme, die sich um den Stil des jesuitischen Gebets rankten, in der Zeit von Aquaviva neu bearbeitet werden.

4. Das «praktische» Gebet und die Kontemplation

Die Frage des Gebets, seines Stils, seiner Methoden und seiner Ausrichtung war sicherlich ein zentraler Punkt bei der Definition der jesuitischen Identität sowohl während Ignatius' Leben als auch in den Jahrzehnten nach seinem Tod. Nadal wollte, dass «alle, die in die Gesellschaft eintreten, auch wenn sie an einer besonderen Frömmigkeit oder an einer unterschiedlichen Methode zu beten festhalten, dies aufgeben und sich in die richtige Methode der Gesellschaft und in ihre besondere Frömmigkeit (*en el modo de la Compañía y particular deuoción della*) mit einem intensiven Wunsch, sie zu haben und von ihr erfüllt zu sein, verwandeln müssen»⁵⁶.

Diese «Methode und Frömmigkeit», die der Gesellschaft angemessen waren, wurden in Nadals Augen durch die *Exerzitien* von Ignatius definiert. Allerdings gab es zwei ernsthafte Probleme bei ihrer Anwendung. Erstens haben viele Jesuiten der ersten Jahrzehnte während ihres Noviziats die *Exerzitien* nicht oder höchstens einen Teil davon gemacht⁵⁷. Die Gründe waren vielfältig. In einigen Provinzen gab es zu viele Novizen, die aus finanziellen Gründen schnell in die Kollegien versetzt werden mussten. Doch blieben die Novizenmeister überfordert. Manchmal hatten sie keine Erfahrung mit den ignatianischen *Exerzitien*, oder sie folgten anderen Formen der Spiritualität. Darüber hinaus repräsentierten die verschiedenen Direktorien, die unter den Jesuiten zirkulierten, um die *Exerzitien* zu geben, unterschiedliche Strömungen der Interpretation, sowohl für die Theorie als auch für die Praxis. Die endgültige Version des offiziellen *Direktoriums zu den Exerzitien* wurde, wie schon gesagt, erst 1599 veröffentlicht.

Oratio practica

Es ist durchaus verständlich, dass in diesen Unsicherheiten und anderen Unklarheiten rund um die *Exerzitien* viele Jesuiten ihre geistlichen Quellen in anderen – oft mystischen – Strömungen der Gegenwart oder der Vergangenheit fanden. Dies war sicherlich mit dem Risiko verbunden, sich in anderen Spiritualitätsformen wiederzufinden, die für das Apostolat weniger offen waren. Dies löste Ignatius' Reaktion aus, sich kontem-

⁵⁶ NADAL, H., «De la oración, specialmente para los de la Compañía» [sic], in *Epistolae*. IV (MHSI 27), G. López del Horno, Matriti 1905, 680.

⁵⁷ Zum Beispiel hatte in Spanien «nur ein Viertel der Jesuiten in den 1560er Jahren die *Exerzitien* in ihrem vollem Umfang gemacht». ENDEAN, PH., «“The Strange Style of Prayer”: Mercurian, Cordeses and Álvarez», in McCOOG, TH. M. (Hrsg.), *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture. 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu – The Institute of Jesuit Sources, Rome – St. Louis (MO, USA) 2004, 380.

plativen Tendenzen zu widersetzen⁵⁸, die mit der eindeutig apostolischen Ausrichtung des Ordens nicht vereinbar waren. Inmitten dieser Spannungen definierte Nadal die Vorgehensweise und das Gebet der Gesellschaft durch die berühmte Triade: *spiritu, corde, practice*⁵⁹. *Spiritu* bedeutet «im Geist», d.h. mit Trost, die Gegenwart Gottes spürend. *Corde* bedeutet «von Herzen», d.h. die Affektivität in jegliche Aktivitäten einzu-beziehen und nicht auf einer rein spekulativen Ebene zu bleiben. *Practice* bedeutet «auf eine praktische Art und Weise». Aber was bedeutet «auf praktische Weise» im Zusammen-hang mit dem Gebet?⁶⁰ Nadal definierte es folgendermaßen:

«*Practice* zu sagen bedeutet, dass wir versuchen, das, was wir sagen, in die Praxis zu bringen, damit wir bereit sind, es zu tun. Und ebenso sollen Meditation und Kontem- plation *practice* geschehen, d.h. so, dass sie sich zur Arbeit ausweiten und im Vollzug Frucht bringen, ohne sich um rein spekulative Dinge zu kümmern»⁶¹. In einer anderen Rede sagt Nadal: «Unsere Berufung ist praktisch; alle unsere geistlichen Übungen sind praktisch. Sie prägen in uns mit großem Gefühl das Heil des Nächsten ein. Alles ruft danach, dass wir dem Nächsten helfen, alles ruft zu ihm. Die Arbeit für den Nächsten muss unsere geistliche Speise und unser geistlicher Trank sein.»⁶²

Wie wir sehen können, bedeutet «praktisch» im Vokabular von Nadal «pastoral» in einem weiten Sinn⁶³. Nach dieser Vision sollte das jesuitische Gebet immer praktisch, d.h. pastoral orientiert sein. Mit diesem starken Beharren auf der pastoralen Ausrich- tung des Gebetslebens wollte Nadal sicherlich der Versuchung des monastischen Rück- zugs entgegentreten, die das kontemplative Gebet für einige Jesuiten bedeuten könnte. Aber das gleiche Beharren auf der praktischen Ausrichtung des Gebets barg auch die Gefahr, das geistliche Leben auf eine Art effizienzorientierten pastoralen Pragmatismus zu reduzieren, so als ob man am Ende sagen könnte: «Ich muss zu Gott beten, nur um in meiner Arbeit für den Nächsten nützlicher zu werden.»

Die Ordensleitung verstärkte weiterhin diese praktisch-pastorale Ausrichtung des Gebetslebens der Jesuiten, besonders zur Zeit der Spannungen von General Everard Mercurian mit den spanischen mystischen Strömungen von Antonio Cordeses und Bal- tasar Álvarez⁶⁴. Mercurian erklärte in einer seiner Botschaften an Antonio Cordeses:

⁵⁸ Für den berühmten Fall des prophetisch-mystischen Kreises der Jesuiten von Gandía, siehe RUIZ JURADO, M., «Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 43 (1974) 217-266.

⁵⁹ Die ausführlichste Erklärung der drei Prinzipien finden wir in NADAL, H., *Exhort. 1 Complut. – Textus G* (1576), nn. [7]-[11], in *Epistolae et Monumenta. V. Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (MHSI 90), Apud «Monumenta Historica Soc. Iesu», Romae 1962, 226-231.

⁶⁰ Siehe hierzu auch Kapitel «3.2. L'action et la place de l'oraison dans l'identité jésuite» in meiner Studie «Louis Lallemand et l'identité jésuite», in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* n. 29 (2020) 88-89.

⁶¹ NADAL, H., *Plática 1ª*, n. [13], in NICOLAU, M. (Hrsg.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, Facultad Teológica de la Compañía, Granada 1945, 44.

⁶² NADAL, H., *Exhortatio 5ª* (1573-1576), n. [10], in *Epistolae et Monumenta. V*, 809.

⁶³ Vgl. O'MALLEY, J. W., *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge 1993, 251, 371-372.

⁶⁴ Diesbezüglich siehe den oben zitierten Artikel von Ph. Endean (Note 57).

«Und um die Sache besser zu verstehen, ist es notwendig, sich genau anzuschauen, was der eigentliche Zweck unseres Instituts ist. Denn da es nicht nur auf den eigenen Trost im Verstand oder im Willen abzielt, sondern vornehmlich auf die äußeren Dienste und Übungen, in denen seine Leute zu ihrem und des Nächsten Nutzen eingesetzt werden, so bedient es sich seiner eigenen, charakteristischen Gebetsweise, die auf denselben Zweck gerichtet ist und sein soll. Das Institut der Gesellschaft bereitet sich durch Gebet, Meditation und viele verschiedene Übungen und Erfahrungen vor und versucht, seine Mitglieder für die Dienste, die auf das Wohl des Nächsten gerichtet sind, zur Ehre Gottes, unseres Herrn, geeigneter zu machen [...]. Und ich zweifle nicht daran, dass Euer Hochwürden einsehen werden, dass das Gebet nicht unser Ziel ist, noch unser Hauptinstitut, wie es das einiger religiöser Orden ist; aber es ist ein allgemeines Instrument, durch das und durch andere Übungen wir uns helfen, die Tugenden zu erlangen und unsere Ämter für das Ziel der Gesellschaft auszuüben».⁶⁵

Hinter Nadals und Mercurians Konzeption des praktischen Gebets können wir durchaus den Einfluss eines Phänomens vermuten, das für die *Exerzitien* von Ignatius charakteristisch ist: der Wunsch nämlich, geistlichen Nutzen aus den betrachteten Mysterien von Christus zu ziehen (*sacar provecho*)⁶⁶. Im Geiste Nadals und des Generals musste dieser Wunsch ganz dem apostolischen Ziel des Ordens untergeordnet werden, d.h. moralisch und geistlich nützlicher zu werden, um den Seelen besser helfen zu können. Aber damit schien das jesuitische Gebet – und mit ihm alle religiöse Vollkommenheit – wieder einmal in einer streng utilitaristischen Konzeption fixiert und zementiert zu sein. Geistlich, natürlich, aber dennoch utilitaristisch. Auf diese Weise, persönliches Gebet, Gottesbeziehung und spiritueller Fortschritt haben ihren Sinn, wenn man sie immer auf die Hilfe für den Nächsten bezieht. Man kann diese Auffassung des geistlichen Lebens als ein Mittel zur Verwirklichung der Nächstenliebe bezeichnen, aber man kann sich durchaus fragen, ob es nicht auch zu der Krise beigetragen hat, in der das geistliche Leben vieler Jesuiten furchtbar verkümmert ist.

Wenn man das Ziel des Gebetes auf diese – und nur diese – obenerwähnte Weise interpretiert, hat das Gebet als freie, Gott geschenkte Zeit, um Ihn für Ihn selbst zu suchen, fast keinen Sinn. Damit berühren wir genau die Frage der Kontemplation, die von Seiten des Generals Mercurian auf viel Widerstand stieß. Die klassische Definition der Kontemplation, die Richard und Hugo von St. Victor im 12. Jahrhundert vorlegten⁶⁷

⁶⁵ ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. III, 187. Selbst Philip Endean, der im Übrigen Mercurians Konzeption der *Exerzitien* verteidigt und seine Politik gegenüber den Jesuitenmystikern Cordeses und Álvarez zu rechtfertigen sucht, kann nicht umhin, seine Verlegenheit über die Instrumentalisierung dieser Art von Gebetstheologie zu äußern. ENDEAN, Ph., «“The Strange Style of Prayer”: Mercurian, Cordeses and Álvarez», 385.

⁶⁶ Vgl. EB [106]-[108], [114]-[116], [122]-[125], [194].

⁶⁷ «Kontemplation ist der freie und klare Blick der Seele (*libera mentis perspicacia*), der auf die Erscheinungen der [göttlichen] Weisheit ausgerichtet und durch Bewunderung unterstützt ist. Oder, wie der Theologe unserer Zeit [Hugo von St. Victor] mit den folgenden Begriffen zu definieren pflegte: “Kontemplation ist der klare und freie Blick der Seele (*perspicax et liber animi contuitus*), der sich beim Wahrnehmen der Dinge überall ausbreitet”.» RICHARDUS A SANCTO VICTORE, *De gratia contemplationis*,

und welcher die Mehrzahl der mittelalterlichen mystischen Schriftsteller folgte, verlor im Kontext der *oratio practica* Nadals und Mercurians jede Relevanz. Aquaviva erkannte bald, dass ein zu starkes Drängen des jesuitischen Gebetslebens in die praktische Richtung nicht nur einen völligen Bruch mit der früheren kontemplativen Tradition bewirkt hätte, sondern auch die Freiheit und die eigentliche transzendente Dimension der Beziehung zu Gott in Frage gestellt hätte. So versuchte er, die praktische Seite des jesuitischen Gebets und die freie, gottzentrierte Dimension der klassischen Betrachtung miteinander in Einklang zu bringen.

Aquavivas Rundbrief über das Gebet (1590)

In dieser Hinsicht ist es für uns angebracht, kurz die Gedanken von Aquaviva zu analysieren, die er in seinem bereits erwähnten Brief über das jesuitische Gebet und die Askese⁶⁸ darlegt. Aquaviva stellt zunächst fest, dass diejenigen, die sich schon lange in den üblichen Methoden und Gegenständen des Gebetes (gemeint sind die der *Exerzitien*) geübt haben, nicht streng dazu angehalten werden sollen. Paradoxerweise bezieht er sich dabei auf Nadal. Die Freiheit, mit der der Heilige Geist den Menschen in seinem Gebet führen will, sollte laut Nadal nicht eingeschränkt werden. So sollten, sagt Aquaviva, die klassischen Themen der Kontemplation, d.h. die Mysterien des trinitarischen Lebens, den Jesuiten – zumindest den im Gebet weiter fortgeschrittenen – nicht verboten werden.

Der General fügt hinzu, dass die negativen Erfahrungen mit denjenigen, die sich unreif der Kontemplation hingegeben haben, nicht zu der Idee führen sollten, dass das kontemplative Gebet in der Gesellschaft unbrauchbar ist. Eine solche Meinung stünde im absoluten Widerspruch zur gesamten Tradition der Kirchenväter, die in der Kontemplation einen wirksamen Weg sahen, um zu wahren und soliden Tugenden zu gelangen. Allerdings, so der General, kann das jesuitische Gebet – einschließlich der Kontemplation – nicht rein abstrakt und einsam sein (*nuda et solitaria*), sondern es soll in seiner Kraft und Wirksamkeit über sich selbst hinausweisen (*ad aliud referendam esse*)⁶⁹. Durch diese Sprache übersetzt Aquaviva die praktische Natur und den Zweck des jesuitischen Gebets. Anschließend skizziert er drei Wege oder Methoden, auf denen die praktische Natur des Gebets zum Ausdruck gebracht werden kann.

Der erste Modus zielt direkt auf die tugendhafte Verwandlung des Beters, die Reform seines Lebens und seinen moralischen und geistigen Fortschritt. Es handelt sich

seu Benjamin Major, Lib. I, Cap. IV, in PL 196, 67. Diese Konzeption Richards hat mehrere Jesuitenmystiker stark beeinflusst. Vgl. CORDESES, A., *Tratado de la oración mental* [31]-[38], in ID., *Obras espirituales. Guía teórico-práctica de la perfección cristiana*. I (Hrsg. von A. Yanguas), Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto «Francisco Suárez», Madrid 1953, 73-76. ALVAREZ DE PAZ, J., *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lib. V, Part. II, Cap. I, in ID., *Opera*. VI, Vivès, Paris 1876, 482ff. LALLEMANT, L., *Doctrine spirituelle*, Coll. Christus 97, DDB, Paris 2011, 372.

⁶⁸ «Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum Institutum» (1590), in EPG-I, 248-270.

⁶⁹ Vgl. *Ib.*, 252.

um seine persönliche Wandlung zum Besseren hin, die ihm auch im Engagement für den Nächsten dienen kann. Der dritte Modus, das tiefere Verständnis für Gottes Wort im Gebet, ist unmittelbar auf die Verkündigung und damit auf das Wohl des Nächsten ausgerichtet. Der zweite Modus verdient mehr Aufmerksamkeit, weil hier die Unentgeltlichkeit der Kontemplation besser gewahrt ist. Aquaviva sagt: «Die andere [zweite] Methode ist, wenn unsere Seele in der Kontemplation mit dem Feuer der göttlichen Liebe entzündet wird. Von der Glut seiner Liebe mitgerissen, eilt sie Gott entgegen, den sie als höchstes und liebenswürdigstes Gut erkennt.»⁷⁰

Anders als bei der ersten Methode fließt hier jede innere Verwandlung und apostolische Sehnsucht spontan und frei aus der kontemplativen Gotteserfahrung: «Aus dieser Liebe entspringt die Flamme eines brennenden Wunsches, sich von den Ketten und dem Gefängnis der Eigenliebe befreien, um dem gütigsten und größten Gott in allem treu zu dienen, und um das so große und so begehrenswerte Gut bekannt und von allen geliebt zu machen.» Allerdings versucht Aquaviva, der kontemplativen Erfahrung institutionelle Grenzen zu setzen: «[Der Ordensmann] muss jedoch bereit sein, sich der Süße der Kontemplation zu berauben, um sich in der Arbeit mit den anderen gerne zu verbinden, sobald er merkt, dass das Wohlgefallen des allmächtigen Gottes, die Regeln seines Instituts, ein zu erlangendes höheres Gut oder die Gehorsamsgebote dies erfordern.»⁷¹ Diese Grenzen waren auch Teil der gemeinsamen Lehre und Praxis der kontemplativen Orden. Alles in allem kommt Aquaviva zu dem folgenden Schluss:

«Wenn jemand so weit ginge, zu behaupten, dass den Mitgliedern der Gesellschaft nicht erlaubt wäre, sich einfach die Liebe und die Erkenntnis Gott im Gebet als Ziel zu setzen, sondern sie sollten jederzeit ihr Gebet so leisten, dass es immer auf ein anderes [d.h. praktisches] Ziel gerichtet sei (*ad aliud intendat*), und dass es ihnen nicht erlaubt wäre, etwas nicht praktisches zu meditieren (*quae non referantur ad aliud*), so würde ein solcher offensichtlich irren, und er würde dem obigen Vorschlag eine Bedeutung geben, die auch durch die Autorität der Lehrer und das Wesen der Kontemplation selbst widerlegt wird.»⁷²

Die sprachliche Komplexität dieser Schlussfolgerung drückt sehr gut die Komplexität der Debatten aus, die sich um die Fragen des Gebets drehten und insbesondere um die Herausforderung, die die Kontemplation als einfaches und schlicht gottzentriertes Gebet für die praktisch-jesuitische Mentalität und ihre Ausrichtung auf Aktivität darstellte. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der General hinzufügt: «Man würde sich nicht genau ausdrücken, wenn man sagte: Ich liebe Gott, um etwas zu tun, was ihm gefällt; um genau zu sein, müsste man sagen: Ich tue diese Handlung, weil ich Gott liebe, ich unternehme sie und führe sie unter der Inspiration seiner Liebe aus.»⁷³ Was man hinter der Warnung des Generals spüren kann, ist nicht einfach die jesuitische

⁷⁰ *Ib.*, 253-254.

⁷¹ *Ib.*, 254.

⁷² *Ib.*, 254.

⁷³ *Ib.*, 254-255.

Herausforderung des Aktivismus. Es ist die Herausforderung der Neuzeit, die den Primat der Kontemplation verwirft und ihn stattdessen dem Ethos, dem Handeln, zuweist⁷⁴.

Im weiteren Verlauf des Briefes versuchte der General, weitere Vorbehalte gegenüber der Praxis des kontemplativen Gebetes anzubringen, um zu vermeiden, dass es einen rein kontemplativen Lebensstil auf Kosten des apostolischen Lebens hervorbringt. Er wünschte sich auch, dass der kontemplative Geist mehr im aktiven Leben gelebt wird – durch die Suche nach Gott, der überall gegenwärtig ist. Darin sah er die Konvergenz der ignatianisch-nadal'schen Idee des *contemplativus simul in actione* und der patristischen Tradition des immerwährenden Gebets (*continens oratio, oratio sine intermissione*)⁷⁵.

Das Direktorium zu den Exerzitien (1599)

Das kontemplative Gebet wurde durch den Rundbrief von 1590 unter bestimmten Bedingungen in den Sprachgebrauch der Gesellschaft Jesu aufgenommen; es blieb jedoch unklar, wie diese Art des Gebets auf den *Exerzitien* aufbauen konnte oder, genauer gesagt, wie die *Exerzitien* die kontemplative Entwicklung des Gebets hervorbringen konnten.

Die endgültige Fassung des *Direktoriums der Exerzitien*⁷⁶, die – wie bereits erwähnt – 1599 veröffentlicht wurde, löste dieses Problem nicht wirklich. Dieses wichtige Handbuch, das jahrhundertlang bestimmte, wie die *Exerzitien* von Ignatius gegeben werden sollten, förderte besonders die diskursive Methode der Meditation. Tatsächlich konzentrierte sich nach Meinung der Autoren des *Direktoriums* die wichtigste Gebetsmethode der *Exerzitien* auf die Meditation, die auf den drei Fähigkeiten der Seele (Gedächtnis, Intellekt-Einsicht, Wille) und auf ihrem diskursiven Zusammenwirken beruhte (vgl. EB 50). Auch die ignatianischen Betrachtungen über die Geheimnisse des Lebens Christi wurden in die Kategorie der Meditation eingeordnet. Die Anwendung der fünf Sinne auf dieselben Mysterien wurde vom *Direktorium* als eine im Vergleich zur Meditation minderwertige Kategorie des Gebets betrachtet:

«Diese Anwendung der Sinne unterscheidet sich von der Meditation. Die Meditation ist intellektueller (*magis intellectualis*) und lässt mehr Raum für die vernünftige Überlegung (*magis versatur in ratiocinatione*). Sie ist, in jeder Hinsicht, eine höhere Weise zu beten, denn sie untersucht in diskursiver Weise (*discurrit*) die Ursachen der Mysterien und ihre Wirkungen und sucht in ihnen die Eigenschaften Gottes, wie Güte, Weisheit, Liebe usw. Die Anwendung der Sinne geht nicht in diskursiver Weise vor (*non discurrit*), sondern beschäftigt

⁷⁴ In dieser Hinsicht bleiben die Überlegungen von Romano Guardini («Der Primat des Logos über das Ethos») wertvoll und aktuell. Vgl. GUARDINI, R., *Vom Geist der Liturgie*, Matthias-Grünwald - Schöningh, Mainz - Paderborn 1997, 79-88.

⁷⁵ Vgl. «Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate», in EPG-I, 257-258.

⁷⁶ Vgl. «Directorium in Exercitia Spiritualia S. P. N. Ignatii», in ISI-III, 503-552. Für die Geschichte der verschiedenen Direktorien siehe CATTO, M., «I "Directori" degli *Esercizi spirituali* da sant' Ignazio a Scaramelli», in ZARRI, G. (Hrsg.), *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, Morcelliana, Brescia 2008, 331-351.

sich nur mit dem, was die Sinne berührt, d.h. das Sehen, das Hören und die anderen Sinne: sie genießt es, erfreut sich daran und findet darin die Gelegenheit zum geistigen Fortschritt.»⁷⁷

Wie wir sehen können, schätzt das *Direktorium* die Anwendung der Sinne (EB [121]ff.), diese Öffnung der *Exerzitien* hin zum kontemplativen Gebet, geringer. Auf jeden Fall erkennen die Autoren an, dass die diskursiven Methoden der *Exerzitien* andere (möglicherweise kontemplative) Methoden nicht ausschließen sollten, die «vom Heiligen Geist gelehrt und von geistlich erfahrenen Personen angewendet werden»⁷⁸. Durch das *Direktorium* wurde somit die Möglichkeit einer kontemplativen Entwicklung der Gebetsmethoden für Jesuiten anerkannt, wenn auch unter einer gewissen Kontrolle: «Das gilt auch für die Unsrigen [d.h. Jesuiten] – natürlich immer mit der Zustimmung und dem Einverständnis des Oberen oder geistlichen Präfekten, dem jeder seine Art zu beten offenbaren soll, besonders wenn sie etwas von der gewöhnlichen Art und Weise abweicht (*si paulum discedat ab ordinario modo*)»⁷⁹, nämlich von der diskursiven Meditation. Wir können hier und auch in anderen Abschnitten des *Direktoriums* das sehr angestrebte Gleichgewicht zwischen geistlicher Freiheit und institutioneller Kontrolle in der Gebetsweise der Jesuiten sehen. Der Weg, der zu einem wirklich kontemplativen Gebet führte, war nicht verschlossen, aber er blieb weitgehend unter der Kontrolle des Instituts. Das *Direktorium* wollte nicht erklären, wie das kontemplative Gebet organisch aus den *Exerzitien* fließen oder sich entwickeln konnte. Daher blieb dieser Punkt jahrhundertlang im Dunkeln, und Fragen dazu wurden nicht wirklich begrüßt.

Anstelle einer Schlussfolgerung

Das Generalat von Aquaviva ist, wie wir gesehen haben, entscheidend für das Entstehen der geistlichen Gestalt des Jesuiten und des kollektiven Selbstbewusstseins der Gesellschaft Jesu. Es sind noch Studien erforderlich, vor allem zur Geschichte der Spiritualität des Ordens, um Aquavivas Beitrag zur Jesuitenidentität deutlicher herauszuarbeiten. Aus diesem Grund kann jede Schlussfolgerung nur vorläufig sein. Vielleicht ist das Dilemma, in dem wir uns am Ende dieser Studie befinden, dasjenige, das bereits – mit anderen Worten – am Anfang aufgeworfen wurde. Hat Aquaviva die jesuitische Identität «verbürgerlicht», die Spiritualität der Gesellschaft «monastisiert» und damit den ignatianischen Geist «verfälscht»? Wir hoffen, dass unser Streifzug durch die analysierten historischen Elemente und Dokumente eine solche Überzeugung zumindest in Frage stellt.

Natürlich kann man nicht abstreiten, dass Aquavivas geistliche Maßnahmen und die damalige Jesuitenspiritualität eine Art von Sedativum bildeten – allerdings für eine geistlich zu sehr zerstreute Gesellschaft Jesu. Sie wollten jedoch keineswegs die Sendungs-

⁷⁷ «Directorium in Exercitia Spiritualia», Cap. XX, n. 3, in ISI-III, 531.

⁷⁸ *Ib.*, Cap. XXXVII, n. 13, in ISI-III, 549.

⁷⁹ *Ib.*

bereitschaft von Jesuiten einengen. Die langen Missionsbriefe des Generals bezeugen gerade das Gegenteil⁸⁰. Im Gegensatz zu dem, was Michel de Certeau als das Ende der Jesuitenmobilität unter Aquaviva bezeichnete⁸¹, gab dieses Generalat einen neuen Elan zum apostolischen Wanderungsideal, sowohl in den weit entfernten Missionen als auch in den europäischen Volksmissionen.

In jedem Fall hat die Vermehrung der Anordnungen und Instruktionen des Generals im Jesuitenorden eine gewisse legalistische Gesinnung geschaffen. Aquaviva war sich der Herausforderung durchaus bewusst, als er schrieb:

«Wir sehen schon zur Genüge, dass die Vervielfältigung von Verordnungen, Anweisungen und Regeln nicht immer die Übel beseitigt und in unserer Gesellschaft auch nicht notwendig ist. In der Tat haben wir die *Satzungen*, die mit so viel Geist und himmlischem Licht errichtet wurden, und *Regeln*, die so reich, ausgezeichnet und vollkommen sind, dass es offensichtlich sein muss: Es gibt keinen Mangel, der nicht seinen Ursprung in ihrer Unterlassung hat und der andererseits in ihrer Befolgung nicht ein sehr wirksames Heilmittel finden kann.»⁸²

Die Spannung zwischen Geist und Gesetz war aber schon während Ignatius' Generalat spürbar. Dazu gehört, dass der Anstieg von institutioneller Kontrolle kein Jesuitenspezifikum war. Er kennzeichnete auch die nachtridentinische Kirche und das Entstehen der absoluten Monarchien. In diesem Sinne repräsentierte die Gesellschaft Jesu während der Zeit von Aquaviva *par excellence* die kirchliche, soziale und politische Entwicklung ihrer Umwelt. Die *renovatio spiritus* von Aquaviva musste in diesem Zusammenhang realisiert werden. Alles in allem vermochte diese Erneuerungspolitik im siebzehnten Jahrhundert und weit darüber hinaus viele außergewöhnliche Jesuitenfiguren hervorzubringen, in deren Lebensstil und -werk insbesondere der in Sa [813] formulierte *spiritus Societatis* greifbar blieb und den «natürlichen Pol» ihrer Identität durchdrang, ohne dass sie sich von der Kraft der sich immer mehr verselbstständigenden «Mittel» absorbieren ließen (vgl. Sa [814]).

* * *

Mein Dank gilt P. Johannes Stoffers SJ, der sich um die sprachliche Qualität des Textes gekümmert hat.

⁸⁰ Für ihre Analyse siehe LÉCRIVAIN, PH., «Les missions de l'intérieur, un ministère privilégié de la Compagnie de Jésus, sous Ignace de Loyola et Claudio Aquaviva», *Studia Missionalia* 60 (2011) 195-214.

⁸¹ CERTEAU, M. DE, «La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva», in CERTEAU, M. DE – ALII, *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, 65.

⁸² «De quibusdam mediis ad ejus conservationem facientibus» (1587), in EPG-I, 186. Die Historikerin Silvia Pavone war sich dieser Warnung des Generals wohl nicht bewusst, als sie Aquaviva eine «Gesetzgebungsunruhe» (*ansietà legiferatrice*) zuschrieb. Vgl. PAVONE, S., *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma – Bari 2004, 36.

Literaturverzeichnis

Quellen

- ALVAREZ DE PAZ, J., *De vita spirituali eiusque perfectione libri quinque*, in ID., *Opera*. I-II, Vivès, Paris 1875.
- ALVAREZ DE PAZ, J., *De inquisitione pacis sive studio orationis*, in ID., *Opera*. VI, Vivès, Paris 1876.
- AQUAVIVA, CL., *Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten der Seele* (Hrsg. von Th. Neuling), Gruppe für Ignatianische Spiritualität, München 2002.
- CORDESES, A., *Obras espirituales. Guía teórico-práctica de la perfección cristiana*. I (Hrsg. von A. Yanguas), Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto «Francisco Suárez», Madrid 1953.
- Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu*. I, Typis Viduae J. Poelman-de Pape, Gandavi 1847.
- Epistolae selectae Praepositorum Generalium ad Superiores Societatis*, Typis Poliglottis Vaticanis, Romae 1911.
- GUERRA, A. (Hrsg.), *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Aquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, FrancoAngeli, Milano 2001.
- IGNATIUS VON LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe*. II. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Hrsg. von P. Knauer), Echter, Würzburg 1998.
- Institutum Societatis Iesu*. II. *Examen et Constitutiones, decreta Congregationum Generalium, formulae Congregationum*. III. *Regulae, Ratio Studiorum, Ordinationes, Instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium*, Ex. Typ. A Ss. Conceptione, Florentiae 1893.
- LALLEMANT, L., *Doctrine spirituelle*, Coll. Christus 97, DDB, Paris 2011.
- NADAL, H., *Epistolae*. IV (MHSI 27), G. López del Horno, Matriti 1905.
- NADAL, H., *Epistolae et Monumenta*. V. *Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (MHSI 90), Apud «Monumenta Historica Soc. Iesu», Romae 1962.
- NICOLAU, M. (Hrsg.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, Facultad Teológica de la Compañía, Granada 1945.
- RICHARDUS A SANCTO VICTORE, *De gratia contemplationis, seu Benjamin Major*, in ID., *Opera omnia. Epistolae et opuscula*, PL 196, J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1855, 63-202.
- SUAREZ, F., *De religione Societatis Jesu in particulari*, in ID., *Opera omnia*. XVI-XVIIbis, Vivès, Paris 1860.

Sekundärliteratur

- ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. III. *Mercurian – Aquaviva 1573–1615 (Primera parte)*, Tip. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1909.
- ALPHONSO, H., «Le charisme ignatien/jésuite – une synthèse personnelle et un tribut à Pedro Arrupe», *CIS – Revue de spiritualité ignatienne* 38 (2007:3), 49-73.
- BARTÓK, T., «Louis Lallemant et l'identité jésuite», in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* n. 29 (2020) 88-89.

- BEGHEYN, P., «Les controverses sur la prière après la mort d'Ignace et leur effet sur la manière de concevoir la mission du jésuite», *CIS – Revue de Spiritualité Ignatienne* 24 (1993:1) 76-90.
- BIRELEY, R., «Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert», in SIEVERNICH, M. – SWITEK, G. (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 386-403.
- BURKE, W. J., *The Spiritual Direction of Claudius Aquaviva, S.J., General of the Society of Jesus, 1581-1615. A Study of Ascetical Tradition*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica P.U.G. (Roma), Cambridge 1969.
- CAMPBELL-JOHNSTON, M., «Being and Doing», *The Tablet*, April 4, 1992, 433-434.
- CATTO, M., «I “Directori” degli *Esercizi spirituali* da sant'Ignazio a Scaramelli», in ZARRI, G. (Hrsg.), *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, Morcelliana, Brescia 2008, 331-351.
- CATTO, M., *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 et '600*, Morcelliana, Brescia 2009.
- CERTEAU, M. DE – ALII, *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome 1974.
- CERTEAU, M. DE, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle: Une “Nouvelle spiritualité” chez les Jésuites français», *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965) 339-386. Siehe die Studie auch in einer gekürzten Fassung: «Les “Petits Saints” d'Aquitaine», in ID., *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle. I*, Gallimard, Paris 1982, 330-373.
- CERTEAU, M. DE, *La faiblesse de croire*, Le Seuil, Paris 1987.
- ENDEAN, PH., «“The Strange Style of Prayer”: Mercurian, Cordeses and Álvarez», in McCOOG, TH. M. (Hrsg.), *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture. 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu – The Institute of Jesuit Sources, Rome – St. Louis (MO, USA) 2004, 351-397.
- FABRE, P.-A. – RURALE, F. (Hrsg.), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Institute of Jesuit Sources Boston College, Boston 2017.
- FEINGOLD, M., «Fama: les savants jésuites et la quête de la renommée», *XVII^e Siècle* 59 (2007:4) 755-774.
- FOIS, M., «Il Generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i Sommi Pontefici et la difesa dell'Istituto ignaziano», *Archivum Historiae Pontificae* 40 (2002) 199-233.
- GARCÍA HERNÁN, E. – RYAN, M. DEL P. (Hrsg.), *Francisco de Borja y su tiempo: política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Albatros Ediciones – Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia – Roma 2011.
- GIARD, L., «Le *Catéchisme des Jésuites* d'Étienne Pasquier, une attaque en règle», in FABRE, P.-A. – MAIRE, C. (Hrsg.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, 73-90.
- GRIFFIN, N., 'Virtue versus letters': *The Society of Jesus 1550-1580 and the export of an idea*, EUI Working Paper n° 95, European University Institute, Florence/Badia Fiesolana 1984.
- GUARDINI, R., *Vom Geist der Liturgie*, Matthias-Grünwald - Schöningh, Mainz - Paderborn 1997.
- GUERRA, A., «La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica», in MOTTA, F. (Hrsg.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, EDB, Bologna 2002, 385-399.

- GUIBERT, J. DE, «Le généralat de Claude Acquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 10 (1941) 59-93.
- JULIA, D., «L'élaboration de la *Ratio studiorum*, 1548-1599», in DEMOUSTIER, A. – ALII (Hrsg.), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Berlin, Paris 1997, 29-69.
- LÉCRIVAIN, PH., «Les missions de l'intérieur, un ministère privilégié de la Compagnie de Jésus, sous Ignace de Loyola et Claudio Acquaviva», *Studia Missionalia* 60 (2011) 195-214.
- LETURIA, P. DE, «Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI», in ID., *Estudios Ignacianos. II. Estudios espirituales*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1957, 269-331.
- MOSTACCIO, S., *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Ashgate, Farnham – Burlington 2014.
- NEULINGER, TH., «Renewing the Original Zeal: Comments and Observation on the Spiritual Writings of Claudio Acquaviva, S.J.», in MCCOOG, TH. M. (Hrsg.), *Ite Inflammate Omnia. Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2010, 149-158.
- MOTTA, F. – PAVONE, S., «Per una storia comparativa degli ordini religiosi», *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 18 (2005:1) 13-24.
- OBERHOLZER, P. (Hrsg.), *Diego Laínez (1512–1565) and His Generalate: Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2015.
- OBERHOLZER, P., «Notre identité et notre charisme originel. Quelques réflexions historiographiques», *CIS – Revue de Spiritualité Ignatienne* 41 (2010:3) 99-112.
- O'MALLEY, J. W., *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge 1993.
- PAVONE, S., *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno, Roma 2000.
- RAHNER, K., «Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit», in ID., *Sämtliche Werke. VII. Der betende Christ: Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens* (Hrsg. von A. R. Batlogg), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2013, 279-293.
- RUIZ JURADO, M., «Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 43 (1974) 217-266.
- RUIZ JURADO, M., «La Tercera Probación en la Compañía de Jesús», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 60 (1991) 265-351.
- RURALE, F., «La política cortigiana della Compagnia di Gesù», in MILLÁN, M. – AL. (Hrsg.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII). I*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 103-121.
- SCHNEIDER, B. «Die Denkschrift des Paul Hoffaeus S.I. De unione animorum in Societate», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 29 (1960) 85-98.
- Synopsis historiae Societatis Iesu*, Typis ad Sancti Alphonsi, Lovanii 1950.
- VILLER, M. – OLPHE-GALLIARD, M., «Aux origines de la retraite annuelle. Son institution au sein de la Compagnie de Jésus», *Revue d'ascétique et de mystique* 15 (1934) 3-33.
- ZAS FRIZ DE COL, R., «Ignatianische Mystik (Teil I): Spanische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts», *Geist und Leben* (2012:1) 16-30.

L'umiltà nella Regola di San Benedetto e nelle Costituzioni di Sant'Ignazio

Un confronto

di EMMA CAROLEO* – PAUL ROLPHY PINTO S.J.**

Introduzione

L'intento di questo breve studio è di investigare sullo sviluppo della dottrina spirituale della umiltà seguendo due gradi maestri quali S. Benedetto da Norcia e S. Ignazio di Loyola.

Sebbene alcuni fra gli studiosi di spiritualità ignaziana¹ sostengano la conoscenza da parte di Ignazio della Regola di Benedetto, l'obiettivo di questo lavoro non è verificare la veridicità dell'affermazione, né considerare la continuità fra i due percorsi proposti, quanto piuttosto quella di creare una occasione di approfondimento e di dialogo fra due grandi Maestri e Padri Spirituali su una cifra importante della spiritualità cristiana: l'umiltà.

Le fonti da cui far nascere il dialogo e il confronto sono, la Regola di Benedetto², in special modo il capitolo VII, che descrive i gradini dell'umiltà e, coerentemente alla logica della Regola, le Costituzioni di Ignazio³. Si tratterà di discernere logiche e dinamiche interne ai testi di cui si approfondiranno le parti evidenziate, cercando, per quanto sia possibile, di assumerne il punto di vista senza proiettare su di essi idee o preferenze che ai testi scelti sono assolutamente estranee. Non si prevede semplicemente di giu-

* EMMA CAROLEO, Docente incaricato associato presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma, emmacaroleobonfatti@gmail.com

** PAUL ROLPHY PINTO S.J., docente di teologia presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, pinto@unigre.it

¹ Cf. SANTIAGO G. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio: Historia y Análisis*, 2a ed. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal terrae, 2009), 430, nota 20; MICHAEL IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary* Gracewing, Leominster 1998, 122, nota 69.

² A. QUARTIROLI, (a cura di), *La Regola di San Benedetto*, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 2002.

³ GESUITI. CONGREGAZIONE GENERALE (34: 1995: Roma), *Costituzioni Della Compagnia Di Gesù Annotate Dalla Congregazione Generale 34a: Norme Complementari Approvate Dalla Medesima Congregazione*, Edizioni ADP, Roma 1997.

stapporre l'uno accanto all'altro, i due testi di provenienza e di età diverse, ma si cercherà di far emergere gli elementi in un quadro unitario, "sinfonico" senza facili concordi. In tal senso si cercherà di raccogliere la complementarità fra i due Maestri spirituali, da intendersi come sviluppo ed approfondimento del tema spirituale dell'Umiltà.

Si inizia con l'approfondimento della Regola di Benedetto per una mera questione cronologica a cui seguirà lo studio sulle Costituzioni⁴. Al termine si approccerà ad un dialogo fra i due Maestri nel segno della integrazione e del confronto.

1. La Regola di S. Benedetto⁵: fonti e caratteristiche

S. Benedetto con la Sua Regola non ha voluto essere originale. La Sua Regola si propone lo scopo di codificare, per uso di un monastero singolo o di un gruppo di monasteri, gli insegnamenti e le istituzioni comuni. In tal senso la Regola appare nel secondo quarto del secolo VI come il frutto maturo di tutto un passato monastico e della spiritualità degli antichi Padri⁶.

Da quanto detto riteniamo che Benedetto non avesse alcuna pretesa di originalità, ma si volesse mantenere nell'alveo della più pura tradizione monastica di tipo cenobitico, così come tramandato dalla tradizione pacomiano- egiziana e dalla conoscenza diretta del monachesimo basileano⁷. Inserito in tal contesto va il pensiero che Benedetto cerchi, nel fondo della tradizione, il materiale della sua opera, con il proposito deliberato di legare profondamente il suo monachesimo a quello antico, di parlare lo stesso linguaggio dei Padri⁸. Benedetto condivide con il monachesimo primitivo la passione della ricerca per tutta la vita del Dio misterioso ed ineffabile: Dio solo può appagare il desiderio dell'uomo, perciò, l'uomo diviene pienamente sé stesso innalzandosi verso Dio. Cercare Dio significa seguire una traccia. È difatti il presentimento di Dio a guidare l'uomo sul Suo sentiero, "con cuore dilatato" (*RB Prol.*, 49), *dilatato corde*, che diviene condizione per fare esperienza della vita vera unitamente all'altro segno che è "la indicibile soavità dell'amore" (*RB Prol.*, 49).

⁴ Resta inteso che ciò che sarà approfondito nelle Costituzioni riguardo il tema dell'umiltà si comprende meglio alla luce degli altri scritti di Ignazio. Qui citiamo *Esercizi e Diario spirituale*.

⁵ Non si conosce con certezza il titolo premesso da S. Benedetto alla sua legislazione, benché sia probabile che ve ne abbia posto uno. S. Gregorio parla di Regola dei Monaci. I manoscritti hanno vari titoli. S. Benedetto qualifica la sua Regola maestra, comune, perfino santa.

⁶ Cf. G. PENCO, *Il concetto di monaco e di vita monastica in occidente nel secolo VI*, in *Studia monastica*, 1 (1959), 7 - 50.

⁷ Cf. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Ed. Studium, Roma 1974, 28.

⁸ *La Regola di S. Benedetto, "Sotto la guida del Vangelo"*, (a cura delle monache benedettine di S. Marco Offida) Monastero di s. Marco, Offida 2006, 5.

2. La Regola di S. Benedetto: la sua composizione

La *RB* consta di un Prologo e 73 capitoli, alcuni molto estesi, altri in maggior numero, brevi o brevissimi. Lo schema della *RB* si compone in maniera semplice. Vi si distinguono tre grandi blocchi, che sembrano derivare da tre momenti diversi della redazione, corrispondenti a tre periodi individuabili nella esperienza cenobitica e nell'itinerario spirituale dell'autore⁹.

