



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.20-2015 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

PAVULRAJ MICHAEL S.J.

*Loco por Cristo en Tres Maneras de Humildad
(Fool for Christ in Three Kinds of Humility)
– An Exegetical Reading*

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

*Il circolo ermeneutico tra mistero e meraviglia
nella prima esperienza spirituale di Ignazio di Loyola*

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

Ignacio de Loyola y la mujer

GABRIEL IGNACIO ROBLERO CUM S.J.

*Conflictos y resoluciones
en el sacerdocio ministerial jesuita
Una aproximación desde la teología espiritual
y la psicología del narcisismo*

DANIEL CUESTA S.J.

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

Offriamo ai lettori il ventesimo numero della rivista che compie così 10 anni d'attività. In questa occasione apre l'elenco degli articoli Pavulraj Michael s.j. con un lavoro dal titolo: *Loco por Cristo en Tres Manera de Humildad (Fool for Christ in Three Kinds of Humility). An Exegetical Reading*. In seguito, Rossano Zas Friz De Col s.j. tratta del circolo ermeneutico che si stabilisce tra la percezione del mistero e la meraviglia che suscita nella prima esperienza spirituale di Sant'Ignazio.

I tre articoli successivi sono in spagnolo: Rogelio García Mateo s.j. riflette su *San Ignacio y la mujer*; mentre Gabriel Ignacio Roblero Cum s.j. lo fa su *Conflictos y resoluciones en el sacerdocio ministerial jesuita. Una aproximación desde la teología espiritual y la psicología del narcisismo*; e, infine, Daniel Cuesta s.j. pone in rapporto spiritualità ignaziana e arte: *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, fuente de inspiración para las Bellas Artes*.

Dopo 10 anni di attività ringraziamo i diversi membri del comitato di redazione che si sono offerti di seguire la pubblicazione di ogni numero, nel corso delle tre tappe attraverso cui è passata la rivista: gli inizi, a Napoli, come espressione del *Centro Ignaziano di Spiritualità* della Provincia d'Italia, e dopo un interregno di gestione indipendente, come espressione del *Centro di Spiritualità Ignaziana* della Pontificia Università Gregoriana. Per questo motivo, uno speciale ringraziamento va al P. François Xavier Dumortier s.j., rettore dell'Università, al P. Anton Witwer s.j., Preside dell'Istituto di Spiritualità e al P. Mark Rotsaert s.j., Direttore del *Centro di Spiritualità Ignaziana* dell'Università, che sostengono l'avventura.

Ringraziamo anche agli autori che si sono affidati a questa pubblicazione per trasmettere la loro ricerca alla comunità degli interessati e, come no, ringraziamo anche i nostri lettori per il loro stimolo.

Last, but not least, in questi dieci anni ci ha accompagnato 'dietro le quinte' il nostro *webmaster*, Giovanni Drago, con un lavoro preciso e puntuale, senza il quale la pubblicazione non sarebbe stata possibile con la qualità e la continuità che ha.

Loco por Cristo *en Tres Maneras de Humildad* (Fool for Christ in Three Kinds of Humility) – An Exegetical Reading

by PAVULRAJ MICHAEL S.J.*

Introduction

The classical translation for “*Tres Maneras de Humildad*” is “Three Degrees of Humility”. From the point of view of ‘degrees’, one understands that the second is a more perfect disposition than the first, and the third than the second. But the first two are so different in character, and proceed from such different motives, that it is better to keep to the word used by Ignatius and speak of them as ‘modes’ or ‘kinds’, rather than as ‘degrees’¹. Rickaby translated it as “Three Modes of Humility” while L. J. Puhl preferred “Three Kinds of Humility”². In the Autograph, Ignatius uses “*Tres Maneras de Humildad*” which can be translated accurately as “Three Kinds of Humility” or “Three Manners of Humility” or “Three Ways of Being Humble”. The Latin version used in Paris in 1534 calls them “*Tres Species Humilitatis*” which can be translated accurately as

* PAVULRAJ MICHAEL SJ, docente di teologia presso l’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; michael@unigre.it

¹ Cfr. W.H. LONGRIDGE, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola – Translated from the Spanish with a Commentary*, A.R. Moubray & Co. Limited, Oxford, 1955, p. 119.

² The term Kinds of Humility has been used because it fits well the meaning and corresponds to the Spanish word “*maneras*”. The word degree so often used is not accurate, since the Three Kinds actually involve five degrees, as has been well pointed out by Nonell. Roothaan and the Vulgate use “*modi*” and many translators use Mode. See L.J. PUHL, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius – Based on Studies in the Language of the Autograph*, Loyola University Press, Chicago, 1951, p. 182. Although the original texts of the Spiritual Exercises always speak of three “Kinds” (in Spanish, *maneras*; in Latin, *species* and *modos*) rather than “Degrees” or “Grades” of humility, the early directories and even Ignatius’ own dictated notes often use the more evaluative language of “Degrees”; this is implied, too, in the insistence of the exercise that the second Kind is “more perfect” than the first and the third “more perfect” than the second. Clearly the whole movement of the consideration is to lead the exercitant towards actually wanting the third Kind of Humility for himself. For further studies, see B.E. DALEY, “To Be More Like Christ – The Background and Implications of Three Kinds of Humilty” in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1995, p. 31.

“Three Species of Humility”. The Vulgate of 1548 uses “*Tres Modos de Humildad*” which can be translated as “Three Modes of Humility” or “Three Kinds of Humility” or “Three Sorts of Humility”³. The first two Kinds of Humility are concerned with that which is obligation. These two Kinds are based upon motives which belong mainly to the First Week of the Spiritual Exercises; the third Kind of Humility springs from a will that is free and proceeds from motives of generous love and devotion which being especially to the Second and following Weeks. In other words, the first two Kinds are in the order of obedience; the third is the perfection of love and of devotion to search for, to find and to fulfil the will of God. In the notes of Dr. Pedro Ortiz, exercitant of Ignatius at Monte Cassino, in place of Kind of Humility one reads “Kind and Degree of Love of God”⁴. It is suggested in the Autograph Directory of Ignatius that Three Kinds of Humility should not be assigned to a fixed hour of meditation, but should be expounded simultaneously with the meditations of the Two Standards and the Three Types of Men⁵. Actually, Ignatius is concerned here with the three Kinds of the love of God, but he uses the word “love” (*amor*) only sparingly and generally speaks of “humility” (*humildad*) – the generous service of God. He feels that the essence of love does not consist of words, but of service and deeds⁶. Ignatius’s concept of Three Kinds of Humility is an important characteristic of his spirituality and, in and through this exercise, the exercitant is introduced into some of the basic dynamics of Ignatian Spirituality.

³ I. IPARRAGUIRRE - C. DALMASES (ed), *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, p. 259. Translation my own.

⁴ Pedro Ortiz, the doctor of Scripture and ambassador to the papal court, made the *Spiritual Exercises* for forty days under Ignatius’s personal direction at Monte Cassino in 1538. In his notes, which no doubt reflect his conversations with Ignatius about the topic, he terms them degrees of love: “Three Kinds and Degrees of love of God and desire to obey and imitate and serve His Divine Majesty” (*tres maneras y grados de amor de Dios y deseos de obedecer y imitar y servir a su Divina Majestad*). See G.E. GANSS, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius – A Translation and Commentary*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1995, pp. 174-175. For detailed study see SpExMHSJ, *Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Ignatiana, Series Secunda, Exercitia Spiritualia, S. Ignatii de Loyola et Eorum Directoria*, Nova Editio, Vol. 100, Institutum Historicum Societatis Jesu, Romae, 1969, p. 635; G. CUSSON, *Biblical Theology and the Spiritual Exercises*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1988, pp. 264-265.

⁵ The reason given is that the consideration of the third Kind is to be continued throughout the entire day, even though the exercitant continues the series of meditations. Consequently the almost casual manner in which Ignatius proposes this consideration should not mislead one in estimating its significance. See *Directory of the Spiritual Exercises of Our Holy Father Ignatius: Authorized Translation XXIX*, Manresa Press, London, 1925, p. 8; M.E. PALMER, *On Giving the Spiritual Exercises: The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1996, p. 9.

⁶ Cfr. K. RAHNER, *Spiritual Exercises*, Herder and Herder, New York, 1965, p. 196.

Understanding of Humility Before Ignatius

By the eve of the Reformation and at the beginning of the life of Ignatius, humility had acquired a profile of its own, as one of the distinctive characteristics of the Christian disciple's mind and heart. Looking back over the development, its main features may be summed up in a few broad strokes:

1. Christian thinkers were aware, in varying degrees, of the tension that existed between the Greco-Roman ideal of human autonomy, with its esteem for a noble awareness of one's own greatness, and the Gospel's invitation to join Jesus in "taking the form of a servant"; some, such as Origen and Thomas Aquinas, sought to find continuities and resonances between the two, while others, such as Augustine and Bonaventure, emphasized the newness of the Christian way.
2. As various forms of religious life were developed to provide scope for an ever deeper commitment to discipleship by those who felt themselves called beyond "ordinary" Christian observance, Christ-like humility came to be seen as one of the central values and principal fruits (Cassian, Benedict, Francis). The monastic community existed, in the eyes of many, as a school of humility.
3. For Christian writers as for the ancient Greeks, the core of humility was seen to be self-knowledge: for Christians, humility is the recognition of our status as unfaithful creatures before a loving and just God and the acceptance of grace in its utter gratuity (Augustine, Bernard, Aquinas, Thomas a Kempis, Savonarola).
4. Humility before God is a relational virtue. It begins in accepting the obligations of creaturehood – in simply keeping God's commandments because he is recognised as God; but, if allowed to grow, humility moves beyond observing the commandments to a deeper commitment and a more earnest quest for God, beyond creaturely obligation to the freedom of self-consuming love (Bernard, Savonarola).
5. Humility is also seen in the ascetical tradition to have direct implications for our relations with our neighbours; it leads to compassion, charity, and the works of mercy – to ministerial engagement (Bernard, Savonarola).
6. Humility is essentially discipleship, following and participating in the "way" of Jesus (Chrysostom, Augustine, Thomas a Kempis, Savonarola). Its final justification as a religious virtue comes from the distinctive view of God's saving activity in the world that is revealed in the teaching, the style, and, ultimately, the death of Jesus. Apart from Jesus, humility remains as unintelligible for Christians as it was for the Greeks. Apart from humility and from the kind of love humility brings to expression, Jesus remains unintelligible, as well⁷.

⁷ Cfr. B.E. DALEY, "To Be More Like Christ – The Background and Implications of Three Kinds of Humility" in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1995, pp. 5-20.

This brief survey of the Christian understanding of humility as it grew in the centuries before Ignatius can provide at least a broad context in which to understand the place of humility in the *Spiritual Exercises* – particularly in the consideration on Three Kinds of Humility that Ignatius offers just before describing the process of election in the Second Week.

Origin of the Exercise

Three Kinds of Humility was probably elaborated and drafted by Ignatius in Paris between 1528 and 1535. The Latin used in the exercise is very defective. The original text of the exercise was in Spanish, and the translation was done by the author whose knowledge of Latin was minimal⁸.

In the text of John Helyar⁹, Three Kinds of Humility is present after the Three times or modes of Election. But in the other texts, the place of Three Kinds of Humility is before the Election (SE 164). This suggests that the exercise on Three Kinds of Humility already existed in Paris and that Ignatius might have completed this before his departure for Azpeitia in the early days of April 1535. It is probable that Ignatius reformulated the text with the addition of two points (SE 164 and 168), one for starting and the other for closing the exercise on Three Kinds of Humility.

It is at least possible that Ignatius came to know Savonarola's treatise on Humility during the formative period of the text of the *Spiritual Exercises*, between the mid 1520s and the completion of the first Latin version in 1541. Some of the friar's works, in Spanish translation, seem to have been published as early as 1511 at the behest of Cardinal Cisneros and were dedicated to Doña Guiomar, duchess of Nájera, the wife of Ignatius's first patron. A Latin collection, including the tract on humility, was published in 1529 at Alcalá by another friend and patron of Ignatius, Miguel de Eguía, who had also published a Spanish translation of Erasmus's *Enchiridion* and of the *Imitation of Christ* in 1526. A Spanish translation of Savonarola's tract was certainly available before 1534. Like Erasmus, who influenced the Principle and Foundation of the *Spiritual Exercises*, Savonarola enjoyed a very positive reputation in Spain during the early decades of the sixteenth century, but he came to be considered dangerous by ecclesiastical authorities in 1530s because of his emphasis on internal sanctity and his critical, antipapal positions; his work were placed on the Spanish Index in 1559¹⁰. What we have said thus far

⁸ Cfr. J. CALVERAS, *Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata*, Archivum Historicum Societatis Iesu 31, Roma, 1962, pp. 57-58 & 62-63.