- Il primo blocco I- VII, è preceduto da un Prologo, che riecheggia probabilmente una catechesi battesimale e che pone in luce il valore e la natura della vocazione monastica, giudicata come sequela di Cristo e come scuola del servizio del Signore¹⁰. Al Prologo succede la prima parte in cui emergono i principi generali della costituzione monastica e le linee maestre della sua spiritualità (cc. 1-7). Sono trattati i temi dell'ascesi individuale, si definiscono le ragioni del primato cenobitico, si illustra il monastero come una scuola che educa al servizio di Dio, (*dominici scola servitii*) nella quale il monaco apprende "quali sono gli strumenti delle buone opere"¹¹.
- La seconda parte nella quale si includono i capitoli da VII a XXX, riguardano i diversi istituti monastici.
- La terza parte (cc. XXXI-CLLI) è consacrata alle leggi. Essa può essere divisa in molte sezioni¹².
- L'Epilogo della Regola è rappresentato dal capitolo CLLIII, che, S. Benedetto considera un semplice inizio di perfezione; per gli ulteriori sviluppi Egli rimanda ai Padri, alla Regola di S. Basilio ed agli scritti dell'antico monachesimo d'Oriente e d'Occidente¹³.

⁹ Cf. S. PRICOCO, *Il monachesimo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003, 94.

¹⁰ *RB Prol.*, 45.

¹¹ *RB* titolo del Capo Quarto, G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Ed. Studium, Roma 1974, 415.

¹² **a.)** Leggi relative ai decani dei monasteri c. 21 ed alla maniera di come debbano dormire i monaci c. 22. **b.)** Il codice penitenziale in senso più vero: in essa si contemplan le più svariate situazioni della esistenza del monaco, impegnato ad assolvere i suoi doveri verso Dio, i superiori ed i fratelli in seno alla comunità di cercatori di Dio (cc 23-30). **c.)** Le varie attività ed emergenze della giornata monastica (cc 31-57). **d.)** L'accesso al monastero e le forme di reclutamento. (cc 58-62). **e.)** I tre capitoli 63-65 trattano della gerarchia monastica, e precisamente dell'ordine della comunità, della elezione dell'abate e della elezione del priore. **f)** Infine l'ultimo blocco è formato da sei capitoli successivi, da 67 a 72. In essi l'autore appare voler porre i fondamenti spirituali della prassi cenobitica in una prospettiva rinnovata e voler guardare con maggiore interesse del passato ai rapporti orizzontali, quelli che si stabiliscono tra fratelli con l'applicazione costante della carità. Si fa sentire fra le voci della tradizione, l'influenza di S. Agostino e del suo concetto di cenobio, nel quale i monaci interiorizzano la loro personalità a immagine di Cristo donandosi in un rapporto continua e di mutua misericordia. Cf. G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*, Ed. Studium, Roma 1965, 38-39.

¹³ Cf. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Ed. Studium, Roma 1974, 399.

La *RB* si caratterizza per un'accentuata terminologia propriamente monastica¹⁴. Nella sua Regola, Benedetto, avverte l'esigenza di richiamare i suoi fratelli alla propria vocazione indicando loro le minime condizioni necessarie per poter condurre una vita monastica autentica. Difatti nel suo insegnamento Benedetto insiste nel sostenere che la vita con la sua concreta prassi quotidiana così come la preghiera non sono reparti chiusi: l'azione e la contemplazione si intrecciano. La perfezione consiste nella armonia tra esse, di cui una deve essere in funzione dell'altra. Ciò che riesce a mantenere l'equilibrio è "la divina carità".

Sottolineando i vari elementi della legislazione benedettina, crediamo sia indispensabile non perdere di vista l'orientamento spirituale della stessa Regola, difatti per S. Benedetto tutto nell'abbazia deve esser ordinato a Dio¹⁵.

3. La Regola e l'umiltà: il capitolo VII, *De Humilitate*

3.1. Il contesto

Il capitolo *De humilitate* (*RB* VII, 1 - 70) è, dal punto di vista ascetico, il più rilevante della Regola, in esso si condensa l'intera dottrina spirituale ed ascetica di Benedetto¹⁶. L'evidenza della concezione benedettina dell'umiltà è ben più significativa di quello che oggi si possa ritenere poiché arriva a coincidere con l'aspetto pratico della vita cristiana, addirittura l'umiltà per Benedetto si identifica con la stessa vita cristiana.

Il capitolo VII della Regola di Benedetto con i dodici gradini dell'Umiltà si colloca nell'alveo della tradizione monastica antica e dei Padri della Chiesa. Essa è stata tratta da Benedetto dalle *Institutiones* di Cassiano (360 – 435 c.a), capitolo IV, 32 - 43¹⁷, e, inoltre, è contenuta seppur in forma leggermente più lunga nella *Regula Magistri* X, 1 – 86¹⁸. L'idea di una scala, composta da una serie di gradini fonda le sue radici nella tradizione antico – testamentaria e si richiama alla visione di Giacobbe in cui il Patriarca sognando vide «una scala che poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il

¹⁴ Nel corso della *RB* Benedetto fa attenzione all'uso del termine monaco (*monachus*) che complessivamente compare 35 volte. Da alcuni passi della *Regola* si evince che la vita monastica della comunità di Benedetto attraversasse un periodo di decadenza le cui principali manifestazioni erano evidenziate da comportamenti di netta contraddizione all'umiltà ed all'obbedienza ma anche si evidenziava un certo tipo di rilassamento della pratica ascetica ed una certa tiepidezza nella vita di preghiera. Cf. C. FALCHINI, *Volto del monaco, volto dell'uomo*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2006, 158.

¹⁵ L'uomo valuti che in ogni momento è sempre scorto da Dio dall'alto dei cieli, e che le sue azioni sono viste in ogni luogo dallo sguardo della divinità e ad essa riferita ogni istante dagli angeli (*RB* 7,13).

¹⁶ S. BENEDETTO, *La Regola*, Pubblicazioni Cassinesi, Montecassino 1994, 130.

¹⁷ G. CASSIANO, *Le Istituzioni cenobitiche*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2007, 123 – 136.

¹⁸ Sui rapporti tra questi tre testi cf. A. de VOGUE', *L'humilité* in A. de VOGUE', *La Règle de Saint Benoît*, IV. *Commentaire historique et critique (parties I – III)*, SC 184 Cerf, Paris 1971, 281 – 370.

cielo. E gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa” (Gen 28, 12). Secondo Gregorio Penco¹⁹ l’immagine della scala nella Regola di Benedetto rappresenta una immagine tipica della letteratura monastica che l’ha rappresentata con una caratterizzazione sua propria. Basti ricordare Giovanni Climaco (579 – 649), che deve il suo nome proprio, al titolo del suo trattato *La Scala*²⁰ (*klimax* in greco significa scala, *gradatio* in latino), all’interno del quale la vita spirituale è rappresentata come una salita di una scala composta da 30 gradini. Ulteriore rimando che, fra gli altri, ispirò il padre Benedetto, fu S. Girolamo, secondo il Quale: “il patriarca Giacobbe *scalam cernit in somnis*, vede nel sonno la scala...attraverso la quale *diversis virtutum gradibus*, con diversi gradini di virtù, si sale in alto»²¹.

Tra le fonti della *Regola Benedicti* primeggia la Sacra Scrittura che il Santo definisce *Norma rettissima della vita umana* (RB 73,3). In questo quadro il capitolo VII si innesta per la quantità di citazioni scritturistiche che Benedetto ha riportato più che in qualsiasi altro capitolo della Regola. A tal proposito giova ricordare che, nella attenta illustrazione dei dodici gradini costitutivi della scala, Benedetto non introduce una progressione cronologica sistematica, bensì la descrizione di una attitudine evangelica di base. Paradossalmente, si progredisce lungo la scala dell’umiltà mettendo radici sempre più profonde nella via dell’obbedienza seguita dal Cristo. Infatti, all’interno del capitolo VII, Benedetto descrive l’ascendere a Dio come il fine di tutto il cammino spirituale, e, il paradosso che si sviluppa, parte dalla esperienza spirituale “dal basso” che si caratterizza dalla discesa nella propria umanità dalla quale, però, ciascuno ha la possibilità di ascendere a Dio. In questo quadro si può affermare che La Scala di Benedetto, descritta nel capitolo VII della Regola, va dalla “terra alla terra” perché si parte da una terra “materiale” per ascendere ad una terra “redenta”. La stessa Scala è immagine dell’unità redenta di corporeità e spirito, infatti: “i lati di questa scala diciamo che sono il nostro corpo e l’anima” (RB VII,9), quindi, la scala non è solo un mezzo esteriore che il cristiano e il monaco usano per raggiungere Dio ma si tratta di coinvolgere l’interezza della persona, per permettere di approssimarsi all’esperienza di Dio: essa si profila non come una esperienza intellettuale, ma come la partecipazione attiva dell’anima e del corpo. In tale senso l’esperienza della umiltà è esperienza spirituale, perché riguarda tutta la persona e non solo una parte di essa.

L’obiettivo dell’insegnamento spirituale sull’umiltà punta il suo fuoco sull’amore con le parole di Gesù: “La Sacra Scrittura, fratelli, ci annuncia chiaramente: Chiunque s’innalza sarà umiliato e chi si umilia sarà innalzato (Lc 18,14)”. Difatti si può affermare che il capitolo VII della Regola ha come fine, l’adempimento delle parole di Gesù.

¹⁹ G. PENCO, *Il monachesimo medievale. Valori e modelli*, Edizioni Scritti Monastici, Bresso Di Teolo 2008, 187 – 200.

²⁰ G. CLIMACO, *La Scala del Paradiso*, Città Nuova, Roma 1980.

²¹ S. GIROLAMO, *Ep.* 98,3.

4. Sviluppo ed approfondimento del Capitolo VII della RB

Seppur i dodici gradini della scala di Benedetto presentino una progressione unitaria, poiché abbracciano tutta la vita del monaco fino al suo giungere “alla carità di Dio che caccia il timore” (RB VII, 67). In questa sede si seguirà lo schema di chi suddivide i dodici gradini dell’Umiltà del Capitolo VII in quattro parti²².

4.1. La relazione con Dio, con sé stessi, con il prossimo (RB VII, 1 – 34)

I primi tre gradi descrivono le relazioni che sono necessarie al proprio cammino interiore: la relazione con Dio, con sé stessi e quella con il prossimo.

La relazione con Dio dona consistenza alla vita umana, si tratta del primo passo da compiere, il primo gradino da salire che rivela la consapevolezza di aver timore di Dio, di prenderlo sul serio, nell’acquisire la consapevolezza del Suo Mistero e della Sua Grandezza.

Il primo grado della RB corrisponde al primo *indicium* di Cassiano là dove afferma: “se uno ha messo a morte ogni volontà propria”²³; Benedetto ritiene che la riverenza a Dio sia la radice di tutta l’umiltà, e all’inizio dell’ascensione, ne tratta con insistenza. Difatti è proprio il primo gradino quello su cui Benedetto si dilunga di più. L’atteggiamento di base che viene descritto consiste nel riconoscersi un essere umano autonomo e libero, ma dipendente dalla volontà di Dio.

“Il primo grado dell’umiltà – dice – consiste nel tenere sempre presente allo spirito il timore di Dio, e nell’evitare di dimenticarlo” (RB VII, 10 – 11). I verbi “ricordarsi”, “richiamare alla memoria” ritornano continuamente nella RB. Si tratta di collocarsi al posto giusto nel piano di Dio.

La primissima tappa della esperienza spirituale cristiana consiste, per il monaco in particolare, ma per tutti i battezzati, in generale, nel riconoscersi creatura davanti al Creatore, difatti, convenendo sul fatto che la persona faccia parte di un progetto del Creatore, se ne riconosce la Sua Grandezza dinanzi alla piccolezza umana. Questa visione di base di Benedetto aiuta a comprendere anche la Sua visione della vita cenobitica. Il cenobita è chi fa parte di un gruppo di fratelli che vivono secondo una regola e sotto la cura pastorale di un abate, realizzando così, su piccola scala, la situazione umana normale dell’uomo che facendo parte di una realtà più grande, l’umanità, sotto una regola, il progetto di Dio su tutta la creazione, e sotto la direzione di Cristo, che si è fatto uomo per condurre la persona al Padre.

Ogni ricerca di “realizzazione personale” su un principio di autosufficienza distrugge la comunione, al contrario, l’accettazione della propria totale dipendenza nei confronti del piano di Dio, permette alla persona di concretizzare, in tutta semplicità, senza

²² A. GRÜN, *Benedetto da Norcia*, Queriniana, Brescia 2006, 48.

²³ G. CASSIANO, *Le Istituzioni cenobitiche*, Liber IV, 39, 84.

orgoglio e senza falsa umiltà, i compiti che possono essergli affidati, sia nella vita comunitaria, che nella Chiesa o nella società.

Succede allora *il secondo grado* di umiltà:

“Il secondo grado dell’umiltà consiste nel detestare la propria volontà, e nel non trovare alcun piacere nella soddisfazione dei propri desideri, ma nell’imitare il Signore, mettendo in pratica quella sua parola.”

Il secondo gradino si sofferma spiritualmente sull’aspetto positivo dell’umiltà che ritiene importante l’obbedienza alla volontà di Dio, distinguendosi, in tal maniera, dal precedente gradino, pur rimanendo in assoluta continuità²⁴. Infatti, una volta riconosciuto il fatto che a ciascuno è stato affidato un posto determinato con un compito proprio nel piano della creazione e nella vita comunitaria, la tendenza che prevale, normalmente, è quella di voler esercitare questo compito in maniera autonoma, quasi come un potere, e, come occasione per soddisfare i propri desideri. Benedetto mette dunque subito davanti agli occhi del monaco, Cristo stesso, che ha dichiarato: “Non sono venuto a fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato” (RB VII, 32).

Questo principio è talmente chiaro e limpido che Benedetto non vi si sofferma ancora piuttosto procede subito alla sua applicazione pratica all’interno del *terzo grado*: infatti, attraverso di esso si passa, si sale, dall’obbedienza a Dio, all’obbedienza ai superiori, rappresentanti di Dio. Nel *terzo grado* riecheggia il *terzo indizio* di Cassiano: l’obbedienza che si compie tramite il superiore ha la sua radice in Cristo²⁵.

Il monaco per cui Benedetto scrive la Regola è un cenobita che ha scelto di vivere in una comunità di fratelli, una comunità che è ben strutturata e, all’interno della quale, vi sono dei “maiores” (anziani, superiori) e degli “juniores” (giovani, subordinati)²⁶. Accettare di non fare la propria volontà consisterà quindi, all’interno della vita comunitaria, nel “sottomettersi ad un superiore in tutta obbedienza per amor di Dio” (RB VII, 34). Benedetto qui non parla soltanto, né direttamente, dell’obbedienza all’Abate. Parla dell’obbedienza a un “maior”, a un anziano, e questo deve comprendersi nel contesto dell’obbedienza reciproca, che sarà l’oggetto di un capitolo speciale della Regola²⁷. Per chiunque vive in comunità, accettare di vivere secondo una regola comunitaria, un progetto comunitario, e dunque accettare di obbedire a coloro che hanno dei particolari compiti nella realizzazione di questo progetto, è il modo concreto di vivere l’atteggiamento fondamentale di umiltà descritto nel primo grado, e che consiste nel riconoscersi “creatura” di Dio, con un posto determinato nel piano del Creatore.

Si comprende dunque perché, in precedenza, Benedetto affermi che l’obbedienza corrisponda al primo grado di umiltà. Questa obbedienza è vissuta “per l’amore di Dio” e “imitando il Signore, di cui l’Apostolo dice: *si è fatto obbediente fino alla morte*” (RB V, 1 – 4). Qui, come in molti altri luoghi del testo, le due parole “amore” e “obbedienza”

²⁴ A proposito della continuità rimane infatti, nel primo *indicium* di Cassiano.

²⁵ G. CASSIANO, *Istituzioni cenobitiche, Liber IV*, 39,84, 131.

²⁶ A.M. QUARTIROLI, (a cura di), *La Regola di San Benedetto*, nota 34, 90.

²⁷ Ci si riferisce al capitolo V della RB: *De Oboedentia*.

sono collegate, conformemente alla teologia del Nuovo Testamento, secondo cui l'obbedienza – e in primo luogo quella praticata dal Cristo – è la forma suprema dell'amore, e non ha dunque limiti. Per il Cristo fu “fino alla morte” (RB VII,34).

Questo richiamo dell'esempio di Cristo e della sua obbedienza fino alla morte è per Benedetto un buon modo di introdurre i gradi seguenti, che descriveranno le circostanze esigenti nelle quali deve viverci l'atteggiamento d'umiltà all'interno di una comunità concreta di uomini, tutti ancora in cammino verso la vera umiltà. Per Benedetto la parola “umiltà” ha una connotazione del tutto evangelica. Il punto di riferimento o l'esempio da seguire è l'umiltà del Cristo stesso, e Benedetto ha scelto i testi più incisivi, che parlano dell'annientamento del Cristo e della sua esaltazione sulla croce.

4.2. *La relazione del monaco con i propri pensieri ed emozioni (RB VII, 35 – 50)*

Superata la prima fase, la seconda parte del capitolo VII, *De Humilitate*, tratta del monaco che inizia a lavorare intensamente su di sé, sulla propria personalità, estirpando così ogni forma di orgoglio e favorire la nascita dello spirito umile. Questa fase dell'ascesa è caratterizzata dal sacrificio della propria interiorità. L'interiorità deve sacrificare se stessa per comprendere che ciò che possiede non appartiene a se stessa ma viene dal Signore.

Dall'obbedienza del *terzo gradino* si sale verso l'obbedienza eroica e, in genere, alla pazienza da esercitare nei rapporti coi superiori e coi fratelli. I tre gradini successivi, quindi *quarto, quinto e sesto*, si riferiscono al rapporto del monaco con propri pensieri ed emozioni. In tal senso il processo di maturazione avviene attraverso la relazione con i propri sentimenti cercando il modo di avere un buon rapporto con sé stessi. Per chi, come il monaco, dovrebbe avere familiarità con la contemplazione, risulta importante liberarsi da emozioni negative. Il cammino del monaco²⁸, la sua, salita verso Dio, avviene passando attraverso questo tipo di sentimenti. Il *quarto grado* dell'umiltà tratta, appunto, delle emozioni negative che possono insorgere nel monaco allorquando si svolgano lavori spiacevoli o si è trattati male ingiustamente o ancora quando si è feriti ed offesi dai comportamenti altrui. Si tratta delle sofferenze che possono incontrarsi nell'obbedienza: con le parole *duris [...] iniuris*, Benedetto intende determinare tali sofferenze: ordini che riescono troppo pesanti per se stessi o che contrariano le proprie tendenze; ingiurie, frasi irritanti, espressioni che denotano una disistima da parte dei superiori. È il momento in cui l'obbedienza, suppone e richiede fede, amor di Dio ed umiltà, di grado anche eroico. Probabilmente *iniuris* accenna anche a quelle ingiurie appunto che si possono ricevere dai fratelli²⁹. È interessante evidenziare che Benedetto, accanto alla citazione della Lettera ai Romani e ad una pericope del Vangelo di Marco, ricorra al Discorso della Montagna e al libro dei Salmi, quasi a significare che i sentimenti sono trasformati nella misura in cui familiarizzano con l'intenzione di Gesù. Questa

²⁸ Cf. L. D'AYALA VALVA, (a cura), *Il Cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei Padri*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose Magnano 2009, 11- 28.

²⁹ Cf. ibidem

la cornice in cui Benedetto inserisce il testo del Salmo 65, 10 – 11, dove si rendono esplicite le sofferenze che Dio può permettere di incontrare nella obbedienza: “Ci hai provati nella tribolazione come si sperimenta e si purifica l’argento nel fuoco; ci hai legati e ridotti in dure condizioni, quasi animali tratti nella rete; hai aggravato di forti pesi le nostre spalle”. *Il quarto grado* termina con una benedizione: *benedicent*, quasi a significare che nell’umiltà si adempie il Discorso della Montagna e si accorda con lo spirito di Gesù. Ma si può vivere il Discorso della Montagna con la consapevolezza di essere figli di Dio, in tal senso Benedetto definisce l’umiltà non come auto – abbassamento e umiliazione, ma come espressione viva e sincera della libertà dei figli di Dio, espressione della dignità divina. Nella benedizione dei maledicenti, ovvero nel dire bene da parte del cristiano, in generale, e del monaco, in particolare, di coloro che li perseguitano, l’umiltà raggiunge la sua vetta.

Il *quarto grado*, che è il più ampio della Regola dopo il primo, abbraccia il *quarto e il quinto* degli *indicia* di Cassiano, là dove afferma che in tutto serba la mansuetudine dell’obbedienza nella costanza della pazienza³⁰. I pochi riecheggiamenti di Cassiano quasi si perdono nel serrato sviluppo delle citazioni bibliche che guidano la salita di questo gradino. L’interiorità deve sacrificare sé stessa per comprendere che ciò che possiede non appartiene a sé stessa ma le viene da fuori, dall’Altro.

Il *quinto grado* ripercorre il *secondo indice* di Cassiano: “se non ha nascosto nulla al proprio anziano, non solo delle proprie azioni, ma anche dei propri pensieri”³¹. Ma, mentre Cassiano nel *secondo indice* parla della manifestazione di tutti gli atti e pensieri, buoni e cattivi, per ricevere (*terzo indice*) il giudizio e la guida del seniore, il *quinto gradino* della *RB*, consiste nello svelare con umile sincerità all’Abate o al seniore spirituale i cattivi pensieri e le colpe segrete. Non si tratta di una confessione sacramentale ma di sola apertura di coscienza. Padre e direttore, maestro e guida del monaco è, sopra tutti l’Abate; è a lui che Benedetto indirizza i suoi figli per la manifestazione di quei pensieri malvagi e di quelle colpe occulte che turbano ed isteriliscono l’anima appunta con la loro segretezza. La sola umile e schietta rivelazione al superiore di quelle colpe occulte che turbano il cuore, smaschera già il seduttore e rappresenta un valido freno per l’avvenire. L’umiltà, in questo punto, si esercita sia nello scoprire le proprie debolezze e cadute, ma anche, nel desiderare l’ammonimento e il consiglio del direttore. Quindi, sul *quinto grado*, Benedetto raccomanda di svelare all’Abate i propri pensieri e sentimenti: si tratta di una pratica largamente diffusa nel monachesimo con risultati, spesso, terapeutici. Difatti la manifestazione dei pensieri ha effetto liberante e riesce a creare fiducia. «Manifesta al Signore la tua via, e confida in Lui» (Sal 37, 5). Benedetto cita il Salmo pasquale «Aprite il vostro animo al Signore perché è buono, perché la sua misericordia dura per sempre» (Sal 106, 1; 118, 1). Si sperimenta il perdono: «Ho detto: manifesterò davanti al Signore le mie iniquità: E tu hai rimesso la malizia del mio cuore» (Sal 32, 5) Solo semplici versetti dei Salmi attraverso i quali Benedetto invita il monaco

³⁰ Cf. G. CASSIANO, *Istituzioni cenobitiche*, Liber IV, 39, 84, 132.

³¹ G. CASSIANO, *op. cit.*, Liber IV, 39, 84, 131.

a svelare i propri pensieri. L'umiltà conduce allo spirito dei poveri dell'Antico Testamento, di tutti quei poveri che sono stati oggetto e soggetto della lieta Novella di Gesù.

Il *sesto grado*, riproduce il *settimo indicium* di Cassiano³², consiste nel contentarsi di tutto ciò che di umile o di spregevole può offrire l'obbedienza o la povertà monastica, senza sollevare pretese diritti o particolari esigenze di trattamento; d'altra parte il monaco si giudica indegno e inabile operaio qualsiasi sia il lavoro assegnato, senza ritenerlo come un premio o un riconoscimento dei propri meriti o talenti.

Il *sesto grado* si riferisce ai sentimenti di ribellione e di insoddisfazione che i monaci nutrono per la mediocrità e la banalità della esistenza. A tutti coloro che, nel corso della propria vita, si chiedono se ciò che compiono dia senso a tutta la loro vita, Benedetto consiglia "di accontentarsi di qualsiasi cosa, per vile che sia o spregevole", di accordarsi con ciò che si ha a disposizione, di riconciliarsi con il proprio quotidiano. A questo scopo può servire la meditazione del versetto del Salmo: «ero stolto e non capivo, divenni come bestia da soma innanzi a Te; ma sono sempre con Te» (Sal 73, 22). Quasi a significare che può essere fatta esperienza del Signore nella banalità della vita: stare di fronte al Signore per non perdersi nella durezza della esistenza, stare di fronte al Signore può cambiare la vita, dona sentimenti di pace e di accordo con tutto ciò che è, poiché l'importante è: "stare sempre con Te". Si tratta della felicità dei giusti, il Salmista infatti si accusa di essere stato stolto nel giudicare la felicità degli empi; con la frase *et... ego* comincia il nuovo concetto e con sé il nuovo stile di vita, "ma io", si tratta della confessione di chi riesce a dire il proprio "sì" dinanzi alla banalità della vita, rispetto alla propria croce che vanifica le illusioni di una vita perfetta, ma conduce la gioia senza fine della Resurrezione. Benedetto applica il Salmo al suo contesto, nel senso di una sincera confessione del proprio nulla dinanzi a Dio e di una volenterosa accettazione del proprio stato di pochezza, poiché sia nel ricevere qualcosa di vile come nell'accogliere un ufficio importante ed onorifico il monaco, deve possedere, secondo le parole del Salmo, il senso della sua nullità e pochezza. (Queste parole del Salmo vengono recitate nell'*In-troitus* di Pasqua). La constatazione della propria nullità ed insipienza si appoggia sul potere e la Sapienza del Signore: "ma io starò con Te". L'umiltà, in questa cornice, è il coraggio del monaco di scendere nella propria umanità, limitata ed abietta per rialzarsi grazie al Signore, alla Sua Sapienza e Forza.

4.3. La relazione con la profondità del proprio cuore (RB VII, 51 – 55)

Con il *settimo grado* si sale nella terza parte del capitolo VII, esso corrisponde all'*ottavo indicium* di Cassiano "se non soltanto dice, a fior di labbra, di essere l'ultimo di tutti, *sed intimo cordis credat affectu*"³³: è il culmine della umiltà. Ciò di cui si tratta è la contemplazione delle perfezioni divine in virtù della considerazione da parte dell'uomo delle proprie colpe passate e di quelle possibili del futuro. Il tema che viene proposto

³² G. CASSIANO, *op. cit.*, Liber IV, 39, 85, 132.

³³ G. CASSIANO, *op. cit.*, 39, 85, 132.

nel *settimo grado* consiste nell'incontro della persona con la propria "ombra"³⁴, si tratta di relazionarsi con le proprie con le fragilità non espresse o dichiarate perché da questa corrispondenza, nella profondità del cuore, si può prendere coscienza di essere l'ultima fra le persone e la più piccola di tutti. Non si tratta della umiliazione artificiosa ma, della consapevolezza della propria verità. Benedetto riferisce "*intimo cordis affectu*" (RB VII, 51), indicando così una esperienza spirituale per la persona e non una semplice, seppur necessaria, confessione verbale. Al fondo della conoscenza di ciascuno si può solo recitare con il Salmo: «Ma io sono verme e non uomo: l'infamia degli uomini e rifiuto della plebe» (Sal. 22, 7).

L'*ottavo grado* richiama il *sesto indizio* di Cassiano, là dove afferma: "se non fa né si presume di poter fare nulla che non sia esplicitamente raccomandato dalla regola comune e dall'esempio degli anziani"³⁵. Mentre Cassiano si appella alla tradizione cenobitica in generale, così come aveva visto praticare in Egitto, la RB aggiungono a 'regola' la specificazione "del monastero" (RB 56 VII, 55) dando così rilievo all'obbedienza da osservare in un dato luogo. In tal senso si può affermare che l'*ottavo gradino* si qualifichi per la fedeltà alla Regola e alla tradizione, che fa rifuggire da ogni singolarità che possa identificare l'uno dagli altri, e fa vivere ciascun monaco nell'abbassamento dell'umiltà nella propria quotidianità³⁶. Si tratta di rinunciare a comportamenti eccentrici per una sempre maggiore conformazione alla Regola che riesce in tal maniera a conformare il monaco.

4.4. La relazione coi comportamenti esteriori (RB VII, 56 – 66)

Con il *nono* iniziano i gradini nei quali l'attenzione si concentra sui comportamenti esteriori che rivelano esternamente l'umiltà. Il *nono gradino* della RB riprende il *nono indicium* di Cassiano: "se tiene a freno la lingua e non alza la voce quando parla".³⁷ La norma di non parlare troppo nella RB diviene una proibizione di parlare senza essere interrogati, che si ritrova anche all'interno del breve capitolo VI, intitolato "La Custodia del Silenzio". Il tacere è, per il monaco, un cammino importante e comunque da percorrere per l'incontro con sé stesso e con Dio. Difatti il molto parlare impedisce di entrare in contatto con sé stessi, nel silenzio si incontra la propria indigenza e debolezza, scoprendo il desiderio di liberarsi da sé per unirsi al Signore. È il silenzio infatti che definisce lo spazio del monastero come spazio 'altro' rispetto a quello del mondo. Il vero monaco è una persona taciturna, non per carattere ma per disciplina che egli è chiamato ad assumere e a far propria, fino a farla diventare una condizione interiore del cuore. Ciò che conta è comunque la *taciturnitas*, il *silenzio sapiente* di cui parla RB evitando ogni parola oziosa e vana severamente condannata dalla Sacra Scrittura³⁸.

³⁴ Cf. A. GRÜN, *Benedetto da Norcia*, 62 – 64.

³⁵ G. CASSIANO, *op. cit.*, 39,84.

³⁶ Cf. A.M. QUARTIROLI, *La Regola di San Benedetto*, *op.cit.*, 96.

³⁷ G. CASSIANO, *op.cit.*, 39, 86.

³⁸ Cf. *Il Cammino del Monaco*, 481 – 500.

Il *decimo gradino*, corrisponde al *decimo indicium* di Cassiano e riprende RB 4, 53 – 54: Non dire parole vane e che suscitino il riso. Non amare ridere molto o in modo sfrenato”. Benedetto non giudica negativamente il sorriso del redento e del liberato, ma quello dello stolto, per il significato che questo termine assume nella Sacra Scrittura. A colui che conosce la propria realtà interiore non conviene il riso dello stolto che si pone sopra tutto e che spesso esprime solo disperazione.

L'*undicesimo gradino* tratta del parlare. Quando si parla esprime se stessi, quello che è presente nel cuore si può riconoscere dalla voce. Esiste una voce chiassosa che Benedetto ha in mente quando considera il parlare ad alta voce come sconveniente per il monaco. Chi ha fatto esperienza di Dio e ha incontrato sé stesso, costui lo esprimerà anche nel parlare., questa voce si farà udire, secondo benedetto “*leniter e humiliter cum gravitate*” tranquilla, dolce e modesta e con il senso di Dio (*gravitas*). Non solo la voce ma anche le parole, che Benedetto ha in mente sono poche e ponderate che rivelano la saggezza: “Il saggio si riconosce dalle poche parole” (RB VII, 60). L'*undicesimo gradino* riprende la seconda metà del *nono segno* di Cassiano “non alza la voce quando parla”³⁹. Le poche parole descritte da Benedetto come assennate, indicano il suo spirito libero e concreto che non cerca l'unzione nel parlare, ma la sobrietà, ragionevolezza e ponderatezza che, non condizionato dalla norma del silenzio, valorizza il comunicare fra monaci. Il monaco deve parlare in modo tale che il suo interlocutore si senta accolto e accettato, che dal suo discorso si intraveda qualcosa di Dio (*gravitas* significa prossimità a Dio) e che egli faccia esperienza della quiete e della dolcezza⁴⁰.

Il *dodicesimo gradino* della RB, non ha corrispondenti nei segni di Cassiano, tratta del contegno del corpo. Si scorge una continuità rispetto al primo gradino dove era evocata *la memoria Dei* per guardarsi dal peccato (RB VII, 12) e vigilare sui pensieri cattivi (RB VII, 18). L'*ultimo gradino* si distende in una unificazione spazio-temporale nell'umile stare davanti a Dio avendo la consapevolezza di essere peccatore. Si tratta di una umiltà che è, come nel caso del pubblicano evocato (RB VII, 65) abbandono alla misericordia di Dio. Nella figura del pubblicano della parabola citata si può rintracciare l'illustrazione vivente della parola del Signore con cui il capitolo si era aperto. “Chi si esalta sarà abbassato e chi si umilia sarà innalzato”. L'umiltà del cuore è sempre unita a quella del corpo: cuore e corpo sono i due montanti della scala dell'umiltà (RB VII, 9).

4.5. L'Epilogo RB VII, 67 – 69

Dal verso 67, vi è l'epilogo del capitolo VII che presenta il compimento del cammino dell'umiltà e riconosce in esso l'opera dello Spirito Santo. RB riprende la conclusione da Cassiano⁴¹, ma Benedetto specifica che la facilità dell'osservanza viene dalla consuetudi-

³⁹ G. CASSIANO, *op.cit.*, IV, 39,86.

⁴⁰ Cf. A. GRUN, *op.cit.*, 70 – 72.

⁴¹ “La vera umiltà si riconosce da tali e simili indizi. E quando la possederai veramente, essa ti condurrà subito a un grado più alto, cioè a quello della carità che esclude il timore, grazie alla quale tutto

ne, la quale è propria della vita cenobitica: e in quanto diventato consuetudine, l'operare il bene e le virtù è detto *delectatio*, cioè piacere. Viene così descritto quale sia il fine del cammino dell'umiltà vale a dire l'amore perfetto che scaccia ogni paura. Lo scopo dell'ascesa dei gradini dell'umiltà è spirituale e non morale: non si tratta di una virtù ma della capacità di contemplazione. Il cammino spirituale del monaco che percorre i gradi dell'umiltà corrisponde all'essenza più intima dell'umano a tal punto da poterlo percorrere *velut naturaliter* (RB VII, 68). In tal modo che, il monaco trasformatosi farà il suo cammino spirituale "non più mosso dal timore dell'inferno ma dall'amore di Cristo, dalla stessa buona consuetudine e dal rallegrarsi delle virtù" (RB VII, 69).

Conclusioni

Lo scopo della trattazione dell'umiltà è mostrare come essa sia la testimonianza più alta della intera vita cristiana. È talmente rilevante da arrivare ad identificarsi con la vita stessa, anche se non è più una vita naturale ma *velut naturalis*, poiché si tratta della natura inondata, riempita dalla grazia. La vita umile altro non è che la vita riempita di grazia. Non si differenzia dalla vita umile semplicemente naturale, ma le è superiore, perché ha una dignità maggiore, che è frutto di una libera scelta, dell'affermazione del bene sugli istinti più violenti. Per il cristiano l'umiltà non può essere solo una virtù, ma deve diventare la sua vita, il suo modo di riferirsi a sé stesso e agli altri. Non può più distinguere il suo comportamento dall'ideale dell'umiltà, perché la sua stessa vita è divenuta umile, si è trasformata in umiltà. La vita umile è il sinonimo della vita benedettina.

L'umiltà per Benedetto seguendo i suoi dodici gradini porta l'uomo e la donna a godere della propria vitalità, della propria forza, della propria vita formata dallo spirito di Dio. Il fine del cammino dell'umiltà, non è *l'humiliatio*, l'abbassamento dell'uomo, ma la sua elevazione, la sua trasformazione per mezzo dello Spirito divino che lo penetra da cima a fondo, il gusto per questa sua nuova qualità della vita.

5. Umiltà nelle Costituzioni ignaziane

Anche se il testo delle Costituzioni ignaziane è un testo indipendente dagli Esercizi ignaziani, lo spirito che soggiace è il medesimo spirito degli Esercizi. Perciò, senza la comprensione del termine umiltà negli Esercizi, il senso dell'umiltà nelle Costituzioni sarà parziale.

ciò che prima osservavi per paura comincerai ad adempierlo senza alcuna fatica, in modo quasi naturale, non più per il presentimento di un castigo o per una qualche forma di timore, ma per amore dello stesso bene e per il piacere delle virtù" CASSIANO, *op.cit.*, IV, 39, 87.

5.1 Umiltà negli Esercizi Spirituali

Nelle pagine del libro degli Esercizi, la realtà dell'umiltà emerge chiaramente per la prima volta nel primo esercizio della seconda settimana. La prima contemplazione è sull'incarnazione. Il preludio menziona il proposito delle tre persone della Trinità, da tutta l'eternità, «che la seconda Persona si faccia uomo». Nei numeri successivi Ignazio invita l'esercitante ascoltare ciò che dicono e fanno le tre persone divine, «facciamo la redenzione del genere umano» e «le Persone divine, operando [...] la santissima incarnazione»⁴². Ciò che si contempla è lo svuotamento e l'abbassamento della seconda persona della Trinità, l'atto per eccellenza di umiltà del Figlio (Cf. Fil 2, 6-7)⁴³. La nostra Signora risponde all'invito dell'angelo, «umiliandosi e rendendo grazie alla divina maestà»⁴⁴. La prima menzione dell'umiltà viene fatta in forma di gerundio, come azione dinamica e continua⁴⁵.

Per conoscere la via di Cristo⁴⁶, nel quarto giorno della prima settimana, Ignazio propone la “Meditazione di due bandiere” (ES [136-148]). Invita l'esercitante di considerare il discorso che fa Lucifero, il capo di tutti i nemici, ai suoi angeli,

... e come li ammonisce di gettare reti e catene; che abbiano prima a tentare di cupidigia delle ricchezze, *come ut in pluribus* suole, perché più facilmente giungano a vano onore del mondo, e dopo a grande superbia; di modo che il primo gradino sia di ricchezze, il secondo di onore e il terzo di superbia, e da questi tre gradini induce a tutti gli altri vizi [142].

I tre gradini seguono la logica dell'“accumulo”. Si comincia dal riempirsi delle cose-ricchezze materiali, prosegue nel raccogliere le opinioni positive su di se da parte degli altri (onore) e si arriva al punto di credere che il proprio giudizio sia quello definitivo, cioè, ciò che la persona ritiene giusto sia giusto e ciò che egli ritiene sbagliato sia sbagliato (superbia)⁴⁷.

La logica di Cristo è proporzionalmente inversa. È la via dello sfollamento.

⁴² ES (= Esercizi Spirituale) [102, 107, 108] rispettivamente. Il testo in PIETRO SCHIAVONE, ed., *Esercizi Spirituali: Ricerca Sulle Fonti, Spiritualità/Maestri*. Seconda Serie, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI)1995.

⁴³ Cf. SANTIAGO G. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio: Historia y Análisis*, 2a ed., Mensajero-Sal terrae, Bilbao-Santander 2009, 431.

⁴⁴ ES 108.

⁴⁵ Umiliazione, termine strettamente legato all'umiltà, viene menzionata in n. 75, insieme a riverenza quando si tratta di come avvicinare il luogo di contemplazione o meditazione.

L'esercizio della chiamata del re fa la cerniera fra la prima e la seconda settimana. Ignazio semina il desiderio di umiltà nel esercitante già quando gli fa chiedere, “io voglio e desidero ed è mia ferma determinazione, purché sia per vostro maggior servizio e lode, imitarvi nel *sopportare ogni ingiuria e ogni vituperio e ogni povertà*, sia attuale sia spirituale” (ES [98]) nell'oblazione alla fine dell'esercizio (enfasi nostra).

⁴⁶ Cf. MICHAEL IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary*, Gracewing, Leominster 1998, 107.

⁴⁷ Cf. JÁNOS LUKÁCS, “To Be Changed as Deeply as We Would Hope: Revisiting the Novitiate”, *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 51, no. 3 (2019), 27.

considerare il discorso che Cristo nostro Signore fa a tutti i suoi servi e amici, che invia per tale missione, raccomandando loro di volere aiutare tutti nel portarli: 1°. a somma povertà spirituale e, se sua divina maestà fosse servita e li volesse eleggere, non meno alla povertà attuale; 2°. al desiderio di obbrobri e disprezzi, perché da queste due cose deriva l'umiltà; di modo che tre siano i gradini: il primo, povertà contro ricchezza; il secondo, obbrobrio o disprezzo contro l'onore mondano; il terzo, umiltà contro la superbia; e da questi tre gradini inducano a tutte le altre virtù [146].

L'umiltà qui viene trattata come virtù propria, che è la radice di tutte le altre virtù. Il cammino per ottenere l'autentica umiltà è quello percorso da Cristo, dello svuotamento, delle ricchezze materiali, del desiderio di essere lodato (onore) e del desiderio di potere, cioè, voler essere al di sopra di ogni norma oggettiva (superbia).

Alla fine delle contemplazioni della seconda settimana e prima di iniziare il processo della elezione Ignazio introduce "tre modi di umiltà" (ES [165-168]). Questa "considerazione", insieme alle due bandiere (ES [136-148]) e tre binari di uomini (ES [149-156]) forma parte della triade ignaziana della seconda settimana. La triade prepara progressivamente l'esercitante a fare una buona elezione. L'esercitante viene a conoscenza della via di Cristo nella meditazione sulle due bandiere, si impegna sulla via di Cristo nella meditazione sui tre binari di uomini e finalmente, arriva all'impegno amorevole della persona di Cristo nei tre modi di umiltà⁴⁸.

Sono "tre gradi" di umiltà (con una implicita progressione) o semplicemente "tre modi" (*maneras*) di umiltà? Gli autori sul tema favoriscono sia l'una che l'altra opinione. A. Torres è dell'opinione che, ciò che si vede sia una chiara progressione nei primi due modi mentre il terzo modo appartiene a una logica diversa⁴⁹. S. Arzubialde sembra favorire la opinione dei "gradi", con una chiara progressione ascensionale⁵⁰. Ignazio stesso, anche se impiega la parola "modi" nel titolo, nei contenuti usa termini comparativi: «Il primo modo di umiltà è necessario per la salvezza eterna», «La seconda è umiltà più perfetta della prima», «La terza è umiltà perfettissima». I tre modi, alle volte riferiti come tre gradi, probabilmente per la loro associazione con i gradi dell'umiltà secondo San Benedetto, soprattutto i primi due modi corrispondono alla sottomissione e obbedienza alla legge di Dio⁵¹.

Sottomissione: «Il primo modo di umiltà è necessario per la salvezza eterna», dunque, è il minimo necessario. Sin dall'inizio Ignazio stabilisce il legame fra l'umiltà e l'obbedienza, «mi abbassi e mi umilii tanto quanto mi sia possibile, perché in tutto obbedisca alla legge di Dio». La logica operante qui è della legge negativa perché l'ac-

⁴⁸ Cf. IVENS, *Understanding Spiritual Exercises*, 127.

⁴⁹ Secondo Torres, i tre modi non son del stesso genere. Nei primi due late la dottrina di Santo Tommaso, mentre nel terzo quella di San Bernardo – l'umiltà che nasce dall'amore. Cf. ALFONSO TORRES, "Las Tres Maneras de Humildad", *Manresa* 15 (1943), 197. I tre modi non sono tre gradi, piuttosto sono tre modelli di disposizioni. Cf. MANUEL RUIZ JURADO, "Tres Maneras de Humildad", *Manresa* 38 (1966), 137.

⁵⁰ Cf. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 433.

⁵¹ Cf. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, 430, nota 20; MICHAEL IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises*, 122, nota 69.

cenno è sul non «trasgredire un comandamento sia divino sia umano, che mi obblighi a peccato mortale» (ES [165]).