⁹ John Helyar, an English priest, had a copy of the *Spiritual Exercises* and he did the *Spiritual Exercises* in 1535 under the direction of Ignatius or Peter Faber. See *SpExMHSJ*, Vol. 100, Roma, 1969, p. 427; I. IPARRAGUIRRE - C. DALMASES (ed), *Obras de San Ignacio de Loyola*, p. 203.

¹⁰ Cfr. M. BATAILLON, "Sur la diffusion des oeuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal, 1500-1560", in *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à Joseph Vianney*, Les presses Franchises, 1934, pp. 94ff.

is not an attempt to identify any sources on which this text in the *Spiritual Exercises* may be based, although the parallelism in the thoughts between Ignatius's "Three Kinds" and the "Five Steps" of humility outlined by Savonarola is particularly striking.

Structure and Content

SE	THEME	CONTENT
164	NOTE	Profitable by considering and pondering Three Kinds of Humility ¹¹ .
165	FIRST KIND OF HUMILITY	Necessary for salvation. Humble myself to obey the law of God in all things. I would not consent to violate a commandment and thereby commit a mortal sin.
166	SECOND KIND OF HUMILITY	More perfect than the first. I neither desire nor incline to riches rather than poverty, honour than dishonour, long life than short life, provided only in either I promote the service of God and salvation of my soul. I would not consent to commit a venial sin.
167	THIRD KIND OF HUMILITY	Most perfect Kind. To imitate and be in reality more like Christ, I desire and choose poverty with Christ poor rather than riches; insults with Christ rather than honours; I desire to be accounted as worthless and a fool for Christ.
168	NOTE	Beg our Lord to deign to choose him for the third Kind of Humility.

The two notes (SE 164 & 168) are the perfect inclusion of the "opening and closing" (*apertura y cierre*) of the exercise. The formal analysis on this exercise consists of three fundamental parts: a) The symmetrical textual block in the SE 164-168 refers one's submission to the will of God in grave and light matters; b) The "indifference" (*indiferencia*) in front of great binomials (riches-poverty, honour-dishonour, long life-short life) in which one rests the security; c) A radical and total submission to the Father, such as Christ chose, guided by interpersonal love. The "indifference" in this exercise is transformed into an affection for the person of Christ: "desire and choose" (*quiero y elijo más*) (SE 167,3)¹².

¹¹ Ignatius uses the word "Humility" (*humildad*) seven times in the *Spiritual Exercises* and the word occurs five times in the Three kinds of Humility: SE 146, 164, 165, 166, 167, 168 & 289. Cfr. S. A. Teinonen, *Concordancias de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1981, p. 161; If it be asked why St. Ignatius should have called these dispositions Kinds of Humility, the answer may be that humility is the foundation of all virtues, and if we want to rise to the heights of charity and devotion we must begin by laying the foundation securely. As St. Augustine says, "Thou wishest to be great, begin from the least. Thou art thinking to erect some fabric mighty in height, think first of the foundation of humility" (*Sermons*, lxix. 2). Another explanation may be derived from St. Thomas Aquinas who says, "*Humilitas praeipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum*" (*Summa Theologica* II, 2); for this is the fundamental idea which underlies each of the three Kinds. They are the manifestations of increasing subjection to God in obedience and self-surrender. For a detailed study, see W. H. Longridge, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, pp. 119-120.

¹² Cfr. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1991, p. 361. Translation my own.

The Purpose of the Exercise

Ignatius presents the purpose of the exercise on Three Kinds of Humility in the following way: “Before one enters on the elections, that he may be well affected¹³ toward the true teaching of Christ our Lord, it will be profitable to consider and notice the three following kinds of humility, considering them from time to time during the whole day” (*Antes de entrar en las elecciones, para hombre afectarse a la verdadera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad, y en ellas considerando a ratos por todo el día*) (SE 164). A careful analysis of the purpose of the exercise shows that this exercise is not obligatory. The exercise is introduced by the term “*aprovecha*” (profitable) (SE 164,2), and Ignatius does not even use the term “*muy útil*” (very useful). The exercise is only a consideration (*considerar*) (SE 164,2) and the terms like “*contemplar*” (to contemplate), “*meditar*” (to meditate) and even “*mirar*” (to look) are avoided¹⁴. The overall role of this “consideration” is the following: “To prolong, as a kind of constant background, though related to the activity of discernment, a reflection which proposes, in another way, the same criteria for verification of the exercitant’s dispositions, and for opening these dispositions into a path which calls for ever more freedom and ever more availability for the following of Christ”¹⁵. Thus, not only does this additional verification, along with and by means of other forms of evaluation, make it possible to acquire a clearer understanding of the exercitant’s interior situation, but it also opens up ways for the evolution of the availability which draws one to become more and more conformed to Christ as our Lord and Saviour. Thus this verification is a taking hold of the past and the present of one’s own interior experience, and also an invitation and encouragement to a further generous advance, in any measure indicated by the Holy Spirit. However, the main purpose of the exercise is to help one

¹³ “*Afectar*” (affect) is also found in the sixteenth annotation (SE 16), the second addition of the Fourth Week (SE 229), in the exercise of the Kingdom of Christ (SE 97) and some other passages in the *Spiritual Exercises* (3; 50; 157; 166; 179; 234; 338; 342; 363). C. DALMASES, *Ejercicios Espirituales – Introducción, texto, notas y vocabulario*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1987, p. 189.

¹⁴ Some of the early notes on how to give the Spiritual Exercises, by experienced Jesuits, clearly treat the text on Three Kinds of Humility as a formal meditation. Fr. Eduardo Pereyra, in his memorandum of 1562, seems to include it among the subjects for prayer in the fourth day of the Second Week, along with the contemplation of the coming of the magi. See I. IPARRAGUIRRE, *Directoria Exercitiorum Spiritualium*, 1540-1559, in *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 76, Rome, 1955, p. 159. Fr. Paul Hoffaeus, in his notes (1575-80) assigns it as the material for regular meditations on the day before the election is to be made, and Fr. Gil Gonzalez Davila, writing before 1591, seems to consider it as parallel to the meditations on the Two Standards and the Three Types of Men. *Ibid.*, pp. 239 & 524. Fr. Didaco Miro, however, who was commissioned by Fr. Mercurian to draw up an official Directory in 1582 and who was concerned to return to the authentic practice of Ignatius, insists that the text is not proposed as a substitute for any of the day’s contemplations of the mysteries of the life of Christ, but is simply to be kept in mind all day, even during meditations, but only at the appropriate moment, with the help of the triple colloquy taken from the Standards. *Ibid.*, pp. 397ff.

¹⁵ Cfr. G. CUSSON, *The Spiritual Exercises Made in Everyday Life – A Method and a Biblical Interpretation*, Gujarat Shitya Prakash, Anand, India, 1992, pp. 88-89.

(*hombre*) to be affected by the true teaching of Christ, before he enters on the Election (SE 164,1) where he truly searches for and finds the will of God. In this way, the *Spiritual Exercises* are a major step in the life-process of maturing in Christ; and this maturation consists in coming increasingly to experience life, and then habitually to respond to that experience on the basis of the paradoxical wisdom of the third Kind of Humility.

For some authors, Three Kinds of Humility has to be done on the Fourth Day of the Second Week with the other two meditations, Two Standards and Three Types of Men, while for others Three Kinds of Humility has to be done for a whole day of the Second Week (*cuarto día bis*), these quoting the intention of Ignatius: “consider from time to time throughout the whole day” (*considerando a ratos por todo el día*)¹⁶. The desire to be poor and to undergo insults and humiliations is only possible for those who have been affected by Christ poor and humble. This desire to be “like Jesus” (*como Jesús*) is a “demand” (*exigencia*) for a sound Election¹⁷. Thus this exercise is a kind of “backdrop” (*telón de fondo*)¹⁸ through which the exercitant is led to themes such as “indifference” (*indiferencia*) and “loving humility” (*humildad amorosa*), which are the fundamental virtues for searching for and finding the will of God.

Three Kinds of Humility¹⁹ – Virtue to Search and Find God’s Will

The First Kind of Humility

The first Kind of Humility describes a person who would do nothing to break the relationship and yet can act in ways that neither build the relationship nor strengthen it. This Kind of Humility is “obedience to God as the Lord and Master” (*obedecer a Dios nuestro Señor*) (SE 165). He will fulfil the will of God manifested in all the requirements and laws. This first Kind of Humility, to which the *Spiritual Exercises* of the First Week should bring the exercitant, is a habitual and serious purpose never to commit a mortal

¹⁶ C. DOMÍNGUEZ, “Las Tres maneras de humildad: una relectura desde la teología y el psicoanálisis” in *Manresa*, Centro Loyola, Madrid, 1996, pp. 288-289.

¹⁷ E. BASTOS (ed.), *Para hacer y dar hoy los Ejercicios – Profundización Teológica de las Meditaciones Ignacianas*, Centro de Proyección Cristiana, Lima, Peru, 1991, p. 101.

¹⁸ Cfr. A. RESTREPO, *Teoría y Praxis de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Tercero Probación Publicación, Buga, Columbia, 1981, p. 33.

¹⁹ Apart from this meditation Ignatius used Three Steps or Three Points (*tres puntos*) in the *Spiritual Exercises* as follows: the Three Points in the meditations and the contemplations (SE 50-52, 92-94, 95-97, 106-108, 114-116, 140-142, 144-146, 262-312, etc), the Colloquies (SE 63, 71, 147, 156, etc), the Preambles of the contemplations (SE 102-104, 137-139, 150-152, etc), the Three Types of Men (SE 153-155), the manner of penance (SE 83-85), the time for making a sound and good Election (SE 175-177), the Three Methods of Praying (SE 238-260), the three times of the particular examination of conscience (SE 24-26), the chapters of the general examination of conscience (SE 32-42), the General Confession (SE 44) and so on. See A. GUILLÉN, “Las cuarto semanas de los EE. en una sola contemplación” in *Manresa*, Centro Loyola, Madrid, 1996, pp. 5-17. Translation my own.

sin or even to deliberate about committing it, whatever may be the stress of temptation. Ignatius says that it “is necessary to eternal salvation” (*es necesaria para la salud eterna*), because it is precisely that disposition without which the exercitant cannot be validly absolved. It represents an intense realization of the value system of the First Week, an effective internalization of it and a level of ego-synthesis which makes this internalization an effectively functioning and organically integrated part of the ego’s own structure. Thus it is the humility of accepting fully the fact that the exercitant is a creature, although intelligent and free: the humility of realizing that he can never be the lord of all creation in any genuine sense and that he cannot ultimately save his life here on earth through his own power; the humility of accepting responsibility to a moral order not of his own making and not manipulable in his own interests; the humility that recognizes God alone as God and that is the only alternative to the pride at the heart of all real human sin²⁰. Without this Kind of Humility, the exercitant only destroys himself by living out a lie.

The Second Kind of Humility

The second Kind of Humility describes a person²¹ whose whole way of living is found in the relationship with Jesus and his life-orientation of searching, finding, and doing the will of the Father. This Kind of Humility eliminates the exercitant’s own wish and desire as decisive where a choice is to be made i.e., “neither desire nor incline” (*no quiero ni me afecto*) (SE 166). In this second Kind of Humility, submission to the will of God, desire for God’s service and glory, has become so centrally the focus of the human creature’s will that even minor inconsistencies in his choices – expressions of unbalanced desires for his own pleasure, security, or self-advancement – cease to operate²². In the humility of affirming God as first of all beings, in setting his own interests consistently below his love of God, the exercitant comes to the full realization of his identity and vocation. The person of the second Kind of Humility has been pictured in the “third example” (*tercer binario*) (SE 155) given in the exercise on the Three Types of Men. The second Kind of Humility, which is closely related to the Principle and Foundation, comprises two things: (1) indifference to creatures and (2) a habitual determination never to enter into deliberation about committing even a venial sin, however great may be the stress of temptation. But the two things are closely related to one another. For, when indifference to creatures is the habitual disposition of a soul, it is plain that it would be well-nigh impossible for such a soul to commit a deliberate venial sin or even to desire to do so; for it is always a lack of indifference, or, in other words, an inordinate affection for some creature, which

²⁰ Cfr. B.E. DALEY, “To Be More Like Christ – The Background and Implications of Three Kinds of Humility” in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1995, pp. 26-27.

²¹ A person whose attitude is that of the second way of being humble (1) has the indifference of the Foundation and (2) is speaking the language of right reasoning. See G.E. GANSS, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius – A Translation and Commentary*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1995, p. 175.

²² Cfr. F. PRAT, “Sur les trois degrés de l’humilité d’après saint Ignace”, in *Revue de l’ascèse et de la mystique* 2, Paris, 1921, p. 255.

is the cause of sin, whether mortal or venial. It might seem that the disposition here described reaches so high a perfection that there could be nothing beyond it. But in the third Kind of Humility, Ignatius carries the exercitant higher still.

The Third Kind of Humility

The third Kind of Humility describes a person²³ who desires so close an identity with Jesus that if the externals of his life, especially in terms of the poverty that Jesus experienced, the rejection he received and ultimately the crucifixion he embraced, were to be mirrored in the person's life, only delight and joy would be the result, i.e., "to imitate and be in reality more like Christ" (*imitar y parecer más actualmente a Cristo*) (SE 167). What Ignatius pictures in the third Kind of Humility is the madness of martyrs like St. Lawrence or St. Thomas More who truly delighted in a suffering and death that, because of their love, brought them into the closest of relationships with Christ²⁴. This is "loving humility" (*humildad amorosa*), and the person of this third Kind imitates Christ the poor and suffering with delight and joy. What is the most powerful, the highest motive for choosing the third Kind? Is the primary motive effectiveness (what contributes most to attain the end), or is it, rather, heroic effort for Christ? According to Feder and Raitz von Frenzt, "the equal glory of God is proposed; i.e., prescinding from imitation of Christ crucified. Suarez says, 'Since there is no virtue in choosing poverty for poverty's sake, since suffering is not an end in itself'. But it is known from the whole course of the *Spiritual Exercises* that the greater glory of the Father is promoted precisely by Christ poor and crucified. Thus for the choice of the third Kind of Humility, the motivation is *major gloria divina* based on the conviction that the best way to promote it is to attain the greatest possible resemblance to Christ crucified"²⁵. This choice of fulfilling the will of God puts the finishing touch on the work of the Election in the *Spiritual Exercises*. In the third Kind the exercitant advances not simply to a new phase, but enters a whole range of higher spiritual values which have no limit and in which the ego proceeds to higher and higher levels of realization and synthesis. The ego passes beyond indifference and control to a new level in which it is able to desire and choose poverty and contempt and all things opposed to the gratification of self in order the better to follow Christ our Lord and identify with him²⁶. It is in this third Kind of Humility that reverence and submission take a new and mysterious turn, leaving the realm of ethical

²³ A person whose attitude is that of the third way of being humble (1) has indifference and (2) is speaking the language of love. His or her attitude is, "I love Christ and want to be as like to him as possible, no matter what the cost". Please refer to G.E. GANSS, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, pp. 175-176.

²⁴ Cfr. D.L. FLEMING (ed.), *Notes on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, Review for Religious, St. Louis, 1989, p. 14.

²⁵ The opinions of Feder, Raitz von Frenzt and Suarez are taken from H. RAHNER, *Notes on the Spiritual Exercises*, Woodstock College Press, Jersey City, N.J., 1956, p. 327.

²⁶ For further studies on this point, see, W.W. MEISSNER, *Psychological Notes on the Spiritual Exercises*, Woodstock College Press, Jersey City, N.J., p. 39.

norms and creaturely self-understanding to enter with Jesus into the full unfolding of God's saving will in human history.

The first two Kinds of Humility are described only in terms of our relationship to God, as the creator of our being and as the one ultimately desirable goal of our searching, finding and choosing. In the third Kind of Humility, with the creaturely realism and that ordering of affective priorities presupposed, Christian humility deliberately strives to conform itself to "that mind which is in Christ Jesus" (Phil. 2:5) by emptying itself in a way that reflects and realises the pattern by which Jesus revealed the self-emptying love of God²⁷. All the tendency of the Second Week of the *Spiritual Exercises* to see humility as the central characteristic of the saving history of the Incarnation reaches here a kind of climax in the direct appeal to let a desire for this same humility – expressed, as always, primarily in terms of poverty and lack of honour or social status – be the guiding affective element in the exercitant's decision of searching for and finding the will of God with regard to how to shape his own saving history, how to realize his own incarnation as Jesus disciple and companion. M. Ivens expresses the third Kind of Humility in the following way:

- It is the attitude of a person deeply in love with Christ. Poverty, contempt, a reputation for foolishness are not preferred for themselves, or even as means of ascetical self-liberation, but as ways of following Christ and being like him. The third Kind of Humility is the love of Jesus, the wish to be identified with him, intensified to the point of folly.
- It includes everything that has already been specified in the preceding two kinds. It respects the law of God. It seeks the service of the Kingdom and one's own salvation.
- Its characteristic desires fall within the larger and absolutely fundamental desire that in all things God be praised and glorified²⁸.

Thus in the exercise on Three Kinds of Humility, there is a movement from "indifference" (*indiferencia*) to "love" (*amor*) and from "salvation of my soul" (*salud de mi ánima*) to "praise to the Divine Majesty" (*alabanza a la divina majestad*):

- If what one discerns is equally effective for the service of God our Lord and the salvation of my soul (*siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima*) (SE 166,2)
- If what one discerns equally further the praise and glory of the Divine Majesty (*siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad*) (SE 167,1)
- If the service and praise to the Divine Majesty would be equal or greater (*si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la divina majestad*) (SE 168,2)
- To imitate and serve our Lord better (*Para más imitar y server nuestro Señor*) (SE 168,2)

²⁷ Cfr. B.E. DALEY, "To Be More Like Christ – The Background and Implications of Three Kinds of Humility", p. 28.

²⁸ M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises – Texts and Commentary*, Inigo Enterprises Links View, Surrey, 2008, p. 126.

Also, the social dimension of humility is suggested most clearly by the third, and best, Kind of Humility: to desire to be like Christ poor, despised and “foolish”²⁹. In other words, the third Kind of Humility presents the definitive criterion: the love of Christ poor who is to be found among the poor when the exercitant places himself with the poor. This Christ, the absolute, is mediated by the historical sacrament of the poor.

Three Kinds of Humility – A Step Forward to be a Fool for Christ Doing God’s Will

Most of the commentators on Ignatian Spirituality³⁰ think that the exercise on Three Kinds of Humility is a step forward in the process of searching for and finding the will of God and that it helps the exercitant to secure the right disposition before the Election.

Ignatius instructs the exercitant to enter the *Spiritual Exercises* with great spirit and generosity, offering his entire will and the disposition of his person (SE 5; 20). His progress consists in the depth of his “flight from self-love, self-will and self-interest” (*salire de su proprio amor, querer y interese*) (SE 189,10). This movement manifests itself christocentrically when the exercitant begs to be taken under Christ’s standard in its most intimate form (SE 98; 147; 156; 168), asks what he is going to do for Christ (SE 53), imitates Christ the poor and humble, and becomes a “fool for Christ” (*loco por Cristo*) (SE 167), and offers his total self to the Lord (SE 234)³¹.

Through the *Spiritual Exercises*, Ignatius leads the exercitant to answer the question raised in SE 53, “What ought I do for Christ?” (*lo que debo hacer por Cristo*), in terms of the call of Christ in the Kingdom of Christ (SE 91-98), the example of Christ in the third Kind of Humility (SE 167), and an Election which explicitly and correctly

²⁹ J.M. RAMBLA, “Ejercicios para la fe y para la justicia” in *Manresa*, Centro Loyola, Madrid, 1983, pp. 291-315.

³⁰ J. Roothaan, M. Meschler, W. Sierp, A. Bellecius, E. Przywara, G. Fessard, K. Rahner, H. Rahner, F. Marxer, G. Cusson, D. Gil, H. D. Egan, L. Bakker, R. G. De Mendoza, S. Arzubialde and so on. We concentrate mainly on the recent Ignatian commentators.

³¹

SE	CONTENT
Enter with great spirit and generosity and offer all desire and freedom to God (SE 5)	Humble myself to obey the law of God in all things (SE 165)
God communicates, embraces and disposes the soul to serve him better (SE 15)	I would promote equally the service of God our Lord and the salvation of my soul (SE 166)
Seriously seeks to rid himself of all inordinate attachments (SE 16)	To imitate and be in reality more like Christ our Lord, I desire and choose poverty with Christ poor... (SE 167)
A person who desires to make all the progress possible (SE 20)	

The table shows how the third Kind of Humility contains higher perfection than the annotations and the first and second Kind of Humility.

locates this call and humility (SE 165-167) in a particular way of life or a particular course of action³².

The goal of the Second Week is “asking for an intimate knowledge of our Lord, who became human for me, that I may love him more intensely and follow him more closely” (*pedir conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga*) (SE 104). This knowledge flows into the most radical form of Ignatian service: to serve the Eternal Father in poverty, in abuses and in sufferings, as seen from Christ’s example given in the third Kind of Humility (SE 167)³³. The following of Christ in poverty, in abuses and in sufferings (SE 167; 168) provides the hermeneutical key for understanding the Christocentrism of the Second Week.

Several key Ignatian meditations are specifically designed to purify and to test the readiness of the “exercitant’s will” (*la voluntad del ejercitante*) to choose only what is in keeping with “God’s will” (*la voluntad de Dios*). Three Classes of Men (SE 149-156), Three Kinds of Humility (SE 165-167) and the Colloquies (SE 63; 147; 157) uncover the exercitant’s secret weaknesses, expose his hesitations and lay bare his real motives and desires³⁴. The unmasking of the exercitant’s secret weaknesses, hesitations, real motives and real desires may prevent him from stumbling at the critical moment of the *Spiritual Exercises*, the Election³⁵. And so, it is clear that Ignatius has placed the exercise on Three Kinds of Humility at the right place on the Second Week and at the right moment before the Election so that the exercitant, without having any hesitation, sincerely searches for and finds the will of God in his life. The same interplay of rival interests or motives in the consciousness of the exercitant is extended into the structural meditation on the Three Kinds of Humility (*las tres Maneras de Humildad*). Ignatius has consistently, throughout the *Spiritual Exercises*, contrasted the motive of legitimate self-interest with its opposite, that of total self-dedication to Christ. Accordingly, he presents in this meditation, as the third “kind” of humility, the natural climax of this rival line of thought and motivation³⁶. The exercitant should ideally “desire and choose poverty with Christ the poor, rather than riches, etc”. Thus, whether the exercitant chooses to act on the motive of enlightened self-interest, as represented in the end point of the meditation, or on the basis of self-dedication to Christ, as depicted in the third point, he can be morally certain that his election will be made under the influence of divine grace and therefore represent for him the concrete will of God in his life. H. Rahner says, “Ignatius in the Three Degrees of Humility uses the language of Foundation; the First and Second De-

³² Cfr. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Salzburg, 1947, p. 106. This idea is taken from H. RAHNER, *Ignatius the Theologian*, Ignatius Press, San Francisco, 1990, pp. 100-101.

³³ Cfr. J. ROTHAN, *Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Annotés par le R.P. Roothaan et traduit par le P.P. Jenneaux, Paris, 1891, p. 161.

³⁴ Cfr. G. CUSSON, *Pédagogie de l’expérience spirituelle personnelle*, Paris, 1968, p. 331.

³⁵ Cfr. H.D. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1976, p. 71.