Il tono negativo dà luogo alla disposizione positiva nel secondo modo. Qui l'accento non è sul non trasgredire la legge ma sul compiere la legge, «né per tutto il creato e neppure se mi togliessero la vita, mi metta a deliberare di fare un peccato veniale». Ignazio qui riprende un tema del “Principio e Fondamento” (ES [23]), l'indifferenza, indispensabile per entrare nel processo di elezione⁵².

Ignazio descrive il terzo modo di umiltà con queste parole:

La terza è umiltà perfettissima, quando, cioè, includendo la prima e la seconda, essendo uguale lode e gloria della divina maestà, per imitare e assomigliare più attualmente a Cristo nostro Signore voglio e scelgo più povertà con Cristo povero che ricchezza, più obbrobri con Cristo pieno di essi che onori, e desidero più di essere stimato stolto e pazzo per Cristo, il quale per primo fu ritenuto tale, che savio e prudente in questo mondo (ES [167]).

Nelle due bandiere, l'esercitante viene a conoscenza della via di Cristo. A questo punto decide impegnarsi con la persona di Cristo scegliendo la povertà, gli obbrobri e desidera essere stimato pazzo per Cristo. Ciò che l'esercitante deve cercare è la identificazione con Cristo umile.

Una chiave ermeneutica utile per approfondire i Tre modi umiltà si trova nella denominazione data dai fratelli Ortiz, che fecero gli esercizi spirituali sotto la guida di Ignazio, alla considerazione di Tre modi di umiltà, «tre maniere e gradi di amore di Dio e desideri di obbedire e imitare e servire alla sua Divina Maestà»⁵³. L'umiltà non è questione di auto-denigrazione, né un fine in sé. L'umiltà serve per amare meglio. È una umiltà amorevole. L'umiltà non è altro che l'amore di Dio dove si risalta la natura estroversa dell'amore, l'amore che cerca il bene dell'altro⁵⁴. A questo punto degli Esercizi, l'esercitante si domanda, “con quale amore mi piacerebbe amare Cristo”? I primi due modi sono regolati rispettivamente dalla legge negativa (da evitare) e legge positiva (voler fare) mentre, nel terzo modo, il modo di amare non è più regolato dalle leggi. È la pazzia dell'amore, «... perché dove andrai tu andrò anch'io; dove ti fermerai mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio» (Rut 1, 16). È entrare nella orbita della intimità, della identificazione⁵⁵, «Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha

⁵² Cf. *Direttorio Autografo* [17] in GESUITI DELLA PROVINCIA D'ITALIA (a cura di), *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, AdP-Apostolato della Preghiera, Roma 2007, 341; JOSÉ M. GUERRERO, “Tres Maneras de Humildad [= de Amistad]”, *Manresa* 54 (1982), 264; ELÍAS ROYON LARA, “Las Tres Maneras de Humildad En La Dinámica Del Seguimiento de Jesús (EE 164-168)”, *Manresa* 58 (1986), 72.

⁵³ “Tres maneras y grados de amor de Dios y deseos de obedecer e imitar y servir a su Divina Majestad” (Sancti Ignatii de Loyola, *Exercitia Spiritualia*, MHSI 100, p. 635). Cf. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales*, 429; PIETRO SCHIAVONE, *Esercizi Spirituali*, 234; GEORGE E. GANSS (a cura di), *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1992, 174, FRANCIS PUDHICHERRY, *An Introduction to the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand (India) 2017, 125-126.

⁵⁴ Cf. MICHAEL IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises*, 123.

⁵⁵ Cf. JOSÉ M. GUERRERO, “Tres Maneras de Humildad [= de Amistad]”, *Manresa* 54 (1982), 265.

odiato me [...] Ricordatevi della parola che vi ho detto: Un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi» (Gv 15, 18, 20).

Al centro del percorso degli Esercizi, alla fine della seconda settimana, Ignazio dà la sua regola d'oro per il progresso spirituale⁵⁶. «Pensi, infatti, ciascuno che tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto uscirà dal proprio amore, volere e interesse» (ES [189]). In una parola, uscire dal proprio amore, volere e interesse è propriamente l'umiltà vera. È ciò che Cristo ha fatto nel mistero dell'incarnazione, ed è con questo Cristo che l'esercitante cerca di conformarsi.

Lo stretto legame fra umiltà e amore è assai chiaro. Chi non si fa umile non ama davvero. Chi pretende di amare gli altri senza essersi spogliato dell'amor proprio, della propria volontà e del proprio interesse, cerca solo sé stesso e non l'altro. È questa umiltà amorosa che cerca Ignazio, manifestata nelle sue parole intime del *Diario spirituale*:

In questo spazio di tempo mi pare che l'umiltà la reverenza, l'ossequio [*acatamiento*] non devono essere timorosi ma amorosi. Questo mi penetra talmente nell'anima che ripeto con insistenza: "Concedimi umiltà amorosa, e così pure riverenza e ossequio [*acatamiento*]"; e a tali parole ricevo nuove visite. Lo stesso [avviene] quando respingo le lacrime per prestare attenzione a questa umiltà amorosa, ecc.⁵⁷

Il terzo modo di umiltà degli ES è l'impegno deliberato con la persona di Cristo. Egli, per amore agli uomini si spoglia, si fa simile agli uomini e obbedisce fino alla morte e così glorifica il Padre (Cf. Fil 2, 5-11). È solo per amore a Cristo e il desiderio di identificazione con lui che uno può umiliare sé stesso. La seconda settimana degli ES comincia con la contemplazione dell'abbassamento del Figlio. Il terzo modo di umiltà, alla fine della seconda settimana è il momento dell'impegno, di fare ciò che ha fatto Cristo. La scelta da fare è di identificarsi con Cristo, cioè, svuotarsi per amore, obbedire la volontà divina per servire, tutto per la maggior gloria di Dio. L'umiltà degli ES quindi dispone l'esercitante ad obbedire la volontà divina. Ciò significa amare e servire gli altri, sempre per la gloria di Dio.

Come si fa nascere l'umiltà? O come si diventa umile? O, perché l'uomo diventa superbo? La risposta a queste domande si trova, in modo molto sintetico, nelle regole nona e undicesima per il discernimento degli spiriti.

... la terza [causa per trovarsi nella desolazione], per darci vera notizia e conoscenza, perché internamente sentiamo 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 perché non poniamo nido in casa altrui, elevando il nostro intelletto in qualche superbia o vanagloria, attribuendo a noi stessi la devozione o altre parti della consolazione spirituale (ES [322]).

⁵⁶ Casualmente, anche numericamente il numero 189, è quasi alla metà dei numeri totali, 370, degli Esercizi.

⁵⁷ *Diario Spirituale* [178] in GESUITI DELLA PROVINCIA D'ITALIA (a cura di), *Gli scritti*, 438.

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]).

L'uomo non è niente se non riceve il suo essere da Dio. Non ha niente se non gli dà Dio. È la verità dell'uomo. Basta che l'uomo non riconosca questa verità, egli comincia dimenticare ciò che egli è, una creatura. L'umiltà non è frutto degli sforzi volontaristici, bensì di riconoscere che "tutto è dono e grazia". Da questa riconoscenza nasce il canto di lode e ringraziamento (Cf. Lc 1, 46-55)⁵⁸. L'umiltà dell'uomo, e la gloria e lode di Dio sono legati proporzionalmente. Quando gli sforzi dell'uomo portano frutto, può darsi che egli pensi che sia risultato soltanto dei suoi sforzi. San Paolo per un attimo pensa così e subito dopo si morde la lingua quando dice, «... anzi ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me» (1Cor 15: 10). Da questo si vede la saggezza di Ignazio nel suo consiglio di procurare di umiliarsi quando uno si trova in consolazione. Un vantaggio collaterale di questo atteggiamento è l'esperienza di serenità quando lo sforzo umano non porta frutto perché, in fondo c'è la consapevolezza che a Dio spetta di dare il frutto.

Nelle regole per il retto sentire nella Chiesa (*ES* [352-370]), non viene menzionata l'umiltà, ma esige dall'esercitante l'atteggiamento umile. Così la prima regola,

Deposto ogni giudizio, dobbiamo tenere l'animo apparecchiato e pronto per obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore, che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica.

Il fuoco della regola è l'obbedienza. Ma, uno può obbedire solo se ascolta. Chi è pieno di sé, non può ascoltare. Perciò, è necessario "deporre ogni giudizio", cioè, mettere da parte o svuotarsi del proprio giudizio. Non è che Ignazio suggerisce di non avere giudizio, ma, per ascoltare meglio, chiede di mettere da parte le proprie idee ed opinioni. È l'atteggiamento di umiltà richiesta dalla regola d'oro ignaziana sopracitata (Cf. *ES* [189]).

5.2 Umiltà nelle Costituzioni

Il fine della Compagnia viene specificato all'inizio del Primo e generale esame del candidato nelle *Costituzioni*. Non è solo di attendere alla salvezza della propria anima, ma di procurare d'aiutare per la salvezza delle anime del prossimo (Cf. *C* [3])⁵⁹. Mentre lo scopo della salvezza del prossimo non è esplicito negli *ES*, le *Costituzioni* sin dall'

⁵⁸ Questo legame diventa ancora più chiaro in ciò che Ignazio scrive a Simone Rodríguez nella lettera del 18 marzo 1542, «tra tutti i mali e peccati immaginabili, l'ingratitude è quello che più merita di essere in abominio» e dinanzi a Dio e dinanzi alle creature «da lui fatte per la sua divina ed eterna gloria». Essa «è misconoscimento dei beni, delle grazie e dei doni ricevuti, causa, principio e origine di tutti i mali e peccati». Mentre «la riconoscenza e la gratitudine per i beni e doni ricevuti sono amate e stimolate in cielo e in terra». GESUITI. PROVINCE. ITALIA (a cura di), *Gli Scritti Di Ignazio Di Loyola*, 977; Cf. SCHIAVONE, *Esercizi Spirituali*, 99.

⁵⁹ *C* = Costituzioni. In GESUITI. CONGREGAZIONE GENERALE (34: 1995: Roma), *Costituzioni Della Compagnia Di Gesù*.

inizio esplicitano come scopo principale della Compagnia (Cf. *FI* [1])⁶⁰ “aiutare le anime” (Cf. *Autob* [45])⁶¹. Senza la vera e autentica umiltà, non è possibile glorificare Dio nell’aiuto del prossimo. L’ideale ignaziano desiderato è raggiungere il terzo modo di umiltà. La vocazione del gesuita non è per chi raggiunge almeno il secondo modo di umiltà. Chi non raggiunge questa umiltà, può darsi che riesca ad aiutare il prossimo ma non riuscirà a cercare il bene dell’altro perché non farà altroché cercare solo il proprio amore, volere e interesse (Cf. *ES* [189]).

Per questo motivo, si vede che l’Esame generale del candidato, esige l’umiltà come una virtù indispensabile per chi vuole far parte della Compagnia. In seguito, alcuni esempi.

La prima volta che viene menzionata l’umiltà viene menzionata insieme all’abbassamento⁶², è nel contesto della correzione fraterna. Lo scopo è la crescita spirituale. Il candidato deve essere disposto ad essere corretto dal superiore, dai compagni e anche pronto a correggere gli altri. Deve essere aperto alla possibilità che, chi conosce i suoi difetti possa informarne il suo legittimo superiore (Cf. *C* [63]).

Il candidato verrà sottomesso a una serie di prove nel noviziato (Esercizi spirituali, servire negli ospedali, fare un pellegrinaggio in povertà, fare servizi umili... Cf. *C* [65-70]). Da queste prove si trarranno molti benefici, una tra le quali è l’umiltà. L’umiliarsi, non è un fine a sé stesso, bensì, è sempre per il servizio divino, essendo consapevole che quel modo di procedere è contrario «all’ordinario sentimento degli uomini» (*C* [82]). I numeri 83-89 trattano del giusto atteggiamento per sottomettersi alle prove, per trarre più frutto. La giusta disposizione deve essere di umiltà, abnegazione di sé e l’obbedienza, i tre atteggiamenti sono intimamente legati. Gli uffici umili e bassi menzionati sono, la cucina, le pulizie di casa e tutti gli altri servizi nei quali si prova maggior ripugnanza. Per coltivare la vera umiltà, Ignazio istruisce che il cuoco comandi e non preghi, «giacché la vera obbedienza non guarda a chi si fa, ma per chi si fa» (*C* [84]). Per chi si fa è il Signore. Anche il medico del corpo viene obbedito con umiltà. Inoltre si fa tutto «senza chiedere né attendere nessuna ricompensa in questa vita presente e passeggera» (*C* [82]). Durante i primi anni della probazione il novizio deve disporsi a fare «con grande umiltà le penitenze impostogli per i falli, le negligenze e i difetti suoi...» (*C* [98]).

Chi vuole servire nella vigna del Signore deve imparare la vera umiltà. Il principio di base che guida il pensiero di Ignazio quando propone sia la correzione fraterna che le prove di uffici umili, sembra essere, «non c’è umiltà senza umiliazione»⁶³. Ignazio nella

⁶⁰ *FI* = Formula dell’Istituto della Compagnia di Gesù. In GESUITI. CONGREGAZIONE GENERALE (34: 1995: Roma), *Costituzioni Della Compagnia Di Gesù*.

⁶¹ *Autob* = Autobiografia di San Ignazio. In GESUITI. CONGREGAZIONE GENERALE (34: 1995: Roma), *Costituzioni Della Compagnia Di Gesù*.

⁶² Un binomio costante, come si vedrà più avanti.

⁶³ L’omelia di Papa Francesco del 7 febbraio 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200207_no-umilta-senza-umiliazione.html [accesso 25.11.2020]. Lo stesso pensiero viene espresso di modo positivo dal Papa nella Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* in queste parole, «L’umiltà può radicarsi nel cuore solamente attraverso le umilia-

sua vita non respinge né resiste alle umiliazioni⁶⁴. Le umiliazioni ingiuste subite senza rancore rendono il cuore umile. Il binomio “[uffici] umili e bassi” ricorre ben otto volte nell’Esame Generale⁶⁵. La descrizione del terzo modo di umiltà viene arricchita nelle *Costituzioni*. Si fa più chiaro il legame fra umiltà, amore e l’imitazione di Cristo. Lo scopo di farsi umile è per poter imitare Cristo, cioè, per conoscere, amare, seguire e servirlo di più. Cosa vuol dire vivere il terzo modo di umiltà? La spiegazione che da Ignazio nelle *Costituzioni* è bellissima. Mentre gli uomini mondani amano e cercano gli onori, la fama e la stima, dice Ignazio

... quelli che camminano nello spirito e seguono veramente Cristo nostro Signore, amano e desiderano intensamente tutto l’opposto, e cioè di rivestirsi della stessa veste e divisa del loro Signore, per l’amore e la riverenza che gli sono dovuti. Talmente che, quando non è di offesa alla sua divina Maestà e non è imputato a peccato del prossimo, bramano sopportare ingiurie, false testimonianze, affronti, ed essere ritenuti e stimati pazzi (senza però darne nessuna occasione), spinti dal desiderio di rassomigliare e d’imitare in qualche modo il nostro Creatore e Signore Cristo Gesù, rivestendosi della sua veste e divisa, dato che Lui stesso se n’è rivestito per nostro maggior profitto spirituale, dandoci l’esempio affinché in tutte le cose a noi possibili cerchiamo d’imitarlo e di seguirlo, con l’aiuto della sua grazia, perché egli è la via che conduce gli uomini alla vita (C [101]).

Secondo J. Cervantes, il resto delle *Costituzioni* sono una applicazione pratica del sublime principio di santità proposta nel brano citato. Questa abnegazione basata sul terzo modo di umiltà degli *ES* per poter imitare Cristo costituisce l’ossatura forte delle *Costituzioni*⁶⁶. L’umiltà per Ignazio è niente altro che la imitazione di Cristo. Come già è stato detto, il terzo modo d’umiltà è questione di rapporto amorevole con Cristo che

zioni. Senza di esse non c’è umiltà né santità» (n. 118). http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [accesso 25.11.2020].

⁶⁴ «Il capitano lo prese per pazzo...», Cf. *Autob* [51-53]

⁶⁵ I coadiutori... si occupino in cose più «umili e basse» (C [13]); il quarto sperimento consiste nell’esercizio di “uffici umili e bassi” (C [68]); «...nelle prove d’umiltà e d’abnegazione di sé, quando si fanno gli uffici umili e bassi, quali la cucina» (C [83]); il paragrafo 111 in generale parla della maggior umiltà e perfezione. La domanda che si farà al candidato è «se lascerà il proprio parere e giudizio alla Compagnia o al suo Superiore per fare ciò che questi gli dirà» e si è disposto passare tutta la «vita nell’esercizio dei lavori umili e bassi» (C [111]); Più avanti, nell’esame riservato ai coadiutori, anche se è impiegato in attività più importanti, egli deve essere disposto esercitare in servizi «umili e bassi» (C [114]); essere contento di «servire il loro Creatore e Signore negli uffici e negli incarichi umili e bassi» (C [118]); «gli si domanderà se è pronto, qualora la Compagnia o il suo Superiore volessero che si applicasse alla salvezza della sua anima per sempre in uffici soltanto umili e bassi, a trascorrere tutti i giorni della sua vita in tali uffici umili e bassi» (C [132]).

In un variante, il candidato deve essere ben disposto a ricevere ordini, «... deve intendersi degli altri uffici umili» (cf. C [86-87]).

Rimedio suggerito al novizio contro la superbia è *agere contra*, «lo si eserciterà in cose di poco conto, che si pensa aiuteranno ad umiliarlo» (C [265]).

⁶⁶ JOSÉ CERVANTES, “La Tercera Manera de Humildad en el Epistolario de S. Ignacio”, *Manresa* 31 (1959), 162.

desidera farsi simile a Cristo. Ciò che si pretende nella Compagnia è «obbedire, umiliarsi e guadagnare la vita eterna» (C [102])⁶⁷.

Il principio di santità stabilito nell'Esame Generale⁶⁸ è pervasivo di tutto il resto delle *Costituzioni*, implicitamente e alle volte esplicitamente⁶⁹. Nelle *Costituzioni* proprie, il fuoco si sposta sul fine per cui si deve coltivare l'umiltà, il servizio. Il gesuita è inviato (*missus*) in missione per servire. È il superiore che invia nel nome di Cristo. Il gesuita obbedisce al superiore. Il gesuita si abbassa nella umiltà (il binomio ricorrente nelle C), obbedisce per servire la divina maestà meglio. L'abbassamento serve a obbedire e l'obbedienza serve a lodare e servire la divina maestà nel servizio del prossimo. Di tutto questo, l'ultima menzione dell'umiltà nelle *Costituzioni* fa un bel riassunto ove il contesto è la tentazione della ambizione. Quando i gesuiti cercano le dignità o prelatura sia dentro che fuori la Compagnia, ciò mette in pericolo il buono stato della Compagnia. I gesuiti possono accettare tali carichi di potere solo sotto l'obbedienza verso chi può comandarlo. Dopo aver chiarito questo punto prosegue in testo delle *Costituzioni*:

Ma ciascuno volga l'animo al servizio delle anime, conforme alla nostra professione di umiltà e abbassamento, e a non privare la Compagnia dei soggetti, che le sono necessari per il suo fine (C [817]).

Il fine della Compagnia è il servizio delle anime. La professione d'umiltà e l'abbassamento è ordinato a questo fine. Colui che non ha imparato l'umiltà, vale a dire, chi non si mortifica e non si svuota del proprio amore, interesse e volontà, chi non sa negare sé stesso, non sarà in grado di obbedire il superiore che occupa il posto di Cristo (Cf. C [552, 603, 618, 627, 633]).

Giova assai al profitto ed è molto necessario che tutti si diano alla completa obbedienza, riconoscendo che il superiore, chiunque egli sia, occupa il posto di Cristo nostro Signore, ed avendo per lui internamente riverenza e amore. E non soltanto nell'esecuzione esteriore di quanto egli comanda devono obbedirgli internamente e prontamente, con la debita fermezza ed umiltà, senza scusarsi e mormorare anche se comanda cose difficili e che ripugnano alla sensibilità; ma devono anche sforzarsi di avere interiormente rassegnazione e vera abnegazione della propria volontà e giudizio, conformando totalmente, in tutte le cose, il loro volere e il loro sentimento con ciò che vuole e sente il superiore, dove non si vede il peccato, e ritenendo la volontà e il giudizio del superiore come norma del proprio giudizio⁷⁰, per conformarsi più da vicino con la regola prima e suprema di ogni buona volontà e giudizio, che è l'eterna bontà e sapienza (C [284])⁷¹.

⁶⁷ Cf. VICTOR CODINA, "Conforme a Nuestra Profesión de Humildad y Baxeza", *Manresa* 66 (1994), 59.

⁶⁸ «abbassamento ed umiltà propria» (C [63]). Detto questo in contesto della correzione fraterna.

⁶⁹ C [577, 817].

⁷⁰ In conformità con i numeri C [547] e C [550], e i numeri 5-8 della Lettera sulla obbedienza (ai Gesuiti del Portogallo, 26 marzo 1553, in GESUITI DELLA PROVINCIA D'ITALIA (a cura di), *Gli scritti*, 1234ss) che parlano di tre livelli di obbedienza, ovvero, di esecuzione, di volontà e di giudizio.

⁷¹ Questo paragrafo riguarda ai novizi. I gesuiti formati, ritenendo lo spirito di obbedienza, là dove scorgano il bisogno, devono saper rappresentare la questione.

I gesuiti devono avere riverenza e amore per il superiore e obbedirlo con la debita fermezza ed umiltà. Nel pensare di Ignazio la riverenza, l'umiltà amorosa, l'*acatamiento*⁷² formano una unità, come si può osservare nel brano del *Diario Spirituale* [178] sopraccitato⁷³. È l'umiltà amorosa che rende possibile la "completa obbedienza".

Tra le qualità che deve avere il Superiore Generale, la prima è un'intima unione e familiarità con Dio (Cf. C [723]). La vera umiltà insieme alla carità verso il prossimo appare nel secondo posto:

La seconda è che sia persona, che con l'esempio di ogni virtù aiuti il resto della Compagnia. In lui deve risplendere, in modo speciale, la carità col prossimo, senza eccezione, e segnatamente verso la Compagnia, e la vera umiltà, che lo rendano amabilissimo a Dio nostro Signore e agli uomini (C [725]).

Le qualità che deve avere il Superiore Generale ovviamente sono le qualità che ogni gesuita individualmente deve aspirare e coltivare. Ma nessuno acquisisce il terzo modo di umiltà in una giornata. Le tappe di formazione del gesuita gli forniscono la struttura adeguata per progredire nella vita spirituale. Ciò significa per Ignazio, «Pensi, infatti, ciascuno che tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto uscirà dal proprio amore, volere e interesse» (ES [189]). La continua abnegazione e abbassamento, cioè, diventare più umile è il criterio del progresso spirituale.

Perché i gesuiti in formazione aspirino alla vera umiltà, i loro superiori devono essere uomini umili.

Si procurerà che il rettore sia persona di grande esempio, edificazione e mortificazione di tutte le cattive inclinazioni, e particolarmente provato nell'obbedienza e umiltà. Abbia anche discernimento, attitudine al governo, pratica di affari ed esperienza nelle cose dello spirito (C [423])

Per aiutare gli altri, il gesuita deve avere una solida formazione intellettuale.

Lo studio, al quale si applicheranno tutti quelli che sono in probazione nelle case della Compagnia, sembra dover riguardare ciò che li aiuta nell'abnegazione, di cui s'è detto, e a crescere maggiormente nella virtù e nella devozione. [...] I collegi, infatti, sono istituiti per apprendere le lettere; le case, invece, sono fatte per dar modo di esercitarle a coloro che le hanno apprese, o per preparare in quelli che devono apprendere il loro fondamento di umiltà e di virtù (C [289]).

La formazione intellettuale si fa sulla base dell'umiltà. La consapevolezza che il fine dello studio e delle lettere non è per il vantaggio personale, bensì per il bene degli altri e la gloria di Dio deve accompagnare tutta la formazione intellettuale. Detta consapevo-

⁷² La parola appare quasi sempre insieme alla riverenza. Non è facile tradurre la parola in altre lingue. La versione italiana dalla quale ho preso la citazione la traduce come ossequio. Le traduzioni inglesi: submission, affectionate awe, respectful surrender. Cf. BERNARD MCGINN, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, Crossroad, New York 2007, 97.

⁷³ Vedi nota 59.

lezza è frutto dell'umiltà. Altrimenti, uno corre il rischio di diventare superbo. I gradi accademici si devono prendere, ma Ignazio avverte:

Nelle date stabilite, dovranno prepararsi agli atti pubblici di esami orali e scritti. Quelli che dopo diligente esame saranno trovati meritevoli, potranno prendere i gradi, ma non occupare posti speciali, per evitare ogni specie d'ambizione o di desideri non bene ordinati. [...] E quando prendono i gradi, non facciano spese che disdicano a poveri. Essi, infatti, devono essere accettati senza pregiudizio [*perjuicio*] dell'umiltà, e unicamente per potere aiutare di più il prossimo, a gloria di Dio (C [390]).

Con questo, Ignazio lascia chiaro che il fine degli studi è il servizio del prossimo. Ma, senza umiltà non si può servire né il prossimo, né Dio, ma sé stesso.

L'osservanza dei consigli evangelici è contributo sostanziale per coltivare l'umiltà.

Così pure, le vesti [...] non contrastino con la professione di povertà, come sarebbe l'indossare roba di seta o panni fini. L'uso di questi deve evitarsi, perché in tutto si conservi l'umiltà e il debito abbassamento, a maggior gloria di Dio (C [577]).

Si vede il chiaro richiamo alla meditazione delle Due bandiere dove il fondamento è costituito dalla povertà dalla quale derivano il desiderio degli obbrobri e l'umiltà.

La incorporazione definitiva alla Compagnia avviene alla fine della formazione. L'umiltà appare come qualità privilegiata in coloro che devono esseri ammessi alla professione definitiva. Specificando gli obiettivi del Terzo anno Ignazio scrive:

Nessuno dev'essere ammesso in alcuno dei modi anzi detti, se non sarà stato ritenuto idoneo nel Signor nostro. Saranno giudicati tali, per essere ammessi alla professione, quei soggetti, di cui con lunghe e diligenti prove si sarà conosciuta ed approvata la vita da parte del Superiore Generale, che verrà informato dai superiori particolari o dalle persone che ne saranno richieste dal Generale. A tal fine, gioverà che quelli che sono stati inviati agli studi, una volta finita la preoccupazione e l'impegno di coltivare l'intelletto, nel tempo della terza probazione insistano nella scuola dell'affetto, applicandosi in quegli esercizi spirituali e corporali, che siano capaci di procurar loro *una più grande umiltà e abnegazione* d'ogni affetto sensibile e d'ogni volontà e giudizio proprio, ed una maggior conoscenza e amore di Dio nostro Signore. Così, dopo aver progredito essi stessi, potranno meglio far progredire gli altri, a gloria di Dio nostro Signore (C [516] enfasi nostra).

Conclusione

Ignazio non definisce l'umiltà, ma ciò che egli comprende per umiltà è spiegato nella considerazione di tre modi di umiltà. È il mezzo per imitare Cristo, amarlo di più e seguirlo da più vicino. La *sequela Christi* nelle Costituzioni si traduce al servizio del prossimo. È il terzo modo di umiltà o almeno il desiderio di quella che è cercata nel candidato che vuole entrare nella Compagnia. Nell'Esame Generale, chi vuole diventare gesuita è esaminato nell'umiltà, se è ben disposto ad abbracciare il terzo modo. Il n. [101] delle *Costituzioni* fa la cerniera fra gli *Esercizi* e le *Costituzioni*. Il candidato anche è esaminato nella giusta disposizione, se è docile ad imparare l'umiltà attraverso le umiliazioni e uffici umili.

L'incorporazione definitiva nella Compagnia dipende da sé il gesuita, attraverso le diverse tappe di formazione è cresciuto nell'umiltà o meno. Chi è privo di vera umiltà nemmeno è considerato ad essere preposito Generale della Compagnia. L'umiltà è la radice della vita del religioso gesuita. Nella misura che la radice della umiltà cresce verso il basso, l'albero produce frutto del servizio, la ragione d'essere della Compagnia⁷⁴. Senza la vera umiltà, uno non può obbedire come Cristo (Cf. Fil 2), quindi non può servire il prossimo e dare maggior gloria a Dio.

Conclusione Generale, un Confronto

Sia Benedetto che Ignazio considerano l'umiltà come la radice di tutta la vita cristiana perché senza l'umiltà non è possibile né una autentica *imitatio Christi* né *sequela Christi*. Seppur i presupposti teologici dei due Maestri spirituali non concordino, ne sottolineano la loro complementarietà. La prospettiva su cui si muove l'esperienza spirituale di Benedetto parte dal "basso". Difatti l'uomo, discende nella propria umanità per ascendere a Dio. Mentre Ignazio parte dall' "alto" vale a dire contemplando l'umiltà della Seconda Persona della Trinità Che si offre di discendere sulla terra per redimire gli uomini.

L'insegnamento di Benedetto è dinamico. La vita spirituale non è concepita come qualcosa di statico, ma come un cammino che conduce il monaco, di tappa in tappa, verso la perfezione della carità. Non si tratta di un programma di atti ascetici che conducono ineluttabilmente ad un grado superiore, si tratta, al contrario, di stabilire bene le fondamenta per una costruzione che Dio solo potrà realizzare. Si tratta di togliere gli ostacoli al lavoro dello Spirito. Ignazio usa la parola "probazione" per la formazione dei gesuiti. Il criterio della crescita spirituale, lungo la probazione e lungo la vita è il costante uscire da sé, dall' amore di sé, interesse e volontà. Le tappe della probazione che culminano "nella scuola dell'affetto" hanno una dinamicità che rende il gesuita sempre più umile, soprattutto attraverso gli "uffici umili e bassi". L'umiltà, come una radice, deve crescere in basso perché Dio solo possa far maturare i frutti sull'albero. Così, per Ignazio come per Benedetto, l'umiltà non è auto-abbassamento ma espressione sincera della libertà dei figli di Dio.

Per Benedetto "l'umiltà consiste nel detestare la propria volontà". Ignazio aggiungerà anche il proprio amore e interesse, dai quali si deve uscire per abbracciare l'umiltà. L'obbedienza al Superiore è trattata, inevitabilmente, all'interno della dottrina spirituale sull'umiltà da parte di tutti e due i Maestri. Si obbedisce a Cristo, rappresentato dal superiore. L'atteggiamento di abnegazione della propria volontà e la rassegnazione, cari ad Ignazio, sono sottintesi da Benedetto nell'impiego dei termini *duris [...] iniuris* (RB

⁷⁴ WIL DERKSE, "Discernment and Humility: Lessons from St Ignatius and St Benedict", in *Seeing the Seeker: Explorations in the Discipline of Spirituality: A Festschrift for Kees Waaijman on the Occasion of His 65th Birthday*, WENDY LITJENS e HEIN BLOMMESTIJN (a cura di), Peeters, Leuven; Paris; Dudley (Mass) 2008, 460.

VII, 35) riguardo l'obbedienza. Per i due Maestri, l'umiltà è autentica quando il religioso obbedisce a un ordine pesante, difficile, ripugnante, e contrario alle proprie tendenze.

Chi è l'uomo davanti a Dio? La risposta dei nostri protagonisti è univoca: una creatura. Nella radice della parola umiltà si trova la parola latina *humus* (terra). Poiché l'uomo si scopre creatura davanti Dio, il suo giusto atteggiamento innanzi al Signore non può che essere di umiltà. Nel capitolo VII della Regola, attraverso i 12 gradi di Benedetto, così come nelle Regole di discernimento di Ignazio sopraccitate, si riconosce l'infinità dell'essenza di Dio, l'uomo comprende quel che di Dio è nell'uomo stesso e in tutto il creato; di proprio egli non trova che il nulla se non il peccato: gli stessi meriti sono dono di Dio. Tale riconoscimento pratico, mentre è adorazione di Dio, è, correlativamente, abbassamento di sé. Simile atteggiamento pone l'uomo in una condizione di verità e di giustizia nei confronti dell'Altissimo considerato non solo come Creatore e Signore, ma anche come Padre. Così intesa l'umiltà costituisce, per Benedetto, tutta l'ascesi monastica, abbraccia tutte le virtù, e, pur poggiando sulla riverenza a Dio, è pervasa di confidenza e d'amore per la Sua paterna bontà.

Se l'uomo si scopre creatura di fronte al proprio Creatore, egli trova la sua pienezza nella riverenza umile davanti a Dio. Mentre per Benedetto l'atteggiamento riverente a Dio si presenta come la radice di tutta l'umiltà, Ignazio unisce insieme umiltà e riverenza, chiedendo a Dio l'una e l'altra.

Ignazio, dieci secoli dopo Benedetto, scrive, evidentemente, in un contesto assai diverso. Per Benedetto lo scopo dell'asceta dei gradini dell'umiltà non era mera ascetica ma si apriva verso una prospettiva spirituale, quindi, non solo "acquisizione" di una virtù ma la capacità di contemplare.

Si ritiene opportuno a questo punto riferire la profonda ispirazione evangelica della *RB* e la centralità di Cristo. Il cristocentrismo risiede nel fatto di riportare ogni cosa a Cristo, di riferire a Lui ogni norma, di riconoscere Lui in ogni persona e situazione. Fratelli, malati, ospiti e poveri sono immagine di Cristo che viene amato e adorato in loro in forza del fondamentale spirito di fede che anima tutta la Regola⁷⁵. Il Cristocentrismo di Ignazio si rende evidente nella descrizione del terzo modo d'umiltà e la sua eco nel n. [101] delle *Costituzioni*. Nel contesto della vita monastica, la conseguenza della imitazione di Cristo umile è amore per i fratelli, che siano malati, ospiti e poveri, la stessa "stoltezza per Cristo", in un contesto nuovo, spinge Ignazio ad "aiutare le anime" ovunque. Perciò, Ignazio concepisce la vita religiosa senza le mura. Il servizio del prossimo sarà la ragione per far parte della Compagnia e con l'umiltà indispensabile, perché tale servizio sia per la gloria di Dio.

⁷⁵Per la centralità di Cristo nella Regola interessanti sono le pagine di L. DE LORENZI, *Il Cristo Signore nella vita del monaco*, in L. DE LORENZI (a cura di) *S. Benedetto agli uomini di oggi*, Abbazia di S. Paolo fuori le Mura, Roma 1982, 363-406.

The Value of Spiritual Conversation in the Digital Age

by SOO YOUNG THEODORE PARK S.J.*

Introduction

As the 21st century begins in earnest, the whole world is now facing an era of an unprecedented newness. It is being described in various ways, such as the “Fourth Industrial Revolution,” “Artificial Intelligence,” “Dataism,” “Post-COVID,” and “Post-humanism (Trans-humanism),” etc. These diverse expressions of this new era are commonly based on digital technology; ironically, it makes the predictability of the future more difficult and complicated. Above all, the COVID-19 pandemic is now functioning as a catalyst for accelerating this new era’s implementation. The realm of religion is no exception. Due to the pandemic, online Masses have increased, as the Catholic Church canceled in-person parish assemblies, under quarantine law. In such an irreversible digital environment, religion has the task of integrating its spiritual traditions with relevantly interpretative flexibility.

In *Christus Vivit*, Pope Francis highlights that “the digital environment is no longer merely a question of using instruments of communication,” but a culture that “has had a profound impact on ideas of time and space, on our self-understanding, our understanding of others and the world, and our ability to communicate, learn, be informed and enter into relationship with others.”¹ Within this substantial cultural transformation, people can obtain “an extraordinary opportunity for dialogue, encounter, and exchange between persons, as well as access to information and knowledge including social and political engagement and active citizenship.”² At the same time, Pope Francis is also concerned about the dehumanization of online relationships, which includes “the risk of addiction, isolation, exploitation, violence,”³ and “the loss of contact with concrete real-

* SOO YOUNG THEODORE PARK S.J. is a License student of Ignatian Spirituality at the Jesuit School of Theology of Santa Clara University (Berkeley, CA).

¹ Pope Francis, *Christus Vivit*, [86] “Post-Synodal Exhortation to Young People and to the Entire People of God (25 March 2019),” accessed December 5, 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html.

² Ibid, [87].

³ Ibid, [88].

ity, creating mechanisms for the manipulation of consciences and the democratic process, fomenting prejudice and hate that has lost its sense of truth.”⁴ Facing the challenge of “digital migration,” the pope exhorts us to “find ways to pass from virtual contact to good and healthy communication as if setting foot on an undiscovered global continent.”⁵

In line with *sentire cum ecclesia* this study pays attention to the pope’s pastoral concern for the digital communication culture, recognizing its significance as a sign of the times. What status does Christian spirituality’s tradition, especially that of the Ignatian spiritual conversation, hold in the current digital communication culture? Is its value valid and, if so, in what way? How can it be applied in practice? These are the working questions to which this study seeks to respond.

Recognizing and responding to new features, challenges, and crises in digital communication culture is one of the pillars of this study. At the same time, discovering, recovering, and growing human relationships within authentic conversations and an unbiased view of the world’s reality are the other pillars. In here, the hermeneutical area between the two pillars, this study aims to focus and infer the correlation with a spiritual conversation among the various modes of communication. Therefore, it neither suggests that spiritual conversation is the only alternative, nor that the long-standing traditional discourse of spiritual conversation should be adapted and applied to a particular digital technology-based platform. Instead, the critical question pursued by this study is how the conventional methodology of spiritual conversation and its essential internal components can overcome the crisis of the digital age.

Having focused the main point of this argument, this paper will search the changing perceptions of people regarding religious issues, and confirm with the survey results that the expression and sharing of faith and spiritual conversation still have valid religious values for the digital generation. It will then address the characteristics of the challenges and crises caused by the digital-networked self, which is the core concept of the digital communication culture, and investigate the validity of spiritual conversation, in particular, in the Ignatian tradition, as an alternative remedy corresponding to each challenge and crisis. Furthermore, it will assess how we can relevantly apply the Ignatian spiritual conversation to the digital communication culture in a pastoral perspective.

This study argues that digital communication culture should fulfill an authentic conversational relationship embracing otherness. As the ultimate-transcendent mode of authentic conversation, a spiritual conversation is valid as a remedial alternative in response to the crises: dehumanization and cognitive bias, caused by the digital-networked self. In particular, Ignatian spiritual conversation as a spiritual legacy will be pastorally encouraged to the digital generation.

The investigation is conducted in three parts. The first one, refers to Shoji’s Behavioral Psychological survey and the Barna Group’s Religious-Sociological quantitative statistical survey on the change in the perception of religion and faith by the young gener-

⁴ Ibid, [89].

⁵ Ibid, [90].

ation of U.S. in the digital age. In particular, the latter, as a comparative follow-up survey for 25 years, can likely be used effectively to grasp the trend of the times on the topic. In addition, it will analyze the digital communication culture's crises by studying journal literature related to the communication culture of the digital age.

The second part, based on Martin Buber's theory of relationship, will search the theoretical foundation to examine whether the approach of spirituality to an authentic conversation culture is appropriate. Through the research of the literature on spiritual conversation, especially Ignatian and Jesuit literature, it will verify the adequacy of discourse on the relevancy of the Ignatian spiritual legacy to the digital communication culture.

Finally, in the third and last part, the study will discover how spiritual conversation can be applied to the area of real life in a pastoral and relevant way, as well as its practical-corresponding potential, by its spiritual conversation components.

This study expects the following effects and significance within the two perspectives.

On the one hand, from a pastoral perspective, this study introduces the legacy of spiritual conversation as a remedial vision for individuals and society suffering from the various phenomena of dehumanization and cognitive bias. People may enjoy a healthier and more orderly communication culture by being interested in spiritual values. In particular, this study may provide seeds for the creative development of spiritual sharing, dialogue culture, and essential guidelines for sound use of digital platforms in the youth ministries of the Church.

On the other hand, from an academic perspective, this study may evoke the need for in-depth analysis and research on the anthropological, theological, and sociological aspects of the digital communication culture. Furthermore, it may produce the materials for further studies as a counter to digital-reductionism, as represented by *Dataism*,⁶ through an integrated examination of the Ignatian spirituality regarding the theme of spiritual conversation's status and relevant positive function.

1. Sign of The Times in the Digital Conversation Culture

We are experiencing that digital communication technology has freed us from space and time constraints in our daily lives. Changes in the realm of religion are no exception. However, such technical liberation cannot be easily returned to the question of its

⁶ "Dataism is a term that has been used to describe the mindset or philosophy created by the emerging significance of Big data. It was first used by David Brooks in *The New York Times* in 2013. More recently, the term has been expanded to describe what social scientist Yuval Noah Harari has called an emerging ideology or even a new form of religion, in which 'information flow' is the 'supreme value.'" "Dataism," Wikipedia, last modified December 28, 2020, <https://en.wikipedia.org/wiki/Dataism>; The philosopher Han Byung-chul borrowed this term from David Brooks in his book "Psychological Politics" in 2015, describing it as "Dataismus." It is used as an expression of concern about 'data omnipotence', emphasizing the meaning and tone of 'meaningless' and 'nihilism' of the ideology. Byung-Chul Han, *Simni chöngch'i: sinjayujuüi üi T'ongch'isul = Psychopolitik* (Söul: Munhak kwa Chisöngsa, 2015), 84.

positive or negative values when it comes to religious matters. It is necessary to examine how people practically sense and respond to changes within digital circumstances before evaluating their religious values more elaborately. Furthermore, it is also worth observing digital communication technology development's interactive features and paying critical attention to its shadows in the real world.

1.1. The Status of Faith and Spirituality in the Digital Communication Culture

There is yet not much data on the correlation between digital communication technology and conversation culture, especially in the areas of faith and religion. There are only a few survey results, such as Shoji's research⁷ on the change of religious perception during the COVID-19 pandemic, and the Barna group's report,⁸ which is also relevant. Thus, this section tries to approximate spiritual conversation in the digital communication culture based on these two statistical data.

1.1.1. Increase of interest in deinstitutionalized spirituality

According to a quantitative statistical survey by Shoji, interest in spiritual practices has relatively increased amid the COVID-19 pandemic while interest in institutional authority has relative decreased. Furthermore, digital technology has brought about the evolution of spiritual, religious practices in social environments, characterized by liquid modernity and a multiple religious changes process.⁹

⁷ Rafael Shoji and Regina Matsue, "Digital Spirituality as Paradigm Shift? Religious Change during the COVID-19 Epidemics in Brazil," *SSRN Electronic Journal*, 2020, <https://doi.org/10.2139/ssrn.3650566>. Rafael Shoji is an independent researcher at the Center for the Study of Oriental Religions (CERAL) at the Pontifical University of São Paulo, and Regina Yoshie Matsue is an Anthropologist and professor at Federal University of São Paulo (UNIFESP). Through their collaboration, the research tried to discover and predict general aspects of the digitization of religions in Brazil during the COVID-19 pandemic and this will be described, and some quantitative data from this period will be presented.