³⁶ Cfr. J.A. BRACKEN, *The Double Principle and Foundation in the Spiritual Exercises*, pp. 340-341.

grees reflect the first and second part of the Foundation, the Third Degree corresponds to the last sentence of the Principle and Foundation, but is not altogether intelligible before the Kingdom of Christ, which is the Foundation seen on the level of the history of salvation³⁷. It is important to become aware of the fact that the *Spiritual Exercises* are a major step in the life-process of maturing in Christ; and this maturation consists in coming increasingly to experience and to respond to life habitually on the basis of the paradoxical wisdom of the third Kind of Humility. However the development of the habit is one thing, and the disposition at the moment of the Election in the *Spiritual Exercises* is another; and the Three Kinds of Humility is introduced to help the exercitant to become aware of the attitudes that will exert an influence on judgment and will, as the exercitant becomes a ‘fool for Christ’ (*loco por Cristo*) before the Election³⁸.

The relationship between Three Kinds of Humility and the Principle and Foundation is very much evident starting from the use of terminologies. In the Principle and Foundation Ignatius explains the purpose of the creation of human being and he says, “Human being is created to praise, reverence and serve God our Lord³⁹ and by means of doing this to save his soul” (*El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su anima*) [SE 23]. In Three Kinds of Humility, Ignatius compares the first Kind of Humility as “is necessary for eternal salvation” (*es necesaria para la salvación eterna*) [SE 165], the second Kind of Humility as “for the service of God our Lord” (*igual servicio de Dios nuestro Señor*) [SE 166] and the third Kind of Humility as “for the praise and glory of the Divine Majesty” (*la alabanza y gloria de su divina majestad*) [SE 167]. A careful study of these two meditations reveals that Ignatius in the Principle and Foundation expresses “praise, serve, and save” (*alabar, servir y salvar*) in the descending order while in Three Kinds of Humility explains “save, serve, and praise” (*salvar, servir y alabar*) in the ascending order⁴⁰. Thus, it is evident that there is a dynamic relationship between Three Kinds of Humility and the Principle and Foundation. Also, Ignatius uses the language of the Principle and Foundation in Three Kinds of Humility; the Principle and Foundation and Three Kinds of Humility are a consideration, not a meditation⁴¹.

³⁷ H. RAHNER, *Notes on the Spiritual Exercises*, Woodstock Letters, Woodstock, 1956, p. 299.

³⁸ Cfr. M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises – Texts and Commentary*, p. 123.

³⁹ The praise (*la alabanza*) of God is inseparable from the service (*servicio*) of God, which is properly collaborating in his plan of salvation. This service of God is evolved (*se desarrolla*) in the service to human beings. See CL. VIARD., *Crées pour louer*, in *Christus Cahiers spirituels*, Paris, 1979, p. 217. The praise is expressed with full of thanksgiving and admiration to the glory of God who is the Creator and Lord. The praise, in end, is enrolled (*se inscribe*) in the service. To serve (*servir*) is a compromise in an active and intelligent submission to the plan of salvation. See A. CHAPPELLE, *Le Principe et Fondement*, in *Un commentaire littéral et théologique*, Bruxelles, 1990, p. 60.

⁴⁰ For a detailed study on this theme, see B. POTTIER, “L’Election” in *Les Exercices Spirituels d’Ignace de Loyola: Un commentaire littéral et théologique*, De l’Institut d’Études Théologiques, Bruxelles, 1990, pp. 283-320.

⁴¹ H. RAHNER, *Notes on the Spiritual Exercises*, Woodstock College Press, Jersey City, N.J., 1956, p. 299.

Through Two Standards, Three Classes of Men and Three Kinds of Humility Ignatius leads the exercitant to spiritual maturity. This might be summarized in terms of three elements⁴²: “knowledge of Christ’s way, commitment to Christ’s way, and loving commitment to Christ’s person”. While each exercise is concerned with all three, the emphasis moves progressively from the first to the third. In Two Standards the fundamental grace is knowledge of the antithetical ways of Lucifer and Christ, whose way is a sacred doctrine (SE 145). The colloquy represents an initial response to this knowledge, an offering of oneself for a way of life without specific implications being necessarily confronted. In the Three Classes of Men, the knowledge is assumed and the emphasis is on the condition necessary for sincere commitment to Christ’s way, namely a truly effective indifference (SE 157). Assuming knowledge of Christ’s way and sincere commitment to it, the emphasis in the third Kind of Humility is on the effective quality of love (SE 167). This quality is, of course, present and effective throughout the whole sequence, but here it is carried to a new level of intensity and gratuitousness. The Triple Colloquy is a prayer, itself inspired by love, for the grace of a greater love to search for, find and fulfill the will of God by having a loving commitment to the person of Christ.

Comparing Three Kinds of Humility with that on Three Classes of Men it is evident that, while the object of the latter is to lead the exercitant to rid himself of any inordinate affection which may be hindering that perfect indifference to creatures and readiness to obey the will and call of God which are necessary condition for making a sound and good Election, the object of Three Kinds of Humility is to urge him to go beyond mere indifference and to desire and choose by preference whatever will make him most like to Christ in his poverty and humiliations, and to the extent of becoming a *loco por Cristo*. And this, while it is the best possible disposition for making an Election, is also, in a way, the culminating point of spiritual perfection taught in Three Kinds of Humility.

Through the Third Class of Men and the Third Kind of Humility, Ignatius provides a far broader purpose in the *Spiritual Exercises*, one that subsumes particular decisions or reform of life. By means of the meditations, he expects a certain connaturality to develop in us such that the way in which Jesus responds to his Father, to his fellow men and women, and to events becomes more and more our way of response. It is only when this atmosphere is nurtured that the Ignatian method of discernment can properly take place. For him, the way to live our life and the way to make decisions in accord with the will of God does not come from human logic or even from prayerful consideration about either action or decision. The discernment is the continual process of putting on the mind of Christ Jesus – a process brought about by the focusing on Jesus through meditation⁴³.

The Kingdom of Christ, Two Standards, Three Classes of Men and Three Kinds of Humility lead the exercitant to enjoy the unique spiritual experience of identifying totally with Christ poor, suffering and despised (the third Kind of Humility) (SE 167). The

⁴² M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises – Texts and Commentary*, p. 127.

⁴³ Cfr. D.L. FLEMING, *Notes on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St Louis, 1985, p. 15.

exercise on Three Kinds of Humility, in particular, paves the way for the spiritual growth of the exercitant, especially before the time of Election. The third Kind of Humility, while including the first and second, goes beyond them. It is not content with that indifference and neutrality towards creatures which belongs to the second Kind, but, out of pure love to Christ and in order the better to imitate him and to become actually more like to him, it desires to choose poverty and humiliation with him rather than riches and honours, provided that the praise and glory of God be equal, i.e., provided that it is not more for the praise and glory of God that riches and honours should be accepted and retained. Thus the third Kind of Humility is the culmination of those generous dispositions of being and becoming a 'fool for Christ' (*loco por Cristo*), which have their roots in the meditation on the Kingdom of Christ and their development in all the subsequent Exercises of the Second Week and which are exemplified in their highest perfection by our Lord in his Passion. The exercitant should therefore carry the complete freedom to fulfil the will of God with him into the Third Week, in which he seeks to be strengthened and confirmed in the perfect following of our Lord in the royal way of the holy Cross.

From all that has been said, it is interesting to see the gradual steps by which Ignatius leads the exercitant on to that perfect subjugation of all inordinate affections which is necessary if he is to have a clear perception of the will of God while making the Election:

- The first step is a deliberate and firm purpose to follow Christ our Lord in the spirit of poverty, and in actual poverty if he should deign to call the exercitant to such a life and state (Kingdom of Christ).
- The second step is an ardent desire to imitate Christ in the closest way, and a sincere prayer that the exercitant may be received under his Standard in the highest degree of the spirit of poverty, and not less in actual poverty, and in bearing reproaches, contempt and injuries, if that should be his will (Two Standards).
- The third step, which tests the sincerity and reality of the two former steps, is to have such a genuine desire to embrace actual poverty that the exercitant should at once do so were it not that he is still uncertain whether it is God's will for him. And meanwhile, so long as the uncertainty remains, the exercitant wishes to consider himself as having actually parted with his possessions, and as intending not to resume them, unless God plainly shows it is God's will that he should do so (Three Classes of Men).
- The fourth step is a desire and purpose, God willing, to choose poverty and humiliations with Christ, out of pure love for him and the desire to imitate him as closely as possible, even though, in other respects, it might seem that the retention of wealth and honours would be as much for his service and glory as our parting with them (Third Kind of Humility)⁴⁴.

These are some of the arguments of the Ignatian commentators which support the view that the exercise on Three Kinds of Humility is a step forward to be a fool for Christ in the overall context of the *Spiritual Exercises*.

⁴⁴ W.H. LONGRIDGE, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, pp. 247-248.

Conclusion

In the Three Kinds of Humility, the third Kind includes and recapitulates the previous two. It represents an advance, therefore, in which the value orientations of the previous Kinds are elevated and synthesised into a new level of integration. Consequently, one must be careful of expressing this progression in terms of self-annihilation; for Ignatius, it is an evacuation of the last remnants of self in the sense of the self that is the object of narcissism in all its forms. But, at the same time, it is a product of the highest and most intense activity of the ego in which a profound work of ego-synthesis and organization is accomplished. It achieves, therefore, more completely and more perfectly the objectives which have been leading the ego from the very start. For, in truth, there is no higher or more perfect disposition of soul than the third Kind of Humility, which constrains the exercitant, for love of Jesus Christ, to desire to search for, to find, and to embrace whatever will make him like Christ, however difficult and repugnant to nature it may be. This third Kind of Humility is the culminating point of perfection to which Ignatius leads the exercitant to become a ‘fool for Christ’ (*loco por Cristo*). If he attains it, he shall have found that “treasure hidden in the field” of Three Kinds of Humility, which will be cheaply purchased at the cost of all that he possesses. Also Ignatius expects all his Jesuit sons to opt for the effective poverty “with Christ poor” (*con Cristo pobre*) and, in consequence, to strive “to feel the effects of this poverty” in his personal life, which continues to be ordered to apostolic works.

On condition that the exercitant embraces all the possibilities offered by the third Kind of Humility in its expansive scope and at this remains a “radical availability to be placed with the suffering Christ”, with Ignatius, the exercitant who has dedicated himself to the spread of the Kingdom should be disposed to arrive at the third Kind of Humility. Thus the consideration on Three Kinds of Humility seems to have been meant both as a help towards such indifference and as a test of the exercitant’s readiness for the election, i.e., readiness to search for, to find and to embrace the will of God. This analysis of Three Kinds of Humility will end with a quote from Ignatius:

First of all one must insist that any who will make the elections enter into them with complete resignation of their will, and, if it is possible, that they reach the third Kind of Humility, in which, for their part, they are more inclined to what is more conformed to the counsels and to the example of Christ our Lord, if God should be equally served. Any who are not in the indifference of the second Kind are not ready to put themselves in the position of making a choice, and it is better to keep them engaged in other exercises before moving on to it⁴⁵.

⁴⁵ I. IPARRAGUIRRE, *Directoria Ignatiana Autographa*, 17 in *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 76, Rome, 1955, pp. 74ff. The English translation is taken from M.E. PALMER, *On Giving the Spiritual Exercises – The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1996, p. 335.

Il circolo ermeneutico tra mistero e meraviglia nella prima esperienza spirituale di Ignazio di Loyola

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

La relazione tra mistero e meraviglia, nel caso concreto che ci occupa, si evidenzia in un'intuizione che rende consapevole Ignazio di Loyola di un fenomeno che lo meraviglia: si rende conto che in lui si alternano diversi stati d'animo, di segno contrario, che dipendono dalle storie che lui immagina. Cosa si può dire di questo fenomeno? Il compito di questa comunicazione è dare un'interpretazione del fenomeno stesso che meraviglia Ignazio: la presenza del Mistero che agisce nella affettività del suo inconscio spirituale.

1. Il fenomeno

Innanzitutto, bisogna comprendere quale fosse il suo atteggiamento religioso antecedente a quella esperienza che lo meraviglia. Come afferma all'inizio del suo scritto autobiografico:

“Fino a 26 anni fu uomo di mondo, assorbito dalle vanità. Amava soprattutto esercitarsi nell'uso delle armi, attratto da un immenso desiderio di acquistare l'onore vano. Con questo spirito si comportò quando venne a trovarsi in una fortezza assediata dai francesi: tutti erano del parere di arrendersi, alla sola condizione di avere salva la vita, poiché era evidente che non potevano difendersi; egli invece presentò al comandante argomenti così persuasivi che lo convinse a resistere. Tutti gli altri cavalieri erano di parere contrario, ma trascinati dal suo ardimento e dalla sua decisione, ripresero coraggio. Il giorno in cui si prevedeva l'attacco egli si confessò a uno di quei suoi compagni d'arme. Si combatteva già da parecchio tempo quando un proiettile lo colpì a una gamba e gliela spezzò, rompendogliela tutta; e poiché l'ordigno era passato tra le gambe, anche l'altra restò malconcia” (*Autobiografia*, 1)¹.

Ignazio confessa che fino a 26 è un cattolico sociologico, culturale, senza una preoccupazione particolare per sviluppare una vita spirituale. Con questo presupposto, biso-

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., docente di teologia spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, zasfriz@unigre.it

¹ Le opere di Sant'Ignazio, l'*Autobiografia* e gli *Esercizi Spirituali*, si citano dall'edizione curata dai gesuiti italiani: SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, AdP, Roma 2007.

gna adesso considerare la situazione concreta in cui avviene l'esperienza che stiamo analizzando.

Ignazio è a letto, convalescente per due interventi chirurgici alla gamba dovuti a una ferita ricevuta nel combattimento. Per non annoiarsi, chiede libri di cavalleria, ma non sono a disposizione. Gli offrono, invece, un libro della vita di Gesù e un altro sulla vita dei santi. Egli non ha nessun desiderio propriamente religioso, semplicemente comincia a leggere per non annoiarsi e quasi inavvertitamente, si trova a immaginare se stesso nel fare le penitenze che i santi della sua lettura facevamo. Ma, quando non legge, occupa anche il suo tempo a immaginarsi che, motivato affettivamente da una nobile signora, porta avanti una serie di avventure per guadagnarsi l'ammirazione di questo personaggio della corte imperiale. Precisamente, queste due letture fanno scattare la sua esperienza a partire dalla loro messa in scena nell'immaginazione: "pensando alle cose del mondo provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava si sentiva vuoto e deluso. Invece, andare a Gerusalemme a piedi nudi, non cibarsi che di erbe, praticare tutte le austerità che aveva conosciute abituali ai santi, erano pensieri che non solo lo consolavano mentre vi si soffermava, ma anche dopo averli abbandonati lo lasciavano soddisfatto e pieno di gioia. Allora non vi prestava attenzione e non si fermava a valutare questa differenza" (*Autobiografia*, 8).

Ignazio vive le sue storie nell'immaginazione e reagisce affettivamente a esse in modo diverso, ma non si rende ancora conto della differenza che entra nel campo della sua affettività attraverso l'immaginazione. "Finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato di quella diversità cominciò a riflettervi: dall'esperienza aveva dedotto che alcuni pensieri lo lasciavano triste, altri allegro; e a poco a poco imparò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: uno del demonio, l'altro di Dio" (*Autobiografia*, 8).

La reazione affettiva di Ignazio si trova ancorata nella sua coscienza, egli è il soggetto che reagisce affettivamente in modo diverso rispetto alle storie che immagina, ed egli è il soggetto dell'intuizione della differenza. Ma da dove proviene la differenza di quelle mozioni: dallo spirito buono e dallo spirito cattivo. Ma cosa o chi si cela dietro la parola 'spirito'?

2. Il Mistero

Considerando da una prospettiva fenomenologica la differenza sperimentata, si può affermare che si tratta della reazione a qualcosa rispetto a cui Ignazio si rende consapevole mediante le sue reazioni affettive, la conosce per i suoi effetti, ma contemporaneamente rimane sconosciuta. Si conosce interiormente, ma non se ne conosce l'origine, da qui la sorpresa. Come quando si sente un profumo che produce una sensazione gradevole o sgradevole, ma non si capisce ancora da dove provenga.

Ignazio reagisce alla presenza interiore di qualcosa di ignoto, tuttavia è certo della sua presenza, perché la percepisce affettivamente. Tale presenza possiamo chiamarla Mistero, in quanto ignota, tuttavia presente. Il Mistero si cela dietro le mozioni affettive di cui

Ignazio è consapevole. Quindi, egli è consapevole di un Mistero che abita dentro di sé, dato che si tratta di una sua reazione affettiva che emerge dalla sua coscienza indipendentemente da una decisione conscia da lui presa. È interessante notare, inoltre, come la sua consapevolezza sia frutto di un'intuizione, non di un ragionamento, di una deduzione, di una induzione, o di una disquisizione; egli se ne rende conto all'improvviso. Intuisce la differenza. Ma in quella intuizione, co-intuisce 'qualcosa', il Mistero, appunto.

In effetti, la percezione sensibile della differenza affettiva agisce, dal lato oggettivo, come una mediazione simbolica, poiché consente a Ignazio il transito dalla consapevolezza della differenza all'apertura al Mistero. Quel passaggio Paul Ricoeur lo chiama *innovazione semantica* dal momento che si rivela qualcosa di nuovo che era prima nascosto² (il Mistero), che supera ciò che è sensibilmente percepito come reazione affettiva. E, dal lato soggettivo, la percezione è possibile perché Ignazio *co-intuisce* il Mistero nella differenza, percepisce 'qualcosa' che agisce dentro di sé facendolo reagire affettivamente in modo diverso.

Co-intuizione è un termine utilizzato da San Bonaventura con il quale dà ad intendere la dinamica della percezione dell'innovazione semantica. È un modo di conoscere 'qualcosa' di intelligibile attraverso la mediazione di qualcosa di sensibile. Appare, così, 'qualcosa' di nuovo che era nascosto e, perciò, richiede una nuova interpretazione grazie alla densità semantica³. Quello che meravaglia e su cui si vuole riflettere, è il fatto che la rivelazione del Mistero si manifesti dall'interiorità del medesimo Ignazio. Agisce 'dentro' Ignazio, suscitando diversi stati affettivi, oltre alla sua consapevolezza. Egli constata semplicemente il fatto.

È importante anche ribadire che la co-intuizione del Mistero, nel caso in questione, non si dà attraverso una riflessione discorsiva, concettuale, piuttosto la suscita. Il Mistero si 'offre' nell'immediatezza dell'esperienza stessa⁴ e poi 'dà da pensare'. Si tratta, secondo Ricoeur, di un movimento *analogico* esistenziale, non di un ragionamento analogico⁵. Il primo senso rimanda al secondo.

Si potrebbe arguire che in questo caso non si tratta di un simbolo, ma di un segno. In effetti, a un primo sguardo lo stato affettivo sembra rimandare al Mistero, come la croce rimanda al cristianesimo. Nel secondo caso però si tratta di un rapporto convenzionale. Perché il segno sia efficace necessita di un accordo linguistico convenzionale. Invece nel

² Cfr. P. RICOEUR, "Poétique et Symbolique", en *Initiation à la Pratique de la Théologie*, I, Paris 1980, 37-38.

³ Cfr. P. RICOEUR, *Le Conflit des Interpretations*, 16.

⁴ Cfr. B. WELTE, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 2005, 10-16.

⁵ "Le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral, lequel opère l'analogie en donnant l'analogie. A la différence d'une comparaison que nous considérons du dehors, le symbole est le mouvement même du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé, sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude. C'est dans ce sens que le symbole est donnant; il est donnant, parce qu'il est une intentionnalité primaire qui donne le sens second" P. Ricoeur, *Le conflit des Interpretations*, 286 (corsivo dell'autore).

caso di Ignazio non è così, non c'è nessun rapporto convenzionale tra la consapevolezza dei diversi stati affettivi e la presenza del Mistero. Si tratta piuttosto dell'azione del Mistero attraverso gli stati affettivi, la cui differenza meraviglia Ignazio.

Per comprendere l'azione interiore del Mistero, bisogna interpretare cosa siano le mozioni spirituali⁶. Ogni mozione è senza causa precedente, non nel senso dato da Ignazio, come l'assenza di pensieri o sentimenti antecedenti una mozione, ma nel senso che non c'è una causa umana precedente, siano esse immediate o mediate. Con causa precedente o senza, sono sempre interventi diretti di Dio tramite mediazioni umane consce o inconscie, con o senza mediatori (spiriti angelici o diabolici). Il libero intervento di Dio si può dare tramite mediazioni o immediatamente, ma è sempre un intervento nel quale non c'è mai una con-causa umana. In linea di massima si può parlare di una con-causa quando si dà una mediazione umana di pensieri o sentimenti, ma è una causa nel senso che concorre al causare divino.

Nel caso che ci riguarda, non si tratta propriamente di consolazioni senza causa precedente, come le intende Ignazio, ma piuttosto di consolazioni nelle quali concorrono cause umane (pensieri e affetti) e divine (mozioni) e perciò è possibile parlare di *co-intuizione* e di *innovazione semantica*. Anche nel caso delle consolazioni senza causa precedente si deve parlare di co-intuizione perché la mozione non ha causa precedente umana, tuttavia però deve essere percepita umanamente, quindi co-intuita nella percezione in cui si manifesta.

Perciò, in ambedue i casi, mozioni mediate o immediate, la Presenza di Dio è co-intuita negli affetti che suscita, senza causa umana precedente. Dunque, le mozioni che suscitata nell'Ignazio convalescente hanno o meno una causa precedente? Secondo quanto si è spiegato, hanno causa precedente nel senso ignaziano, giacché si producono in concomitanza con i pensieri che ha, ma le mozioni non hanno una causa umana, bensì divina, perciò Ignazio si sorprende poiché non le riconosce come sue, anche se si danno nel campo della sua percezione interiore.

Bisogna allargare il senso dell'espressione 'senza causa precedente' al di là dell'ambito della mediazione o della sua assenza, nella quale si manifesta la mozione. Una mozione è sempre divina immediatamente, dal momento che anche quando si manifesta tramite mediazioni, è sempre 'senza causa umana precedente'. Perciò Ignazio si meraviglia, perché non riconosce come sua quella mozione: è il punto di fuga per il vissuto della trascendenza del mistero di Dio.

⁶ Una moción es "la alteración del ánimo, algo que se da en el mundo interior de la persona, pero que no contiene en su misma definición la idea de «agente de movimiento». [...] Moción es una alteración, un movimiento en el espíritu de la persona, pero del que no se sigue que tenga a su vez que mover necesariamente a la persona hacia esto o hacia aquello en el ámbito de la historia". También "Moción quiere decir que implica «movimiento» pero no hacia algo, sino en sí mismo. Una moción es sencillamente «algo»; es algo que me está pasando y que me altera (mueve) en mi modo de percibir, o de conocer o de desear, o sencillamente, en el mundo de mis intenciones y deseos" JOSÉ GARCÍA DE CASTO, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330], Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2001, 118-119.

Secondo questa interpretazione, non bisogna restringere l'intervento divino *immediato* senza causa umana al caso particolare della consolazione senza causa precedente, ma allargarlo a ciascuna modalità delle mozioni (immediata o mediata). La mozione spirituale si produce sempre con il consentimento divino ed è sempre co-intuita nell'affettività. In questo senso, si tratta comunque di un'immediatezza divina, anche se è mediata umanamente, come non può essere in altro modo. Perciò Ignazio può affermare nell'annotazione 15 degli *Esercizi Spirituali* che "tuttavia, in questi esercizi spirituali, è più conveniente e molto meglio, nel cercare la divina volontà, che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota abbracciandola nel suo amore e lode e disponendola per la via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Di modo che chi li dà non propenda né si inclini verso l'una o l'altra parte; ma, stando nel mezzo, come una bilancia, lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore". Dio opera immediatamente a prescindere dalle mediazioni umane.

A questo proposito, si può porre a collazione l'affermazione di Karl Rahner: "Con tutto ciò rimane vero che Dio può e vuole agire direttamente con la sua creatura; che l'uomo può sperimentare direttamente come ciò avvenga; che egli può accettare il dominio sovrano esercitato dalla libertà divina sulla propria vita, dominio che non può più esser circoscritto e calcolato con ragionamenti oggettivi dal basso come comandamenti della ragione umana (né filosoficamente, né teologicamente o «esistenzialmente»)".