⁸ Barna Group, ed., *Spiritual Conversations in the Digital Age: How Christians' Approach to Sharing Their Faith Has Changed in 25 Years* (Ventura, CA: Barna Group, 2018). The research was carried out through active collaboration between Barna Group and Lutheran Hour Ministries in line with "the methodologies of both an in-depth survey (qualitative), which performed an exploratory, open-ended, online survey conducted among 102 Christians to understand more about their spiritual conversations as well as online interactions. This survey was conducted between April 20 and May 15, 2017. and nationally representative survey (quantitative), which includes the primary source of data in the survey of 1,714 U.S. adults, comprised of an over-sample of 535 Millennials and 689 Practicing Christians, conducted online June 22–July 13, 2017; Respondents were recruited from a national consumer panel, and minimal weighting was applied to ensure representation of certain demographic factors, such as age, gender, ethnicity and region. The sample error for this data is plus or minus 2.2% at the 95% confidence level for the total sample. A subgroup of participants had either: 'shared my views on faith or religion in the last 5 years' or 'someone has shared their views on faith or religion with me in the last 5 years.'" See Barna Group, *Spiritual Conversations*, 91.

⁹ Shoji, 3.

This change has been foreseen since the advent of radio and television in the early 20th century. The Catholic Church declared that the church could only perform sacraments in the mode of in-person communication with the priest.¹⁰ On the other hand, alternative religions and the New Age Movement actively embraced internet technology development and extensively applied it to their message exchange, virtual community formation, and even online rituals.

Shoji hints at religious deinstitutionalization during the COVID-19 pandemic through a comparative analysis of the pandemic's severe timing with trends, through a Google trend search of various religious terms in quantitative statistics. Of course, because of its regional limitations to Brazil and the lack of evidence that search terms reflect the qualitative dimension of human religious mind, the reliability of the analysis can be questioned. However, 86% of Brazilians are Christians (Catholic 64.6%, Protestant 22.2%). So considering that the digital age internet search term is a cover (standard) that quickly reveals people's emotions and interests, it may be possible to infer to some extent a correlation between the COVID-19 pandemic and religious interest.

According to the analysis, while the term "prayer," "God" and "Jesus" have increased considerably since the outbreak of COVID-19, the term "Church (the Cathedral)" has receded in the search queries. This shows an interpretational possibility for a detachment from the traditional form of spirituality. Furthermore, the changes in religious search terms worth noting during this period show more obvious differences in religious practices, between the individual level and an institutional level. Terms such as "meditation" and "yoga" have also shown remarkable increases since the pandemic.

Shoji interprets these statistical results as follows: Just as e-mails are not a substitute for hand-written letters but rather a new mode of communication, online religion is not a modality or alternative form of religious practice. At the individual level, the digitalization of religion tends to promote more private aspects of practice, in the direction of the self's spirituality. On the other hand, on the traditional-institutional religious level, a significant correlation between digitalization and deinstitutionalization of religion is revealed.¹¹

1.1.2. *Affirmation of faith sharing*

According to the Barna group's survey of spiritual conversation as a way of expressing faith, many young Christians in the United States feel a more personal responsibility for sharing their faith than in previous generations. Millennials (65%) and Gen X (67%) Christians are most likely to agree that sharing one's faith is every Christ-follower's responsibility, as compared to Boomers (60%) and Elders (55%).¹² Looking at the phenomenon of youth's being unchurched, some may find this statistic is hard to believe.

¹⁰ Pope Benedict XVI. *Sacramentum Caritatis* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Vatican Press), 2007), [57].

¹¹ Shoji, 15

¹² Barna group, 19.

Nevertheless, while it is true that the proportion of millennial Christian youth is significantly lower than that of other generations, the enthusiasm and commitment of the youth who remain in the church are significantly higher than that of other generations.¹³

Whether advances in digital technology promote one's life in religion is unclear. More than half agree that "technology and digital interactions have made sharing my faith easier" (53%). In comparison, similar proportions (55%) pointed out that digital technology's flood has increased the tendency to avoid real spiritual conversation. In particular, the Millennial generation is aware of relatively more in-person or face-to-face conversations. Moreover, they also recognize that in-person spiritual conversations are challenging to achieve because of the excessive use of digitalized communication.¹⁴

The Barna report summarizes the implications of these results in four aspects, as follows.¹⁵ Firstly, the entirety of generations admits that face-to-face meetings are the preferred means of sharing faith at present. Of course, although the overall population proportion of Generation Z and Millennials will increase as time goes by, the ability to have meaningful real-life conversations is still recognized as an essential skill that Christians need to develop more. Secondly, it shows that digital faith interaction will become the standard for spiritual conversations in the near future. The more our communication is mediated by digital technology, the more inevitable this prospect is. Therefore, it requires the wisdom of creating a meaningful virtual communication for Christians by which to bear spiritual fruit, in order to enrich in-person faith conversation culture in the future. Thirdly, it reveals a growing need to help Christians of the older generation to learn the school of online communication manners. Most older generations have learned how to communicate in in-person settings only. While an in-person conversation is immediate, reciprocal, and informed by physical presence and body language, online communication is much simpler and one can engage in communication while doing something else. Also, it is challenging to grasp the tone, intention, and context of the conversations. Fourthly, young people struggle in their own way in the internet world, where there are many temptations, conflicting opinions, and intense disagreements. It has been called a digital Babylon. Here is the space where the church community is requested as a guide.

As we have seen, interest in faith sharing and spiritual conversations do not recede, even in the digital age. Rather, it evokes the urgent need for pastoral preparation for proper guidance in digitalized settings. To this end, we should first pay attention to today's digital communication culture's challenges and ensuing crises.

¹³ "Is Evangelism Going Out of Style?" Barna.com, accessed November 1, 2020, <https://www.barna.com/research/is-evangelism-going-out-of-style/>

¹⁴ Christian generations on sharing faith in the digital age: "It's harder to have a private, one-on-one conversation now than in the past because people are so busy with phones and technology." (Millennials 69%: Gen X 69%: Boomer 60%); "People are more likely to avoid real spiritual conversations than they were in the past because they are so busy with technology" (Millennials 64%: Gen X 60%: Boomer 45%) Barna group, 39.

¹⁵ Barna group, 42-43.

1.2. Digital Communication Culture Crisis

Mark Zuckerberg, Facebook CEO, proudly advocates his business as a social mission that connects people, builds community, and brings the world closer together. This argument was his defense in the April 2018 hearing of the Senate Judiciary & Commerce Committees, in the case of intervention in vote manipulation through a user data leakage. It seems right that human relations in today's networks have increased as significantly due to its extensibility.

Lee Rainie analyzes that the development of digital communication technology induces (a) An expansion and diversification of personal networks; (b) A rapid rise in internet information gathering and analytical capabilities; and (c) An assurance of high mobile accessibility, thereby transforming itself into a networked individualistic self.¹⁶ Although it is similar to the past in that "humans are animals of the relationship," network technology has drastically shifted its quality. Past networks could be dichotomously divided between vertical-bureaucratic institutions and small groups with intensive intimacy. On the other hand, in the digital age individuals turn into entities that freely participate in various networks according to personal interests and zeal, rather than being fixed in any particular group in the digital age.

The qualitative level of crisis in the communication culture, caused by the digitally networked self who has consumed digital media and reproduced, can be seen in two dimensions: relationship-oriented and information-oriented networks.¹⁷

1.2.1. Crisis of Dehumanization in the Relationship-oriented Networked Self

The relationship-oriented networked self is bringing about unusual changes and challenges in communication culture. These variable challenges invite us to reflect beyond temporary social phenomena to the realm of the question of humanity's matters. Here is a summary of the challenging issues related to dehumanization in the digital communication culture.

Firstly, a new understanding of intimacy is being formed that in the human relationships by the online communication technology. The more easily it is formed by digital technology, the more easily it can be dismantled. Physical exchanges of the message are inevitably excluded because virtual communities presuppose mediation through the machine. Unsympathetic communication, the so-called "soulless words," prevails, which reduces emotional ties. Nevertheless, the digital generation's intimacy cannot be unilat-

¹⁶ Lee Rainie and Barry Wellman, *Networked: the New Social Operating System* (Cambridge: MIT Press Ltd, 2014), 13.

¹⁷ Relationship-oriented network media are represented by Facebook and KakaoTalk, while Twitter and YouTube represent information-oriented network media. However, this simple distinction cannot be regarded as an essential criterion in that it does not permanently show the changing aspects of the living digital-ecosystem. The recent explosive use by Gen Z of platforms such as TikTok disproves this with the emergence of a new area of relationship building through creative information production.

erally devalued by the criteria of the analog generation's intimacy of the past. Today's digital generation's intimacy is defined, not by how long any message content information is exchangeable, but by how often and how easily it can be recognized and confirmed to be interconnected with one another.¹⁸

Secondly, the avoidance of face-to-face communication is strengthened. The digital generation enjoys and prefers free online conversations without any strict formality. However, when they encounter face-to-face situations with others unexpectedly, they might be easily embarrassed. Moreover, the COVID-19 pandemic has accelerated the face-to-face avoidance of the digital generation. As a parallel, Korean restaurants kiosk systems have already been in operation for two to three years, in support of a culture of avoiding face-to-face interactions, it is now used everywhere in this pandemic. This lack of physical interaction within the virtual world has evolved into a technology that guarantees anonymity. When it comes to the message itself, personal background information, such as sex, age, occupation, school ties, and appearance, which were valued and frequently the cause of discrimination in the real world, will affect the message much less now. In short, non-discriminatory recognition of objects on the network as an out-of-boundary convergence allows them to participate in the dialogue in an equal capacity and free from prejudice. In this respect, democratic principles work positively. However, as common courtesy toward one another decreases, emotional expressions become extreme and the irresponsibility of the message claimed and the bystander attitude toward others' claims are both reinforced. This dramatically undermines the credibility of communication. Although in face-to-face situations one can see in real-time (even if not understanding), in non-face-to-face digital communication, the message recipient can arbitrarily choose to control the response time. The message bearer may then become anxious about whether his/her intentions are being well-delivered, or whether they are being rejected or ignored.¹⁹

Thirdly, conflict avoidance increases. The Barna group's report clearly shows why people hesitate and avoid religious conversations and communication. About 45 percent said the religious issue conversations cause tension and controversy, or turn political. On the other hand, 31 percent said they are not interested in religious dialogue simply because they do not belong to any religion or think religious expressions themselves are tacky or outdated.²⁰ These figures show that the main reason for communication avoidance is the burden and fear of conflict and disagreement caused by conversation and communication, rather than indifference to the communicative message itself.

¹⁸ Park Seong-chul, "Digital Media Sidaeeui Ingan Communication Yiron" 디지털 미디어 시대의 커뮤니케이션 이론 [Human Communication Theory in the Digital Media Age], *Dokobhak* 38 (December, 2018), 134.

¹⁹ Of course, this is the same as when communicating by letter, snail mail, or phone during the analog era. However, digital technology has doubled the ability to control the autonomous psychological distance from the others.

²⁰ Barna group, 53.

This phenomenon is also related to one of the information-oriented networks' features, where disagreements, discords, and conflicts among dialogue participants have changed qualitatively. In the past, people made efforts in order to coordinate and resolve the differences among dialogue participants.²¹ However, digital communication technology makes it easier to disconnect or log out with one push of a button, even in shutting an opponent down by blocking them. In real-life communities, conflicts and disagreements could be opportunities to recognize how they are different and to coordinate the matter among dialogue participants, thereby strengthening the resolution and solidarity of deeper community conflicts. However, in virtual communities, patience, conflict alleviation, and resolution decrease so that the ability to reconcile also decreases significantly.²² Eventually, all that remain are connections with groups who are homogeneous with their own opinions. The resulting irony is uniformity, rather than diversity brought on by expanding the network between individuals.

1.2.2. Crisis of Cognitive Bias in the Information-oriented Networked Self

Artificial intelligence technology collects and analyzes information users' big data, selects information that users may be interested in, and provides it according to recommended algorithms. In June 2015, DAUM, a portal site based in Korea, introduced its AI system called "Luvix" which automatically recommends content optimized for individual interests by continuously learning each user's content consumption patterns. Large platforms such as Facebook, YouTube, and Netflix and domestic companies provide "personalized content" that suits users' interests.

Personalization of information brought by digital algorithms reduces the time and effort of users in collecting information. Additionally, it renders obsolete the dispute over political fairness when human hands have editing control, as well as increasing the amount of news exposure. Kakao says that the amount of news content exposed on the first screen increased 250 percent after the introduction of customized news recommendation services.

However, dark shadows behind the information delivery efficiency of algorithm systems are emerging as social problems. June-man Kang points out five cognitive biases that affect today's anti-intellectualism, of which confirmation bias and negativity bias seem to be linked to the uncritical acceptance of digital media in an information-oriented network.²³

²¹ Cho Seong-dae, "Hyundaisahoiwa Ingangwangyeui Wegee" 현대사회와 인간관계의 위기 [Modern Society and the Crisis of Human Relationship], *Hanguookingangwangyehakbo* 5. no. 1 (October, 2000), 127.

²² Seong-chul, 134.

²³ Kang June-man, "Whe Daejoongun Banjisungjuuie Meryodoinunga?" 왜 대중은 반지성주의에 매료되는가? [Why the Public Is Captivated by Anti-intellectualism?], *The Journal of Political Science & Communication* 22, no.1 (February, 2019), 44-47.

Firstly, “confirmation bias” tends to both accept information consistent with one’s beliefs and ignore information inconsistent with one’s beliefs. It makes one assume that it is easy to find information that fits one’s beliefs, while evidence of the information in the real world is complicated and unclear. For example, YouTube’s main screen is personalized according to users’ search and viewing records. During political election seasons, information between biased people is mainly exposed. Given that access to information other than the user’s interest is limited, opinions formed previously are likely to be corroborated and reinforced. Therefore, the better the digital information-oriented network’s personalization service, the more biased the information provided to those with the bias, which is likely to strengthen the confirmation bias. Closed and exclusive phenomena such as dividing parties and polarization of ideology can be easily found around us these days.

As a matter of fact, no one can be entirely free from confirmation bias. Because every human being seeks a basis that confirms one’s own beliefs, we try to justify our own beliefs. However, if someone continues to respond to the rational counterargument or criticism with confirmation bias, that could be considered problematic. While collecting information to support one’s confirmation, one might not realize that one has already manipulated the information. This confirmation bias appears strongly in areas primarily dominated by emotions (religious, political, feminism) and becomes stronger when “the sunk cost effect”²⁴ appears. Therefore, it is crucial to secure a self-reflection ability and communication potential to not fall into confirmation bias.

Secondly, “negativity bias” is the phenomenon of processing information with more emphasis on negative information than positive information when evaluating people or issues. This means that negative things have a more significant inducement effect than positive things. According to the information-oriented network market’s discourse principle, which is that “bad things are stronger than good,” a degenerative phenomenon replaces communication – which should be bilateral – with a unilateral “enemy-making.” It also meets the “politicized” public’s demand to secure their identity through opposition to the people and groups they fear or detest.

According to evolutionary psychologists, negativity bias is the result of evolution, developed to make wise decisions in high-risk situations, to survive longer. Furthermore, negativity causes greater activations in the brain than positivity, as a mechanism to better protect us. People give more credibility to negative news than positive news, even if it is fake news. No matter the evolutionary justification, it is not free from the fact

²⁴ “In economics and business decision-making, a sunk cost (also known as retrospective cost) is a cost that has already been incurred and cannot be recovered. Sunk costs are contrasted with *prospective costs*, which are future costs that may be avoided if action is taken. In other words, a sunk cost is a sum paid in the past that is no longer relevant to decisions about the future. Even though economists argue that sunk costs are no longer relevant to future rational decision-making, in everyday life, people often take previous expenditures in situations, such as repairing a car or house, into their future decisions regarding those properties.” “Sunk cost,” Wikipedia, last modified December 1, 2020, https://en.wikipedia.org/wiki/Sunk_cost.

that an indiscreet bias of information distortion, exaggeration, and manipulation promotes and amplifies a culture of hatred and division.

1.3. Conclusion

Amid our unprecedented digital civilization, this first part of the investigation began to analyze the digital communication culture based on statistical data and research. Shoji's statistical results (2020) showed that people are becoming more interested in religious matters such as faith and de-institutionalized spirituality, in using non-face-to-face digital communication media, further accelerated by the COVID-19 pandemic. Also, the Barna group's religious-sociological survey (2018) indicates that digital generations have a greater need for spiritual conversation and proper pastoral guidance in their digital environment than older generations. To sum up these two reports, even in a digital civilization, people show religious-spiritual interest, even in changed forms, which is what has motivated this study.

However, this study noted the alarming opinions of communication scholars who point out that, as the influence of digital communication culture increases, people are experiencing a change in the self, which is the very subject of communication, and not just a change in mode of communication tools. In other words, amid the overwhelming digital communication culture, the human self turns into a digital-networked self. Digital communication media has been developing mainly on two types of platforms: a relationship-oriented network represented by "Facebook" and an information-oriented network represented by "Twitter." Both show the challenges of spreading a type of dehumanization which arises from a superficial intimacy, disordered attachment to non-face-to-face communication, conflict avoidance, and strengthening confirmation bias, negativity bias, and – in particular – "cognitive bias." These challenging phenomena of digital communication culture call for an awareness of the crisis, especially reminding pastoral leaders of Pope Francis' recommendation to find an authentic communication culture.

2. Spiritual Conversation as a Corresponding Remedy

This part of the research will examine the in-depth theoretical foundation of an authentic communication requested by the signs of the times, and the Christian/Ignatian spiritual tradition to seek the possibility of spiritual conversation as its remedial value. As mentioned above in the introduction, this study is by no means proposing spiritual conversations as an absolute condition for authentic communication. The categories of spiritual conversation vary, and setting specific technical requirements within the digital communication culture that changes day by day is beyond the scope of this study. Rather, this study will reveal that the two risks categorized as digital communication culture crises are not just aspects limited to the change of communication means and its phenomenal transition. In other words, concerning both the subject and the content of communication, it is crucial to know how to pursue and implement an essen-

tial orientation for authentic communication. In this regard, a more detailed understanding of literature materials on spiritual conversations, which has been passed down in Christian tradition through a long history, is essentially required. Simultaneously, it is not merely about theoretically coherent arguments, but also about confirming the very common-sense for truth, goodness, and beauty at the fundamental level between human and human, and between culture and culture.

2.1. Restoration of authentic conversation

As we saw above in the first part, the interest and demand for faith sharing or spiritual communication are still considerable, even among the digital generation. Yet at the same time, the risk of dehumanization and cognitive bias in the digital-networked selves amid the digital communication culture is real. If we look at these risks only through conversation, which is our typical mode of communication, we can discuss how to overcome those risks with intersubjectivity and unbiased cognition within the conversational structure.

To this end, this section first looks at Martin Buber's theory on relationship, particularly on intersubjectivity among conversation participants, and finds resilient value for unbiased cognition in authentic conversation.

2.1.1. Authentic Conversation Discourse based on Martin Buber's theory

Gabriel Marcel states that "Buber is a revolutionary philosopher who has been conscious of and demonstrated the meaning and reality of 'You' in an era of philosophy that is defined and absorbed only by 'It' in today's threatening technological civilization."²⁵ Although this is an assessment from half a century ago, Buber's theory of dialogue still remains valid in the current situation where digital technology threatens communication culture's humanity.

Martin Buber, a German-born Jewish philosopher of the last century, recognized all beings as relationships. A relationship begins from the encounter of two beings. There are only two kinds of relationships being formed through this encounter: "I-You" and "I-It." Here the relationship between "I-You" and "I-It" depends on my attitude toward the object, the other. The object does not define me, but the relationship itself defines me. In an "I-It" relationship, the "I" is emotionally detached, not involved. The "I" uses "It" only as a means. But in the relationship of the "I-You," "I" am emotionally connected, and "I" am the one who cares for "You," who is devoted to "You," who gives and receives vitality from "You." The object is not used as a means, but is within the relationship, and I respect "Your" autonomy and freedom.

The relationship between "I" and "You" takes place in three areas: The first is life with nature, the second is life with humans, and the third is life with spiritual beings.²⁶

²⁵ Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman, eds., *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle, IL: Open Court, 1991), 42.

²⁶ Buber, *I And Thou*, 56-57.

In the first area, all creatures face “I,” but they are unable to come to us, and one finds it hard to cross the language barrier, even if one calls such things “You.” You can move on to forming relationships with a tree or a natural landscape. The tree is not “It” anymore but “You” to me, and this makes me feel vital and alive. In the second area, when you have a relationship with another person, the words begin to work. Here relationships take the form of words. Language is completed consecutively in the exchange of words, and words formed in language are reciprocated. In the third area, the relationship is covered by clouds, but it appears on for itself, and although it is silent, it produces words. “I” don’t hear “You,” but I answer, feeling addressed. I respond by creating, thinking, and acting. In this third area, “You” is “eternal You.” Buber’s understanding of God is also an extension of the relationship between “I-You.” Buber stresses that the “eternal You” cannot be “I.” God can only be approached by listening to the “I-You” relationship. Like the “I-You” of the second area, the relationship of “I-eternal You” can maintain intimacy. It is not by an ascetic mysticism that has turned against the world, but through a momentary “I-You” relationship encountered daily. Ultimately, the extension of all relations encounters with the “eternal You.” Each “You” is like a window through which we look into the “eternal You.” Through “You,” step by step, I move forward to the “eternal You.”

What Buber emphasizes in his conversation theory are both “the otherness” and “reciprocity.” First of all, “In an authentic conversation, you have to stand facing the other person.”²⁷ In other words, the conversation’s primary condition is to perceive the other person, and to acknowledge and accept the other person.²⁸ This does not mean that you fully agree with the other person’s message, but that you affirm the other person’s personhood. At the same time, the participants of the authentic conversation thoroughly trust and accept the reciprocity, which is an inherently innate area before the relationship of “I-You.” In fact, it is a category and element that exists “between” the

²⁷ Buber, *Zwiesprache*, 23.; Martin Buber, “Elements of the interhuman,” in M. Buber, *The Knowledge of man: Selected essays*, (New York: Harper & Row, 1965), 85. Buber views the relationship between “I and You” as a conversational one comparing three types that make up an interactive relationship. First, it is an authentic conversation. It is a conversation in which, by word or silence, the conversation participants acknowledge the other person in their existence and essence as they are, listen to their intentions, and create a lively interaction between the two. Second, it is a technical conversation, one in need of understanding and questioning the facts. Third, it is a monologue disguised as a conversation. Here, two or several people take turns talking to each other in one space, talking to everyone, and thinking that they are saying something to one another. Martin Buber, *Zwiesprache Traktat vom dialogischen Leben* (Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1978), 43.

²⁸ While the criticism regarding relevancy to the digital environment will be addressed in the next part of the research, here we address the question of the adequacy of Buber’s assertion in the mid-20th century. Still, this study assumes that in the current digital environment of the COVID-19 pandemic, where non-face-to-face communication is reinforced, the space of “otherness” and “reciprocity” claimed by Buber may be extended to apply to virtual space. Despite the fact that Buber had never experienced or predicted a digital communication platform, it is clear that he intended that an authentic communication depends on the transformation in the subject’s internal disposition rather than its external environment base.

two individual subjects. The two standing facing each other for the conversation is the space where reciprocity resides and the essential element of human existence is manifest. This reciprocity is not an auxiliary component but an actual place and embodiment of events occurring between humans.²⁹ In contrast, a monologue is a person who talks to someone very kindly but never goes beyond his or her boundaries.³⁰

Overall, Buber's relationship theory refers to a qualitative leap in the relationship between "I and You." Using the language of Buber, the characteristic of the digital age relationship-oriented networked self seems to be defined by the relationship of "I-It." Although the new aspect of digital media's relationship promotes the emotional connection and invigorating presence required by the "I-You" relationship, the quality of care and dedication to the other person seems significantly lower than in previous times. The phenomenon of the avoidance of conflict best illustrates the relationship between "I-It," rather than the preference of the new intimacy or non-face-to-face. Indeed, various digital communication apps and devices in social isolation of the COVID 19 quarantine situations are causing a psychological pathology called "digital depersonalization."³¹

This leap to an authentic conversation culture is a matter of the subject's attitude, rather than a digital technological evolution. In other words, it requires respect for other people's sharing, an open mind, and the courage to share and face the truth as it is. Furthermore, under the outlook of "I-eternal You," the ultimate third area of "I-You," God is our beginning, always present in our history. As such, we must have great trust in the moment of dialogue itself and the existence of it. In this sense, Facebook, the flagship platform of the relationship-oriented network, should ask itself whether its alleged social mission – connecting people, building community, and bringing the world closer together – has degenerated relationships to the level of "I-It" and spreading superficiality. At the same time, digital media users should also reflect on whether their relationships with others through media are turning into "I-It."

2.1.2. *Spiritual Conversation as a model of authentic conversation*

How can we take root in the digital-networked self to grow a genuine "I-You" relationship as an inner attitude, in order to restore an authentic conversation culture? This study recognizes spiritual conversations covering all three areas of "life with nature," "life with humans," and "life with spiritual beings" as an authentic model, according to Buber's "I-You" relationship. Since the "I-You" relationship is based on encounter and

²⁹ Buber, *Das Problem des Menschen*, 166.

³⁰ Buber, *Zwiesprache*, 45.

³¹ "Digital depersonalization is closely linked to a lack of "wholeness of perception" and "wholeness of relatedness." Digital imagery is always incomplete. An object in a cyber world is a partial object. Relationships with partial objects are experienced as partial, insufficient, and lacking. This constitutes the depersonalization quality of unreality." Elena Bezzubova, "Digital Depersonalization in the Time of Social Isolation," *Psychology Today*, accessed March 26, 2021, <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/the-search-self/202005/digital-depersonalization-in-the-time-social-isolation>.

its source based on “grace,”³² the “I-You” relationship will be achieved ultimately under the prospect of the “I-eternal You” relationship. Based on this, we can discuss spiritual conversation as the ultimate model of authentic communication. “The You encounters me by grace-it cannot be found by seeking. But that I speak the basic word to it is a deed of my whole being, is my essential deed. (...) The concentration and fusion into a whole being can never be accomplished by me, can never be accomplished without me. (...) All actual life is encounter.”³³

A “spiritual conversation” can be defined either in a narrow or broad sense, depending on how we understand the meaning of each of the two words. When it comes to a narrow interpretation, it indicates a conversation in which spiritual topics are related to its motivation, procedure, and result as such. It also means that the way the conversation takes place is seen as spiritual as its wide interpretation. In this regard, various kinds of dialogues can be called spiritual conversations,³⁴ ranging from typical spiritual counseling at a retreat, to sincere faith-sharing, to a dialogue between two souls filled with love for God, to conversations among good-willed spirits, to conversations at communal discernment of specific apostolate, and even to pleasant chats during ordinary breaks.³⁵

According to Luz Marina Diaz, a spiritual conversation is a form of a dialogue between two or more people that involves sharing personal experiences of finding God in daily life, while paying attention to one’s desires, dreams, and emotions.³⁶ Further, they seek to identify what God is saying in every life circumstances, as narrated by someone within the conversation. In other words, a spiritual conversation can be perceived as a kind of practical process of finding God, the ultimate realm of the “I-eternal You,” within the intersubjective sharing of godly experiences within the “I-You” relationship. In line with this point, Buber confirms as follows:

Some would deny any legitimate use of the word God because it has been misused so much. Certainly, it is the most burdened of all human words. Precisely for that reason, it is the most imperishable and unavoidable. (...) For whoever pronounces the word God and really means You, addresses, no matter what his delusion, the true You of his life that cannot be restricted by any other and to whom he stands in a relationship that includes all others.³⁷

³² While the “grace” Buber uses here cannot be identified with Christian grace, it can be inferred that it is not an encounter achieved by a person’s efforts or initiative, but rather an encounter presented by the absolute or divine existence; as such it symbolizes the sacredness of the encounter.

³³ Buber, *I and Thou*, 62.

³⁴ Charles Baumgartner, *Dictionnaire De Spiritualité* (Paris: Beauchesne, 1953), s.v. “Conversation Spirituelle.”

³⁵ This study uses the term “spiritual conversation” not only for its narrow meaning being focused on Ignatian spirituality, but also for its broad interpretation extended to the spiritual sphere in general usage. In this regard, this study’s research context aims to address the validity of spiritual conversation within the digital communication culture, which encompasses nonreligious and atheistic worldviews.

³⁶ Luz Marina Diaz, “Spiritual Conversation as the Practice of Revelation,” *The Way* 55, no. 2 (April 2016), 43.

³⁷ Buber, *I And Thou*, 123-124.

2.2. *Spiritual Conversation in the Ignatian Tradition*

Spiritual conversation's legacies have been passed down from the various Christian spirituality traditions in the form of discourse and practice. Almost all the saints have emphasized the value of spiritual conversation in the faithful's spiritual life and have presented their own methodologies and practice norms under their spiritual traditions. In the field of the discourse of spiritual conversation, especially in the digital communication culture, which faces an unprecedented situational challenge, the Ignatian tradition provides a positive outlook for discourse effectiveness.

2.2.1. *Relevance of Ignatian Tradition as a Participatory Spirituality of the Times*

Digital communication culture has been forming quite a trend throughout this era, and Ignatian spirituality has never neglected the matter of souls among the world's realities for the past 500 years or so. During the revolutionary era as the pre-modern feudalism and post-modern world systems interchange, Ignatian spirituality showed the most exemplary internalization of the Catholic tradition encompassing Benedictines, Franciscans, and Dominicans.³⁸ At the same time, Ignatian spirituality oriented towards the world outside the walls of the cloister.³⁹ As James Martin summarizes, "instead of seeing the spiritual life as one that can exist only if it is enclosed by the walls of a monastery, Ignatius asks you to see the world as your monastery."⁴⁰ Ignatian spirituality has always responded or adapted faithfully to contemporary situations and demands. It is even called a "frontier spirituality," for those who want to be active on those risky frontiers, where the church meets our secular and pluralistic world.⁴¹ These points are very characteristic of Ignatian spirituality, which distinguish it from other traditional spiritual heritages. It is represented by its participation and intervention in social realities, the declaration of a prophetic message to the world, and the emphasis on discernment and decision-making involved in apostolic action. Discernment and decision-making are a correlation between internal reflection, or contemplation, while pursuing external action.⁴²

³⁸ "Ignatius' era was an important turning point in the world's civilization, comparable to the so-called 'Axial Age,' the historical term suggested by Jaspers, where the world's major religions and ideologies, such as those of Buddha, Confucius, and Socrates were active." Shim Paek-seop, "Oh Neul, Inyasio Young Sunge Joo Mokhaneun Iyu," *Jigum Yeogi* 오늘, 이냐시오 영성에 주목하는 이유, 지금 여기, ["Today, Why we pay attention to Ignatian Spirituality," *Now and Here*] July 31, 2013, <http://www.catholicnews.co.kr/news/articleView.html?idxno=10179>; When it comes to comparison the historical connotation of modernity with Jasper's axial age, see Cotesta Vittorio, "The Axial Age and Modernity: From Max Weber to Karl Jaspers and Shmuel Eisenstadt," *ProtoSociology* 34 (2017): 233.

³⁹ Patrick Nullens, "From Spirituality to Responsible Leadership: Ignatian Discernment and Theology-U," *Leading in a VUCA World. Contributions to Management Science* (Springer, 2019): 194.

⁴⁰ James Martin, *The Jesuit Guide to (Almost) Everything: a Spirituality for Real Life* (New York: HarperOne, 2012): 165-166.

⁴¹ Fredrik Heiding, *Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers* (New York: Lulu, 2012): 150.

⁴² Paek-seop, "Oh Neul"

In short, Ignatian spirituality values will and action externally, as it targets specific lives and changes in the world through the *Spiritual Exercises*. Still, internally, the process of discernment takes a large part, so that it can follow evangelical values and make decisions consistent with God's will. The discernment of spirits – which recognizes whether it experiences consolation or desolation on the spiritual and internal level, and how a good or evil spirit influences it – is the key to determining whether the individual and community are moving toward true happiness in the contemporary context.

2.2.2. *The Ends of Ignatian Spiritual Conversation: "good of souls"*

Like other saints, Ignatius lived a conversational life, blooming from his faithful spiritual relationship with God and sharing his whole life for the salvation of his neighbors' souls. He valued godly conversation, as a means of fulfilling every Christian's mission to proclaim the Good News.⁴³ As Fleming explains, Ignatius developed his spiritual life "based on conversation with God in prayer. It is developed through conversation with others—spiritual directors, confessors, like-minded friends who share one's ideals and way of life. It is expressed in conversation as ministry—sharing the gospel with others."⁴⁴

First of all, the word "spiritual conversation" represents a technical term which implies an apostolic method essential to the Ignatian charism.⁴⁵ This official meaning was often used in Ignatius's work. The root word 'converse' in its two forms (*conversar* and *conversacioìn*) appears 39 times in Ignatian literature (*Spiritual Exercises, Constitutions and Autobiography*) and his letters 316 times.⁴⁶

Meanwhile, Ignatius' use of the term "spiritual conversation" also includes the broad definition given above.⁴⁷ When it came to recalling his engagements with ordinary people in his everyday life, Ignatius generally mentions in his Autobiography "to speak about things of God (*hablar de las cosas de Dios*)" in a more familiar way. Though it is not used exclusively, the term he preferred in the *Spiritual Exercises* seems to be *to converse*, in comparison to official preaching, which he officially distinguished as "*speak of,*" as a more casual form covered in the broad meaning of spiritual conversation. Therefore, if we include a broad definition of spiritual conversation, we can say much more than that.⁴⁸

The papal bull, *Exposcit Debitum*, issued by Julius III in 1550, known as *The Formula of the Institute*, which Ignatius had drawn up as a statement of Society's identity and basic purpose, and which is the most fundamental charter of the Society of Jesus, does

⁴³ Thomas H. Clancy, *The Conversational Word of God* (St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1978): 6.

⁴⁴ David L. Fleming, *What Is Ignatian Spirituality?* (Chicago: Loyola Press, 2008): 51.

⁴⁵ German Arana, "Spiritual Conversation: A Privileged Apostolic Instrument of the Society of Jesus," *Review of Ignatian Spirituality* 36, no. 1 (2005): 22.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ See above 2.2.1.

⁴⁸ Rolphy Pinto, "The Mystagogical Dimension of Spiritual Conversation: An Ignatian perspective," *GreGorianum* 101, no. 2 (2020): 397.

not directly mention the word, “spiritual conversation” itself. But Jeronimo Nadal, who was one of the closest collaborators in Ignatius’ life, interpreted the second and third sentences describing the Jesuits’ work in *the Formula*, “any other ministration whatsoever of the word of God (*aliud quodcumque verbi Dei ministerium*)”⁴⁹ as indicating the ministry of spiritual conversation as their chief ministry.

In the *Constitutions of the Society of Jesus*, Ignatius listed the means of helping one’s neighbor such as good example [637] and prayers and holy desires [638], the administration of the sacraments [640-642], sermons and instruction in Christian doctrine both inside and outside of church, [645-647] and finally, “... They will endeavor to be profitable to individuals by spiritual conversations, by counselling and exhorting to good works, and by conducting *Spiritual Exercises*.” [648]⁵⁰

In other words, Ignatius recognized and used spiritual conversation as a vital tool for the apostolic purpose of saving neighbors’ souls, and not just a means of governing the institution of the Society. Still, through history, practical effects have been generated as a means of salvation and benefit for all neighbors’ souls, so-called “good of souls” in the world, wherever God’s love and the joy of the Good News are desired to be conveyed.

As such, spiritual conversation for Ignatius had a clear direction within the sense of mission of the imminence, “good of souls” in his life. When he was a penitent, he decided to curtail his penances and move out of the cave for spiritual conversation, to promote the good of the old woman’s soul in a nearby village.⁵¹ Later, Ignatius also had to confront the Inquisition more than once in Salamanca because of his enthusiasm for sharing the fruit of the *Spiritual Exercises* through spiritual conversation.⁵²

To sum up, the core value of spiritual conversation, which encompassed both broad and narrow definitions for Ignatius, is the “good of souls,” the spiritual benefits of the other(s) participating in the spiritual conversation, in the context of one’s participation in Christ’s salvific history. In other words, Ignatius perceived spiritual conversation as a tool for the proclamation of the word in salvific ministry, through a genuine-personal relationship with God.

⁴⁹ “He is a member of a Society founded chiefly for this purpose: to strive especially for the defense and propagation of the faith and for the progress of souls in Christian life and doctrine, by means of public preaching, lectures and any other ministration whatsoever of the word of God, and further by means of the *Spiritual Exercises*, the education of children and unlettered persons in Christianity, and the spiritual consolation of Christ’s faithful through hearing confessions and administering the other sacraments.” *Exposcit Debitum* of Pope Julius III. Antonio de. Aldama, *The Constitutions of the Society of Jesus: The Formula of the Institute, Notes for a Commentary*, trans. Ignacio Echániz (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1990).

⁵⁰ Clancy, 3.

⁵¹ “Autobiography,” no. 21. All translations of the “Autobiography” are taken from Joseph A. Munitiz and Philip Endean, trans., *Saint Ignatius of Loyola: Personal Writings*, (London: Penguin Books, 1996).

⁵² “Auto,” no. 65.

2.2.3. *The Uniqueness of Ignatian Spiritual Conversation*

Likewise, as other spiritual conversations under various spiritual traditions have their characteristics, Ignatian spiritual conversation also has its own uniqueness. When it comes to hermeneutical correlation with the digital communication culture, we may consider four unique points in Ignatian spiritual conversation: Ignatian understanding of the conversation participants (as a conversation partner), the dimension of contents emphasized particularly, the sense of intimacy, and the tension of conflicting values in the spiritual conversation.

First, Ignatian spiritual conversation for the sake of salvation for the other is not a one-sided admonition by the spiritual guru (the one with spiritual authority). Instead, those who receive spiritual help have autonomy and subjectivity as main agents. Ignatius clearly states in in Annotation [18] of the *Spiritual Exercises* that the measure of what one should give as exercises is determined by taking into account “the one who wishes to be helped.” “The *Spiritual Exercises* should be adapted to the disposition of the persons who desire to make them, that is, to their age, education, and ability. (...) Similarly, exercitants should be given, each one, as much as they are willing to dispose themselves to receive, for their greater help and progress.”⁵³

Ignatius underscores the employment of the *Exercises* for those who *they* themselves want to be helped, instead of those *he* wants to help. This implies that whoever it is that comes seeking help voluntarily comes first in the relationship of spiritual conversation.⁵⁴ Therefore, the subject of Ignatian spiritual conversation presupposes reciprocity in respecting others as autonomous beings who choose to receive help for himself/herself, not as passive beings relying on temporal and unilateral service.

Second, Ignatian spiritual conversation’s contents are not things “about” God, but rather “things of God (*cosas de Dios*)” and its experience. In other words, the conversation is not about what has been discursively learned about God, but about what one has experienced directly.⁵⁵ Hence, Ignatius’s spiritual conversation has less conceptional language with logically well-organized vocabularies. Instead, it is a rather descriptive language, spontaneously sharing godly experiences and with an awareness of God’s activities and interventions on one’s daily life. Of course, he/she, by no means, should exclude knowledge obtained from other forms of learning, such as academic and ecclesiastical propositions. After the Inquisition in Salamanca, Ignatius seriously realized the significance of systematic theology for public preaching for the sake of “the good of souls.” But, “things of God” were knowledge that he experienced directly through his life and learned within a unique and personal relationship with God. In this regard, he

⁵³ SpEx. 18. All translations of the “Spiritual Exercises” are taken from Joseph A. Munitiz and Philip Endean, trans., Saint Ignatius of Loyola: *Personal Writings*, (London: Penguin Books, 1996).

⁵⁴ Patrick Goujon, “Helping Others: The Role of Conversations and of the Spiritual Exercises,” *The Way*, 59/3 (July 2020), 81.

⁵⁵ Pinto, “The Mystagogical Dimension,” 400.

constantly emphasizes an experiential knowledge of God in the *Spiritual Exercises*: “For it is not so much knowledge that fills and satisfies the soul, but rather the intimate feeling and relishing of things.”⁵⁶

Furthermore, Ignatius valued the process of spiritual transformation while being conscious of a God-experience. He experienced God, who was constantly active in his soul and he became gradually aware of the changing mode of his experience. Its beginning was at the time of his recovery, lying down in bed in the Loyola Tower, with a sense of powerlessness, reading and reflecting by himself. The consciousness of his God-experience eventually came at the end of his life, at a level where “every time and hour he wanted to find God, he found him.”⁵⁷

Third, Ignatian spiritual conversation is an art of intimacy. Ignatius clearly distinguished preaching from spiritual conversation in the Word ministry. The criteria for this differentiation are the way of delivering: formalities or intimacy. This distinction cannot be attributed to the motive of avoiding the Inquisition at the time. It is reasonable to say that it was because of the model of the Word ministry of Jesus Christ Himself, for which Ignatius deeply desired an intimate knowledge of the Lord.⁵⁸ Indeed, looking at God’s people’s responses to Jesus’ Word ministry in Scripture, there is also admiration and awe for the holy prophets sent by God; though in fact, it is clear that they became fully inspired by Jesus, a good shepherd who diffused a sense of attraction and intimacy. Similarly, Ignatius was also more converted by reading about the lives of Christ and the saints than by preaching.⁵⁹ What Ignatius understood of the Word ministry of Jesus is both the public proclamation represented by the scene of reading the book of the prophet Isaiah in the synagogue of Nazareth,⁶⁰ and an intimate daily conversation with individuals and groups. It is evident that it is in these intimate daily conversations that Jesus himself spent the most time during his public life. In the sense that Jesus tried a very conscious pedagogical effort on his part in the conversations, he showed the figure of a teacher rather than a preacher.⁶¹ Therefore, the art of the intimacy of Jesus’ Word ministry comes from the effort of pedagogy or accompaniment. It is well expressed through one-on-one encounters with Andrew, Peter, Mary, Nicodemus, the Samaritan woman, the man born blind in the Gospel of John, and the Emmaus story as the model of group conversation in the Gospel of Luke.

Fourth, Ignatian spiritual conversation has an open system in the sense that it does not provide a fixed prescription nor a norm; hence, sometimes it brings about creative tension. Ignatius’s understanding of spiritual conversation was not a fixed entity. So, it may include seemingly contradictory values and attitudes within itself. Surely, these con-

⁵⁶ SpEx. 2.5.

⁵⁷ “Auto,” no. 99.

⁵⁸ SpEx. 104.

⁵⁹ Clancy, 8.

⁶⁰ Cfr. Lk 4:16-21.

⁶¹ Clancy, 5.

trasting elements cause various tensions, but they are dialectically integrated again within the ultimate direction of its end, “the good of souls.”

For example, two contradictory statements about other participants of spiritual conversation coexist in the Ignatian tradition. On the one hand, it guides us to meet and welcome more people and lead them to spiritual progress in their lives. On the other hand, we must be extraordinarily prudent in choosing our conversation partner and select those who are expected to be more fruitful in apostolic effectiveness. While the former, a universal accessibility, is as easily understandable and agreeable as it is in line with Paul’s confession: “*omnia omnibus factus sum* (I have become all things to all),”⁶² the latter, the selective approach, has actually often caused the Jesuits to face harsh criticism for its social snobbery or at least elitism.⁶³ As another example, in his public letter, Ignatius strictly stressed refrain from using vain words, even including a witty attitude for keeping virtues of prudence and humility.⁶⁴ It can be read as if he seems to forbid even a sense of humor, which is considered an essential communication skill in the contemporary sphere.⁶⁵ However, such tensions can be deliberated and discerned, keeping pace with the changing times in line with its ultimate purpose, “the good of souls.” According to the “First Principle and Foundation” of the *Spiritual Exercises*, it needs to be discussed in a more creative and flexible sense, integrated with a more dialectical discourse, and practiced based on openness and sincere desire to give God the Creator greater glory.