3. L'affettività

Secondo Charles André Bernard, l'affettività "è la risonanza attiva nella coscienza del vivente della sua relazione esistenziale con l'ambiente e del suo proprio stato vitale"⁷. Nel caso che stiamo analizzando la reazione affettiva esistenziale di Ignazio è dovuta all'influsso del Mistero, interpretato come lo 'spirito' buono che lo incoraggia suscitandogli due stati d'animo di segno contrario. Da una parte, lo incoraggia a fare penitenza, seguendo gli esempi dei santi: "erano pensieri che non solo lo consolavano mentre vi si soffermava, ma anche dopo averli abbandonati lo lasciavano soddisfatto e pieno di gioia"; mentre, dall'altra parte, la reazione affettiva immediata alle cose mondane era di "provare piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava si sentiva vuoto e deluso". Lo scopo di quest'alternanza è chiaro: indirizzare Ignazio per la via della penitenza. Strada che egli intraprende appena ristabilito degli interventi e riacquistato le forse necessarie, come si vedrà più avanti.

Ignazio prende consapevolezza passivamente di una differenza che lo meraviglia, ci riflette e prende una decisione, cambiare vita. La costatazione di quella passività è precisamente ciò che rende testimonianza che, sebbene Ignazio è quello che immagina, tuttavia non è padrone delle sue reazioni affettive a quello che immagina. Questo lo meraviglia e incuriosisce. Con quali criteri interpretare il circolo ermeneutico tra il fenomeno e

⁷ CH. A. BERNARD, *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1985, 22.

il meravigliarsi, in questo caso concreto? In altre parole, il sorprendersi e meravigliarsi di Ignazio è reazione alla presenza di qualcosa di cui si rende consapevole e questo lo meraviglia. Ma come è possibile che le sue reazioni affettive siano ‘qualcosa’ che lo sorprendono dal di dentro, dalla sua interiorità, quando si può presupporre che ‘li’ dentro non c’è nessuno se non Ignazio stesso? Bisognerebbe affermare che la sua affettività è scollegata dalla sua struttura cognitiva o è piuttosto collegata a qualche inconscio da cui emerge la differenza, o semplicemente si deve rimanere nell’ambito del mistero ignoto?

Consapevole del fenomeno, Ignazio ci riflette sopra, cercando il significato di tale differenza: “Questa fu la prima riflessione che egli fece sulle cose di Dio. In seguito, quando si applicò agli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce sull’argomento della diversità degli spiriti” (*Autobiografia*, 8). Il frutto maturo di questa riflessione saranno le sue regole per discernere la diversità di spiriti⁸. Ma interessa adesso seguire nel contesto immediato l’esperienza d’Ignazio.

La riflessione sulla differenza di stati d’animo non lo porta a una riflessione teorica, cioè non si interessa per dare una ragione psicologica, filosofica o teologica di quello che costata in se stesso. Più semplicemente, si lascia portare dall’entusiasmo che gli produce il pensiero di andare in Terra Santa per imitare le penitenze dei santi, un entusiasmo che mette in ombra qualsiasi altra motivazione che fino a quel momento lo aveva mosso: “un immenso desiderio di acquistare l’onore vano”⁹. Così, decide di recarsi a Gerusalemme. Guarito dalle ferite e ristabilito nelle forze, si congeda di casa e “partì dunque cavalcando una mula” (*Autobiografia*, 13).

La decisione di andare in pellegrinaggio a Gerusalemme gli fa abbandonare la casa paterna, e, con essa, lo stile di vita di un gentiluomo che fino a quel momento aveva tenuto¹⁰.

Certamente non è ancora un uomo spirituale come egli stesso confessa, tuttavia è l’inizio del suo itinerario: “Lungo il cammino gli accadde un fatto che è opportuno riferire perché serve a comprendere in che modo Dio agiva con quest’anima. Con tutti i suoi grandi desideri di servire Dio in quanto riusciva a capire, essa era ancora cieca: quando decideva di fare grandi penitenze, non badava tanto a scontare i propri peccati quanto a far cosa gradita a Dio e piacergli. Così pure quando gli veniva in animo di

⁸ Cfr. *Esercizi Spirituali*, 313-336.

⁹ “Con tutta la luce ricavata da questa esperienza si mise a riflettere più seriamente sulla vita passata e sentì un grande bisogno di farne penitenza. Allora gli rinasceva il desiderio di imitare i santi, senza dar peso ad altro che a ripromettersi, con la grazia di Dio, di fare lui pure come essi avevano fatto. Ma la cosa che prima di tutte desiderava fare, appena fosse guarito, era di andare a Gerusalemme, come si è detto sopra, imponendosi quelle grandi austerità e digiuni a cui sempre aspira un animo generoso e innamorato di Dio” *Autobiografia* 9.

¹⁰ “Giunto a una grossa borgata prima di Montserrat, decise di comprarvi l’abito che intendeva indossare e con il quale sarebbe andato a Gerusalemme. Acquistò dunque della tela da sacco, grossolana e molto ruvida, e con quella si fece subito fare una tunica lunga fino ai piedi, ma non l’indossò subito; comprò anche un bastone da viaggio e una borraccia, e legò tutto all’arcione della mula. Comprò anche un paio di sandali, ma ne calzava uno solo; questo non per fare una cosa strana: aveva una gamba tutta malconcia e fasciata con una benda, tanto che, pur andando a cavallo, ogni sera se la trovava gonfia. Gli parve dunque necessario calzare quel piede” *Autobiografia*, 16.

compiere una penitenza fatta dai santi, si proponeva di fare altrettanto e molto di più. Provava un grandissimo orrore per i peccati della vita passata; ma il desiderio di compiere cose grandi per il servizio di Dio era così vivo che, pur non giudicando che i suoi peccati fossero già perdonati, tuttavia nelle penitenze che si imponeva non pensava molto ad essi. E si consolava tutto, solo per queste considerazioni, senza darsi pensiero delle cose interiori, senza rendersi conto di che cosa fossero l'umiltà, la carità, la pazienza, e di come discernere la regola e la misura di queste virtù. Invece suo unico obiettivo erano quelle grandi azioni esteriori, perché le avevano fatte i santi a gloria di Dio, senza porre mente ai loro aspetti più propriamente spirituali" (*Autobiografia*, 14).

Secondo Bernard, sono diverse le radici dell'affettività¹¹. In *primis*, le biologiche. L'affettività si vive primariamente in riferimento al corpo, alla biologia umana, in quanto l'uomo è una coscienza incarnata in cui non è possibile staccare l'attività mentale dall'attività cerebrale. Perciò, nello studio dell'affettività, egli parte dall'analisi dell'esperienza corporale, come quella di evitare il dolore e cercare il piacere, e asserisce che in ogni essere vivo è presente un doppio dinamismo di sviluppo endogeno e di relazione esogena con l'ambiente. Umanamente questo livello biologico ripercuote psicologicamente come 'sentimento vitale' proveniente dalla percezione del corpo (stanchezza, malattia, benessere, ecc.), ma anche dall'inconscio (il più delle volte si percepisce qualcosa che provoca un determinato stato vitale, ma non si può precisare la fonte o causa perché non è conscio, appunto).

A livello psicologico sorgono i sentimenti e le emozioni che sono reazioni al rapporto con l'ambiente (paura, timore, ansia, allegria, ecc.). Ma non solo. Il sentimento accompagna la condotta razionale e prende le distanze dai fatti, stabilendo una distanza tra il soggetto e il mondo esterno, in modo da creare stabilità affettività. Da qui nasce il rapporto con i valori, l'apertura del soggetto al di là dei suoi bisogni basilari (meta-materiali), in modo che l'intreccio di razionalità e affettività dia al soggetto fondamento per agire in modo integrato per compiere scelte libere. Invece le emozioni sono destabilizzanti, nel senso che esprimono le reazioni immediate ai fatti che non sono accompagnate dalla riflessione. Così, nella relazione tra sentimento ed emozione si gioca la stabilità psicologica della persona.

Inoltre, su queste basi, Bernard riconosce ancora altri due tipi di sentimenti. I primi provengono dal rapporto interpersonale, e sono chiamati 'sentimenti interpersonali'. Questi sono i più importanti perché determinano l'auto-percezione del soggetto e, quindi, sono fondamentali per la crescita e l'equilibrio adulto del soggetto. Il secondo tipo riguarda i 'sentimenti trascendenti' (desiderio e bisogno di spiritualità, di bellezza, di migliore la qualità della propria vita, ecc.) e danno forma alla dimensione personale della trascendenza.

Se applichiamo quanto detto all'analisi del fatto di Ignazio possiamo affermare che le distinte reazioni si producono a livello emozionale, che egli collega con le storie che immagina. In esse, la dimensione corporale è primariamente implicata: il fare penitenza

¹¹ CH. A. BERNARD, *Teologia affettiva*, 34-79.

produce in lui maggiore risonanza emozionale positiva che il distinguersi dinnanzi alla donna dei suoi pensieri, che certamente comporta anche dei sacrifici. Ma è molto interessante notare il collegamento della penitenza con la reazione emotiva che gli provoca (“facilità di mettere in esecuzione quanto pensava”) e con la motivazione conscia: fare quanto, o di più, di quanto aveva fatto san Francesco e san Domenico. Troviamo una situazione in cui tutto l’uomo è impegnato, cognitivamente e affettivamente. Certo, la motivazione è quella dell’imitazione esteriore, senza rendersi conto ancora delle implicanze del suo rapporto personale con Dio; ma così iniziò, attraverso la dimensione esterna.

Infine, seguendo la fenomenologia che è stata abbozzata, la Presenza del Mistero di Dio tocca Ignazio nella sua affettività, alla sua insaputa. Egli non La riconosce al momento, lo farà dopo anni d’apprendistato e d’esperienza. Ma non si potrebbe teorizzare la fonte antropologica da dove il Mistero tocca Ignazio?

4. L’inconscio spirituale

Avendo ‘radiografato’ la reazione affettiva di Ignazio, adesso è bene domandarsi: come mai lui recepisce passivamente la differenza affettiva? E come se avesse ricevuto un messaggio esterno al quale lui reagisce, ma a sua insaputa; solo in un secondo momento prende consapevolezza della sua reazione affettiva. Se si trattasse del messaggio di una persona conosciuta, la reazione sarebbe prodotta in sintonia con il rapporto precedente e con il contenuto del messaggio. Ma qui si tratta di una relazione che non c’è con l’interlocutore, Dio è un Mistero sconosciuto per Ignazio, e tuttavia egli si affida alla sua reazione affettiva, assecondando l’entusiasmo che gli provoca fino a cambiare drasticamente lo stile di vita. Con l’esperienza che acquista, distingue da dove provengono i pensieri, se dal buon spirito o dal cattivo. Ciononostante, quello che meravaglia noi è che lui reagisce inconsciamente al pensiero del buon spirito con entusiasmo progressivo. Se lui reagisce inconsciamente, a cosa dobbiamo attribuire tale reazione? All’inconscio spirituale.

Si tratta di un concetto relativamente nuovo la combinazione dell’aggettivo ‘spirituale’ al sostantivo ‘inconscio’. È l’oggetto della ricerca di Jean Claude Larchet, che approfondisce alcuni studi previi, specialmente di Viktor Frankl¹². L’Autore riconosce che “è una nozione che -nel quadro della spiritualità cristiana- non è ancora diventata oggetto di studio sistematico”. Ma secondo l’Autore i riferimenti sono abbondanti al punto “da poter dire che veramente c’è, nella spiritualità cristiana orientale, una soggiacente concezione dell’inconscio spirituale [...]”¹³.

¹² I. CARUSO, *Bios, Psyche, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau/München, 1957; ID., *Psychanalyse pour la personne*, Seuil, Paris, 1962; W. DAIM, *Transvaluation de la psychanalyse. L’homme et l’Absolu*, A. Michel, Paris, 1956; V. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 1998.

¹³ J. CL. LARCHET, *L’inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 96.