2.3. Conclusion

In this second part of the research, the study sought to understand the theory of conversation and the literature foundation related to spiritual conversation, in order to establish pastoral or spiritual theological arguments in response to the digital communication culture crisis.

It has been noted that an authentic communication culture can be achieved only based on the qualitative leap of relationships from “I-It” to “I-You” in the conversational structure. According to Martin Buber’s theory, authentic conversation means a conversation in which – by word or silence – the conversation participants acknowledge the other person in their existence and essence as they are, listen attentively to their

⁶² Cfr. 1 Cor 9:22b.

⁶³ Clancy, 22.

⁶⁴ “Let no one seek to be considered a wit, or to affect elegance or prudence or eloquence, but look upon Christ, who made nothing at all of these things and chose to be humbled and despised by men for our sake rather than to be honored and respected.” See *Letter of Ignatius to the scholastics at Alcalá*. [Unpublished Historia de la Assistencia de España, Book 1, ch. 6. 1543] <https://www.library.georgetown.edu/woodstock/ignatius-letters/letter5>.

⁶⁵ “Today a sense of humor and an ability to see the non-serious side of things is regarded as a very attractive quality in a person. The apostle, therefore, who reads the signs of the times should be able to laugh at himself and at others as long as charity and decency are preserved. This should be an essential part of the personal graciousness that characterizes the ministry of spiritual conversation.” Clancy, 44.

intentions, and create a lively interaction between the two. Buber argues that the total acceptance of otherness and intersubjectivity of the participants is inevitably required. Ultimately, the authentic conversation should be directed toward the transcendental relationship between “I” and the “eternal You,” who can never be reduced to anything else. At this very point, this study confirms the status of spiritual conversation as the ultimate model of authentic conversation. In other words, the spiritual conversation assumes and validates, not just as an exclusive means of traditional religious dialogue nor the mystical-secret transmission of a particular religious group, but as an ultimate alternative of a healthy conversation culture in the secular world, and even as a healing alternative within the digital communication culture.

To this end, the attention turned to the discourse of spiritual conversation in the Ignatian tradition, which has formed a social-participating spirituality in the ecclesiastical context throughout the history of Christian spirituality. In today’s turbulent world, Ignatian spirituality preserves the charisma of a “frontier spirituality,” to be active on risky frontiers where the church meets our secular and pluralistic world, beyond the monastery fence. The most significant feature of Ignatian spiritual conversation is its “end” orientation. It does not hold a self-centered or utilitarian purpose, but rather seeks to save the neighbors’ souls through constant self-emptiness and, ultimately, seeks to glorify God. In Ignatian spirituality, spiritual conversation is an essential instrument of the apostolate for the word ministry, proclaiming the word in Christ’s salvific ministry through a genuine-personal relationship with God.

The Ignatian spiritual conversation includes characteristic elements that are distinct from and relatively unique from other spiritual traditions. First of all, it presupposes the conversation participants’ subjective interaction; hence, emphasizing reciprocity in respecting others as autonomous beings. Second, it has the participants’ autobiographical and existential sharing of their own experience of God and the reflection of salvific history in their lives as its content. Third, it pursues the art of intimacy in the accompaniment and pedagogical approach, as revealed in the gospel in Jesus’ words. Fourth, it embraces the tension of various controversies and directions on the conversation itself by interpreting it more creatively and flexibly, in line with the ultimate criteria expressed in the “First Principle and Foundation” of the *Spiritual Exercises*.

3. Relevant Application of Ignatian Spiritual Conversation

While the previous part, the second one, set the foundation of the literature discussion on the conditions for an authentic conversation based on the Buber relationship theory and posited spiritual conversation as the ultimate-transcendental mode, this third part will reveal spiritual conversation’s validity as a remedial alternative to the digital communication culture. To this end, it analyzes how the internal components of the spiritual conversation itself correspond to the crises caused by the digital-networked self and suggests how the Ignatian spiritual conversation can be applied in a relevant contemporary way within a pastoral perspective.

3.1. Corresponding Components of Spiritual Conversation to the Digital Communication Culture Crisis

Now we will look at the question “how does spiritual conversation help overcome the problems of digital communication culture?” Before immediately answering, we should recall the principal agent of spiritual conversation. In other words, an authentic spiritual conversation is a meaningful communication between two or more people in which “God” is present and active.⁶⁶ Most critical is God’s presence among the participants, as it plays an essential role in remedying problems.

When it comes to spiritual conversation components, we can see it from both background and foreground. As background, it has “Silence” based on prayer, and discerning “Reflection.” It indicates not only the temporal process of preceding and following the conversation participants’ actions, but also the totality of the conversation context. In addition, spiritual conversation has “Listening and Speaking” as foreground and in the real space where the participants are actually engaged. Spiritual conversation has a dynamic in which its intersection of background and foreground circulates and deepens its quality under God’s presence.

The level of the background of spiritual conversation, “Silence” and “Reflection,” corresponds to the problem of cognitive bias, into which the information-oriented networked self can easily incline. This, above all, requires understanding the revelatory dimension of spiritual conversation. As Gabriel Moran points out, the revelation cannot be merely considered as one into an ended historical event if we understand “the revelation” as the participation of present-day people in the revelatory experience.⁶⁷ Instead, it is a continuous process and can be experienced in different contexts, whether within the walls of our own religious tradition or beyond those walls.⁶⁸ In fact, since God is present in every life experience, participants in spiritual conversation share and analyze these experiences in order to find God in them. As such, we can say spiritual conversation is an activity of faith-revelation as long as revelatory experiences orientate the life of those who participate in them.⁶⁹ In this regard, “Silence,” as the background of spiritual conversation, becomes an act that directs participants’ will to God’s activities and downplays their own initiative. It provides an inner space for the conversation to be led by God’s initiative. Meanwhile, “Reflection” is the process of looking back on what is said and heard in the conversation and recognizing the Holy Spirit as active in it. “Silence” and “Reflection” present the direction to move forward through spiritual conversation and to provide the inner conviction of its direction. Thus, “Silence” and “Re-

⁶⁶ Ray, Sheri Juanita, Carolyn Tennant, Lois E. Olena, and John Battaglia. “Transforming Conversation: Engaging God and Others in Authentic Spiritual Dialogue,” n.d. 56.

⁶⁷ Gabriel Moran, *Uniqueness: Problem or Paradox in Jewish and Christian Traditions* (Maryknoll: Orbis, 1992), 46.

⁶⁸ Diaz, 50.

⁶⁹ Moran, 52.

flection” as the background of spiritual conversation can transform participants, from a self of cognitive bias (such as confirmation bias, negativity bias), who is easily controlled or manipulated by the overflowed data of this digital communication culture, to a self that uses the wisdom of prudence and discernment with the illumination of the Holy Spirit, which is revealed and presented in an authentic conversational life.

On the other hand, the foreground of spiritual conversation, “Listening and Speaking,” corresponds directly to the dehumanization caused by a relationship-oriented networked self, as a digital age communication crisis. Like any conversation, spiritual conversation also presumes encounter and interaction between “I and You.” But spiritual conversation requires an inner attitude that listens more actively and attentively than any other conversation, not only to the content of the words but also in order to affirm and accept the other’s life and existence as a whole. Although “I” am listening to “You” following my subjective point of view, “I” am not reducing “You” under the supervision of my perception, but rather respecting “You” as “You” are and trusting “You” without giving admonishment, advice, judgment, or evaluation. “Speaking” is not just a demonstration of one’s righteousness or justification, but an honest sharing of the voice from the heart, feelings and thoughts, the movements of one’s mind, and even a disclosure of the vulnerability that has bloomed through the genuine conversation with an eternal You.

To sum up, a spiritual conversation can be applied through its four corresponding values – “Silence” and “Reflection” as a background, and “Listening” and “Speaking” as a foreground – to the digital communication culture crisis, which can be represented as dehumanization and the problematic cognitive bias.

3.2. Relevant Application and Recommendations in Spiritual Conversation of Ignatian Tradition

Now it is worth thinking more creatively about how we can apply Ignatian spiritual conversation regarding its related remedial efficacy amidst the digital communication culture crisis, in a more practical and pastoral dimension.

3.2.1. On Silence and Reflection

The issues can be divided into two, when discussing silence as the background of the Ignatian spiritual conversation. One is the issue of silence formed within the question regarding the spiritual conversation’s viability in the digital age. The other is silence as an activity time associated with listening and speaking, which more directly connects to the Ignatian spiritual conversation foreground.

Indeed, at first glance, “Digital Communication Culture” and “Silence” seem contradictory and even incompatible somehow. The British Cambridge Dictionary added a new word for 2018, “Nomophobia,” which is the abbreviation for “No mobile phone phobia.” SNS’s notifications continually alert people, regardless of time and place, and many people are showing symptoms of addiction amid the flood of noise. The 11th Revision of the International Classification of Diseases enacted by the World Health Organization also has a

newly registered category of “gaming disorders (Disease Code: 6C51).”⁷⁰ Meanwhile, neuroscience has revealed that our exhausted bodies and brains can only be regenerated by silence.⁷¹ In this reality, is spiritual conversation impossible in the digital age, where silence is essential as a background component of conversation? Or should we first organize an ascetic no-noise environment, completely deviating from the digitalized setting?

In the Ignatian spiritual conversation, silence does not just mean “mute” nor a static monotone. Ignatius gradually experienced the significance of silence after his conversion in Pamplona. He came to love the life of silence and contemplation, to the extent that he considered joining the Carthusian order, which lives a mystic, contemplative life in great silence. However, even in the deep silence at Manresa, Ignatius realized that his vocation was in line with an apostolic purpose. This came from his growing more sensitive to silence, gaining more awareness of the urgency of “good of souls” through the word ministry, including spiritual conversation.⁷²

In fact, absolute external silence is an essential condition in the Ignatian retreat. Still, at least under the tradition of Ignatian spirituality, where God is found in everyday life, the fundamental rejection of digital noise-circumstances during the conversation is neither realistically possible nor appropriate. Nevertheless, it is not that we must adapt unconditionally to the realistic environment either. The question is how to attain proper balance in a conversational environment. Psychiatry experts suggest a “digital detox” in life, along with a self-diagnosis regarding a digital device addiction.⁷³ It is essential to check our digital device patterns and practice some recommendations,⁷⁴ one by one.

⁷⁰ “International Classification of Diseases 11th Revision The global standard for diagnostic health information,” World Health Organization, accessed November 26, 2017, <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3A%2F%2Ffid.who.int%2Ffid%2Fentity%2F1448597234>

⁷¹ Rtam, “The Sound of Silence In Today’s Digital Age”, Illumination, last modified May 26, 2020, accessed Nov 26, 2020, <https://medium.com/illumination/the-sound-of-silence-in-todays-digital-age-63231f24467c/>. See Kirste I, “Is Silence Golden? Effects of Auditory Stimuli and Their Absence on Adult Hippocampal Neurogenesis,” *Brain structure & function (U.S. National Library of Medicine)*, 2020, <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24292324/>.

⁷² José García de Castro Valdés, “Silent God in a Wordy World. Silence in Ignatian Spirituality.” *Theologica Xaveriana* 66, no. 181 (2016), 182.

⁷³ In the following self-diagnosis of smartphone addiction, three to four positive responses constitute a risk of addiction, five to seven suspected problems, and eight or more, are considered addictive: (1) Without a smartphone, my hands shake, and I feel uneasy; (2) When I lose my smartphone, I feel like I lost my friend; (3) I use my smartphone for more than two hours a day; (4) There are more than thirty apps installed on smartphones and most of them are used; (5) I take my smartphone to the bathroom; (6) I check my smartphone first thing in the morning; (7) The speed of writing smartphone characters is faster than others; (8) When I hear the sound of my smartphone while eating, I run right away; (9) I regard smartphones as my No. 1 treasure; (10) I fall asleep while using my smartphone until I go to sleep. Internet Addiction Prevention Center, accessed Nov 26, 2020, <https://www.iapc.or.kr>.

⁷⁴ Recommendation for Digital Detox in Life: (1) Delete unnecessary applications, Powering off time; (2) Call rather than messenger, meet more than call; (3) Log out of your email account or turn off mobile messenger’s notifications function; (4) Increase the time we spend reading paper books; (5) Give the brain a break. “Spacing out;” (6) Do not take smartphones to bed. G. Golding “Digital Detox for Lawyers: 5 Steps to Help You Switch Off,” *2015 Law Society Bulletin* 36 (2014), 30.

But most important is a dispositional attitude against the environmental tendency, or in the Ignatius term, *Agere Contra*, literally meaning “act against.” But Ignatius’s context was far more robust and implies acting actively against the desire towards a disordered attachment. For example, when you are overwhelmed by temptation, you go beyond praying to get rid of it and practice the counter-virtue against it with all your will. Digital technology, which makes everything possible with fingers or a mouse, has also reduced the willful human response-ability to resist temptation. As Jim Manney says, “*Agere contra* illustrates the vigilant assertiveness that permeates the Ignatian outlook by being alert for the next thing the Lord is calling you to do.”⁷⁵

Assuming that external-environmental balance has been achieved, the Ignatian spiritual conversation’s silence determines the overall quality of listening, speaking, and reflection, the other components of spiritual conversation. As Michael Hansen mentions, “Spiritual conversation begins and ends with silence. Silence creates the space for listening. Silence also allows one to simply be, to simply be in the now, to simply be in the presence of the other. Contemplative silence is simply being in the presence of God. This is the ‘better part’ that Mary chose over Martha’s activity in the Gospel of Luke. (Lk 10:38-42)”⁷⁶

In addition to silence, reflection is also essential as background for an Ignatian spiritual conversation. These days, people are increasingly complaining of digital dyslexia, likely because people can read only stimulating and simple data through small smart-phone screens. Studies show that if only the first and last letter of a word are exact, most people cannot find the mistake even when the middle letters are mixed up. Experts are concerned that human-specific cognitive abilities, such as memory, evaluation, and discernment, are in decline as digital technology has made our entire lives convenient.⁷⁷ As stated above, digital information-oriented networks are strengthening the human cognitive bias, but Ignatius pointed out that such irrationalities and biases hinder the decision-making process.⁷⁸ After all, the key is how obviously we can perceive our ultimate goal: to love God and serve our neighbors. Discernment is required to determine and select the means to implement this obvious goal. For this, Ignatius said that the person making the decision should be willing to pray, weigh factors carefully, achieve self-knowledge, and strive to be free of disordered affections. Ignatius assumed that the person could use the tools of Ignatian discernment.⁷⁹

⁷⁵ Jim Manney, *Ignatian Spirituality A to Z* (Chicago: Loyola Press, 2017), 6.

⁷⁶ Michael Hansen, *The First Spiritual Exercises: Four Guided Retreats* (Notre Dame: Ave Maria Press, 2013), 359.

⁷⁷ Yoon Seok-man, “Yoon Seok-manui inganhyoukmyoung:500nyun dui jiguen baboman namnunda, whe,” *Joins* 윤석만의 인간혁명:500년 뒤 지구엔 바보만 남는다, 왜, 중앙일보, [“Yoon Seok-man’s human revolution: 500 years later, there will be only fools left on Earth, why?”] January 11, 2018, <https://news.joins.com/article/22262967>

⁷⁸ Manney, 55.

⁷⁹ *Ibid*, 56.

This study confirmed that “Reflection” as the background of spiritual conversation is the time and space where the Ignatian discernment is made. The critical point is to pay attention to the Holy Spirit’s presence, which is active in the conversation within God’s revelatory dimension. Thus, it is more important for the reflection of the Ignatian spiritual conversation to be awed and moved by paying attention to the movements of the good spirits who have been active in each participant in the conversation, rather than by analyzing or evaluating the conversations shared by others. Arana sets out two main criteria, applying the general rules of discernment introduced in the *Spiritual Exercises*, especially the first and second week’s discerning rules, to Ignatian spiritual conversation. One is “a description of the general strategy of conversation, which is curiously enough in the enemy’s strategy (as described in the second week of the *Spiritual Exercises*) with the ‘end’ inverted.”⁸⁰ This rule means the disposition of discernment about the results or fruits of spiritual conversation must lead us in a better direction. We need awareness of the fact that, no matter how the process pleases us, if the enemy comes to us, its end is always the destruction and ruin of our souls. In other words, just as an enemy uses our means for its ultimate goal, we should also embrace that we can use the means in line with other’s tastes while keeping our ultimate goal in mind. Further, in the context of digital communication culture, it also means information-driven networks seem to provide people with great convenience and ease. Still, we should reject it if the final destination led by the information provides results in cognitive bias.

The other is the discernment rule that draws attention during the first week of the *Spiritual Exercises*, which Arana summarizes as “the proper pedagogic behavior to be observed in situations of consolation or desolation.”⁸¹ It is the spiritual hermeneutics of interior movements of both oneself and the others in the first, middle, and end of the conversation. Here, “Movements” (in Spanish, *mociones*) mean the mode of God’s present activities in the spirit of each conversation participant. God speaks to us through our deep desires and invites us through those paths to Him/Herself. Hans Zollner states that the movements are inner sensations of a very diverse character that “arise quite spontaneously, i.e. feelings and thoughts, likes and dislikes towards intentions, things, persons, institutions.”⁸²

Finally, Ignatius’ wisdom to refer to in the reflection on spiritual conversation is based on the presupposition in the Annotation [22] of the *Spiritual Exercises*: “(...) It is necessary to suppose that every good Christian is more ready to put a good interpretation on another’s statement than to condemn it as false.(...)”⁸³

⁸⁰ G.Arana, 43.

⁸¹ Ibid.

⁸² Hans Zollner, “Making Life-Decisions According to the Ignatian Method of Discernment (Criteria),” *Review of Ignatian Spirituality*, 110 (November 2005): 108-109.

⁸³ SpEx. 22.

This presupposition is often called the Ignatian “plus sign,” meaning, as much as possible, to put a positive interpretation on another’s statement⁸⁴ and assume the best. When we are troubled by what someone says or does, we do not just give them the benefit of the doubt, but give the best possible interpretation to the situation.⁸⁵ This “plus sign” can be an effective remedy for the so-called “negativity bias” and not just an irresponsible attitude that says, “All is well that ends well.” Rather, it emphasizes mutual respect in the relationship between “I” and “You.” Reflection of the spiritual conversation based on “this plus sign” can lead to mutual interior growth and a discovery of God’s will, by correcting it in the spirit of humility and charity, even if the conversation participant’s content is filled with errors.

3.2.2. *On Listening and Speaking*

As stated above, listening in spiritual conversation corresponds to a remedy for the dehumanization problem amidst the digital communication culture crisis. As in the case of silence, we can discuss the theme of listening in spiritual conversation in two dimensions: One is the other’s existence matters regarding the crisis of dehumanization, and the other is the focused contents of listening in spiritual conversation.

First, Ignatian spiritual conversation is about active and attentive listening. As St. Paul wrote, “faith comes from hearing (Rom 10:17)” and listening is an active agent of existential conversion. As the ultimate end is “the good of souls,” the basic premise of active listening is affirming the other’s existence, welcoming the other, and admitting the other’s differences. Just as the premise of an adequately balanced external environment is silence for spiritual conversation within the digital communication culture, the essential condition of the inner attitude for Ignatian spiritual listening is absolute acceptance of the other’s existence. Of course, it seems impossible to accept someone I have never met, someone connected by Facebook’s Algorithm-recommendation for “People You May Know”- or even someone who makes the exact opposite argument to mine. However, accepting the other’s existence depends on my own decision, rather than on the other’s condition. In Buber’s theory, we see that “I” can transit myself from the “I-It” world to the “I-You” world. Even though “I” live where reality digitally prevails, at least I can prevent my conscience from resigning others to merely some available data.

Second, Ignatian spiritual listening’s critical feature is the movement of the other person’s mind, emotions, and underlying motivations, rather than just the content of what the other person conveys. Unlike analog communication, digital communication promotes extended and impersonal connections. If there is no otherness, communication degenerates into an accelerated exchange of information, which has only a connection, but no neighborhood and no friendship. In the exchange of information, there has

⁸⁴ Kevin O’Brien, *The Ignatian Adventure: Experiencing the Spiritual Exercises of Saint Ignatius in Daily Life* (Chicago (IL): Loyola Press, 2011), 43.

⁸⁵ Manney, 201.

no sharing of pain, and so making it private and individualized. Everyone comes to be ashamed of their weaknesses and fragility.⁸⁶ Young people in the digital age find it hard to reveal their weaknesses and are used to a culture of appearing strong, so that performance pressure is severe. Social media's proliferation of superficial relations reinforces the unrealistic self and material pride by sharing only beautiful and often digitally manipulated pictures.

However, listening is very different from exchanging information. Hence, the active and attentive listening of Ignatian spiritual conversation in the digital communication culture is more appropriate for developing a sense of empathy for the other person's pain and weaknesses. As much as my words are actively listened to, and my existence is sufficiently accepted, empathized, and assured of its safety, I can begin to share my genuine innermost thoughts, my vulnerable weaknesses, and even painful memories.

There are some stellar examples in social media, though only a few, that show people's courage to share pain and weakness, and the spirit of people's sympathy and solidarity throughout society positively affecting each other. The public demand for political reformation in Korea when the Sewol Ferry disaster happened and the rapid spread of the "Me Too" movement by the victims of sexual abuse by the hierarchy were a good example of the fruits of the digital communication culture. It is the realization of the Kingdom of God within the themes of love, salvation, and life. Although it is based on an anonymous public digital literacy, the focus of Ignatian spiritual listening is the cultivation of this sense of empathy and solidarity, and its practical capacity.

Additionally, the responsibilities of digital media companies should also be identified. Personal privacy, especially around shameful and traumatic memories, should be protected from unlimited exposure online with proper security. Thus, as far as the topics related to society's common good are concerned, the digital media companies must create and provide a digital environment within which the voices of victims or the marginalized can be protected while being shared safely and freely.

Ignatian spiritual conversation can also be discussed in two areas regarding digital communication culture. One is the discussion of spiritual conversational speaking's remedial effect. In other words, how can the fruit of spiritual conversation, set in an environment created solely and purely for spiritual conversation itself consciously excluding the digital environment, promote the subject's internal growth to live out in the digital age communication culture? The other is the discussion of the concrete application of spiritual conversational speaking to the digital communication culture. That is to say, what is the possibility of spiritual conversation taking place within the digital environment while allowing adequate balance in its intervention according to the above criteria on silence?

⁸⁶ Han Pyōng-ch'ol and Yi Chae-yōng, *T'aja ūi Ch'upang = Die Austreibung Des Anderen* [The expulsion of the other society: perception and communication today] (Sōul Map'o-ku: Munhak kwa Chisōngsa, 2017), 114.

First, spiritual conversation essentially takes all that is shared within the relationship with God as its content. Its main goal is to share personal prayer experiences or frankly share the process of reflection and life-discernment, rather than an intellectual or abstract theory about God. William Bausch states that even though someone does not explicitly speak of God, all human stories can be considered religious within the following four types: “stories that signify self-discovery, stories that reveal life’s mystery, stories that signify mystical experience and stories that signify a conversion experience.”⁸⁷ Diaz adds, “These stories have a single purpose, which is to help the speaker recognize God in his/her own story, to identify what God is saying, and finally to respond adequately in a way that could help oneself and others.”⁸⁸ Thus, through sharing, the participant of spiritual conversation enters into a close relationship with God again, and naturally gains the generosity of the mind to help the neighbor as well. The experience of spiritual self-sharing protects the speaker from being easily swayed spiritually and psychologically, and from the self-alienation and loneliness caused by the dehumanization of the digital communication culture. Through spiritual conversation, the experience of sensing God’s presence in an ordinary life story can instill a firmer faith that might persevere gratefully in any harsh external environment, and further foster with an apostolic intention the sense of care and service for others who are suffering.

Second, according to Ignatian spirituality’s *Tantum Quantum*⁸⁹ spirit, digital media can also be used as a means of spiritual conversation. In particular, the non-face-to-face dialogue environment, which has been further promoted by the COVID-19 pandemic, strongly demands we think about digital media’s spiritual use. In consideration of the importance of storytelling, we can also think about “digital storytelling.” Digital storytelling refers to storytelling in which digital technology is made in the media environment or as a means of expression. The most distinctive feature of digital storytelling is interactivity. In comparison, other media’s features are various: a Novel has a narrative, a Cartoon has both a narrative and an image. A Movie has narrative, image, and motion. Still, digital storytelling embodies all these elements, even adding interactivity in itself. This interactivity is characterized by strengthening the subject’s participation in the communication process and, above all, reinforcing mutual immersion within the communication. There are games, mobile films, interactive dramas, web advertising, web Entertainment, Web BI (Business Intelligence), interactive non-fiction, etc. which are actively evolving as practical applications of digital storytelling. Some priests and religious in Korea are currently using social media in faith sharing. They effectively post their narra-

⁸⁷ William J. Bausch, *Storytelling: Imagination and Faith* (Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications), 193.

⁸⁸ Diaz, 44.

⁸⁹ It literally means “so much as.” The term in St. Ignatius’ Principle and Foundation of the *Spiritual Exercises* referring to the right use of creatures: “We are to use them in so far as (*tantum quantum*) they lead us to our last end, and be rid of them in so far as (*tantum quantum*) they hinder us in the pursuit of the end for which we were created.” SpEx. 23.

tive or photos, focusing on their relationship with God and the world, reflecting on their lives. It is not the provision of intellectual information, but rather confessional writings, photographs, and brief meditations of one's own life. Of course, 500 years ago, there were also countless examples of human spiritual growth through spiritual admonitions and recommendations by letters. That is exactly what Ignatius did, writing over seven thousand letters. However, digital technology has made people respond more freely and spontaneously, and it has even created a new "reply culture." As this expression of empathy and feelings resonates and spreads to another person, the gospel message can be more effectively proclaimed and delivered. In particular, digital storytelling is contributing to evoking issues and promoting solidarity for the common good.⁹⁰

3.3. Conclusion

The last part of the investigation mainly focused on how we can relevantly apply Ignatian spiritual conversation to the digital communication culture on a more practical and pastoral horizon.

The inner mechanism of the dynamic operation of spiritual conversation in the hermeneutical context of the background and foreground has been categorized. In other words, the internal components of spiritual conversation consist of the background elements of "Silence and Reflection" and the foreground elements of "Listening and Speaking." Assuming that spiritual conversation is an activity of faith-revelation, as long as revelatory experiences orientate the life of those who participate in them, "Silence" becomes an act that directs participants' will to God's activities and puts down their initiative. It provides an inner space for the conversation to be led by God's initiative. "Reflection" is the process of looking back on what was said and heard in the conversation and recognizing the Holy Spirit's activity in it. On the other hand, "Listening" as the foreground is an attentive activity to affirm and accept the other's life and existence as a whole. "Speaking" is an honest sharing from the heart, the feelings and thoughts, the movements of one's mind, and even a disclosure of vulnerability that have ultimately bloomed through the authentic conversation with an eternal You.

Another relevant point is the application of Ignatian spiritual dialogue based on the remedial corresponding points of spiritual conversation. Regarding silence, it is recommended that we diagnose potential digital device addictions and practice a proper "digital detox" in daily life, in the spirit of *Agere contra*, which is the vigorous human will against disordered attachment, even if it is not at the level of absolute silence. Concerning reflection, emotional training must be moved and amazed by the Holy Spirit's presence, which is active in and enlightens the process of spiritual conversation. Based on the mystical sense, the participants reflect on what they heard during the conversation, referring to

⁹⁰ Greta Thunberg, a Swedish girl, spoke wholeheartedly with ecological urgency about the environmental protection of her beloved "common home," the earth. Surprisingly, her message brought about actual reverberations for decision-makers and political leaders worldwide, primarily through digital media.

discernment rules in the first and second week of the *Spiritual Exercises*. When it comes to listening, the practice of unconditional acceptance is recommended, respecting the speaker's presence in front of me, welcoming him/her with goodwill, and recognizing her/him as different from me. This is the essence of Buber's "I-You" conversation theory and the countercultural effort for this digital civilization, which regards otherness as a mere collection of data. Furthermore, the most critical point that active and attentive listening should pay attention to is the movement of the other's mind, emotions, and underlying motivations, rather than only informational content of what the other person conveys. In particular, empathic listening to weaknesses and fragility is needed. We have confirmed that the culture of empathy may create a small ember to kindle a blaze for justice and peace, for both individuals and society as a whole, through the example of the digital generation's participation in Korea's democracy and gender equality issue. Lastly, it is worth noting the religious implications of one's heart-felt storytelling narrative in speaking. As Bausch stated, all human stories, even though they may not explicitly speak of God, can reveal a kind of religiosity insofar as the stories signify self-discovery, revealing life's mystery, mystical experiences, and conversion experiences. Therefore, the basis of spiritual conversation speaking is the expression of integrity flowing from one's heart. For this reason, the practice of self-confessional and self-expressive language, such as "I-message" addressing, may be helpful. In terms of practical applications, although the digital media platform has not provided comfortable circumstances for sharing personal issues in depth, it is worth noting that digital storytelling's interactivity enables the expression of empathy and feelings. It is worthwhile to get used to digital storytelling, which could help to create a sense of solidarity for the common good and resonance, and to spread the Gospel message.

General Conclusion

This study opened its first part analyzing the current digital communication culture with the question of how authentic communication is possible, in line with Pope Francis' particular sense of pastoral care and outlook, for today's digital environment. It found that the digital communication culture has the phenomena of duality. On the one hand, people desire communication among people, especially in expressing or sharing their religious faith and spiritual beliefs, even though it is de-institutionalized or new formed; on the other hand, nevertheless, since the self in the communication becomes digitally networked, the risk of dehumanization and cognitive bias is still present.

Based on Martin Buber's theory of relationship, an authentic communication culture may be realized by a qualitative leap of relationship from "I-It" to "I-You" in the conversational structure, esteeming both otherness and reciprocity. The authentic relationship of "I-You" should transit to the ultimate and transcendental relationship of "I-eternal You." At this point, this study paid particular attention to the value of spiritual conversation as a form of a dialogue between two or more people that involves sharing one's personal experiences of finding God in daily life, and attentively focusing on one's desires, dreams, and emotions.

Among the various spiritual conversation traditions, the Ignatian spiritual conversation, which has a remarkable spirit of participatory frontiers for the times, gives hope that it can guide an authentic communication culture even in this digital age. The Ignatian spiritual conversation's specific features, such as its apostolic end, and the emphasis on autonomy and reciprocity of the conversation participants, the heart-felt content of the God-experience, the art of intimacy, and creative tension, correspond to the characteristics of the contemporary digital generation. To sum up, the Ignatian spiritual conversation still expresses its validity in this contemporary digital world, through its corresponding values of four components – silence, reflection, listening, and speaking – as a remedial alternative, to the digital communication culture's crises, characterized by a dehumanization problematic cognitive bias. In a more practical approach, creating a proper silent environment through a digital detox, reflecting with the discernment criteria of the *Spiritual Exercises* and the disposition of positive interpretation, attentive listening to the movement of inner space, and using the interactivity of digital technology, storytelling from one's true-heart can be a proper guideline for implementing Ignatian spiritual conversation to the digital communication culture.

This study was able to gain insight in both pastoral and academic areas that digital communication culture can be both a crisis and an opportunity for authentic communication among human beings. Overall, from a pastoral point of view, spiritual conversation can be recognized in its role and value as a countercultural alternative to digital-networked selves and more complex social structural selves. In particular, it emphasizes setting guidelines in youth ministry for the sound use of digital communication platforms, not merely by being limited in means, but rather by an essential dimension of promoting the recovery of humanity and a revelatory sense of truth in the secular communication culture. Moreover, it confirms the positive function of spirituality in the academic field's digital communication culture, evoking further interdisciplinary research on this theme. Primarily, it expects that convergence studies, concerning topics such as compatibility between post-humanism and spirituality in the digital age with the methodologies of fundamental theology, anthropology, behavioral sociology, robotics, and neurosciences, will be actively carried out.

Closing this study inevitably exposes various limitations. First, it is an ambiguous task to confirm the signs of the times. As stated above, due to the regional and target-scope limitations of both the Shoji and Barna group research materials referenced, a more general and extensive phenomenon analysis was not plausible. Above all, even though Part 1 seriously highlights the challenges and crises of the digital communication culture, it is too difficult to accurately predict the specific aspects of that culture in the future, as Yuval Harari notes.⁹¹ Second, this study lacks substantial statistical results

⁹¹ "As I repeatedly emphasized, nobody really knows what the job market, the family or the ecology will look like in 2050, or what religions, economic systems or political structures will dominate the world." Yuval N. Harari, *Homo Deus: a Brief History of Tomorrow* (New York, NY: Harper Perennial, 2018), 396.

regarding an investigation into behavioral and psychological experiments on spiritual conversation's remedial effects. Technically speaking, it only raises an assumption. Further research is requested for verifications in this regard.

Some warn of the digital communication culture's crises, but others care little. It also seems reasonable to say that the real challenges of our lives may be the secularization, marketization, and politicization of religion itself, rather than external factors. But even with such an unpredictable future, if we can simply trust the Holy Spirit's presence, connecting all creatures in all circumstances, and practice Ignatian spiritual conversation in our daily communication, we will be able to enjoy an authentic communication culture, as encouraged by Pope Francis. In that way, we would live grounded on a rock, rooted and unshakable within the ultimate relationship of "I and eternal You."

Bibliography

- Arana, German. "Spiritual Conversation: A Privileged Apostolic Instrument of the Society of Jesus." *Review of Ignatian Spirituality* 36, no. 1 (2005): 22-49.
- Baumgartner, Charles. "Conversation Spirituelle." In *Dictionnaire De Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1953.
- Bausch, William J. *Storytelling: Imagination and Faith*. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1984.
- Barna Group, ed. *Spiritual Conversations in the Digital Age: How Christians' Approach to Sharing Their Faith Has Changed in 25 Years*. Ventura, CA: Barna Group, 2018.
- Buber, Martin. *I And Thou; a New Translation by Walter Kaufmann*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- _____. "Elements of the interhuman", *The Knowledge of man: Selected essays*. New York: Harper & Row, 1965.
- _____. *Zwiesprache Traktat vom dialogischen Leben*. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1978.
- Clancy, Thomas H. *The Conversational Word of God: A Commentary on the Doctrine of St. Ignatius of Loyola Concerning Spiritual Conversation, with Four Early Jesuit Texts*. St Louis, Mo: The Institute of Jesuit Sources, 1978.
- Diaz, Luz Marina. "Spiritual Conversation as the Practice of Revelation." *The Way* 55, no. 2 (April 2016): 43-54.
- Fleming, David L. *What Is Ignatian Spirituality?* Chicago, IL: Loyola Press, 2008.
- Georgetown University Library. "Letter of Ignatius to the scholastics at Alcalá." [Unpublished Historia de la Assistencia de España, Book 1, ch. 6. 1543] <https://www.library.georgetown.edu/woodstock/ignatius-letters/letter5>.
- Goujon, Patrick. "Helping Others: The Role of Conversations and of the Spiritual Exercises." *The Way* 59/3 (July 2020): 77-78.
- Han Pyōng-ch'ōl and Yi Chae-yōng, *T'aja ūi Ch'upang = Die Austreibung Des Anderen*. Sōul Map'o-ku: Munhak kwa Chisōngsa.
- Hansen, Michael. *The First Spiritual Exercises: Four Guided Retreats*. Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 2013.
- Heiding, Fredrik. *Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers*. New York: Lulu, 2012.
- Ignatius of Loyola. *Ignatius of Loyola: Spiritual Exercises and Selected Works*. Edited by George Ganss. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1991.
- _____. *The Constitutions of the Society of Jesus*. Edited and translated by George E. Ganns. St Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 1970.
- I, Kirste. "Is Silence Golden? Effects of Auditory Stimuli and Their Absence on Adult Hippocampal Neurogenesis." *Brain structure & function* (U.S. National Library of Medicine), 2020. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24292324/>.
- Internet Addiction Prevention Center, accessed Nov 26, 2020, <https://www.iapc.or.kr>.
- José García de Castro Valdés, "Silent God in a Wordy World. Silence in Ignatian Spirituality." *Theologica Xaveriana* 66, no. 181 (2016)
- June-man, Kang. "Whe Daejoongun Banjisungjuuie Meryodoinunga?" 왜 대중은 반지성주의에 매료되는가? [Why the Public Is Captivated by Anti-intellectualism?] *The Journal of Political Science & Communication* 22, no. 1 (February 2019): 27-62.
- Manney, Jim. *Ignatian Spirituality A to Z*. Chicago: Loyola Press, 2017.

- Martin, James. *The Jesuit Guide to (Almost) Everything: a Spirituality for Real Life*. New York, NY: HarperOne, 2012.
- Moran, Gabriel. *Uniqueness: Problem or Paradox in Jewish and Christian Traditions*. Maryknoll: Orbis, 1992.
- Nullens, Patrick. "From Spirituality to Responsible Leadership: Ignatian Discernment and Theory-U." *Leading in a VUCA World Integrating Leadership, Discernment and Spirituality*, 2019, 185–207.
- O'Brien, Kevin. *The Ignatian Adventure: Experiencing the Spiritual Exercises of Saint Ignatius in Daily Life*. Chicago (IL): Loyola Press, 2011.
- Paek-seop, Shim. "Oh Neul, Inyasio Young Sunge Joo Mokhaneun Iyu." 오늘, 이냐시오 영성에 주목하는 이유 [Today, Why we pay attention to Ignatian Spirituality] *Jigum Yeogi*. Last modified July 31, 2013. <http://www.catholicnews.co.kr/news/articleView.html?idxno=10179>.
- Pinto, Rolphy. "The Mystagogical Dimension of Spiritual Conversation: An Ignatian perspective." *GreGorianum* 101, no. 2 (2020): 391-403.
- Pope Benedict XVI. . *Sacramentum Caritatis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Vatican Press), 2007.
- Pope Francis. "Christus Vivit: Post-Synodal Exhortation to Young People and to the Entire People of God (25 March 2019)." http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html.
- Rainie, Lee, and Barry Wellman. *Networked: the New Social Operating System*. Cambridge, MA: MIT Press Ltd, 2014.
- Rtam. "The Sound of Silence In Today's Digital Age." Last modified May 26, 2020, accessed November 26, 2020. <https://medium.com/illumination/the-sound-of-silence-in-todays-digital-age-63231f24467c/>.
- Seok-man, Yoon. "Yoon Seok-manui inganhyoukmyoung:500nyun dui jiguen baboman namnunda, whe." 윤석만의 인간혁명:500년 뒤 지구엔 바보만 남는다, 왜 ["Yoon Seok-man's human revolution: 500 years later, there will be only fools left on Earth, why?"] *Joins*. Last modified January 11, 2018, <https://news.joins.com/article/22262967>.
- Seong-chul, Park. "Digital Media Sidaeeui Ingan Communication Yiron." 디지털 미디어 시대의 인간 커뮤니케이션 이론 [Human Communication Theory in the Digital Media Age] *Dokobhak* 38 (December 2018): ¹²⁵⁻¹⁵⁴.
- Seong-dae, Cho. "Hyundaisahoiwa Ingangwangyeui Wegee." 현대사회와 인간관계의 위기 [Modern Society and the Crisis of Human Relationship] *Hangookingangwangyehakbo* 5, no. 1 (October 2000): 111-131.
- Shoji, Rafael, and Regina Matsue. "Digital Spirituality as Paradigm Shift? Religious Change during the COVID-19 Epidemics in Brazil." *SSRN Electronic Journal*, 2020. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3650566>.
- Vittorio, Cotesta. *The Axial Age and Modernity: From Max Weber to Karl Jaspers and Shmuel Eisenstadt*. 34. Vol. 34. ProtoSociology, 2017.
- Wikipedia. "Sunk cost." Last modified December 1, 2020. https://en.wikipedia.org/wiki/Sunk_cost.
- World Health Organization. "International Classification of Diseases 11th Revision The global standard for diagnostic health information." accessed November 26, 2020. <https://icd.who.int/browse11/lm/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fid%2fentity%2f1448597234>

Harari, Yuval N. *Homo Deus: a Brief History of Tomorrow*. New York, NY: Harper Perennial, 2018.

Zollner, Hans. "Making Life-Decisions According to the Ignatian Method of Discernment (Criteria)." *Review of Ignatian Spirituality*, 110 (November 2005). 105-115.

Mind and Heart

Towards an Ignatian Spirituality of Study

by NICHOLAS AUSTIN S.J.*

* Nicholas Austin, S.J., currently teaches Christian Ethics at Heythrop College, University of London. After obtaining degrees in philosophy from the universities of Bristol and Edinburgh and teaching high-school religion and philosophy, he entered the British Province and during regency taught English at a high school in Georgetown, Guyana. His doctorate in theological ethics from Boston College was entitled, "Thomas Aquinas on the Four Causes of Temperance." He has recently completed his tertianship in Dublin, Ireland, and given the full Spiritual Exercises at St Beuno's retreat house in Wales. He also serves as superior of a Jesuit community in north London.

MIND AND HEART

Towards an Ignatian Spirituality of Study

Integrating study and spirituality can prove challenging for Jesuits of any age bracket. By exploring the Ignatian tradition from the perspective of experience, practice, and examen, and drawing from resources in contemporary spirituality, theological ethics, and positive psychology, this essay suggests a way to achieve a cohesive unity in the lives of Jesuit students.

I. Introduction

I first became interested in the spirituality of studies when, during my doctoral studies, a Jesuit friend told me, “The greatest challenge in writing a dissertation is not the intellectual, but the spiritual challenge.” In fact, it was only when I was in my final year of writing that I began to talk to my spiritual director about my study. The irony here has only gradually dawned on me. I had been a Jesuit for fourteen years; my main mission for ten of them had been to study. Yet it had taken me that long to begin to take the predominant activity of my Jesuit life seriously enough as a spiritual experience to bring it to my spiritual director. This failure was no less absurd than if a pastor were consistently to neglect to bring his experience of ministry to his meetings with his spiritual guide, as though God can be found only in prayer. Hardly an Ignatian approach.

1

2 ❖ Nicholas Austin, S.J.

I do not think I am alone in this. It is obvious even to a casual observer that the Society of Jesus places immense value on academic pursuits; it also has a rich spiritual tradition. Yet these two aspects of Jesuit life do not always seem well integrated in a spirituality of study itself. It is almost as though the message inadvertently given is that one can find God in all things, except study.

Indeed, in our houses of philosophy and theology, supposed truisms sometimes circulate that undermine the sense that studies and the spiritual life can grow together. First and most frequently, one hears that the two are not complementary but rather antithetical. I once heard a senior Jesuit advise that the spiritual task in studies is to keep the flame of one's spiritual life from going out completely, so that it can be fully ignited afterwards with priestly ministry. This is scarcely a high ideal for those hoping to deepen their love of God through studies! And many do find that spending long hours in the library dries up the emotional life, something Ignatius himself observes.¹

Second, the history and documents of the Society of Jesus speak eloquently of the apostolic purpose of our studies. Ignatius, having been expelled from Jerusalem, decided to study precisely "in order to be able to help souls."² As the Constitutions themselves state, "The end of the learning which is acquired in this Society is with God's favor to help the souls of its own members and those of their neighbors."³ The apostolic goal of studies can be a motivation for the Jesuit student; yet the bad spirit can introduce subtle false reasonings from this foundational premise. The statement that Jesuit studies are always for the sake of the apostolate and, as it is often also put, never an end in themselves can easily slide into a distorted attitude that instrumentalizes studies, seeing them as a hurdle to be jumped before the real work of ministry begins.

¹Ignatius writes to the rector of the college at Salamanca: "Moreover, the occupation of the mind with academic pursuits naturally tends to produce a certain dryness in the interior affections," in *Saint Ignatius of Loyola, Personal Writings: Reminiscences, Spiritual Diary, Select Letters Including the Text of the Spiritual Exercises*, translated by Joseph A. Munitiz and Philip Endean (London: Penguin Books, 1996), 494.

²*Ibid.*, 35.

³*The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms: A Complete English Translation of the Official Latin Texts* (Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996), [351]. Hereafter this source will be abbreviated to CN.

And third, there is even occasionally an unfortunate tendency to separate Jesuits into two kinds: those who are scholars and have the natural tendency to enjoy studies (but who are not very good pastorally) and those who are more pastorally inclined (but who inevitably find studies difficult).

Together, these not uncommon assumptions convey a picture of Jesuit studies as antiritual, purely instrumental, and, at best, suited only to a few. Yet, as is often the case when the thoughts that lead to desolation are brought into the light of day, they have little to recommend them. Admittedly, some are more academically or pastorally gifted than others. Yet the dichotomy between academic and pastoral Jesuits is hardly helpful if, as is surely the case, Jesuit life is often at its best when the academic and pastoral mutually inform each other. Furthermore, we need some way of acknowledging the apostolic end of studies while simultaneously seeing them as intrinsically valuable, not merely a means to a future end. Peter-Hans Kolvenbach's way of putting things may help: for a Jesuit student, study is [present tense] his primary mission and apostolate.⁴ Most fundamentally, to claim that studies are antiritual to the spiritual life contradicts what is widely recognized as the central tenet of Ignatian spirituality, that God can be found in all worthwhile occupations.

"There is no doubt that is a greater virtue in the soul, and a greater grace, for it to be able to relish its Lord in a variety of duties and in a variety of places, rather than simply in one."

The idea that studies are antiritual was not one held by Ignatius himself.⁵ Ignatius does tell the students at Coimbra that they do not

⁴*The Formation of Jesuits: From the Letters of Peter-Hans Kolvenbach, S.J.* (Rome: General Curia of the Society of Jesus, 2003), 50.

⁵For two excellent accounts of the spirituality of studies by Ignatian scholars, see Brian O'Leary, *Sent into the Lord's Vineyard: Explorations in the Jesuit Constitutions* (Oxford, UK: Way Publications, 2012), 69–80; Joseph F. Conwell, *Walking in the Spirit: A Reflection on Jerónimo Nadal's Phrase "Contemplative Likewise in Action"* (St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2003), chap. 8. For an interesting discussion of how a Jesuit, more experiential spirituality of studies may differ from a Thomistic one, see Louis Caruana, "Philosophy, Experience and the Spiritual Life," *Review of Ignatian Spirituality* 38, no. 2 (2007): 40–56

4 ❖ Nicholas Austin, S.J.

have time for very long prayers. However, he goes on to exhort them to “make all their activities into a continual prayer.”⁶ An Ignatian spirituality of study is therefore not about praying a lot during the period of studies (important though prayer is) but rather finding God in the very act of study itself.

This is confirmed by the letter Ignatius wrote to a second-year novice, none other than Francis Borgia, about his spiritual life.⁷ Borgia has been going to excess in his prayer and penance, and Ignatius advises him to reallocate to study and other activities over half the time he is spending on prayer. To justify this recommendation, Ignatius enunciates the principle: “There is no doubt that is a greater virtue in the soul, and a greater grace, for it to be able to relish its Lord in a variety of duties and in a variety of places, rather than simply in one.”⁸ Study, then, is one of those activities in which Borgia should be looking to “relish the Lord.”

Indeed, Ignatius’s hope for all Jesuit students is that they be “blessed with mortification and meditation and genuine prayer in the studies themselves.”⁹ The challenge, it seems to me, is to make this a realizable ideal. What does finding God in studies look like, in concrete and practical terms, in the life of the Ignatian student?

In order to sketch an Ignatian approach to studies, I begin by outlining a general model of Ignatian spirituality in terms of three overlapping dimensions: experience (spirituality-as-gift), practice (spirituality-as-way), and examen (spirituality-as-navigation). I then show how this framework can be applied to articulate an Ignatian spirituality of study. Given the context in which this essay arose—my own experience of studies in the Society of Jesus and of being a teacher and guide to others in a similar situation—it is natural that I write especially with Jesuits in formation (“Jesuit students,” whether scholastics or brothers) especially in mind. However, my hope is that any Ignatian person, lay or religious, female or male, who recognizes study as an ongoing part of her or his vocation, will be able to find here something of help. I do

⁶Saint Ignatius of Loyola, *Personal Writings*, 181.

⁷*Ibid.*, 204–7.

⁸*Ibid.*, 205.

⁹Quoted in Conwell, *Walking in the Spirit*, 176 (italics added).

not pretend to be able to present a full account of an Ignatian spirituality of studies; in particular, I have taken the apostolic dimension for granted, rather than elaborating upon it, something that is done well elsewhere.¹⁰ Nevertheless, what follows is, I hope, at least the sketch of a practical spirituality that provides a concrete and consoling way of living studies in the Ignatian way.

Experience

In this section and the next, I offer a framework for understanding Ignatian spirituality that I later apply to studies. A spirituality based upon the Spiritual Exercises evidences three dimensions or aspects—spiritual experience, practice, and examen. Let us begin with experience.

However one narrates the renewal of the Ignatian approach to the spiritual life over the last fifty or so years, the rediscovery of the centrality of experience has been paramount. For Jesuits now in their seventies and eighties, the following initiation into religious life seems to have been typical. On the first day following the “first probation” (a period of about two weeks), the eighteen-year-old novice would receive the *Epitome Instituti* (a summary of the important sections in the *Constitutions*), the *De ratione meditandi*, by J. P. Roothan (on the method of prayer to be followed by Jesuits), and Alphonsus Rodriguez’s *Practice of Perfection and Christian Virtues*.¹¹ The impression given by these texts was that Jesuit life was an edifice scaffolded by rules.

Rodriguez (not to be confused with the saint of the same name) was a moral theologian; his *Practice of Perfection*, written in the early-seventeenth century, was an ascetical manual. It consisted in a set of practical counsels about how to grow in the holiness proper to a Jesuit. The wisdom it enshrined was gathered from the writings of the Desert Fathers and from the monastic and scholastic traditions; it was peppered throughout with references to Ignatius. The manual contained treatises on such matters such as how to practice charity toward one’s brothers, how to pray, perform mortification, live the vows, be humble,

¹⁰See especially Father Nicolás’s recent letter to the whole Society of Jesus, *On Jesuits Missioned to the Intellectual Apostolate* (Rome, May 24, 2014).

¹¹ Alfonso Rodríguez, *Practice of Perfection and Christian Virtues*, trans. Joseph Rickaby, 3 vols. (Chicago: Loyola University Press, 1929).

6 ❖ Nicholas Austin, S.J.

modest, and silent, what to do when attending Mass, how to manifest one's conscience, and the way to correct one's brothers in charity. An Irish Jesuit told me this was the only spiritual reading permitted in his novitiate, unless a novice was especially advanced, in which case he might in his second year be allowed to read De Caussade or some other

Experience also has an inner dimension of thoughts, feelings, imaginings, and so on. In short, then, experience is what happens to us, exteriorly and, especially, interiorly.

Jesuit spiritual writer. Another Jesuit, from the Netherlands, told me that as novices they were required to read Rodriguez in Dutch, then French, then Latin (it served also as training in languages). He commented that, within a short period of time, he had protested to his novice master

that he found the entire three-volume work crazy; then he was permitted to read the lives of the Jesuit saints instead, a concession to the weakness of his particular temperament. He also wryly noted that he was one of the few novices to survive as a Jesuit, and that for the most part those who found Rodriguez congenial left the Society!

The mode of formation, then, was highly rationalistic, although in practice probably often tempered by the good sense of the novice master. Rodriguez is now criticized for proposing a purely ascetical approach that is not genuinely Ignatian or Jesuit. It is not that "asceticism" as such is a bad word: the term can be used to refer to an element of any serious form of Christian discipleship; namely, the attempt to make progress in the spiritual life through a disciplined engagement in practices of prayer, community, and service. But Rodriguez's asceticism is the kind of thing that weighs down the term with a lot of unwanted baggage. There is little focus on mission, discernment has disappeared for all except the superior, and there is the absence of a sense of prayer as a living relationship with the Lord. The virtues that are proposed are above all those of abnegation: humility, self-control, solitude, and silence. Chastity is the mortification of sexuality rather than its positive integration into the personality and apostolic life, and "particular friendships" are invariably suspect. There is an excessive focus on sin and on questionable penances such as the use of the discipline and hair shirt. Living God's will is not a matter of discerning desires

so much as denying them. While the manual is not without its gems of practical wisdom, what is missing in Rodriguez is above all a reverence for personal experience as a privileged locus in which to discern the action of God within the soul. The result is a lifeless form of asceticism that does not breathe with the Spirit.

There were many factors in the transition from this to the spiritual formation we now have. The broader movements in Church and society played a significant role. However, the primary internal cause of the revolution in Jesuit spirituality was the realization that the text of the *Spiritual Exercises* called for a dialogue between the giver and receiver of the exercises. In particular, the exercitant is asked to manifest his or her prayer experience, often articulated in the language of consolation and desolation. Both director and exercitant are engaged in a process of discerning, through reflection on these spiritual movements, where the bad spirit and Good Spirit are at work, so as to reject the former and follow the latter.

The turn to the richness of interior experience, with a corresponding acknowledgement of the role of emotion and desire, breathed new life into Jesuit spirituality. As the Irish Jesuit Joseph Veale, himself a significant figure in the renewal, puts it in an oft-quoted passage:

It is remarkable what one learns about the ways of God when one spends time each day with one exercitant listening to their experience in prayer, and trying to discern together where it may seem the Spirit is leading. The trim garden paths of the spiritual treatises begin to look unreliable.¹²

The result, then, was nothing less than a paradigm shift.

The new experiential mode of proceeding was arguably closer to the sources. Renewed attention to the "Autobiography" and the "Spiritual Diary," as well as to the text of the Exercises themselves, showed a mystical Ignatius, one who was a master at learning from his spiritual experience and making that knowledge useful to others.¹³

¹²Joseph Veale, *Manifold Gifts: Ignatian Essays on Spirituality* (Oxford, UK: Way Publications, 2006), 139.

¹³See the helpful discussion by Terence O'Reilly, in "Joseph Veale and the History of the Spiritual Exercises," *Milltown Studies* 66 (Winter, 2010): 1–18.

 8 ❖ Nicholas Austin, S.J.

So Ignatian spirituality, as currently practiced, does not focus on the implementation of a timeless ascetical blueprint; rather, it begins with an invitation to spiritual experience and reflection on that experience as the place where God is found to be at work in my life. It is this approach, I think it is fair to say, which has borne such fruit in our formation programs, retreat houses, and general teaching about Ignatian spirituality.

Practice

There is, however, a question that can be raised about this experiential understanding of Ignatian spirituality. For what do we mean by “experience”? As well as an outer dimension, which is constituted by the external impact of other persons, situations, and events upon us, experience also has an inner dimension of thoughts, feelings, imaginings, and so on. In short, then, experience is *what happens to us*, exteriorly and, especially, interiorly.

There is, therefore, a danger as well as a wealth in any experience-centered spirituality. “Experience” is a fundamentally passive category: it is something one undergoes rather than does. So even when we consider the experience of an active subject, the perspective we adopt is *not so much what the agent is doing as what is happening to the acting subject*.

Admittedly, the fact that experience is passive does not mean it is negative. It is because experience is passive, or receptive, that through it we come to a deeper realization that all that is good in our lives is not attained by our own efforts alone, but is something freely given. Thus I may ponder “with deep affection how much God our Lord has done for me, how much he has given me of what he possesses” (*SpEx* 234).¹⁴ This knowledge of God at work in my experience is a deeply personal one. When this experiential knowledge is placed at the center of spirituality it undermines any “one size fits all” approach and leads to a greater respect for the way the Spirit deals uniquely with each individual.

However, what one looks for in a spirituality is not merely an experience, but a way of living and praying, a road that one can walk. Thus, despite its strengths, a spirituality based *exclusively* on experience

¹⁴Michael Ivens, trans., *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola* (Leominster, UK: Gracewing Publishing, 2004).

and discernment risks an excessive passivity. What is also required is a more active and dynamic dimension, that of agency and responsibility in positively engaging the spiritual life.

Ignatius's spirituality was not lacking in this more active dimension. A whole network of Ignatian images and ideas vividly express what Philip Endean has called "the Ignatian spirituality of the way." Ignatius and his first companions felt they had been graced with a "pathway to God, as it were."¹⁵ Ignatius himself was, in his preferred self-description, a "pilgrim," and the *Constitutions* were written to "help us move forward better, in conformity with our Institute, along the way that has been started which is the divine service."¹⁶ Ignatius's concern is therefore that all "make progress in the Lord." Strikingly, the formed Jesuit is one who is not merely walking but "running along the way of Christ our Lord." No wonder, then, that action is seen as a "central motif" in Ignatian spirituality.¹⁷ The God of the Exercises is one of dynamism and energy, who "works and labours" in creation (*SpEx* 260); our role is to cooperate with this action of God for his salvific purpose, always moving forward on the way of the Lord, never standing still.

But how to understand Ignatian spirituality, not merely as experience and discernment, but also as a path of life to be walked, even run? Theological ethicists, who are professionally interested in the practical and the active, may contribute something here. When they characterize spirituality, the emphasis is often on it as a way of life constituted by a set of practices.¹⁸ The late William C. Spohn is one moral theologian, and a Jesuit for many years, who developed this more practical under-

¹⁵This is the phrase from the "Formula of the Institute" as confirmed by Julius III. The earlier expression of Paul III is even more direct: "the nature of this Institute which is his pathway to God."

¹⁶Philip Endean, "The Ignatian Spirituality of the Way," *The Way* 42, no. 1 (January 2003): 8.

¹⁷David Coghlan, "Seeking God in All Things: Ignatian Spirituality as Action Research," *The Way* 43, no. 1 (January 2004): 97–108, especially p. 98).

¹⁸William C. Spohn, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics* (New York: Continuum, 1999); "Christian Spirituality and Theological Ethics," in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, edited by Arthur Holder (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2005), 269–85; Richard Gula, "Morality and Spirituality," in *Moral Theology: New Directions and Fundamental Issues*, edited by James Keating (New York: Paulist Press, 2004), 162–77; Jean Porter, "Virtue Ethics and Its Significance for Spirituality," *The Way Supplement* 88 (1997): 26–35.

 10 ❖ Nicholas Austin, S.J.

standing of spirituality in some depth.¹⁹ This is an insight that is confirmed by a stream of contemporary Protestant writing that develops the importance of the *disciplines* of the spiritual life, such as prayer, fasting, celebration, service and, indeed, study, in the context of a scriptural theology that preserves the priority of God's grace.²⁰ The timeliness of Spohn's approach is also confirmed by the work of Robert Wuthnow, a sociologist of religion, who commends an incipient move to a "spirituality of practices" in American society that avoids the superficiality of New Age forms of religiosity.²¹

What, then, are these practices and why see spirituality in terms of them? An extension of a well-known example offered by the philosopher Alasdair MacIntyre will help to introduce the concept.²² MacIntyre talks of introducing his nephew to chess. He begins by offering some candy to his nephew every time he plays a game of chess and some more if he wins. The child, therefore, begins playing chess as a mere means to an extraneous end. However, after a time the child begins to enjoy the game for its own sake and forgets about the candy. He is beginning to discover chess as an activity with its own internal meaning. He is open to being taught by his uncle, and learns by imitation as well as trial and error. He may join a chess club and even start reading books on chess, learning from the cumulative wisdom about the practice that has been generated over many years. In time, he develops his own flair for the game.

A practice, then, is an activity with its own internal *telos* or meaning rather than being a *technique* for some external goal, such as, recognition or money (or candy!). It is best learned through an appren-

¹⁹Spohn, *Go and Do Likewise*, 37.

²⁰Richard J. Foster, *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth* (New York: HarperCollins, 1988); Dallas Willard, *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives* (New York: HarperOne, 1991); Adele Ahlberg Calhoun, *Spiritual Disciplines Handbook: Practices That Transform Us* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2009).

²¹Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s* (Berkeley: University of California Press, 2000), 172–73. It is interesting that Wuthnow explicitly gives spiritual direction at a Jesuit retreat center as an example of a foundational practice within a practice-based spirituality.

²²Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007).

ticeship, cultivated in the context of a community of practice, guided by a tradition of practical wisdom and good sense, and inspired by its exceptional practitioners. It is through disciplined and persevering engagement in a practice that one acquires corresponding virtues and skills, not just within that practice, but for life. Practices include chess, but also much more important activities: medicine, law, teaching, and the other professions are practices. Politics is a practice; the arts and crafts and the academic disciplines are also practices.

There are several reasons why Spohn's understanding of spirituality, including Ignatian spirituality, as a way of life constituted by a characteristic set of practices, is a helpful one. First, since practices are activities embedded in a community and tradition, a practice-based spirituality helps to correct the distortions to which a purely experience-based spirituality is prone, such as subjectivism, or unwarranted claims to the authority of one's personal experience. In other words, it helps us to avoid the danger of Ignatian spirituality "lite," so to speak: a self-standing injunction to find God in all things divorced from the challenging requirements of the disciplines of discipleship or communal accountability. To offer an analogy, if someone were to claim, for example, that fine art is central to her life, one could reasonably ask for some evidence of this in a set of practices: does the person read books on art history, visit the cities of the great artists, talk with experts, or do something similar? Similarly, if a person is truly spiritual, one should expect to see some spiritual practices in the context of a community and tradition: regular prayer, meetings with a spiritual guide, some kind of liturgical practice, service of others, participation in community, periodic solitude, or some other such activities.

Jesuits have practices specific to their tradition (such as manifestation of conscience to the superior, the novitiate "experiments"), practices that are emphasized (such as, examen, service of the poor, study, and so on), as well as characteristic ways of doing those practices common to all Christians.

 12 ❖ Nicholas Austin, S.J.

A second reason why Spohn's characterization of spirituality is attractive is that it coheres with Christian and, in particular, Jesuit, spirituality. Spohn observes that the New Testament commends as essential the practices of "almsgiving, forgiveness, hospitality, intercessory prayer and eucharistic worship."²³ Catholics of course have the practices of the sacraments, the devotions, the works of mercy, various forms of ministry, and so on. Jesuits have practices specific to their tradition (such as manifestation of conscience to the superior, the novitiate "experiments"), practices that are emphasized (such as, examen, service of the poor, study, and so on), as well as characteristic ways of doing those practices common to all Christians. It is noteworthy that the "Formula of the Institute" defines the Jesuit way of life largely in terms of a set of apostolic practices: ministries of the Word and sacraments, education of children and the unlettered, reconciling the estranged, as well as works of charity, for example, serving those in prison and hospitals. The Spiritual Exercises are, of course, a foundational practice that influences all the others.

A Delicate Balance

What we are left with, then, is two contrasting ways of understanding Jesuit and Ignatian spirituality, one that focuses on experience and discernment, and the other that accents practices. Which is the correct one? I would argue, of course, both. They complement each other. Crucially, however, when one is neglected in favor of the other, an imbalance arises.

In the Exercises Ignatius refers to the need for balance between emphasis upon what we receive from God and what we ourselves do in response, that is, between faith and works, grace and freewill (*SpEx* 368-69). Ignatian spirituality orients us to the midpoint, where we are carried forward by grace while simultaneously being fully engaged. It therefore finds its fulfillment when life is both welcomed as a gift received (experience) and offered as a gift given (practice). To put it theologically, Ignatian spirituality exists in the realm of the cooperation of grace and freewill. As pastoral theologian James D. Whitehead says, "The delicate balance . . . is between becoming strong, respon-

²³William C. Spohn, "Spirituality and Its Discontents: Practices in Jonathan Edwards's *Charity and Its Fruits*," *Journal of Religious Ethics* 31, no. 2 (2003): 256.

sible agents of our own lives and simultaneously remaining attentive respondents to a presence that precedes our insights and disrupts our plans." For Whitehead, there is always a "continuing struggle to right this balance."²⁴

Here it may help to consider an example of what the delicate balance between openness to experience and commitment to practice, between the passive and the active, looks like in the concrete, for example, in the sphere of prayer. A man arrives at a retreat house on his first three-day retreat. He says he is very faithful to his fifteen minutes of daily prayer in his well-arranged prayer space; he also has clear goals about what he wants on his retreat. He does note, however, that his customary fifteen minutes of prayer are not very satisfying. After the first day of the retreat, he confesses to his director that his prayer was empty; already he feels discouraged. The director asks a simple question: "Outside the periods of prayer, did you experience anything positive?" "Yes, as it happens," he responds hesitantly. "I was passing a tree in the garden and became fascinated by a bird's nest I saw there. I felt as though I would love to just curl up inside it." "And what would that feel like, to be curled up inside that nest?" "It would feel safe and comfortable and restful." The director suggests he spend the next day without any formal periods of prayer, but just enjoy the rest, and walk around the gardens, and sleep whenever he feels like sleeping. In an intuitive attempt to "follow the grace," he offers him only a single verse from Scripture: "Be still and know that I am God" (Ps. 46:10).

The next meeting reveals a more positive prayer experience, and also a new insight. There are two aspects to his personality: a very systematic, organized self that is good at balancing the manifold responsibilities of a professional, father, and husband. And then there is a much more spontaneous self. This self, the retreatant explains, loves dancing and singing; it is more relational than task-focused. The retreat gives him a sense that the Spirit is inviting him to relate to God in prayer with his more spontaneous self, and to loosen the dominance of his more task-centered self. He leaves the retreat feeling the Lord is welcoming back into his life a part of himself that had been overshadowed by his organizing self in his prayer and, indeed, all his relationships.

²⁴James D. Whitehead and Evelyn Eaton Whitehead, *Method in Ministry: Theological Reflection and Christian Ministry* (New York: The Seabury Press, 1981), 146–47.

 14 ❖ Nicholas Austin, S.J.

Practice, on its own, therefore, can become a barrier rather than a path to God. Ignatius experienced this himself in Manresa, when he thought he could justify himself in the eyes of God through his observance of spiritual practices, at which he persevered to an extreme, until they almost broke him. It was only when he could let go and let himself be loved by the forgiving Father that he was able to move forward.

There is, however, a danger here of losing one's balance by thinking that experience has such priority that practice falls away completely; of so emphasizing spontaneity that we lose sight of the place for discipline. It is not that practice disappears, but rather that a more organic practice, a discerned way of praying and living, opens up for the pilgrim.

Let us take a different example. Suppose a Jesuit student tells his spiritual director that the habit of regular prayer has slipped, as a result of the pressures of time and distraction. It is, after all, difficult to pray during studies. What would be the best approach for the spiritual guide? An experience-centered approach would ask where in his experience he nevertheless found consolation. In support of this response, it might be observed that Ignatius does not lay down any strict rule about how a professed Jesuit should pray, other than that he should observe the two daily examens and discern the rest with his confessor and, if necessary, his superior.²⁵ The key thing is to find God in all things.

This experience-centered approach may bear fruit, but if this process is repeated, then the student can easily gain the impression that regular time in prayer is not that necessary. Indeed, the flexible advice Ignatius gives to the fully professed, who are assumed to be "running along the way of Christ our Lord," may be given too soon to a Jesuit student, for whom Ignatius lays down more specific guidelines. Furthermore, even though Ignatius does not mandate a specific period of prayer for the fully professed, he is not so relaxed with them as to fail to provide a tool for discernment about what discipline of prayer, meditation, fasts, vigils, and other austerities they should undertake:

On the one hand, they should take care that the excessive use of these practices not weaken their bodily strength and take up so much time that they are rendered incapable of helping the neigh-

²⁵ CN [582-83].

bour spiritually according to our Institute; on the other hand, they should be vigilant that these practices not be relaxed to such an extent that the spirit grows cold and the human and lower passions grow warm.²⁶

This is an application of the doctrine of the mean: the virtue in spiritual practice lies in the middle between excess and deficiency. O'Leary shows that, on the one hand, Ignatius was keen to limit pious practices for Jesuits who were praying for up to seven hours a day and were inclined to retire to a desert, because their excess was getting in the way of their apostolate. On the other hand, however, Ignatius was equally keen to ensure that the professed not grow too slack in their practice and so fall away spiritually.²⁷ I would suggest that today, given the pressures of modern religious life, the Jesuit is more likely to be tempted to deficiency rather than excess in spiritual discipline; so *agere contra*, or going against the disordered tendency towards the mean, is in the direction of more rather than less practice. The spiritual director of the above Jesuit student, therefore, may do better to support him in fidelity to prayer, rather than focus exclusively on experience.

A spirituality of experience and reflection upon experience by itself, then, is not enough. Rigidity is a vice, but so is the other extreme, a lack of vigilance in spiritual disciplines. While we can never force God's hand or command his friendship, we can and should prepare and dispose ourselves for grace. That is why we need more than attentiveness to spiritual experience. We also need fidelity to a set of tried and tested practices—an asceticism, if you will—if we are to hope to make progress in the Lord as Ignatius desired.

Some Questions

What I advocate, then, within the context of the contemporary renewal of Ignatian spirituality, is a gentle and discerned refocusing on our engagement with practices as an integral part of the spiritual life. One might say that someone needs to rewrite Rodriguez's *Practice of Perfection and the Christian Virtues*; this time, however, with a set of practices fitting for a missionary charism, all within an approach that affords primacy to discernment and experience.

²⁶Ibid., [582].

²⁷O'Leary, *Sent into the Lord's Vineyard*, 74.

 16 ❖ Nicholas Austin, S.J.

Even with these qualifications, however, many religious who lived through the council may suspect calls for a renewed emphasis upon asceticism as a nostalgia for a form of religious life that never existed; they may perceive in some of the younger generation of religious a reactionary clinging to the reassurance of external structures and forms. Younger Jesuits, on the other hand, themselves raised in the anomie of postmodern culture, may be critical of what they perceive to be an excessive critique of order and structure in their instructors.

My hope is that, in an essay such as this, it is possible to bypass these potentially conflictual political issues by the simple observation that spiritual formation necessarily requires commitment to certain habitual practices of prayer, service, and community, or it will not have the staying power for the long haul of the Christian life; and, *at the same time*, that we should not be blind to the danger of ossified religious forms that threaten to suffocate the true spirit of the Gospel. As Joseph Veale puts it, Ignatius would have wanted those trained in the Exercises to be “neither doctrinaire pelagians nor doctrinaire quietists, neither anti-mystical nor anti-ascetical.”²⁸ The virtue, as Ignatius teaches, lies in the mean. A balanced approach is what is desirable. The challenge, of course, is finding so delicate a balance.

In the Exercises themselves, the requirement of practice is clearly articulated in annotation 6, where Ignatius advises the retreat director how to respond to an exercitant who is not affected by spiritual movements. His counsel is that “the exercitant should be questioned closely about the exercises, as to whether they are being made at their appointed times, and in what way, and similarly as to whether the additions are being carefully followed” (*SpEx* 6).

It seems to me that this annotation can be applied by *analogy* to many practices outside of the context of the Exercises. If, as a Jesuit who studies, I am struggling spiritually, it is worth asking: Am I engaging in the key practices of a Jesuit in studies? Am I, for example, regularly attending Mass, seeing a spiritual director, taking part in community meals, engaging in pastoral work, and approaching studies in a spiritual way as a service to God and others? Am I praying regularly? Do I do my yearly retreat with care and commitment? Do I give time to

²⁸Joseph Veale, “Ignatian Prayer or Jesuit Spirituality,” *The Way Supplement*, no. 27 (1976): 8.

friendship and Sabbath? Am I devoting sufficient time and energy to my primary mission, namely, my study? And so on. What a Jesuit student, who has grown up in a postmodern context where commitment and fidelity to long-term practices of depth is notably difficult, may find helpful in spiritual direction is a bit of spiritual life-coaching, so to speak: not only a focus on spiritual experience, but also some support and accountability in discerning and remaining faithful to spiritual practices.

II. A Twofold Examen

Following Spohn, I have argued that, when rightly discerned and motivated, spiritual practice remains an essential component of any Christian spirituality. If this is correct, then the way forward is through the discernment of a spiritual experience that can free one from the rigidities of a spiritual Pelagianism, on the one hand, and a diligence in practice that prevents the slippage into quietism and resignation in the face of obstacles, on the other. If there is a single Ignatian tool that enables us to find this synergy, it is that of the examen. How, then, should we make this important prayer if we are to preserve the delicate and mutually informing balance of passive and active?

The Examen of Experience

The origin of our contemporary understanding of the examen lies in a seminal article written in 1972 by George A. Aschenbrenner, S.J.²⁹ Aware that the examen had tended to degenerate into a legalistic examination of sins, and had therefore lost its central place in the spiritual lives of Jesuits and other religious, Aschenbrenner reformulated this prayer as a “daily intensive exercise of discernment.”³⁰

Aschenbrenner achieves two things. The first is constructive: he offers the consciousness or awareness examen. Centrally, this examen is a daily exercise in the discernment of spirits that grows into a charac-

²⁹George A. Aschenbrenner, “Consciousness Examen,” *Review for Religious*, no. 31 (1972): 14–21. I shall refer to the version that is reprinted in “Consciousness Examen,” in *Notes on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola [The Best of the Review, Review for Religious]*, edited by David Fleming (St Louis: Review for Religious, 1981), 175–85.

³⁰Aschenbrenner, “Consciousness Examen,” 175.

18 ❖ Nicholas Austin, S.J.

ter disposition. The goal of the prayer, then, is to develop “a heart with a discerning vision to be active not only for one or two quarter-hour periods in a day but continually.”³¹ When a person engages in the consciousness examen, the primary focus is not upon what I have done or failed to do, but rather on God at work in my day. In other words, the examen of consciousness is an examen on *experience*.

This is the approach that has borne such fruit in the lives of Ignatian apostles in the intervening forty years. The book on the examen prayer by Timothy M. Gallagher, O.M.V., to which Aschenbrenner contributes the introduction, richly illustrates what the consciousness examen can look like in the lives of lay and religious, young and old.³²

The council itself had already produced a justly famous description of the conscience: “Conscience is the most secret core and sanctuary of a man. There he is alone with God, Whose voice echoes in his depths.”

examen can look like in the lives of lay and religious, young and old.³²

If Aschenbrenner’s first achievement is to say what the consciousness examen is, his second is to say what it is *not*. Here he draws a sharp contrast between the examen of consciousness and what he calls the examen of

conscience. The latter is the reflection of a legalistic mentality, is indistinguishable from preparation for confession, and easily degenerates into an unhealthy preoccupation with atomistic sins. The value of the simple practice of noticing God in my day is lost.

Aschenbrenner does also describe the examen of conscience as an attempt to uproot vices and grow in the virtues. This may sound like a more positive version of the conscience examen, but once again Aschenbrenner is negative, identifying this practice with “a Ben-Franklin like striving for self-perfection.”³³ The particular examen is especially at risk of becoming this kind of self-focused exercise: “It has often become an effort to divide and conquer by moving down the list of vices or up the list of virtues in a mechanically planned approach to self-

³¹Ibid., 178.

³²Timothy M. Gallagher, *The Examen Prayer: Ignatian Wisdom for Our Lives Today* (New York: Crossroad, 2006).

³³Aschenbrenner, “Consciousness Examen,” 176.

perfection."³⁴ The worry here, for Aschenbrenner, is that the examen prayer becomes a matter of ticking (or crossing) the boxes, rather than being a genuine prayer, open to the promptings of the Spirit.

Aschenbrenner was not attacking a straw man. One need only consult Rodríguez's treatise on the examen of conscience, with its beads for counting sins, to gain an impression of what was prescribed for novices.³⁵ Joseph A. Tetlow, S.J., describes its twentieth-century practice in an American context, and refers to it pejoratively as the "accountant's examen."³⁶

Sometimes those raised on the awareness examen are puzzled to find that the text in the Exercises seems much closer to what Aschenbrenner disparages as the conscience examen. Nevertheless, it would be premature to critique him on this basis. As David Townsend, S.J., has shown, the entire process and dynamic of the Exercises presupposes a kind of consciousness examen, with its attentiveness to experience; for example, in the Rules for Discernment and the account of prayer given to the retreat director.³⁷ We also see the awareness examen in Ignatius's story when he notices the difference between his knightly fantasies and thoughts of God, "learning from experience that one kind of thoughts left him sad and the other cheerful."³⁸ Timothy Gallagher also gives an illuminating exposition of how Ignatius, as recorded in his spiritual diary, practiced the examen of consciousness during an especially important moment in his spiritual life.³⁹ There is no question that Aschenbrenner hit upon something that is not only fruitful today, but was a key element in Ignatius's spiritual life and teaching.

Aschenbrenner does, however, overdraw the contrast between "consciousness" and "conscience," in that he tends to characterize the

³⁴Ibid.

³⁵Rodríguez, "The Seventh Treatise: On the Examen of Conscience," vol. 1 of *Practice of Perfection and Christian Virtues*.

³⁶Joseph A. Tetlow, "The Most Postmodern Prayer: American Jesuit Identity and the Examen of Conscience, 1920-1990," *Studies in the Spirituality of Jesuits* 26, no. 1 (January 1994): 3-8.

³⁷David Townsend, "The Examen and the Exercises: A Reappraisal," *Way Supplement*, no. 52 (1985): 53-63.

³⁸*The Autobiography of St. Ignatius Loyola with Related Documents*, trans. Joseph F. O'Callaghan, ed. John C. Olin (New York: Fordham University Press, 1992), 24.

³⁹Gallagher, *Examen Prayer*, 51.

 20 ❖ Nicholas Austin, S.J.

latter as irredeemably moralistic.⁴⁰ In the years since Aschenbrenner wrote, theologians have moved away from the conscience found in the old moral manuals, associated with a shopping-list approach to the confessional, to a more personal understanding. Indeed, the council itself had already produced a justly famous description of the conscience: "Conscience is the most secret core and sanctuary of a man. There he is alone with God, Whose voice echoes in his depths."⁴¹ As moral theologian Richard Gula puts it, "We understand the moral conscience holistically as an expression of the whole self as thinking, feeling, intuiting and willing person."⁴² If that is what the conscience is, then the "conscience" examen need not be negatively contrasted with the "consciousness" examen.

Second, and more important, there is one crucial element missing from the consciousness examen, namely, a sufficiently active dimension. Admittedly, Aschenbrenner does note that, while the primary concern is upon how God has been at work in us, there is a legitimate secondary focus upon action: "Secondarily our concern is with our actions insofar as they were responses to His calling."⁴³ I have no objection to the injunction to "respond to God's grace": to walk in the Spirit is precisely what the examen is there to help us to do. Yet Aschenbrenner gives us no practical sense of what that might involve. Is one, for example, to sit about waiting for a felt inspiration of the Spirit before acting? Hardly. But if not that, then what?

Aschenbrenner's positive insight into the examen breathed new life into a keystone practice of the Ignatian life. His emphasis on awareness over action, however, designed to avoid the deficiencies of the Rodriguez-style examen, risks having the unintentional result of breaking the integral link between the examen and spiritual practice. Is it possible today, then, to go beyond the examen of experience, to integrate more successfully this active dimension of Ignatian spirituality into this characteristically Ignatian prayer?

⁴⁰Aschenbrenner, "Consciousness Examen," 1981, 176.

⁴¹*Gaudium et spes*, 16

⁴²Richard M. Gula, "Conscience," in *Christian Ethics: An Introduction*, edited by Bernard Hoose (London: Geoffrey Chapman, 1988), 114.

⁴³Aschenbrenner, "Consciousness Examen," 180.

The Examen of Practice

What I call the examen of practice, or praxis examen, is, like the awareness examen, a natural human tendency that can be cultivated into a spiritual practice. The natural tendency is to adjust one's practice in the light of the experience of doing something, thereby engaging in a continual cycle of experiential learning and improvement.

This cycle has today been refined into a systematic approach to learning, pastoral ministry, and professional development, often referred to as "reflective practice," "experiential learning," or "action research." One model sees four primary stages in the cycle: practical experience, reflection on this experience, the drawing-out of general principles and ideas from this reflection, and finally the planning of actions using these principles.⁴⁴ It has been employed in education, health care, professional development, business, leadership, ministry, and many other fields. The cycle, however, can take an explicitly spiritual form, when we are seeking to improve the quality of our response to God's grace. Indeed, David Coghlan, S.J., has argued along these lines that the examen can be seen a "structured set of methods for developing the interaction between [prayer and activity]," a particular kind of "action research."⁴⁵ Is there any evidence of this kind of examen of practice in Ignatius?

The Particular Examen

We have seen that the examen of experience is a basic practice in the Spiritual Exercises. One place to look for the examen of practice is in the "Particular Examen" (*SpEx* 24-31).⁴⁶ The first thing to note about this exercise is its prominent place in the Spiritual Exercises, coming immediately after the Principle and Foundation. It is as though Ignatius is saying, "We're about to launch into the Exercises proper; the very first thing the exercitant needs to do is get this practice down, right from the start." The particular examen is what today would be termed a "keystone habit," a positive practice that is capable of generating and sustaining many others. For it is by means of the particular examen that

⁴⁴David A. Kolb, *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development* (New York: Prentice-Hall, 1984).

⁴⁵Coghlan, "Seeking God in All Things."

⁴⁶See also *SpEx* 6, 77, 90, 160, 238-47, 319, 333 and 334.

22 ❖ Nicholas Austin, S.J.

the exercitant will learn to faithfully put into practice the Exercises that are laid out, and to adapt them according to his or her own temperament, state of life and, indeed, discerned experience.

Second, while it is reasonable to assume that, in accord with basic Ignatian presuppositions, the particular examen is a prayer of discernment, it is also true that the prayer does not continually rediscern God's will. For example, Ignatius would have us ask ourselves in the particular examen after prayer whether we have faithfully followed the additional practices, and to resolve to do better where we have fallen short. He does not ask us to rethink from scratch how to pray every time we sit down in the chapel. All things being equal, a discernment, once made, can be trusted.

Third, therefore, in addition to "tracking" the quality of my engagement, or failure to engage in some practice in the way laid down, a key element of the particular examen is thus the firm resolve (*SpEx* 24),

To attain the "just mean," it is necessary to acquire habits of restraint and abstinence by practicing agere contra against the disordered inclination to excess, not so as to eliminate appetite, but to form it anew.

for example, during prayer to be faithful to the preparatory petition, the preludes, the points, and the colloquy.⁴⁷ For the aim is not merely to perform on-off actions, but to get into certain habits that eventually acquire the spontaneity and ease of "second nature." When one repeatedly begins prayer, for example, by raising

one's mind to "consider how God our Lord is looking at me" (*SpEx* 75), one begins to get into the habit of praying by attending to God rather than giving in to the sinful tendency to focus always on self. But to get into this habit requires intentionality and determination.

Without the particular examen the exercitant could easily fall prey to the temptation to fall short on important disciplines and, out of distraction or the inertia of the moment, to put in less time than is required or, alternatively, to merely crank through a rigid way of doing

⁴⁷It was from the ascetical tradition of the Desert Fathers that Ignatius may have derived the idea of a "firm resolve"; that is, the determination to live out what one has discerned and not give up at the first sign of difficulty.

things without making the necessary recalibrations to suit times, persons, and circumstances and, above all, the movements of the Good Spirit. The particular examen is, therefore, a means for exercising, and growing in, the practices and virtues of the life of prayer and, by extension, of the Christian life in general. It is a crucial element in the cycle of continual improvement, or “progress in the Lord,” that was so important to Ignatius.

Rules, Rules, Rules

Another place to look for the praxis examen is in the multiple sets of rules that Ignatius produces. Within the Exercises there are rules for praying, discerning, examining one’s conscience, almsgiving, eating, fasting, and sleeping, and for thinking with the Church. Elsewhere Ignatius offers rules for modesty and for proper behavior at villa. When he writes to the Jesuits missioned to a specific apostolate, his gift to them is often a set of rules. This is not even to mention the Constitutions and the many rules he proposes there.

It is a commonplace to observe that Ignatian rules are not absolute exceptionless norms. When Jerónimo Nadal expounds at length on how to conduct the ministry of spiritual conversation, he ends by adding this observation:

These are but a few hints. There are no hard and fast rules. Circumstances of time and place, and the character or temperament of the person involved, might indicate another approach. The resourceful apostle will be guided by a holy tact in all his conversations.⁴⁸

It is characteristic of Ignatian discretion, therefore, always to attend to situational factors and the movements of the Spirit.

So there may be no absolute rules in Ignatian spirituality. Yet there are rules. Lots of them. Ignatius did not make do with a general principle: discern and do what you will. On the contrary, he put a lot of energy into articulating more specific sets of rules. What, then, are their nature and purpose?

⁴⁸Thomas H. Clancy, *The Conversational Word of God: A Commentary on the Doctrine of St. Ignatius of Loyola Concerning Spiritual Conversation, with Four Early Jesuit Texts* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1978), 55.

24 ❖ Nicholas Austin, S.J.

Ignatius's Rules for Eating offer an intriguing case study (*SpEx* 210-217). The Rules are "for the future ordering of one's life as regards eating" (*SpEx* 210).⁴⁹ At one level, then, as lived during a retreat, these rules provide for an extended period of practice in building new habits of eating. The aim is to become, in the classical phrase deriving from Plato's *Republic*, "master of oneself," *dominus sui*, not ruled by one's disordered passions (215). Thus, to attain the "just mean," it is necessary to acquire habits of restraint and abstinence by practicing *agere contra* against the disordered inclination to excess, not so as to eliminate appetite, but to form it anew. Aware that our hunger tends to distort our judgment about what is an appropriate amount at the precise time that we arrive at a meal, Ignatius advises the exercitant to resolve how much to eat well before the meal, when the stomach is still full from the last one, and to stick to that (217). A *firm resolve*, once again, is necessary because the enemy will leave nothing undone in his attempts to undermine a good intention (cf. 12). In addition, the exercitant is to get into the habit of eating plain fare and taking delicacies only in small quantities (212). All this is material to aid the exercitant's examen of practice, of learning from her experience what helps and what hinders and to adjust her strategy accordingly. Thus, through the cycle of action, experience, discernment, and resolve, the exercitant gradually forms new, more temperate habits of eating.