L'Autore identifica un inconscio corporale e psichico e, seguendo l'antropologia cristiana, paolina per la precisione, propone anche un inconscio spirituale. In questo modo le tre dimensioni umane hanno una corrispondenza inconscia. Quella spirituale, tuttavia, bisogna distinguerla, secondo Larchet, dalle altre due, perché le ingloba. L'inconscio spirituale si definisce "come ciò che in noi è costitutivo d'una relazione con Dio"¹⁴. Tale relazione può essere, da una parte, positiva, di avvicinamento, o negativa, di allontanamento; e dall'altra, può essere anche soggettiva e oggettiva: "diciamo oggettivo ciò che non dipende dalla persona ed appartiene oggettivamente alla sua natura; diciamo soggettivo ciò che dipende dalla persona e proviene dalla sua coscienza e dalla sua volontà"¹⁵. Inoltre, tale rapporto può essere coscìo o inconscìo.

L'inconscio ha due dimensioni: una positiva, *teòfila*, che promuove l'incontro con Dio al di là della coscienza del soggetto; e un'altra negativa, *deifuga*, che invece lo allontana da Lui inconsciamente: "Questa due dimensioni sono legate, per un verso, alla natura dell'uomo (nei suoi caratteri comuni a tutti gli uomini) e, per l'altro, alla persona (alla sua storia, alle sue esperienze personali e al modo di esistenza che questa ha dato alla sua natura)"¹⁶. Le due dimensioni sono presenti nell'essere umano e non sono statiche, piuttosto hanno un dinamismo proprio nella loro forma e contenuto. Influiscono sulla vita spirituale e psichica.

Prendendo in considerazione quanto visto sull'inconscio spirituale e applicandolo all'analisi dell'esperienza vissuta di Ignazio, non resta da dire che la reazione affettiva differenziata, spontanea e inconscia di Ignazio, alla diversità di pensieri, risponde all'azione dello Spirito Santo nell'inconscio teòfilo di Ignazio. In realtà, si tratta di una lettura spirituale della condizione antropologica umana segnata da quello che la tradizione latina chiama la *potentia obedientialis* e che più modernamente Karl Rahner interpreta come l'*esistenziale soprannaturale*. Se la condizione umana è segnata antropologicamente dalla condizione di possibilità di trascendere, cristianamente è segnata dall'inconscio spirituale.

5. Conclusione

Ignazio prende consapevolezza di un fenomeno interiore che lo meraviglia, perché constata che non dipende da lui, ma che si produce in lui. La riflessione sul fatto lo porta a prendere una decisione che rompe con lo stile di vita precedente e che egli interpreta, dopo 30 anni, come l'inizio del suo rapporto conscio con Dio. Come si può spiegare la differenza di stati di animi che Ignazio verifica dentro di sé, ma che non dipendono da lui?

Il Mistero inabita nell'inconscio teòfilo di Ignazio e perciò egli riceve passivamente i suoi 'tocchi', attraverso la reazione affettiva differenziata a quello che immagina. Igna-

¹⁴ J. CL. LARCHET, *L'inconscio spirituale*, 94.

¹⁵ J. CL. LARCHET, *L'inconscio spirituale*, 94.

¹⁶ J. CL. LARCHET, *L'inconscio spirituale*, 96.

zio riflette e decide di assecondare quelle mozioni che lo portano a un radicale cambiamento di vita. Si può affermare che la Presenza del Mistero lo educa dalla sua Presenza esteriore, motivata dalle letture e dalle reazioni affettive a esse collegate, all'interpretazione interiore della sua Presenza, come avviene nel suo *Diario spirituale*.

Il Mistero è presente fuori e dentro Ignazio, è Presenza previa alla consapevolezza di Ignazio stesso (a-priori teologico) e grazie alla Presenza affettiva Ignazio può discernere l'oggettività dei suoi pensieri che sono suggeriti dalle sue letture. In questo modo la Presenza stessa lo guida e attrae verso il Mistero. Mistagogia divina che ha meravigliato Ignazio tutta la vita e che sicuramente continua a meravigliarlo oggi ancora di più.

Ignacio de Loyola y la mujer

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.*

El hecho de no haber admitido una rama femenina dentro de Compañía de Jesús, ha dado que pensar o especular si el Santo de Loyola no podría albergar una cierta tendencia misógina. Para salir de dudas y especulaciones, lo mejor será hacer un recorrido por algunos momentos de su vida, destacando sus relaciones con el mundo femenino¹.

Tal vez la nota más significativa de lo mucho que la mujer significó en la vida del joven Iñigo, la encontremos en su relato autobiográfico, cuando durante la convalecencia de la herida de Pamplona comienza a pensar en su futuro. «Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto ido el corazón, que estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio»(Au 6)².

Mucho se ha especulado sobre la identidad de esta dama; lo más probable es que fuese la hermana de Carlos V, que fue reina de Portugal por su matrimonio con Juan III. Pero, fuese quien fuese, lo más interesante es lo que esta confesión da a entender. Iñigo se autorretrata como prototipo del amante caballero, que se esforzaba por descollar en torneos y pugnas para agradar y conquistar a su dama. Se ponía a su servicio, sometién-dose a ella del mismo modo que un vasallo lo hace a su señor. De aquí que se haya llamado la «feudalización del amor» a un servicio o vasallaje humilde y cuasi religioso que ejercita el caballero enamorado a la dama de sus sueños.

Se trata de un amor lejano, distante, irrealizable («cuán imposible era poderlo alcanzar»³), que exige dominio de sí mismo: un sufrimiento gozoso, una enajenación del amante, que vive fuera de sí en una especie de muerte espiritual, pero querida por él. A través de esta «muerte» el amante llega a la unión con la dama, sintiéndose arrebatado al mundo

* ROGELIO GARCÍA MATEO S.J., professore emerito docente presso l'Università Gregoriana.

¹ Parece que el pequeño Iñigo no pudo conocer a su madre, doña Marina Sánchez de Licona, porque debió morir poco después de su nacimiento. El ama del caserío de Eguibar, cerca de Loyola, y sobre todo su cuñada, Doña Magdalena de Araoz, que desde el 1498, se encuentra en Loyola como señora de la casa, asumió el papel de madre. Cf. P. DE LETURIA, *Damas vascas en la formación y transformación de Iñigo de Loyola: Estudios ignacianos*, Roma 1957.

² Los textos ignacianos se citan, de no indicarse lo contrario, según C. DE DALMASES / M. RUIZ JURADO, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1997, con las siguientes abreviaturas: Au = Autobiografía, EE = Ejercicios Espirituales. En este artículo recojo y remodelo algunas notas de lo publicado en mi libro «Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural», Bilbao 2000, 207 - 224.

³ Cfr. J.M. CACHO BLECUA, *Del gentilhomme mundano al caballero «a lo divino»*. Los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola, en *Ignacio de Loyola y su tiempo*, ed. J. Plazaola, Bilbao 1992, 141 s.

del amor y de la belleza. Ante un ser de naturaleza tan superior como se considera la dama, «porque la señora no era de vulgar nobleza: ni condesa ni duquesa, más era un estado más alto que ninguno destas», el amante no puede sino rendirle un culto de servicio y humildad, exaltando sus perfecciones. Sujeta a la proyección de los sentimientos del amante y a la tradición tipológica del amor cortés, la dama aparece como ángel en su bondad. «Ángel de humana figura», la llama Cervantes⁴.

Cierto, dos amores se enfrentaron en el corazón de Iñigo cuando convaleciente por la herida de Pamplona reflexionaba sobre su vida y su futuro: el de la dama, que le proponía grandes hazañas, honor y fama, y el de Cristo, que lo lleva a la humildad, la pobreza, la persecución y la cruz, según el ejemplo de los santos. Con todo, esta alternativa de elección no se ha de entender, como tantas veces ocurre, como si en el primero todo fuese lo opuesto al segundo. Se hallan, no obstante, muchas actitudes y comportamientos, como el servicio, el amor, la reverencia, que con la conversión y las experiencias místicas pasarán a formar parte de las bases más profundas del segundo y de lo que luego será el espíritu ignaciano. No cabe duda de que el «en todo amar y servir a su divina majestad» (Ej. 233) representa una actitud que se entronca bien con el mundo caballeresco del «amor cortés».

Llevado por los ejemplos de algunos santos, como san Francisco, piensa en hacer un peregrinaje a Jerusalén con el fin de hacer más tangible su seguimiento de Cristo. Los «Santos Lugares» representan un modo muy concreto para recordar y contemplar las escenas de los misterios de la vida de Cristo. Pero durante el camino de Loyola Barcelona, piensa dirigirse al Monasterio benedictino de Monserrat.

Nuestra Señora

Lo antes dicho sobre el mundo caballeresco hace en seguida pensar que el título mariano «Nuestra Señora», tan usado por Ignacio, se puede relacionar también con el modo de ser que el amor cortés representa. Una señal clara de que esta posibilidad es el hecho de que el relato autobiográfico habla de la devoción a la Virgen en un contexto caballeresco. «Y fuese su camino de Monserrate, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas de Amadís de Gaula y de semejantes libros, veníanle algunas cosas semejantes a aquellas; y así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, más a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante el altar de Nuestra Señora de Monserrate» (Au 17). El pasaje del *Amadís* que más recuerda a éste de la Autobiografía lo encontramos en las *Sergas de Esplandián*. «Armando Esplandián como oís, entraron en la capilla cuatro doncellas, cada una con un guarnimiento de caballero de unas armas tan blancas y tan claras como la luna, orladas y guarnidas de muchas piedras preciosas con una cruces negras, en cada una de ellas armó a uno de aquellos donceles, e teniendo

⁴ Poesías completas, 79.

a Esplandián en medio, fincados de rodillas delante del altar de la Virgen María, velaron las armas, así como era en aquel tiempo costumbre. Todos tenía las manos y las cabezas desarmadas, y Esplandián estaba entre ellos tan fermoso que su rostro resplandecía como los rayos del sol... rogándola que fuese su abogada con su glorioso Hijo, que le ayudase y enderezase en tal manera que siendo su servicio, pudiese cumplir con aquella tan grande honra que tomaba, y le diese gracia por la sua infinita bondad...»⁵.

Se trata, pues, de una devoción mariana marcadamente cristocéntrica. Igualmente en el relato ignaciano se pone de relieve que de lo que se trata en esta vigilia es del seguimiento de Cristo, del cual María es protectora y animadora; así, en el pasaje anterior se continúa: «delante el altar de Nuestra Señora de Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo». El cristocentrismo mariano de Ignacio se manifiesta de nuevo en una de sus más altas experiencias religiosas, como fue la de La Storta. «Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir Misa, preparándose y rogando a Nuestra Señora lo quisiese poner con su Hijo (la semejanza con el pasaje del *Amadís* salta a la vista). Y estando un día, algunas millas antes de llegar a Roma, haciendo oración en una iglesia (La Storta), sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo su Hijo...»(Au 96).

«Les Yñigues» de Manresa y las Señoras de Barcelona

Parece, según algunos testimonios del proceso de beatificación, que ya a la bajada de Monserrat en busca de un hospital, para pasar algunos días, se encontró con un grupo de mujeres, que no solamente le ayudaron a hallar alojamiento y le asistieron proporcionándole comida y auxiliándolo en la enfermedad, sino que además se aconsejaron con él. Se conocen los nombres de varias de ellas. En primer lugar están Inés Pascual, con la que Ignacio después incluso mantendrá correspondencia, y Jerónima Claver, hospitalaria de Santa Lucía, donde Iñigo estuvo los primeros días en Manresa. Además nos encontraremos con Inés Claver, Micaela Canylles, Angela Amigant, Brianda de Paquera. Formaban un grupo de amistad pero también de consejo espiritual en torno a Iñigo. De aquí que se les llamase «les Iñigues». Podemos concluir, por tanto, que el primer grupo de personas que se une a San Ignacio fueron mujeres⁶.

De entre las mujeres de Manresa destaca una que debió pertenecer a ese grupo de personas que en la Autobiografía se dice: «En este tiempo conversaba todavía algunas veces con personas espirituales, las cuales le tenía crédito y deseaban conversarle (Au 21). O sea que no solamente aconsejaba espiritualmente sino que era aconsejado.