However, for Ignatius this whole process of learning from practical experience is guided by spiritual discernment, which is the most reliable method of finding the "just mean" (213). If one cuts back so much that one has no energy to pray, one has gone too far. If one's consolations increase, that is a sign that one is moving in the right direction. In a similar way, when talking about sleep as well as eating, Ignatius suggests that, in a spirit of experimentation, we make changes or "alterations" in order to find the graces one seeks (89). Coghlan seems right, therefore, when he writes that the examen can be seen as a kind of spiritual "action research" that properly falls into the realm of discernment. By practical experimentation and sensitivity to spiritual movements, one finds the way forward in the ordering of life as regards eating.

⁴⁹The best commentary on these rules remains David Townsend, "Digesting the Rules for Eating," *Way Supplement*, no. 58 (1987): 86-103.

It seems to me, therefore, that Ignatius's rules are *distilled discernments*: summaries of what, by experience, has been found to help one attune oneself with God's will and to put these discernments into a form that can be helpful to oneself and to others. Their function is twofold: to guide future discernment (so that one does not have to reinvent the spiritual wheel every time one gets up in the morning) and, crucially, to support integrity of intention in living out what has already been discerned. Discernment by itself is not enough to support a way of life, lest we become like the one who hears and discerns the will of God but fails to act on it, and thus builds one's spiritual house upon quicksand (cf. Matt.

Examen is the practice of discernment and navigation in the spiritual life, whereby one monitors and guides oneself in the right direction, aided by the rules or "distilled discernments" of the tradition.

7:26). We are to be doers as well as hearers of the Word. For discernments are to be enacted and so woven gradually into the fabric of one's life, one's habitual way of proceeding. This enactment of discernments is more than Aschenbrenner's "respond to grace"; or rather, it is a concrete suggestion about how to practice this imperative. Again, what is required in the examen is not merely noticing God at work in my day, but also a firm resolve that helps me live what I have discerned.

Traditionally, it has been thought that there are two examens, the general and the particular; and it has always been a bit of a struggle to understand how to the two fit together. I suggest that there is only one examen, which, like Google Maps, can adopt a broader perspective (general examen) or be more focused on some more limited section of the landscape (particular examen). It helps to "zoom in" on some specific sphere of experience for a week or a month, for example, when hoping to acquire or grow in a specific habitual practice, all the while keeping a more general eye on one's overall practice and experience.

There is, nevertheless, a kind of duality within the examen, whether general or particular: the duality of the passive and the active, of experience and practice. An image may help to express this idea. I once had the opportunity to go out onto the sea in a small sailing boat, under the guidance of an experienced sailor. The key to success, I was

26 ❖ Nicholas Austin, S.J.

taught, was a simple yet delicate art. One had simultaneously to attend to whether one's sails were "luffing" or flapping in the wind, and to use the tiller to adjust the direction of the boat. Once the optimal combination was reached, the boat sailed along effortlessly and delightfully, the wind filling the tight sails. By analogy, examen is the practice of discernment and navigation in the spiritual life, whereby one monitors and guides oneself in the right direction, aided by the rules or "distilled discernments" of the tradition, as well as one's own remembered discernments, always recalibrating in response to the movements of the Spirit. If experience is spirituality-as-gift and practice is spirituality-as-way, then examen is spirituality-as-navigation: only when all three are present does one make sure progress in the Lord in the Ignatian way.

III. The Spiritual Experience of Study

I have dwelt at some length on what I propose are the three dimensions of Ignatian spirituality. If this is an accurate description, the challenge is to see how these dimensions may be applied to the act of study itself. There are three questions or challenges, then, to answer:

How, if at all, can studies be seen as a spiritual experience?

What would an Ignatian practice of study look like?

How to practice a twofold examen on the experience and practice of study?

To this threefold challenge we now turn.

First, then, is it possible to see study as a spiritual experience? Because of what Ignatius has taught us in the Rules for Discernment, it is relatively easy to notice, name, and talk about the experiences of consolation and desolation in prayer. At least, this is a skill which Ignatian people learn, with help from spiritual direction. Yet how can one name one's experiences of consolation and desolation in study?

There is at least one potential dialogue partner that may be of help: a contemporary form of psychology that avoids behavioristic reductionism and, like Ignatian spirituality itself, focuses in part upon the self and subjectivity. I refer here to "positive psychology," and in

particular to the theory of flow that has been worked out by Mihály Csíkszentmihályi.⁵⁰ What he provides through this concept is a secular spirituality that exhibits the same structure as Ignatian spirituality—of experience, reflection, and practice. The striking parallels between the two suggest the possibility of a holy, albeit not entirely uncritical, alliance between Ignatian spirituality and positive psychology.

I suggest, then, that, in order to name one's experience of consolation and desolation in study, it is helpful to notice the times one's experiences *flow*, and its opposite, *psychic entropy*. These psychological terms provide partial equivalents of the Ignatian terms "consolation" and "desolation." What, then, is flow?

Against the predominant focus of psychology upon mental illness and normal human functioning, Csíkszentmihályi studied individuals who engaged in activities more for their intrinsic rather than extrinsic rewards—artists, sportsmen, dancers, and musicians. Csíkszentmihályi's focus was on the quality of their subjective experience: what was it like to engage in these "autotelic" or intrinsically meaningful activities? As a consequence of his studies, he developed the concept of *flow*: "These exceptional moments are what I have called *flow experiences*. The metaphor of "flow" is one that many people have used to describe the sense of effortless action they feel in moments that stand out as the best in their lives."⁵¹

According to Csíkszentmihályi flow activities manifest a number of characteristics. They involve a high degree of concentration on a limited field of consciousness. Attention is completely invested in a given activity, and the normal anxieties and preoccupations of life are forgotten. Similarly, there is a self-forgetfulness to flow; because attention is so highly invested in the activity itself, the self loses consciousness of itself. Although invisible during the flow experience itself, the self emerges strengthened, with a greater sense of what it is capable of, after having experienced the episode of being fully functioning. Notably, during flow, time passes quickly: "That was an hour? It felt like five minutes!" There is also a paradoxical sense of effortless-in-action

⁵⁰Mihály Csíkszentmihályi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008); and *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life* (New York: Basic Books, 1997).

⁵¹Csíkszentmihályi, *Finding Flow*, 29.

28 ❖ Nicholas Austin, S.J.

that is characterized both by full investment in the activity and the absence of a sense of strain. Above all, flow activities are “autotelic,” containing rewards within the actions themselves rather than being dependent for their meaning on external rewards like recognition or money.

While Csíkszentmihályi notes that the flow concept was developed “as a result of sheer curiosity,” a piece of pure research, there have been a number of practical implications in fields such as work, leisure, psychotherapy, and even antidrug policy.⁵² For example, it was found that the degree to which students experienced flow in their studies turned out to be a better predictor of final grades than previous measures of achievement or aptitude, and ways of improving education through flow have consequently been proposed.⁵³

Is there any possibility of a fruitful dialogue between Ignatian spirituality and flow? Isabella S. Csíkszentmihályi, the wife of Mihály, uses flow to look for a psychological explanation of the success of the early Jesuits.⁵⁴ She claims that “the Jesuit rules provided an optimal set of conditions by which young men could live the entirety of their lives as a single flow experience.”⁵⁵ Phyllis Zagano and C. Kevin Gillespie also reflect on the possible connections between Ignatian spirituality and flow:

Can we regard the Spiritual Exercises, and the daily Examen, as means to increase personal openness to experiences of “flow”? Might “flow” allow one to be more open to the movements of the Spirit? . . . [O]ne can speculate that Ignatian disciplines may enhance the possibility of “flowlike” experiences. . . . Perhaps, too, there are affinities between “flow” and the increase in felt expe-

⁵²Isabella Selega Csíkszentmihályi and Mihály Csíkszentmihályi, eds., *Optimal Experience: Psychological Studies of Flow in Consciousness* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992), 11.

⁵³Ibid., 12.

⁵⁴Isabella Selega Csíkszentmihályi, “Flow in a Historical Context: The Case of the Jesuits,” in I. Csíkszentmihályi and M. Csíkszentmihályi, eds., *Optimal Experience*, 232–49.

⁵⁵Ibid., 232.

rience of the theological virtues, faith, hope and love, that lies at the foundation of Ignatian consolation.⁵⁶

I would claim that there is indeed an “affinity” between flow and consolation. Most of the essential elements of flow equally characterize experiences of consolation: the sense of effortless yet full engagement, a loss of any anxiety or preoccupations, self-forgetfulness during the experience, growth in a sense of self following the experience, a concentrated attentiveness, and so on.

The match is not perfect, however. It is clear that one may experience flow without experiencing consolation, since there is nothing in the definition of “flow” that relates directly to God. Indeed, Csíkszentmihályi notes that people may experience flow leading rather trivial lives, such as total devotion to surfing or rock climbing.⁵⁷

On the other hand, an incarnational spirituality will not be too quick to see an experience of flow as nonspiritual simply because that experience lacks any explicit reference to God and the things of God. Part of the point of the examen, as it is currently practiced, is to grow in an awareness of how one’s experience is implicitly a spiritual experience, to notice times in one’s day when, although one may not have been fully aware of it at the time, the Spirit was truly at work. And it surely makes sense to look for the presence of the life-giving Spirit in those moments when I am most fully alive, when I am in flow.

Psychic entropy is a kind of psychic “noise”: “It is experienced as fear, boredom, apathy, anxiety, confusion, jealousy, and a hundred other nuances.”

Despite the potential mismatch, then, the overlap is too significant to ignore. I suggest, then, that consolation can be thought of as a specific kind of flow experience in which a person comes alive in activity because of a positive connection to God and the things of God. Not all experiences of flow are consolations, but all consolations are experiences of flow; and the experience of flow in an activity may be an initial

⁵⁶Phyllis Zagano and C. Kevin Gillespie, “Ignatian Spirituality and Positive Psychology,” *The Way* 45, no. 4 (2006): 41–58.

⁵⁷M. Csíkszentmihályi, *Finding Flow*, 71.

 30 ❖ Nicholas Austin, S.J.

indication that God's Spirit is at work. Because intellectual work rarely gives rise to emotional, heartfelt experiences, flow may be especially useful in helping a student to identify the consolations found in the library or lecture room.

Just as there is a partial correlation between flow and consolation, so Csíkszentmihályi may provide us with an analogue for desolation, namely, the experience of psychic entropy. *Psychic entropy* is a kind of psychic "noise": "It is experienced as fear, boredom, apathy, anxiety, confusion, jealousy, and a hundred other nuances."⁵⁸ As Csíkszentmihályi puts it, "Psychic entropy not only causes disorder in consciousness, but it impairs its efficiency as well. Attention is withdrawn from other tasks to deal with the conflicting information."⁵⁹ Once again, the overlap with Ignatius's description of desolation can hardly be missed—the disquiet, laziness, tepidity, and sadness. Ignatius was aware that such states were a risk for the student, for he advised the scholastics at Coimbra: "As for slackness, for halfheartedness, and for boredom, whether with studies or with the other good things you do for the love of Our Lord Jesus Christ, recognize these as enemies set against your purpose."⁶⁰

What happens when Jesuits in studies are asked to reflect on their experience of flow and psychic entropy? One recognized that he experienced a high degree of flow in a liturgy group and in the experience of singing at the Eucharist. He said he "could do it all day." As for studies, he did not find flow in them for the most part, except occasionally when writing. He recognized that his difficulty in finding flow in study meant he often fell into the temptation to engage in his other, nonstudious flow activities, such as, liturgy preparation or cooking, when he felt he should be studying.

Another was in his final year of preparation for ordination as a deacon. He had had a wonderful experience of flow directing retreats over the summer. As for studies, even though he recognized they helped his ability to be a good spiritual director and future minister, he found no flow in study itself.

⁵⁸I. Csíkszentmihályi and M. Csíkszentmihályi, eds., *Optimal Experience*, 22.

⁵⁹Ibid.

⁶⁰Saint Ignatius of Loyola, *Personal Writings*, 173.

A third did find flow in his studies, in one particular topic, namely, political theology. He had chosen this area for his dissertation at the end of his theology degree, for it connected so strongly with his apostolic interests in his home country in South America. He used the word “energy” to describe his relation to this field of study. He found that he was “creative” when he studied political theology and that ideas flowed easily then.

Finally, another scholastic commented that he liked seeing other Jesuits share their experience of flow: “Their faces lit up.” He wryly noted that this was something of a contrast to the usual experience of listening to Jesuit students engaged in faith sharing!⁶¹

The concepts of flow and psychic entropy, then, provide a helpful, practical way of noticing and naming our experiences of consolation and desolation in the experience of study and the other activities of life. While we should be careful not to reduce our spiritual experience to the purely psychological, flow and psychic entropy enable even our study to be seen as a spiritual experience and a field for discernment of spirits.

IV. The Spiritual Practice of Study

The possibility of seeing studies as a spiritual experience leads us to ask a crucially important question. The Jesuits in studies who shared their experiences faced a significant challenge when focusing on their academic mission. Their reason for working at their studies had often become a matter of external rather than internal motivation: they needed to pass their exams in order to proceed through formation towards ordination, but failed to find study an autotelic, enjoyable activity in its own right. The question, then, is this: is there a way of practicing studies that disposes to the experience flow or consolation?

One way to approach this question is to see whether there is any practical wisdom in the *Spiritual Exercises* that can be applied and adapted to study. One key principle, it seems to me, lies in annotation 20, where Ignatius counsels the exercitant to withdraw from “dis-

⁶¹My thanks to these Jesuit students for their generosity in sharing their experiences so honestly.

32 ❖ Nicholas Austin, S.J.

tracting business.” This withdrawal is profitable because “with a mind not divided amongst many things but entirely taken up with one thing alone . . . one’s natural powers can be devoted all the more freely to the wholehearted search for what one’s heart desires.” (*SpEx* 20). The aim, then, is to offer one’s undivided attention to prayer or, in the case of a Jesuit student, to study.

I found a simple confirmation of this principle as it applies to study when our community went on a pre-Christmas triduum retreat at a nearby Benedictine abbey. The Jesuit student referred to above who loved liturgical activities but found it difficult to find flow in studies was, by this juncture of the academic year, already three essays behind. When, at the end of the triduum, participants were asked to share the grace of their retreat, the scholastic honestly confessed that he had not done much prayer. He did, however, feel that he had received a grace. At the abbey, he explained, he was away from all distractions: he had no one to talk to, since everyone else was in silence, and, crucially, there was no way of connecting to the Internet. The result was that he found flow in concentrating fully on his essay, and it turned out to be an immensely rewarding and creative experience. He concluded that perhaps he was not as unsuited to study as he had previously imagined.

It helps to note here that the effort to cultivate our ability to be truly focused on a single field of attention, whether that be listening to a person intently, studying a difficult text, or even paying attention to God in prayer, is not merely a means to greater productivity or effectiveness, but is a “Spiritual Exercise” in the full meaning of that term. No one has expressed this insight more pertinently than Simone Weil in her classic essay, “Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God.” She begins with this striking statement: “The key to a Christian conception of studies is the realization that prayer consists of attention.”⁶² This pregnant sentence could be paraphrased: “A spirituality of study is based upon the affinity between study and prayer, in that both consist of attention.” To walk into a hushed library where everyone is studiously at work is not that different from entering a place where people are at prayer: the very air is thick with the aura of attentiveness, whether what is being studied is sacred theology, philos-

⁶²Simone Weil, *Waiting for God* (New York: Putnam, 1951), 105.

ophy, or theoretical physics. For Weil when studies are done with the right intention and attention, we are on the threshold of prayer itself.

Could this help us to understand Ignatius's conviction that study is one of the activities in which it is possible to relish God? If a spirituality of study sees value above all in the attentiveness of the student, then the practical challenge is how to cultivate flow and attentiveness in study, even in an environment that is in no way as free from distractions as a Benedictine abbey. There are two aspects of the challenge: attentiveness in study and cultivating a lifestyle or personal "ordo" conducive to such attentiveness.

Attentiveness within Study

Many of the norms that Ignatius proposes in the Spiritual Exercises are provided in order to help us cultivate attentiveness within prayer. For example, Ignatius counsels the exercitant to prepare his meditation beforehand (for example, *SpEx* 131, 228), so that purity of attention can be practiced during the prayer time itself. Also in the Exercises, Ignatius counsels that, as an exercitant, I should begin "always intent on the search for what I want" (76), and I should pause before the place of meditation for a few moments to gather myself (75), both of which serve to promote attentiveness. Finally, as we saw in the twentieth annotation, Ignatius counsels the exercitant to seek out "seclusion," to withdraw from all distractions.

In a similar way, then, it helps to develop a number of analogous strategies for cultivating attentiveness in study as the best preparation for flow and consolation. For example, remote preparation for study excludes as many extraneous activities from the time of study as possible, so that study time can be devoted solely and exclusively to mental work. It also helps to *single task* rather than *multitask*. I should clarify here that I do not mean that a Jesuit should not be engaged in a number of different tasks each day or respond to legitimate demands on his time. That kind of multitasking is often necessary and can even be beneficial to the life of study, bringing a kind of balance to what might otherwise be an excessive devotion to the library. However, it may help to separate these different activities, so that one single-tasks on any one of them, rather than allowing them to mutually interfere with one another. Finally, it helps to shut out as many extraneous distractions as

 34 ❖ Nicholas Austin, S.J.

possible, even to keeping “a Cerberus at your door,” as one Dominican author puts it.⁶³

Even for the scholastic who remains faithfully at the desk, however, there is always the risk of many distractions, especially in our Internet age. As we saw, in the Rules for Eating, Ignatius provides guidance on how to progressively “overcome self,” rather than being someone who is carried away by a momentary impulse. No doubt today he would be providing notes for a digital asceticism. Some Jesuit students I know practice a “digital sabbath” or “digital fast” one day a week. Another has found a way of practicing the particular examen by tracking his time using “Toggl”: by noting how frequently he spends time checking his e-mail or reading blogs, he finds he can learn to limit his distraction time and use his study time for study alone. Others use the “Pomodoro” technique to improve attentiveness by breaking up their study time with frequent short breaks. Strategies for the cultivation of attention in studies are no less important in study than in prayer.

Establishing a Personal Ordo

The second task is adopting a personal “ordo” that supports the practice of attentiveness in study. Ignatius himself proposes the “ordering of one’s life” as the very purpose of the Spiritual Exercises (21). “Order” here, of course, does not mean a static structure for structure’s sake, but the adaptation of one’s energies to the end for which we have been created. In the privileged space of the full Spiritual Exercises, Ignatius lays down a detailed daily timetable for the Exercises themselves that support the attentiveness required for prayer (72). Everything, from eating, sleeping, and reading, to the keeping of silence, is ordered to the single end of a retreat: whatever helps one pray better, and so serve God and the progress of one’s soul (20).

A senior Jesuit once told me that he believed one of the secrets of Jesuit life is the value of a personal ordo for one’s day and week. What is helpful is a personalized, organic ordo that provides balance to a Jesuit’s various activities and supports his primary mission, whether that be study or something else.

⁶³Antonin Gilbert Sertillanges, *The Intellectual Life: Its Spirit, Conditions, Methods*, 8th ed. (Dublin: The Mercier Press, 1978), 98.

The first question is how to order one's *time*. In the letter to the students at Coimbra, Ignatius exhorts them at length to diligence in their studies; at the end, he adds a warning against overdoing it. Since circumstances vary so much, it is impossible to lay down a general rule for how much time one should study. In my experience I have found the most helpful approach is to adopt a gradualist approach: to track one's actual study time for a week and then, in the light of that experience, aim to increase that time by a small amount, until the right proportion of time is found. Morning, for many, is better than evening (although there are some exceptions).

Almost as important as the question of time for studies is the question of place. Ignatius shows an intuitive appreciation of situational psychology in his instructions on where and how to pray in the Exercises (for example, *SpEx* 20, 79). One thing that some find helpful is to find some location separate from one's residence, so that one has to make a pilgrimage (a spiritual as well as psychological and physical journey) to study, and a place one can leave behind at the end of the day. To have a set place in a library can be helpful. Just as the prayerful atmosphere of a church can help one to pray, so the studious atmosphere of a library can help one to study. If, however, it is necessary that one work in one's room, there are still things that can be done to make the room a place fit for studying. For example, one Jesuit student noted that he had ways of marking boundaries between sleep, prayer, and study. He would not pray until his bed had been made, since a room with an unmade bed is a room for sleeping. When he turned to prayer, he would light a candle. Finally, when he began his study, he would sit at his desk with his desk lamp on.

*The first principle
Csíkszentmihályi puts
forward is simply to identify
one's flow activities and do
more of them. This resembles the
contemporary Ignatian advice to
"follow the grace."*

No doubt there are other important considerations in how to arrange one's activities in order to achieve the right balance that supports the spiritual practice of study: time for rest and Sabbath, giving due attention to the physical needs of the body for exercise and rest, and so

on. Once again, rules need to be discerned and adapted to the individual. Ultimately, the right approach requires the third aspect of Ignatian spirituality identified above, namely, the examen.

V. The Student's Examen

When applied to study, the examen of practice and experience, is a matter of engaging in a continual cycle of practical experience, discernment, firm resolve, and practice once again. In the light of a discriminating attentiveness to experience, practice is adjusted and fine-tuned. In order to see what this looks like, it helps once again to turn to positive psychology, which proposes two important practical principles for cultivating flow.

The first principle Csíkszentmihályi puts forward is simply to identify one's flow activities and do more of them. This resembles the contemporary Ignatian advice to "follow the grace." One beautiful example, reported by Csíkszentmihályi, concerns a woman with chronic schizophrenia.⁶⁴ It was found that she had virtually no flow experience whatsoever except, surprisingly, when she was taking care of her own fingernails. Baffled as to why this particular activity should bring her flow, the doctors nevertheless suggested she receive training as a manicurist, and she soon started looking after the nails of the other patients. Eventually, she was able to leave the hospital for the first time in over ten years, getting paid for and painting nails. While she remained schizophrenic, she had reached the ability to live a fairly functional life outside of an institution. This rather extreme example makes the practical maxim clear: identify one's flow activities and maximize them.

The problem with this first principle is that many have only limited control over what activities they engage in. A Jesuit student may be constrained by his course of studies and not always be able to pursue his own interests. Furthermore, he cannot spend too much time in the flow-giving practices of the apostolate if he is not to neglect his primary mission. But there is a second practical principle provided by Csíkszentmihályi, of importance equal to that of the first. Csíkszentmihályi points out that if we are not experiencing flow in an activity, it may be because we are not engaging in the activity in the best way, a defect

⁶⁴M. Csíkszentmihályi, *Finding Flow*, 40.

that can often be remedied. He states, “The ability to experience flow . . . certainly can be learned.” Indeed, “in the last analysis it is that person who will determine whether the activity produces flow rather than anxiety or boredom.”⁶⁵ This, then, is a call to responsibility: the need to recognize one’s own contribution to whether one experiences psychic entropy or flow in activities such as study.

How does one do this? One key turns out to be the importance of matching challenges with skill levels. When the demand on us is too great and there are too many things to do, we tend to be anxious. When there seems nothing worth doing, we become bored. Flow is more likely to occur when there is a significant challenge that matches our skill level, without either overstretching or understretching us.

We can see this second practical principle, that of “balancing” challenge and skill levels, at work in study. In an investigation of high-school students writing a research paper, Reed Larson notes that many experienced either anxiety (overarousal) or boredom (underarousal).⁶⁶ Anxiety may be accompanied by effort and hard work, but it interferes with the ability to control attention. For example, one student began enthusiastically, but failed to narrow down her topic sufficiently and had difficulty combining the materials she had studied. With too many choices to make, she became confused and unable to concentrate.

At the other extreme, many students experienced apathy, depression, or boredom. Students enjoyed the reading but, once they came to writing, they felt that all that was left was the unexciting task of putting it all down on paper. Larson comments that these students “had little idea of opportunities for excitement in the writing process” (158). These students failed to invest the required amount of attentiveness to their task; their performance correspondingly declined.

Larson goes on to talk about the experiences of flow that some students experienced. One student was as methodical as the bored students, but when a subject excited his curiosity, he was able to redirect his attention and allow the project to develop anew. This student had

⁶⁵I. Csíkszentmihályi and M. Csíkszentmihályi, *Optimal Experience*, 31.

⁶⁶Reed Larson, “Flow and Writing,” in I. Csíkszentmihályi and M. Csíkszentmihályi, eds., *Optimal Experience*, 150–169.

 38 ❖ Nicholas Austin, S.J.

an ability to be attentive and sensitive to his own internal states, and to adjust his study and writing accordingly. Larson offers this comment:

What is striking in this strategy is how closely it follows prescriptions for creating flow. He seems to have been deliberately adjusting challenges to his abilities. By moving cautiously through hard parts, by stopping when overexcited, and by monitoring his energy, he regulated the balance of challenges and skills, creating conditions for enjoyable involvement. (156)

The final product of this process was a paper that exhibited a developed argument and a coherence and sophistication lacking in the projects produced by the anxious or bored students. Larson concludes, “Irrespective of ability levels, the experience of enjoyment [that is, flow] appeared to make a substantial difference in the quality of each student’s final paper” (169). Interestingly, the successful students did not put more time into the project; they merely made better use of the time they had. “In sum, the ability to create enjoyment was related to more creative and efficient writing” (169).

These examples show what an examen of study might look like: a practice of discriminating attentiveness to one’s experiences of studying in such a way that adjustments of effort and behavior can be made so as to move away from psychic entropy (boredom and overarousal) and towards flow. The hope is thereby to move closer to the meeting point of grace and agency that, at its center, combines effortlessness and full engagement; in the Ignatian tradition we call this the path of consolation.

V. Conclusion: Devotion in Study

In his book of images, photographer Michael Coyne includes a photograph of a Jesuit studying at night by the light of his desk lamp. The image is accompanied by the simple but important statement, “Study is an essential component of Jesuit life.”⁶⁷

Yet study, while integral to the Jesuit way, is also spiritually testing. As Ignatius writes to the rector of the College of Salamanca,

⁶⁷Michael Coyne, *Second Spring: The Regeneration of the Jesuits* (Ringwood, Victoria, Aus.: David Lovell Publishing, 1997).

It is no cause for wonder that not all of our own students experience the relish of devotion that one might desire. . . . [T]he occupation of the mind with academic pursuits naturally tends to produce a certain dryness in the interior affections.⁶⁸

My friend's statement, mentioned at the beginning of this essay, that the greatest challenge in studies is not the intellectual but the spiritual challenge, rings true.

It is important not to misinterpret Ignatius's statement, however. What he says is that the Jesuit student may not experience the relish of devotion; he does not say that he lacks *devotion* itself.⁶⁹ Devotion is an "ease in finding God" in the variety of activities and events of everyday life.⁷⁰ This is the characteristic Ignatian grace—"uncanny knack for linking prayer and life."⁷¹ As O'Leary states, according to Ignatius "What is dominant in a person's life at any particular time is that person's main access to God. For scholastics it will be their studies, and there is no point in trying to find God apart from these."⁷² The Jesuit student is to cultivate devotion in study; but how?

Since the primary challenge is the lack of emotional connection often felt in studies, a contemporary Ignatian spirituality centered upon the awareness examen as currently practiced may not be enough. What I have tried to do is to offer a more constructive and dynamic approach. The language of flow and psychic entropy is at least a starting point for discerning consolation and desolation in studies. By a kind of adaptation of annotation 9 from the Exercises, a lack of consolation may point to the need to adjust practice rather than merely continue to scan experience. There is a specific kind of asceticism that the Jesuit student requires, a practice that cultivates purity of attention and freedom from distraction and orders life in a balanced way to support the spiritual practice of study itself. When such practice is founded on the twin pillars of discerned experience and a firm resolve, then the twofold ex-

⁶⁸Munitiz and Endean, eds., *Letters*, 494.

⁶⁹O'Leary, *Sent into the Lord's Vineyard*, 80.

⁷⁰*Ibid.*, 79.

⁷¹James Corkery, S.J., "The Drama of Living," lecture given to tertians at Manresa House, Dublin, May 2014.

⁷²O'Leary, *Sent into the Lord's Vineyard*, 79.

40 ❖ Nicholas Austin, S.J.

men of practice and experience comes into its own, enabling one to follow the direction of flow and consolation. If so, then we can hope to fulfill Ignatius's desire that Jesuit students become simultaneously "educated and devout,"⁷³ finding God in all activities, *even study*.

⁷³Ignatius's Letter of September 22, 1551, to Albert V, the Duke of Bavaria, quoted in Peter-Hans Kolvenbach, "Pietas et eruditio," *Review of Ignatian Spirituality*, no. 115 (2007): 11.

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

Ildefonso Camacho, Albert Florensa, Juanjo Aguado,
Miguel Ángel Barbero y Gonzalo Villagrán

RESUMEN

De cara a valorar cómo afecta la primera Preferencia Apostólica Universal de la Compañía de Jesús a la misión universitaria comenzamos presentando la formulación actual de dicha Misión según los documentos principales de la Compañía. A continuación, repasamos los aspectos principales de la actividad de los centros universitarios que están en relación con esta Preferencia: identidad y misión, pastoral y trabajo académico profesional. La primera Preferencia Apostólica Universal habla de “mostrar el camino hacia Dios”, eso podría hacernos pensar que su influencia se limita a animar al trabajo pastoral que ya se hace en los centros. Sin embargo, el repaso por estas dimensiones de la Misión universitaria, presentado por quienes están a cargo de ellas en UNIJES, nos confirma cómo esta Preferencia es capaz de dinamizar el conjunto de la vida de un centro académico, desde la pastoral más explícita a la vida más propiamente universitaria en todas sus dimensiones.

PALABRAS CLAVES: *Identidad, Misión, Universidad, Trabajo Académico.*

Recientemente la Compañía, tras un largo proceso de discernimiento, formulaba las cuatro Preferencias Apostólicas Universales (PAU)¹. Estas preferencias han sido aprobadas por el Papa Francisco y devueltas en forma de Misión para la Compañía. Estas preferencias deben ser un horizonte para todo el apostolado de la Compañía de Jesús, y, por supuesto, para la dimensión universitaria de la Misión.

¹ Las cuatro Preferencias Apostólicas Universales se formulan así: Mostrar el camino hacia Dios, Caminar con los excluidos, Acompañar a los jóvenes en camino, Cuidar de nuestra casa común. Cf. <https://jesuits.global/es/uap>

Ildefonso Camacho, Albert Florensa, Juanjo Aguado, Miguel Ángel Barbero y Gonzalo Villagrán

La primera PAU queda formulada como “Mostrar el camino hacia Dios mediante los ejercicios espirituales y el discernimiento”. Es una preferencia que de primeras parece dirigirse al trabajo más propiamente pastoral del apostolado de la Compañía pero que, leído con profundidad, vemos que toca todas las dimensiones del apostolado y de la vida de un centro universitario.

En una mirada de conjunto a la actividad de los centros universitarios jesuitas podemos identificar tres áreas que están particularmente concernidas por esta primera Preferencia Apostólica: el trabajo en identidad y misión, la pastoral y la actividad académica más general. Tras sintetizar cómo se entiende actualmente la Misión universitaria de la Compañía de Jesús, recorreremos cada una de estas áreas mostrando cómo esta primera PAU les afecta. De esta manera podremos sintetizar e identificar cómo la Misión universitaria de la Compañía de Jesús es confrontada y dinamizada por esta primera Preferencia. La reflexión que queremos compartir aquí quiere recoger la sabiduría acumulada en la red UNIJES² que conforma el sector de educación universitaria de la Provincia de España de la Compañía de Jesús. Creemos que esta reflexión es valiosa también para el conjunto de los centros universitarios de la *International Association of Jesuit Universities*³, y a la vez estamos seguros que nuestra aportación podrá ser enriquecida por otras perspectivas.

60

1. La Compañía y la misión universitaria

La formulación de la Misión universitaria de la Compañía de Jesús es un proceso bastante reciente. Fue la Congregación General 34 (1995) la primera que dedicó un documento específico a la vida universitaria. Lo hizo estableciendo con rotundidad: “Pensando en el futuro, tenemos que estar muy alerta para que tanto el sustantivo ‘universidad’ como el adjetivo ‘jesuítica’ sean siempre plenamente respetados” (Decreto 17, n. 5). Detrás de esta formulación hay una historia que nos ayuda a comprenderla: una historia reciente y una historia remota.

La historia reciente tenía que ver con la preocupación por la pérdida de identidad de las instituciones universitarias. Este peligro se podía explicar por la creciente competencia en el sector, que obligaba a equipararse con las mejores universidades del momento en lo que éstas destacaban. Tampoco el contexto interno ayudaba cuando en algunos sectores jesuitas se

² www.unijes.net

³ www.iaju.org

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

ponía en cuestión que fuera la educación el sector más adecuado para realizar la misión de la Compañía, sobre todo tras la reformulación en la Congregación General 32 (1975): servicio de la fe y promoción de la justicia.

Pero la historia remota es más clarificadora. Hay que remontarse a los orígenes. Sabido es que entre los primeros compañeros la educación no figuraba entre las tareas propias del proyecto naciente porque esa inevitable institucionalización contradecía la opción por la movilidad y disponibilidad. Sin embargo, a la muerte de Ignacio los colegios figuraban entre las actividades de más peso en la Compañía. Ahora bien, no cualquier colegio, sino aquellos que respondieran a un modo propio de proceder. Fue el mismo Ignacio quien puso en marcha todo un proceso para elaborar un modelo que solo culminaría en 1599, con la aprobación de la *Ratio studiorum*.

Para comprender la aportación de la Compañía a la educación cabría analizar la *Ratio* y constatar lo más nuclear en ella: la atención personalizada del alumno (*cura personalis*). Pero podemos ir más allá, porque es en la experiencia espiritual de Ignacio donde encontramos los elementos más inspiradores de lo que sería luego el modelo educativo jesuita. Tres rasgos de esa experiencia del fundador lo configuran decisivamente⁴:

– El carácter personal de la experiencia religiosa a través de la que se busca la voluntad de Dios. Esta preocupación de Ignacio por personalizar la experiencia religiosa fue tan decisiva que levantó sospechas en un tiempo en que tan duramente se perseguía el iluminismo.

– La reconciliación con el mundo. El Ignacio que había comenzado su camino de conversión con penitencias innumerables terminó comprendiendo que para encontrarse con Dios no había que negar las otras realidades de nuestra existencia. Así llegó a la conclusión de que ese mundo, que él tanto se empeñó en rechazar, era el lugar más adecuado para encontrar a Dios.

– La ayuda a los demás. Esa fue la orientación que pronto tomaría su vida. “Servir a Dios y ayudar a las ánimas” era frase repetida por él. En ella la “y” no indica una mera yuxtaposición, sino una profunda vinculación: la experiencia de Dios lleva a ayudar a los otros y es así como llega a consolidarse.

El carácter personal de la experiencia religiosa a través de la que se busca la voluntad de Dios, reconciliación con el mundo y ayuda a los demás.

⁴ Cf. J. O'MALLEY, “How the First Jesuits Became Involved in Education”, en: V. J. Duminico (ed.), *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*, Fordham University Press, New York, 2000, 56-74.

Ildefonso Camacho, Albert Florensa, Juanjo Aguado, Miguel Ángel Barbero y Gonzalo Villagrán

Y eso que fue experiencia personal de Ignacio quiso él ponerla a disposición de otros a través de los *Ejercicios espirituales* (Ejercicios). Pero los *Ejercicios* no son solo el librito tan conocido, sino también un modo de proceder para todo lo que se inspira en él.

Es a esta experiencia inspiradora a la que se recurrió cuando ya recientemente comenzó a sentirse la urgencia por concretar y garantizar la identidad de las instituciones universitarias.

El P. Pedro Arrupe fue pionero, como en tantas cosas. Su afirmación central: la educación en la Compañía debe orientarse a formar “hombres y mujeres para los demás” (Valencia 1975). Por las reacciones encontradas que provocó es plausible pensar que no era esto lo que los propios antiguos alumnos esperaban y pedían a los colegios de la Compañía. Se pensaba quizás que bastaba una excelente preparación unida a cierta atención religiosa, pero centrándose en el desarrollo del individuo y de sus legítimos intereses particulares.

En el contexto de una misión reformulada de la Compañía fue crucial el liderazgo del P. Kolvenbach, General de la Compañía. Mérito suyo ha sido, además, aplicar todo esto a la universidad promoviendo, encauzando e impulsando esfuerzos realizados en toda la Compañía para adaptar las grandes intuiciones de Ignacio a una realidad social, cultural y eclesial que ya no era la de aquel tiempo⁵. Curiosamente plasmó estos esfuerzos apoyándose en un remoto texto de Diego de Ledesma, un jesuita que trabajó en la preparación de la *Ratio* en el siglo XVI. Con esa base formuló Kolvenbach un paradigma que no siempre ha sido valorado como merece. Se concreta en cuatro palabras latinas⁶:

– *Utilitas*. En un mundo con un progreso científico tan rápido y complejo, se busca la mejor capacitación en el campo concreto de especialización de cada uno.

– *Iustitia*. En un mundo fuertemente individualista se busca el compromiso ciudadano, el compromiso por construir estructuras sociales, económicas y políticas justas para todos.

– *Humanitas*. En un mundo tan pragmático y obsesionado por los objetivos cortoplacistas, se busca la formación en todas las dimensiones de la persona, según la mejor tradición humanista.

⁵ P. H. KOLVENBACH, *Discursos universitarios*, selección e introducción, Melecio Agúndez, Madrid 2008.

⁶ La referencia a Ledesma la encontramos ya en el discurso a la Reunión Internacional de la Educación Superior en Monte Cucco (Roma, mayo 2001). Su traducción a los cuatro términos latinos la desarrolló en la Alocución al Consejo Directivo de la Universidad de Georgetown (Roma, mayo 2007).

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

– *Fides*. En un mundo crecientemente secularizado y reacio a las grandes cuestiones sobre el sentido último, se busca la apertura a la dimensión trascendente que abre el camino al encuentro con Dios⁷.

No es difícil verificar que estas cuatro dimensiones del paradigma Ledesma-Kolvenbach recogen y actualizan los factores más específicos de la herencia ignaciana arriba recordados, herencia que se encarna con particular fuerza en los Ejercicios. Dicho paradigma es capaz también de iluminar toda la actividad de una universidad, partiendo de una investigación de la verdad en los diferentes ámbitos de la realidad. Esta investigación nutrirá a la docencia e inspirará toda la proyección social de la universidad.

2. El trabajo en identidad y misión en las universidades jesuitas

Esta Misión que hemos presentado es asumida y profundizada en los centros universitarios a través del trabajo en identidad y misión. Hoy en día hablamos de identidad y misión, tomando prestados términos del mundo empresarial, para nombrar el trabajo hecho al interior de cualquier institución de la Compañía para cuidar y desarrollar la propia identidad corporativa y alinear su actividad con la Misión de la Compañía de Jesús. La identidad y misión de nuestras obras requiere un trabajo y una atención para crecer y desarrollarse, este trabajo pasa en gran parte por la formación en estos temas de quienes componen la institución. Esta formación busca siempre conectarse con los fundamentos de la espiritualidad ignaciana por lo que fácilmente se percibe la conexión del trabajo en identidad y misión con la primera PAU que nos ocupa en este artículo.

El trabajo en identidad y misión es posible conectarlo con los primeros fundamentos de la espiritualidad ignaciana. No cabe duda de que el libro de los EE es parte fundamental de la herencia de san Ignacio de Loyola. En dicho texto hallamos el “Principio y Fundamento” (PF) [Ej 23]. Ignacio muestra en PF la trama en la que teje su experiencia espiritual, la cual contiene, obviamente, una forma de entender el ser humano. Como destaca J.M. Rambla⁸, PF no es un mero punto de partida, una escala que se abandona para alcanzar la siguiente, pues se trata de la referencia que acompaña toda la experiencia de los Ejercicios.

⁷ La expresión *Paradigma Ledesma-Kolvenbach* la debemos a Melecio Agúndez. La desarrolló en: “El paradigma universitario Ledesma-Kolvenbach”, *Revista de Fomento Social* 63 (2008) 603-631.

⁸ J. M. RAMBLA y SEMINARIO DE EJERCICIOS (EIDES), *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (II)*, Cuadernos EIDES, nº 63, Cristianismo y Justicia, Barcelona, 2011.

Ildefonso Camacho, Albert Florensa, Juanjo Aguado, Miguel Ángel Barbero y Gonzalo Villagrán

Lógicamente, todas las obras que se califican de ignacianas deberían participar del PF, incluidas, obviamente, las universidades jesuitas. Sin embargo, ¿cómo puede articularse una propuesta antropológica que nace de una experiencia espiritual cristiana con la necesaria autonomía universitaria? Antes de responder sintéticamente esta pregunta, señalemos que Ignacio recorrió un arduo camino para poder realizar sus estudios universitarios, a los cuales consideró necesarios en cierto momento de su peregrinaje espiritual. Incluso en los Ejercicios Ignacio reconoce explícitamente el papel del intelecto [Ej 182].

PF sitúa al ser humano en el centro de la experiencia de los ejercicios espirituales. Todos los seres humanos necesitamos buscar aquello que valoramos para guiar nuestra existencia. Esta búsqueda debe hacerse en libertad para que las decisiones sean propias y auténticas, y los Ejercicios son ejercicios para la *libertad profunda*. La experiencia de Ignacio le lleva a Dios y nos la comunica y ofrece. Precisamente, serán la centralidad del hombre y la necesaria indiferencia para una auténtica libertad de elección las que pongamos aquí en relación con las universidades jesuitas.

64

Los estudios universitarios no son Ejercicios, pero elementos propios del mundo académico como la atención, el silencio, la introspección, la profundización, el rigor, la investigación, el conocimiento holístico de la realidad y el espíritu crítico abonan el sustrato de la interioridad en el que se engendran las preguntas por el valor, el sentido, el deseo esencial⁹ y la transcendencia. Obviamente, como universidad, la universidad jesuita debe contener todos los elementos que acabamos de citar. Además, en analogía con la centralidad humana que se hace patente en PF, los centros universitarios jesuitas deben situar en un lugar central a todos y a todas las que la conforman, en particular, a sus estudiantes, para que puedan ser protagonistas activas de su aprendizaje –académico y humano–. Y, por supuesto, debe ofrecer a aquellas que lo deseen la posibilidad de acercarse y de crecer en lo transcendente.

Por otra parte, Ignacio propone la indiferencia como elemento indispensable de la elección libre de los seres humanos para determinar su proyecto de vida. La indiferencia ignaciana no se obtiene de conseguir el absoluto desapego a todo, sino que proviene de la adhesión absoluta a un principio experiencial que en el caso de Ignacio es el Dios amoroso que nos crea y que se entrega continuamente a la creación. Sólo desde esta adhesión se hace posible la indiferencia a todo lo demás. La experiencia personal de Dios no puede forzarse ni exigirse, pero dicha relación se concreta median-

⁹ Cf. X. MELLONI, *El Deseo Esencial*, Sal Terrae, Santander, 2009.

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

te multitud de canales que pueden compartirse con aquellos y aquellas que afirman no haber vivido dicha experiencia. Así, la justicia, la preferencia por los pobres, el deseo de aproximarnos a la verdad, la contemplación y el respeto por el medio ambiente, la vida compartida con los demás, y el fomento de la reconciliación, entre otros, son ejemplos de canales en los que Dios se expresa y relaciona, y por los que pueden transitar todos los hombres y mujeres de buena voluntad.

Resulta obvio que los centros universitarios jesuitas deberían vivir esta indiferencia ignaciana. Sus objetivos, práctica y métodos deberían apuntar siempre al amor de Dios y, por tanto, promover todos los canales en los que se manifiesta este amor, a pesar de que en algunos momentos represente ir a contracorriente de los ránkines y las glorias del *mundo*. Una tarea nada fácil.

Todas las tareas que plantea edificar y mantener unas instituciones universitarias jesuitas inspiradas en PF exigen, entre otras muchas cosas, una conciencia clara de lo que significa esta inspiración. Si, tiempo atrás, se encargaba velar por la *misión* universitaria de la Compañía de Jesús a los jesuitas que estaban en las universidades, actualmente esto no es así, al menos en buena parte de occidente. En nuestros días los centros universitarios jesuitas, como el resto de las obras de la Compañía de Jesús, son misiones compartidas, porque no hay suficiente número de jesuitas y, sobre todo, porque es mejor. La presencia de diferentes carismas en una institución la hace más rica, pues permite compartir desde diferentes perspectivas una misma realidad. Sin embargo, la misión compartida hace necesaria la formación de todos, en particular de los laicos.

No debe extrañar pues, que desde hace ya tiempo se diseñen e implementen cursos sobre las características de las instituciones universitarias jesuitas y sobre la propia Compañía de Jesús. Así, por ejemplo, actualmente en UNIJES se organizan dos tipos de cursos:

- Cursos sobre la Misión universitaria de la Compañía integrados en la formación general en identidad y misión de la Provincia (Encuentro Loyola-UNIJES)
- Cursos más específicos que buscan presentar en profundidad el Modelo Ledesma-Kolvenbach (Encuentro Salamanca-UNIJES)

Los cursos van dirigidos tanto a laicos como a jesuitas. Igualmente, entre los formadores hallamos también jesuitas y laicos. El contenido de los cursos va desde lo más universal y racional hasta lo más experiencial e incluso hasta lo trascendente.

Los centros universitarios jesuitas deberían vivir esta indiferencia ignaciana.

Ildefonso Camacho, Albert Florensa, Juanjo Aguado, Miguel Ángel Barbero y Gonzalo Villagrán

A Ignacio le tocó vivir tiempos de importantes cambios. Deseó, peregrinó y buscó la fuente que saciase su sed de sentido y la halló en el amor de Dios. Este amor lo impulsó hacia el mundo y *amó a Dios en todas las cosas y a todas en Él*. A nosotros nos toca vivir también tiempos de cambios sustanciales; son tiempos en los que las referencias se sumergen rápidamente en la liquidez de la modernidad tardía. Ignacio supo dar respuesta profunda a la cuestión del sentido y nos dejó una manera de proceder que sitúa al hombre en lugar central y que nos guía por la senda de la libertad: una propuesta que en cada momento histórico nos ayudará a concretar y decidir el contenido de nuestra acción en el mundo. Los centros universitarios jesuitas inspirados en PF pueden ayudar a ello.

Ignacio supo dar respuesta profunda a la cuestión del sentido y nos dejó una manera de proceder que sitúa al hombre en lugar central y que nos guía por la senda de la libertad.

3. La pastoral en UNIJES

66

Otro campo de la actividad y Misión de las instituciones universitarias jesuitas cuya conexión con la primera PAU es tan evidente como esencial es el campo de la pastoral. La pastoral de los centros universitarios se siente llamada a impulsar el carisma ignaciano ante los desafíos de nuestro tiempo. Los pasos de la vida de san Ignacio anteriormente enumerados deben guiar el sentido y la forma de trabajo en la pastoral en los centros. En UNIJES, desde el ministerio pastoral se quiere prestar hoy particular atención a la promoción de la vocación –no solo a la vida religiosa, sino también a la profesional o personal de cualquier índole–, por ello se orienta la acción pastoral a través de tres grandes dimensiones, cual pilares, en que se concreta el avance hacia una cultura vocacional integral:

– Dimensión afectiva: si para san Ignacio fue primordial el carácter personal de la experiencia religiosa –el encuentro personal con Jesucristo le marcó carácter e impulsó toda su vida–, así lo deben ser también las experiencias religiosas que se propongan desde la universidad jesuita.

– Dimensión cognitiva: si para san Ignacio fue clave la búsqueda de la santidad en medio del mundo, para la universidad jesuita hoy día también resulta clave identitaria que cada persona, desde lo que es, refleje la bondad de Dios de un modo particular: a través de los dones que depositó en ella y que se ponen en juego en el ejercicio de los muy diversos campos científicos en que se halle.

– Dimensión práctica: para san Ignacio fue muy importante poner el amor más en las obras que en las palabras. El modo de proceder ignaciano

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

se orienta para “en todo amar y servir”, máxima que pone meta a lo que quiere ser el cultivo de la cultura vocacional integral en la universidad jesuita, que pretende “traducir” las motivaciones y cualidades de los miembros de su comunidad en acción e impacto social.

Estos pilares no son estancos. Desde una actitud postrada, humilde, en continuo aprendizaje y proceso de mejora, vienen a enfocar las líneas de trabajo en el plano vocacional según intuiciones profundas que la junta de rectores de UNIJES y el Equipo de responsables de pastoral ha ido acogiendo según su experiencia en los últimos tiempos¹⁰. En este sentido, son de destacar las diversas formas en que se han ido concretando las respuestas al triple llamado del Provincial¹¹, del Proyecto Apostólico de la Compañía en España¹² y de la Compañía e Iglesia Universal¹³, la mayoría dirigida a estudiantes de entre 18 y 30 años:

– “+ Que”: son encuentros de fin de semana dirigidos a estudiantes universitarios, en especial de nuestros centros, en los que se les propone conectar inquietudes y capacidades profesionales con la fe y el compromiso cristiano. Con vistas a ampliarse, se han realizado desde los ámbitos de la Salud, el Derecho, la Economía y la Empresa y la Ingeniería

– Voluntariado y experiencias: salir al encuentro de realidades de contraste con la pobreza material o espiritual supone una apertura de corazón clara para el proceso de discernimiento. Ejemplo de ello son las experiencias geográficamente cercanas como “Apertas” en el Camino de Santiago o más lejanas como “Creciendo Juntos” en Perú, “Encontrar alegría” de Bolivia, “Camerún en Compañía” o “Enxartxad” en el Chad.

– Talleres de discernimiento y/o liderazgo ignaciano: son talleres que posibilitan herramientas y habilidades para la vida que “traducen” a los ámbitos profesionales y al proceso personal de discernimiento valiosas experiencias ignacianas. Ejemplo de ello son los talleres “Toma de decisiones” en Javier (Navarra) o “Saber elegir” en Loyola.

– EE o retiros ignacianos: propuestas para la experiencia de Dios y pistas para caminar “a la ignaciana” con los ojos puestos en Jesús, como se

¹⁰ Actualmente existe un borrador titulado “Programa de Vocación Integral” que ha sido ya presentado a la Junta de UNIJES (14 de noviembre de 2019) por parte del coordinador de Pastoral UNIJES, P. Juan José Aguado, sj.

¹¹ Cf. A. ESPAÑA, *Discurso a los responsables de Universidades Jesuitas*, Infosj.es, Loyola, 15 de noviembre de 2018.

¹² Cf. *Proyecto Apostólico de la Provincia SJ de España*, 2019, <https://infosj.es/documentos/send/161-proceso-de-planificacion/1434-proyecto-apostolico-de-provincia>, consultado el 13 de diciembre de 2019.

¹³ Cf. A. SOSA, *Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús 2019-2029. Carta a la Compañía Universal*, Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, Roma, 19 de febrero de 2019.

Ildefonso Camacho, Albert Florensa, Juanjo Aguado, Miguel Ángel Barbero y Gonzalo Villagrán

propone en los Ejercicios de Villagarcía de Campos, El Puerto de Santa María y Manresa o las Pascuas de Javier y Raimat.

– Trabajo a partir de contenidos curriculares: el propio contenido académico puede convertirse en un excelente potenciador de los procesos de discernimiento personal si se trabajan desde este prisma vocacional. Así se está realizando en asignaturas como “Liderazgo ignaciano” de la Universidad Pontificia Comillas.

– Pastoral vocacional SJ: conocer la vocación a la vida religiosa jesuita y/o ignaciana, como se hace a través de la web “Ser Jesuita”¹⁴, que se integra dentro de los recursos pastoral ignaciana de jóvenes de 18 a 30 años (MAG+S).

Con estas o con otras denominaciones o variantes que puedan adquirir estas propuestas se pretende ir integrando el trabajo vocacional de cada Universidad bajo una perspectiva común y compartida propia de UNIJES. Desde el Equipo pastoral se quiere desarrollar una acción pastoral local y cercana que, coordinada, reconozca lo genuinamente ignaciano para ponerlo al servicio y cuidado de las personas desde el ámbito académico universitario. Como se puede ver, una comprensión así de la pastoral es fuertemente dinamizada por la reciente formulación de la primera PAU.

68

4. Docencia, investigación y gestión en un espíritu ignaciano

Como hemos visto hasta ahora, la primera PAU, al hablar de “mostrar el camino hacia Dios mediante los ejercicios espirituales y el discernimiento”, conecta muy fácilmente tanto con el trabajo en identidad y misión como en la pastoral de los centros universitarios de la Compañía de Jesús. Una lectura superficial de la realidad podría pensar que la inspiración de la primera preferencia no pasaría de ahí, y que el trabajo puramente académico supondría una realidad separada. Sin embargo, una comprensión honda de la universidad jesuita afirma por el contrario que el trabajo puramente profesional académico –cuyas funciones principales son docencia, investigación y gestión– deben también estar inspiradas últimamente por el carisma de los Ejercicios. De lo contrario sería imposible que una persona viviera su labor profesional, además de como puesto de trabajo, como auténtica vocación, lo que entraría en contradicción con lo que hemos visto que desde la pastoral estamos intentado transmitir a los estudiantes. Veamos pues la manera en que el carisma marca cada una de estas funciones de la actividad académica.

¹⁴ <https://www.serjesuita.es>

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

La docencia es probablemente la actividad que primero asociamos con un centro universitario de la Compañía. En el caso de esta función, los documentos actuales de la Compañía piden que esté inspirada por la pedagogía ignaciana que hoy en día se recoge en el Modelo Ledesma-Kolvenbach que arriba presentábamos. Las cuatro dimensiones de este modelo –*utilitas, iustitia, humanitas y fides*– se habrían de transmitir a través de la docencia a nuestros estudiantes¹⁵. A su vez, la propia docencia debería seguir las intuiciones del llamado paradigma pedagógico ignaciano que sigue un proceso circular con los siguientes pasos: contexto, experiencia, reflexión, acción y evaluación.

Por otra parte, hoy en día no se puede pensar una universidad que quiera tener legitimidad ante la sociedad si no tiene una investigación sistemática, de gran calidad y reconocimiento. Por lo tanto, el profesorado de las universidades jesuitas debe desarrollar una labor investigadora intensa y de alto nivel. En una tarea así, el carisma ignaciano, y el propio Modelo Ledesma-Kolvenbach, está también en el fondo inspirando. En concreto la investigación y la creación de conocimiento no debe entenderse como un trabajo aislado y seguro de sus certezas, sino que debe encontrar sentido más allá de sí misma estando abierta a otras disciplinas y culturas y descubriéndose llamada a una misión de liberación del mundo como afirmaba el P. Arturo Sosa¹⁶. En cuanto parte de la misión, la investigación debe también integrarse en estructuras de trabajo en red y asumir las prioridades misionales que la Compañía se dé a sí misma. Por otra parte, el conjunto de las cuatro Preferencias Apostólicas Universales y las temáticas que tocan supone un claro horizonte y dirección para el esfuerzo investigador de nuestras universidades. En este marco, evidentemente la primera PAU nos llama a dedicar una atención y esfuerzo especial al campo de la investigación en los Estudios Ignacianos¹⁷.

Finalmente, los centros universitarios son instituciones cada vez más complejas y sofisticadas, lo que requiere una labor de gestión de personas

Los centros universitarios son instituciones cada vez más complejas y sofisticadas, lo que requiere una labor de gestión de personas y procesos que sea de calidad y muy intensa.

¹⁵ Discurso “La universidad de la Compañía de Jesús a la luz del carisma Ignaciano” (Montecucco, Italia, 27 de mayo de 2001).

¹⁶ Discurso “La universidad fuente de vida reconciliada” (Loyola 10 de julio de 2018).

¹⁷ Dentro de UNIJES los estudios ignacianos están fuertemente presentes a través del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Comillas y del más transversal Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI). A nivel europeo el trabajo en este campo se recoge también en un *cluster* específico del programa HEST (cf. <https://www.hestprogramme.eu/index.php/clusters/ignatian-studies>).

Ildefonso Camacho, Albert Florensa, Juanjo Aguado, Miguel Ángel Barbero y Gonzalo Villagrán

y procesos que sea de calidad y muy intensa. Por una parte, muchos profesores tienen que asumir tareas importantes de gestión para la buena marcha de departamentos o equipos de trabajo, por otra, es necesario un número significativo de gestores profesionales que lleven adelante los servicios claves de la universidad. Esta labor de gestión debe poder ser vivida también desde la experiencia de los Ejercicios, lo que implica el vivirlo desde el espíritu de servicio en lo sencillo y no aparente, y la atención a las personas y sus necesidades (*cura personalis*)¹⁸. A su vez, esta atención a las personas debe articularse, por medio del discernimiento, con la toma de decisiones en favor de la Misión capaz de imponerse si hace falta al bien particular de algunas personas (*cura apostolica*).

Pero aún hay un ámbito de la actividad laboral en las universidades de la Compañía donde los Ejercicios y la espiritualidad ignaciana tiene mucho que decir. Ese ámbito sería precisamente el trabajo por compaginar estas tres dimensiones de la labor académica en una misma persona. Como se puede entender, las fuertes exigencias de docencia, investigación y gestión que tienen muchos trabajadores en nuestras universidades, así como la tensión entre lo misional y las demandas del mercado, suponen una tensión fuerte y múltiples momentos en que hacer opciones y privilegiar uno u otra labor.

70

Esta tarea personal e intransferible de resolver en lo concreto estas tensiones implica un discernimiento para encontrar en cada momento a qué nos está llamando Dios y dónde nos pide el Señor poner las fuerzas. Este discernimiento ha de hacerse en diálogo con la institución, a la manera de las reglas para sentir en la Iglesia, que debe determinar opciones estratégicas y condiciones generales¹⁹. Además, hoy en día debe situarse en el marco de las opciones tomadas en el nivel de las diferentes redes de la Compañía; un buen ejemplo de este marco es el programa HEST de la de centros universitarios jesuitas en Europa²⁰.

Además, la propia institución debe también hacer un discernimiento para ver qué pide a sus trabajadores y ver si coincide con lo que la Misión pide privilegiar. Esto pide la aplicación del discernimiento en común en la toma de decisiones institucional. Más aún, este plantear la toma de decisiones como discernimiento exige, de los directivos de los centros universitario, el ir desarrollando un auténtico estilo ignaciano de liderazgo.

¹⁸ E. GIMÉNEZ-RICO, “Docencia, investigación y gestión en una universidad: claves ignacianas” *Revista de Fomento Social* 72/1 (2017) 63.

¹⁹ *Ibid.*, 51-71.

²⁰ El programa HEST quiere coordinar en red la investigación en torno a siete temas: Ecología, Economía y pobreza, relaciones islamo-cristianas, ciencia y religión, estudios ignacianos, antropología, migraciones y refugiados. Cf. www.hestprogramme.eu

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

5. Conclusión

Si nos fijamos en la visión de conjunto que nos proporciona este artículo sobre la vida y actividad de un centro universitario de la Compañía de Jesús, podemos ver cómo la primera PAU de hecho dinamiza la práctica totalidad de la actividad del centro: desde la forma de investigar hasta el tipo de pastoral que se ofrece, desde los contenidos de identidad y misión hasta la forma de tomar decisiones importantes en las instituciones. Esto nos confirma el potencial de las PAU para dinamizar y dar orientación al conjunto del apostolado de la Compañía de Jesús. El P. Arturo Sosa afirmaba al presentar las Preferencias que estas, en sus palabras, “nos ponen así en tensión de buscar el bien más universal como norte de las múltiples actividades apostólicas que realiza la Compañía”²¹.

La primera PAU de hecho dinamiza la práctica totalidad de la actividad del centro.

Igualmente, este hecho nos confirma también cómo la Misión universitaria de la Compañía de Jesús, y en concreto sus instituciones, no son una sección aparte del resto del apostolado de la Compañía, sino que están íntimamente integrados en el proceso más amplio de la Misión. El mismo P. Arturo Sosa afirmaba que el desafío de las instituciones universitarias de la Compañía de Jesús no era sólo crear conocimiento, sino ser apostolado²².

En definitiva, vemos cómo, por una parte, varias dimensiones de la vida de los centros universitarios de la Compañía son un espacio en el que estamos llamados a mostrar explícitamente el camino hacia Dios a otros a través de los Ejercicios y el discernimiento. Pero vemos también cómo, por otra parte, el ponernos en tensión con toda nuestra persona para llevar adelante esta preferencia termina transformando integralmente los centros universitarios jesuitas haciéndolos mejores instrumentos de la Misión.

²¹ Carta “Discernimiento sobre las preferencias apostólicas universales” de 3 de octubre de 2017.

²² Discurso “La universidad fuente de vida reconciliada” (Loyola, 10 de julio de 2018).

A SPIRITUALITY FOR SCIENTISTS

Historical Overview

François Euvé

NOWADAYS IT IS A COMMON ASSUMPTION that scientific work entails an ‘atheistic methodology’. Although somewhat provocative, this formula expresses what the Second Vatican Council called the rightful ‘autonomy of earthly affairs’.¹ The scientific investigator is free to construct any scenario likely to explain phenomena without needing to have recourse to some ‘supernatural’ element which would intervene as a special complement to a series of ‘natural’ causes.

Such an attitude is justified not as an example of tolerance which avoids challenging modern secularisation, but as the outcome of a reasoned theology of creation. The act of creation consists in handing over to creatures ‘their own stability, truth, goodness, proper laws and order’.² Thus, according to their ‘species’, each acquires the capacity to move by its own power and to enjoy a certain autonomy from the environment; in the case of the human species, this takes the form of freedom. On this understanding, the intellectual process of knowing belongs to a different order from the personal choice of faith, which involves liberty.³

Such an outlook helps to explain why, from the early development of modern science at the start of the seventeenth century, the attitudes of scientists to religion have been very diverse. There are those who deliberately separate science from the quest for meaning, either because they set aside the latter as without interest, or because they consider the two tasks to be unrelated. However, today such attitudes—which could vary from indifference to a prudent distancing—are less common than

¹ *Gaudium et spes*, n. 36.

² *Gaudium et spes*, n. 36.

³ See *Le savant et la foi*, edited by Jean Delumeau (Paris: Flammarion, 1989), 37.

they used to be. Advances in science, particularly in the domain of bioscience, raise questions about human destiny—about what it is to be properly ‘human’. These are questions which the positivistic approach had resolutely ruled out as irrelevant, given that there was only one enterprise worth undertaking—the investigation of scientific truth.

In this article, I would like, with the help of a number of significant figures, to distance myself historically from today’s attitude to the ‘spirituality of scientists’. Clearly these figures are special cases, but their influence, extending beyond the limits of the scientific world, shows that their ideas are in harmony with the preoccupations of many. We will consider in succession: Isaac Newton, Charles Darwin, Albert Einstein and Pierre Teilhard de Chardin.

Divine Sovereignty: Isaac Newton

Newton is not the founder of modern science, but he is the man who brought to perfection a world system conceived by his great predecessors: Copernicus, Galileo, Kepler. His work was to complete, to a large extent, the unification of the universe begun in the century before him. By showing how the movements of the planets obey a law of gravity which can be observed on earth, he established a general law that allows one to understand the structure of the cosmos.

However, the work of Newton was not limited to the field of scientific knowledge. It went along with a spiritual search that aimed



Sir Isaac Newton

A Spirituality for Scientists

97

at glorifying the divine activity—and this at a time when society set little store by religion. From Newton's point of view, the contemplation of cosmic order was the surest way to arrive at knowledge of a divinity whom religions, divided among themselves, were failing to reflect.

Newton's principal work, the *Principia mathematica philosophiae naturalis* ('Mathematical principles of natural philosophy') ended, from its second edition (1713) onwards, with a 'General Scholion'. This is, in effect, a conclusion that brings into focus the author's natural theology, which had remained implicit in the rest of his work. Far from being a simple appendix, the *scholion* helps one to understand the overall aim of the Newtonian project. The author declares that:

This most elegant system of the sun, planets, and comets could not have arisen without the design and dominion of an intelligent and powerful being He rules all things, not as the world soul but as the lord of all.⁴

The emphasis here is on the order of the world. The cosmos is a harmonious ensemble, of which God is both the source and the guarantee. The image frequently used at this period is that of the clock. The regularity of clockwork seems to reflect that of the heavenly bodies, which are themselves the ideal parallel for worldly phenomena. As in the ancient scientific systems, the heavens are the origin of all movement. But the difference now is that the regularity seen above is presumed to apply to all that happens below and, despite appearances, earthly phenomena are thought to obey mathematical laws.

For the followers of Newton, God is both the designer and producer of the clock, and also the one responsible, by means of 'providence', for its proper working. Divine omnipotence is visibly manifested in the very structure of the world. Hence words suggesting sovereignty (like *dominus*, *dominium*, *dominatio*) are frequent in the text. Such a vocabulary excludes any pantheistic interpretation of Newton's theology, despite the presence of certain elements in his physics that seem to point in that direction.

Nevertheless, the way in which God shows Godself remains mysterious. Newton's insistence that the action of God displays itself in a necessarily cogent manner goes alongside his refusal to define what

⁴ Isaac Newton, *The Principia*, translated by I. Bernard Cohen and Anne Whitman (Berkeley: U. of California P, 1999), 940.

this ultimate cause really is. One of the paradoxical aspects of Newtonian mechanics is that he wanted to maintain the action of God in nature while, in the long run, providing support to those who were promoting a radically secular vision of the universe.⁵ For Newton, the divine essence remains unknowable. One arrives at the knowledge of God only by an inductive argument based on the effects of God's action. God's substance remains for ever beyond human reach. From this point of view, Newton's theology is deeply agnostic.⁶ There is a contrast between the transparency of the world, thanks to the simple laws that unify it, and the opaque darkness of 'the hidden God'. One has to acknowledge that God has not revealed everything to the human race, and that God's omniscience cannot be fully shared, even if we are able to participate in it to some extent. An insurmountable barrier separates the world that can be known by us (which includes knowledge of the celestial spheres) from the world of the divinity.

This sharp duality entails certain theological consequences. It prevents Newton from giving credit to the theological doctrine of the incarnation: if God reveals Godself in the world—as happens everywhere—it makes no sense for God to become incarnate in one particular figure who is part of that world. Jesus can be accepted as an exceptional human person who manifests by his actions a certain relationship with God. One may call him 'divine' if one wants to indicate that Jesus shares in the almighty power of creation, but it is not possible to speak in strict terms of a hypostatic union.

From William Paley to Charles Darwin

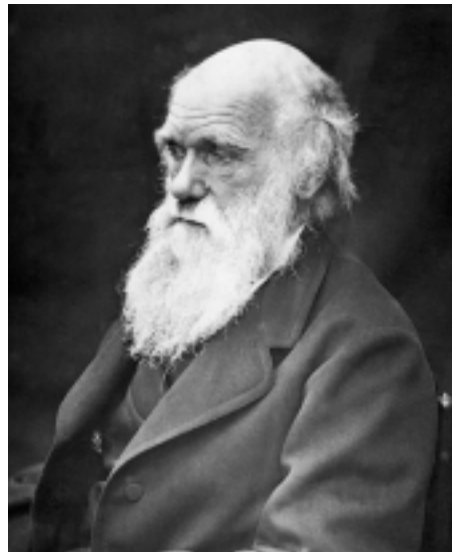
The Newtonian model is adapted primarily to the physical world. In his day, the living world seemed far too complex for the application of mathematical laws. However, this idea gradually gathered speed. At the end of the eighteenth century, an Anglican theologian, William Paley, undertook a sort of extension of Newton's theology to include living organisms. Here also it is the image of the clock that served as guide. Living organisms are such well-ordered systems that any study of them must lead to the notion of the 'intelligent designer'. For Paley, the contemplation of these beings discloses such a powerful harmony

⁵ See John H. Brooke, *Science and Religion* (Cambridge: Cambridge UP, 1991), 118.

⁶ See Richard Snobelen, "God of Gods and Lord of Lords": The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the *Principia*, *Osiris*, 16 (2001), 169–208.

that it invites one to an amazed wonder which transforms itself into sheer thanksgiving to the Creator: 'The world thenceforth becomes a temple, and life itself one continuous act of adoration'.⁷

The contemplation of nature, when guided by the eye of science, gives birth to a religious feeling. In Paley's account, the apparent disorder that holds sway among biological phenomena assumes the appearance of order when one realises that each organism is adapting to its environment, or each bodily part fitting in with the requirements of the whole to which it belongs. The key concept is that of system or of an ordered structure. This presupposes a mighty power which created the order; it seems unthinkable that the world has come about through self-creation. A primary cause is necessary for it. The existence of order always points to choice; only a personal power is capable of producing an orderly structure.⁸



Charles Darwin

Even the presence of faults does not invalidate the idea of a global order: when we are inquiring simply after the *existence* of an intelligent Creator, imperfections, inaccuracy, liability to disorder, occasional irregularities, may subsist in a considerable degree, without inducing any doubt into the question; just as a watch may frequently go wrong ... without the smallest ground of suspicion from thence arising that it was not a watch; not made; or not made for the purpose ascribed to it.⁹

Indeed, at a certain level, from what might be called the 'divine point of view', there is a harmony of the whole that outweighs errors of

⁷ William Paley, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, new edition (London: A. K. Newman and Co., 1817), 460.

⁸ Paley, *Natural Theology*, 379.

⁹ Paley, *Natural Theology*, 52.

detail. This wish to bring everything into a global harmony does seem to downplay, if not deny, the presence of suffering; there is an apparent reluctance to face squarely the dramatic character of world history. John Brooke described the universe envisaged by the Revd Paley as ‘a vicarage garden’.¹⁰ It is a picture that Darwin will refuse to accept.

However, this vision of Paley has an attractive grandeur, which will initially beguile the young Charles Darwin as a Cambridge undergraduate. Only when he comes to develop his own theories will Darwin draw a picture of the living world that is radically different from that of the theologian. For Darwin, the dominant feature is no longer a static harmony but a process, which lacks precision and which, for the most part, defies predictability. The discovery of the mechanism of evolution cancels out ‘the old argument of a design in nature’.¹¹

There can be no doubt that Darwin is fascinated by nature. His voyage round the world in the *Beagle* puts him in contact with very varied natural environments. His experience of tropical forests is decisive in the formation of his conception of the living world. He acknowledges how troubling he finds his encounter with the forces that render insignificant ‘the puny efforts of man’.¹² For Darwin, unlike Paley, it is no longer the harmony that impresses, but rather the competition, the struggle for life. Shortly before undertaking his major work, *On the Origin of Species*, Darwin wrote to his friend Joseph Hooker: ‘What a book a devil’s chaplain might write on the clumsy, wasteful, blundering, low, and horribly cruel works of nature!’¹³ Towards the end of his life he wrote: ‘it revolts our understanding to suppose that his [God’s] benevolence is not unbounded, for what advantage can there be in the sufferings of millions of the lower animals throughout almost endless time?’¹⁴

A Cosmic Religion: Albert Einstein

Turning to Albert Einstein, we find ourselves once more with the physical universe, but not quite that of Newton. The image of the

¹⁰ Paley, *Natural Theology*, 198.

¹¹ *The Autobiography of Charles Darwin 1809–1882*, edited by Nora Barlow (New York and London: Norton, 1958), 87.

¹² Quoted in Adrian Desmond and James Moore, *Darwin* (New York: Norton, 1991), 191.

¹³ Letter, 13 July 1856, in *More Letters of Charles Darwin* (London: John Murray, 1903), volume 1, 94.

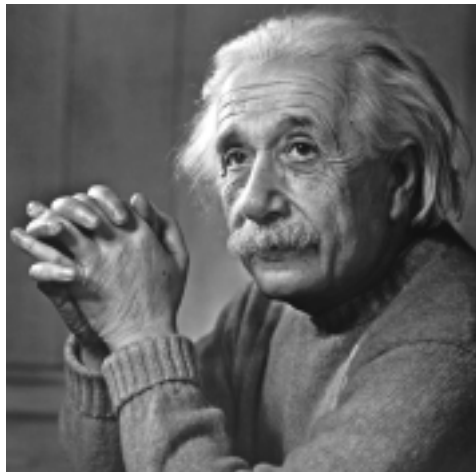
¹⁴ *Autobiography of Charles Darwin*, 90.

cosmos that Einstein proposes in the light of his theories is less familiar. And yet his purpose is similar to that of his English predecessor: the unification of the principal factors making up the world.

For Einstein this unifying vision has a religious dimension. While his own roots were Jewish, he did not claim any particular religious affiliation. Even if his overall religious outlook may seem limited, it is marked by a number of significant features. Einstein distinguishes three stages in the development of humanity: (1) in a *primitive* stage humans beings are dominated by the fear of a transcendent force; (2) next comes a *moral* stage, which he associates with the Bible, freeing people from the fear but keeping the idea of God who rewards and punishes; (3) then follows a *cosmic* stage—the ideal stage for Einstein—which allows us to have access to the ‘contemplative exaltation’ that marks the origin of art and science.

Initially, there is admiration for the harmonious structure of the laws of nature. Einstein refers quite frequently to his wonder at the way the world functions. This remains a mystery, impenetrable for the human mind, even if some part can be glimpsed (he rejects complete scepticism). The sense of mystery has an explicitly religious dimension: ‘Veneration for that force—quite apart from anything that we can understand—constitutes my religion’.¹⁵ Before such a force, which surpasses all that is human, there is born in the heart of the searcher a sense of both wonder and humility.

This contemplation of cosmic order is accompanied by a more pessimistic vision of human nature. Cosmic religion would aim to free humanity from its egoism and from its degrading passions, in order to allow it full communion with the universe.



Albert Einstein

¹⁵ From a 1927 conversation quoted in Max Jammer, *Einstein and Religion* (Princeton: Princeton UP, 1999), 39–40.

One of the strongest motives that lead men to art and science is escape from everyday life with its painful crudity and hopeless dreariness, from the fetters of one's own ever shifting desires.¹⁶

The permanence of the cosmic order allows one to rest from the ephemeral flux of human desires and from the violence of a historical process which evades any attempt to control its twists and turns.

Einstein's God does not have personal characteristics. He went so far as to conclude a conference given in November 1940 with the words: 'the main source of the present-day conflicts between the spheres of religion and science lies in the concept of a personal God'.¹⁷ One has to accept that his religious position is based on a strong denial of any anthropomorphic conception of God. More precisely, the God Einstein rejects is one made in the image of man—a human nature which he sees as essentially egoistic, focused inwardly on itself or its group. His refusal of an anthropomorphic God is the rejection of a God made to suit human needs, a God from whom one expects rewards or punishments. Quite rightly, Jammer has linked this turning away from an anthropomorphic divinity with the proscription of images that characterizes the biblical approach to God (Exodus 20:4).¹⁸

Pierre Teilhard de Chardin

Is it possible to evangelize the 'cosmic religion' of Einstein, his sensitivity to the presence of the divine in the universe? Such a question invites us to turn to a fourth figure, one who follows on from Darwin and Einstein, and attempts to find some coherence between the Christian faith and discoveries in the area covered by the sciences of living organisms.

In his early writings Teilhard recognises the presence of the divine in the cosmos. One of the first texts of his to be published, *La vie cosmique* ('Cosmic Life'), written in 1916, bears witness to his 'impassioned vision of the Earth', his 'love of matter and life', which he seeks to bring into harmony with 'the unique adoration of the only absolute and definitive Godhead'.¹⁹ Human beings belong in every fibre of their

¹⁶ *Ideas and Opinions by Albert Einstein*, based on *Mein Weltbild*, edited by Carl Seelig (New York: Condor Books, 1954), 225.

¹⁷ Quoted in Jammer, *Einstein and Religion*, 94–95.

¹⁸ Jammer, *Einstein and Religion*, 143.

¹⁹ Teilhard de Chardin, *Writings in Time of War*, translated by René Hague (New York: Harper and Row, 1968), 14.

being to the ensemble that makes up the cosmos. Scientific work brings about in the researcher an expansion of the entire being to the dimensions of the world itself.

Teilhard does not hesitate to speak in this context of 'pantheism'. He is well aware of the distinction normally made between pantheism and Christianity, the latter insisting upon the transcendence of God *vis-à-vis* the world in order to distinguish itself from the former, emphasizing the essential difference between the Creator and the creatures. Yet Teilhard's instinct leads him rather to look for a convergence, 'by bringing out what one might call the Christian soul of pantheism or the pantheist aspect of Christianity'.²⁰ Within the human soul there is an urge towards totality: by being brought together all things become one. For Teilhard, evil lies in multiplicity and goodness in communion.

This preoccupation with the All appears to Teilhard to be something fundamentally religious. However, the legitimate aspiration to universal communion can find its essence and fulfilment only in the personal figure of Christ. It is here that Teilhard parts company with classical pantheism and with the cosmic religion of Einstein. There is no need to reject the personal dimension in order to attain the pure core of religious feeling. The originality of Teilhard consists in his notion that Christ is not something superimposed from outside on a structure that already has, on its own, a consistency peculiar to itself. There is no question of Teilhard trying to invent some sort of 'Christian science'. He recognises that scientific research has its own autonomy. Thus, his scientific publications, such as *Le phénomène humain* ('The Human Phenomenon') and *Le groupe zoologique humain* ('Man's Place in Nature') deal with data that can be investigated by both believers and unbelievers. But his point is that one will miss the deepest meaning if one forgets that the history of the world, as outlined by scientists, allows one to intuit at its core a certain presence that gives dynamism to the whole process.

In the thought of Teilhard, the human person is the key element. Far from reducing the person to a mere natural constituent of a physical and chemical fabric, Teilhard believes that it is the person who gives meaning to the whole cosmic process. And Christ, the perfect human being, stands as the final outcome of this history.

²⁰ Teilhard de Chardin, 'Pantheism and Christianity', in *Christianity and Evolution* (New York: Harcourt, 1974), 59.

Do these four figures discussed here possess a certain coherence? It is always dangerous to compare persons drawn from different centuries. However, the intention here is not to extract a spirituality proper to scientists, nor to prove that science leads to God. Instead it has been to illustrate how the scientific adventure of today can find an echo in Christian spirituality. I would like to emphasize three points:

- The first point concerns the contribution of anthropology: is 'the human' simply one element in the complexity of nature, or does it, by its freedom, constitute a 'spiritual centre' that serves to unlock the meaning of nature? Modern science swings between these two poles, tending towards a cosmic spirituality that plays down the importance of the human, a position that Christianity has to reject.
- The second invites us to discover anew the cosmic dimension of the Christian faith. Its starting position may well be that of Einstein—a sense of wonder before the cosmos. It becomes aware of the Holy Spirit discreetly at work in the world.
- The third point serves to qualify the second by accepting an aspect of Darwin's vision, with its greater sensitivity to the real suffering of so many living things; it has no desire to evade reality by focusing exclusively on the regularity of celestial laws. One might cite here the enigmatic 'groaning in travail' (Romans 8:22) that Paul finds in the whole creation. If Christ is the crown of creation, it is on the cross that he displays his definitive victory over the forces of death.

François Euvé holds the Teilhard de Chardin chair at the Jesuit Theology School in Paris (Centre Sèvres); recent publications include *Science, foi, sagesse: faut-il parler de convergence?* (Éditions de l'Atelier, 2004); *Darwin et le christianisme: vraies et faux débats* (Buchen-Chastel, 2008); and *Crainte et tremblement: une histoire du péché* (Seuil, 2010).

translated by Joseph A. Munitiz SJ

Gocce di Dio

Le lacrime di Ignazio, tracce di Dio al cuore dell'umano

di TIZIANO FERRARONI S.J.	5
Introduzione	5
1. Storia della redazione del testo	7
1.1. <i>Il manoscritto</i>	7
1.2. <i>Una questione complessa</i>	7
1.3. <i>La giornata di Ignazio</i>	8
1.4. <i>Uno stile e uno scopo di scrittura</i>	9
2. <i>Lágrimas, muchas lágrimas, muchísimas lágrimas...</i>	9
2.1. <i>L'attenzione alle sfumature</i>	9
2.2. <i>Non solo lacrime</i>	10
2.3. <i>Effetti collaterali</i>	11
3. Un cammino costellato di lacrime	11
3.1. <i>Una chiara inclinazione iniziale</i>	12
3.2. <i>Le prime incertezze</i>	13
3.3. <i>Dall'indignazione alla riconciliazione</i>	13
3.4. <i>Un desiderio disordinato di lacrime?</i>	13
3.5. <i>Verso la conclusione del discernimento</i>	14
3.6. <i>La via dell'acatamiento</i>	15
4. Le lacrime nel Medioevo e negli altri scritti di Ignazio	16
4.1. <i>Le lacrime nel Medioevo</i>	17
4.2. <i>Le lacrime negli altri scritti di Ignazio</i>	17
5. Interpretazioni contemporanee delle lacrime di Ignazio	19
5.1. <i>Un fenomeno fisiologico</i>	19
5.2. <i>Indicatori di una presenza...</i>	20
5.3. <i>...o di un'assenza?</i>	21
5.4. <i>Libero in Dio</i>	22
Conclusione. La carne, luogo privilegiato per il comunicarsi di Dio	23

Der General Aquaviva und die Herausforderungen der Jesuitenidentität

von TIBOR BARTÓK S.J.	25
1. Krise einer Einheitsvision	27
<i>Ignatianische Einheitsvision und neuzeitliche Herausforderungen</i>	28
<i>Wenn das „Natürliche“ Oberhand gewinnt</i>	30
2. Der Eckstein der <i>renovatio spiritus</i> von Aquaviva	33
3. Die Anweisungen einer geistlicher Erneuerung	35

<i>Maßnahmen in der Ausbildung</i>	35
<i>Maßnahmen, um das «Innere» zu gestalten</i>	37
4. Das «praktische» Gebet und die Kontemplation	39
<i>Oratio practica</i>	39
<i>Aquavivas Rundbrief über das Gebet (1590)</i>	42
<i>Das Direktorium zu den Exerzitien (1599)</i>	44
Anstelle einer Schlussfolgerung	45
Literaturverzeichnis	47
<i>Quellen</i>	47
<i>Sekundärliteratur</i>	47

L'umiltà nella Regola di San Benedetto e nelle Costituzioni di Sant'Ignazio

Un confronto

di EMMA CAROLEO – PAUL ROLPHY PINTO S.J.	50
Introduzione	50
1. La Regola di S. Benedetto: fonti e caratteristiche	51
2. La Regola di S. Benedetto: la sua composizione	52
3. La Regola e l'umiltà: il capitolo VII, <i>De Humilitate</i>	53
3.1. <i>Il contesto</i>	53
4. Sviluppo ed approfondimento del Capitolo VII della RB	55
4.1. <i>La relazione con Dio, con sé stessi, con il prossimo (RB VII, 1 – 34)</i>	55
4.2. <i>La relazione del monaco con i propri pensieri ed emozioni (RB VII, 35 – 50)</i> ..	57
4.3. <i>La relazione con la profondità del proprio cuore (RB VII, 51 – 55)</i>	59
4.4. <i>La relazione coi comportamenti esteriori (RB VII, 56 – 66)</i>	60
4.5. <i>L'Epilogo RB VII, 67 – 69</i>	61
Conclusione	62
5. Umiltà nelle Costituzioni ignaziane	62
5.1 <i>Umiltà negli Esercizi Spirituali</i>	63
5.2 <i>Umiltà nelle Costituzioni</i>	67
Conclusione	72
Conclusione Generale, un Confronto	73

The Value of Spiritual Conversation in the Digital Age

by SOO YOUNG THEODORE PARK S.J.	75
Introduction	75
1. Sign of The Times in the Digital Conversation Culture	77
1.1. <i>The Status of Faith and Spirituality in the Digital Communication Culture</i> ...	78
1.1.1. Increase of interest in deinstitutionalized spirituality	78
1.1.2. Affirmation of faith sharing	79
1.2. <i>Digital Communication Culture Crisis</i>	81
1.2.1. Crisis of Dehumanization in the Relationship-oriented Networked Self	81

1.2.2. Crisis of Cognitive Bias in the Information-oriented Networked Self	83
1.3. <i>Conclusion</i>	85
2. Spiritual Conversation as a Corresponding Remedy	85
2.1. <i>Restoration of authentic conversation</i>	86
2.1.1. Authentic Conversation Discourse based on Martin Buber's theory	86
2.1.2. Spiritual Conversation as a model of authentic conversation	88
2.2. <i>Spiritual Conversation in the Ignatian Tradition</i>	90
2.2.1. Relevance of Ignatian Tradition as a Participatory Spirituality of the Times .	90
2.2.2. The Ends of Ignatian Spiritual Conversation: "good of souls"	91
2.2.3. The Uniqueness of Ignatian Spiritual Conversation	93
2.3. <i>Conclusion</i>	95
3. Relevant Application of Ignatian Spiritual Conversation	96
3.1. <i>Corresponding Components of Spiritual Conversation</i> <i>to the Digital Communication Culture Crisis</i>	97
3.2. <i>Relevant Application and Recommendations</i> <i>in Spiritual Conversation of Ignatian Tradition</i>	98
3.2.1. On Silence and Reflection	98
3.2.2. On Listening and Speaking	102
3.3. <i>Conclusion</i>	105
General Conclusion	106
Bibliography	109

Mind and Heart

Towards an Ignatian Spirituality of Study

by NICHOLAS AUSTIN S.J.	112
I. Introduction	113
<i>Experience</i>	117
<i>Practice</i>	120
<i>A Delicate Balance</i>	124
<i>Some Questions</i>	127
II. A Twofold Examen	129
<i>The Examen of Experience</i>	129
<i>The Examen of Practice</i>	133
The Particular Examen	133
Rules, Rules, Rules	135
III. The Spiritual Experience of Study	138
IV. The Spiritual Practice of Study	143
<i>Attentiveness within Study</i>	145
<i>Establishing a Personal Ordo</i>	146
V. The Student's Examen	148
V. Conclusion: Devotion in Study	150

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria

por ILDEFONSO CAMACHO, ALBERT FLORENSA, JUANJO AGUADO,

MIGUEL ÁNGEL BARBERO Y GONZALO VILLAGRÁN	153
1. La Compañía y la misión universitaria	154
2. El trabajo en identidad y misión en las universidades jesuitas	157
3. La pastoral en UNIJES	160
4. Docencia, investigación y gestión en un espíritu ignaciano	162
5. Conclusión	165

A Spirituality for Scientists

Historical Overview

by FRANÇOIS EUVÉ	166
Divine Sovereignty: Isaac Newton	167
From William Paley to Charles Darwin	169
A Cosmic Religion: Albert Einstein	171
Pierre Teilhard de Chardin	173