En este sentido, continúa la Autobiografía: «Había en Manresa en aquel tiempo una mujer de muchos días, y muy antigua también en ser sierva de Dios, y conocida por tal en muchas partes de España; tanto que el Rey Católico la había llamado una vez para comu-

⁵ Libros de Caballerías, Biblioteca de Autores Españoles (BAE), Madrid 1937, vol. 40, 400.

⁶ Monumenta Ignatiana Scripta II, 365.

nicarle algunas cosas» (Au 21,37). Un día se dirigió a Ignacio, diciéndole: «Plega a mi Señor Jesucristo que os quiera aparecer un día». Aunque la identidad de esta mujer no se ha podido determinar, salta a la vista que se trata de una de las varias «beatas» que vivían como ermitañas. Tenían una profunda vida espiritual, aunque no faltaban los casos en los que la vida espiritual degeneraba fácilmente en milagrería y en fenómenos raros, como fue el de la beata del Barco de Ávila, Francisca Hernández⁷. De otro lado, no es aventurado suponer que Iñigo, debido a sus once o doce años de trato con la corte del Rey Católico, pudiera tener conocimiento o noticia previa de la piadosa manresana, cuya fama parece que iba más allá de Manresa y de Cataluña. De todos modos, resulta ser la «persona espiritual» que en esta primera fase de su nueva vida más le ayudó» (Au 37). Por tanto, podemos decir que en la difícil y decisiva etapa de Manresa, donde Iñigo durante unos once meses vive una serie de experiencias, que van desde fuertes crisis de escrúpulos y tentaciones de suicidio hasta la alta visión mística del Cardoner (Au 19-30), fue precisamente una mujer la persona que en aquellas circunstancias mejor lo pudo orientar.

Un mes escaso se detuvo en Barcelona hasta poder embarcar como peregrino a Jerusalén. Bastará, sin embargo, para poder entrar en contacto con una bienhechora, cuyo papel en la vida de Ignacio tuvo su trascendencia. Era doña Isabel Roser, casada con un comerciante adinerado. No tenían hijos; esta circunstancia orientará, como veremos, los pasos de Isabel, cuando en el 1541 muera su esposo, hacia Roma con la intención de ser admitida en la recién fundada Compañía de Jesús.

Será a la vuelta del frustrado intento de quedarse en Jerusalén «para siempre», y el haber vuelto a Barcelona (Au 49-50), cuando se forme en esta ciudad un círculo de mujeres, en parte de la alta nobleza catalana, que, a la vez de ayudarle materialmente, buscaban su consejo espiritual.

La experiencia de Alcalá

Cuando, una vez dados por terminados los estudios de latín y humanidades bajo el maestro Ardévol en Barcelona, llega el 1526 a Alcalá para iniciar los estudios de Artes liberales o Filosofía, también serán mujeres el grupo principal que se una a él y a sus primeros compañeros (Calixto, Arteaga, Reynalde, Cáceres). Pero ahora no son damas de la alta nobleza sino mujeres sencillas y algunas de fama dudosa. María de la Flor, Beatriz Ramírez, Isabel Sánchez, la recadera, entre otras, las conocemos por los procesos inquisitoriales a que Ignacio se vio sometido en Alcalá.

Cuando Iñigo llega a Alcalá, en marzo de 1526, sólo hacía unos meses que el decreto contra los alumbrados había sido promulgado. Imposible que en este breve espacio los inquisidores hubiesen podido alcanzar la experiencia necesaria para distinguir unos grupos de otros. Es natural que Iñigo fuese confundido con uno de ellos. Su modo de vestir

⁷ SERRANO Y SANZ, Francisca Hernández y el Bachiller Antonio de Medrano. Sus procesos por la Inquisición (1519-1532), en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XLI (1920) 105.

y de instruir en la vida de piedad parecía tener mucho en común con los grupos sospechosos de alumbradismo. Los rumores se intensificaron cuando desaparecieron de Alcalá dos mujeres, madre e hija, ambas viudas, protegidas del conocido profesor Pedro Ciruelo, catedrático de la Complutense y maestro de Iñigo. El maestro sospechaba de su discípulo y mandó que lo pusiesen en la cárcel. Iñigo se defendió diciendo al vicario Figueroa: «que estas dos mujeres muchas veces me han instado para que querían por todo el mundo servir a los pobres por unos hospitales y por otros; y yo las he siempre desviado deste propósito, por ser hija tan moza y tan vistosa, etc.; y les he dicho que cuando quisiesen visitar a los pobres, lo podían hacer en Alcalá, y ir a acompañar al Santísimo Sacramento» (Au 61).

O sea, la puesta en la cárcel se debe indirectamente a las dos mujeres. Pero será también una mujer la que intervenga para indultarle. Se trata de doña Teresa Enríquez, esposa del Comendador mayor de León, Gutierre de Cárdenas, «la cual le envió a visitar y le hizo muchas veces ofertas de sacarle de allí». El interés de esta noble dama, que era hija del Almirante de Castilla y prima o sobrina de Doña Juana Enríquez, madre de Fernando el Católico, por el encarcelado Iñigo se debe con toda probabilidad al hecho de que doña Teresa lo debió conocer en los años de Iñigo en casa del Contador mayor del Reino, ya que el hijo primogénito de Velázquez de Cuéllar estaba casado precisamente con una Enríquez, también de la casa del Almirante⁸. Doña Teresa era conocida por su intensa devoción a la Eucaristía, que se la llamó «la loca del Sacramento»; murió el 1529⁹.

Cuando madre e hija volvieron de su romería al Santo Rostro de Jaén, ellas mismas confirmaron que lo habían hecho por su propia decisión, lo que facilitó la rápida puesta en libertad de Iñigo.

Una rama femenina de la Compañía

Como ya apuntamos, Isabel Roser, generosa benefactora e incondicional devota de Ignacio, como se puede comprobar por la correspondencia epistolar, llegado el momento de la muerte de su esposo, fue creciendo su deseo de ir a Roma para ponerse bajo la obediencia de quien ella tanto había ayudado, en particular económicamente. La idea, al principio, no debió parecerle muy descabellada, aunque tampoco le entusiasmó a Ignacio. Cuando se leen las cartas de Isabel Roser salta a la vista que toda la iniciativa es de su parte. En la carta del 6 de noviembre del 1542 se dice: «En otras os escriuí cómo mi determinación sea de yrme á Roma y veros antes que muera»¹⁰.

Así, en junio o julio de 1543 Isabel Roser apareció en Roma en compañía de otras dos mujeres. Lucrecia de Brandine y Francisca Cruyllas, las cuales también querían ponerse bajo la obediencia del Padre Ignacio, el cual no sólo no lo veía claro sino que no

⁸ L. FERNANDEZ, ob.cit.

⁹ C. BAYLE, *La loca del Sacramento*, doña Teresa Enríquez, Madrid, 1922.

¹⁰ *Monumenta Historica SJ Eppistolae Mixtae I*, 117.

estaba de acuerdo. Pero Isabel, de algún modo, consiguió llegar con su petición al mismo Papa, que autorizó a ella y a sus compañeras a que hicieran los votos y entraran en la Compañía. En la Navidad de 1545 Ignacio las aceptaba, tras pronunciar los votos, como miembros de ella¹¹. Las cosas al principio fueron mejor de lo que se esperaba. Isabel fue elegida para dirigir a las mujeres de Santa Marta e incluso se marchó a vivir allí. De no haber fracasado el intento, éste hubiese sido el comienzo de una rama femenina de la Compañía, dedicada como ella al apostolado.

Pero seguramente debido a la larga amistad espiritual y humana que unía Isabel a Ignacio y a los grandes beneficios que hizo a la naciente Compañía, ella se sentía consciente o inconscientemente como un miembro privilegiado de la joven Orden, comportándose más o menos como si estuviese en su casa. Esto, junto a los problemas familiares que después surgieron con los sobrinos de Isabel reclamando dinero por la herencia de su tío, creó grandes tensiones. A principios de 1546 todo estaba liquidado y las tres «jesuitinas» vueltas al estado laical. En mayo de 1547 Ignacio escribió una carta al papa Paulo III pidiéndole «de no cargarnos en mujeres en obediencia, de las presentes, ni de las otras por venir». A fines del mismo año Isabel, ya en Barcelona, escribió a Ignacio reconociendo su error:

«...siendo yo tan deudora por tantos beneficios espirituales recibidos de V.P. y de todos los otros de su casa, y de los tantos trabajos, penas y fatigas, que por mí han sentidas y pasadas, los sopplico por reuerentia de la pasión de Jesu Xpo. nuestro Señor, por su preciosa sangre me perdoneys, y assí en esta humildemente os pido perdón, confesando mi imperfección y miseria... y aunque yo no maresco que V.P. se rrecuerde de mí en sus sacrificios y oraciones, la sua charidad se estenderá en ello, y así lo soplico, y lo mismo pido a los suyos, que, avn tan miserable y peccadora como soys, no me oluido de rogar á Dios siempre que lo veo en manos del sacerdote por V.P. y por los de su casa, que no menos afición y amor los tengo que en otro tiempo. Dios nuestro Señor m'es testigo dello: y quedo besando las manos de V.P., y rogando la Magestad divina que nos dexe viuir y morir en su sancto amor y seruicio. De V.P. indigna y inutil seruidora. La viuda Isabel Roser»¹².

La concesión de Paulo III establecía que la Compañía no fuese obligada a recibir bajo su cuidado congregaciones religiosas femeninas; se entendió también en el sentido de que la Compañía estaba exenta de cualquier dirección espiritual estable o permanente de religiosas (Constituciones de la Compañía núm. 588).

¹¹ El texto del voto de Isabel Roser, traducido al castellano, dice: «La que subscribe, Isabel Roser, viuda promete y hace voto solemne a nuestro Señor Dios Omnipotente, en presencia de la Santísima Virgen María, mi Señora, del glorioso San Jerónimo y de toda la corte celestial del Paraíso y ante los aquí presentes, y ante Vos Reverendo Padre Maestro Ignacio, prepósito de la Compañía de Jesús, que tenéis el puesto de parte de Dios, de pobreza perpetua, según las ordenaciones que Vuestra Reverencia me dará, de castidad y obediencia según el modo de vida que me será encomendado. Hecho en Roma, en la Iglesia de Nuestra Señora de la Strada, el día de Natividad de Jesucristo 1545». El texto está escrito en catalán. Archivo Romano SJ. Italiano, folio 11. Evidentemente el contenido se redactó con la aprobación de San Ignacio.

¹² Eppistolae Mixtae I, 449 s.

Dado que una de las cualidades fundamentales de la nueva Orden es la disposición de sus miembros a ser enviados a las tareas apostólicas que se recomendaren, admitir ser confesor permanente de un convento impedía la disponibilidad misionera básica que requería la Compañía, ya que entonces los medios de transporte eran rudimentarios. Si hubiese habido coche y teléfono e internet, es de suponer que Ignacio lo hubiese pensado de modo distinto; él sólo se opuso al hecho de que fuese permanente.

Una jesuita, Juana de Austria

Pese a la negativa de admitir mujeres en la Compañía, tenemos el caso excepcional de Doña Juan de Austria, Infanta de España, Archiduquesa de Austria, hija del Emperador Carlos V y de Isabel de Portugal, nació en Madrid, 4 de junio de 1535; era ocho años menor que su hermano Felipe II. Contrajo matrimonio a los 16 años con su primo el príncipe Juan Manuel de Portugal, que tenía quince años, y murió dos años después, dejando embarazada a Juana del futuro rey Sebastián I de Portugal. Educada en un ambiente austero, no gustaba de la pompa de la corte portuguesa. Al enviudar regresó a Castilla para hacerse cargo, por voluntad del emperador, de la Regencia de España, teniendo que separarse de su hijo para siempre. Durante cinco años (1554-1559) Juana tuvo que gobernar los territorios de la corona española, por la ausencia de Felipe II, que se había marchado a Inglaterra a celebrar el matrimonio con su prima María Tudor.

Además de su actividad como Regente de España en tiempos en que la política no era cosa de mujeres, hay que resaltar el hecho insólito de ser la única mujer admitida en la Compañía de Jesús y de haber muerto como miembro de una orden religiosa, que no tiene una rama femenina. Juana conoció la nueva orden a través de su confesor el antiguo Duque de Gandía y Virrey de Cataluña, Francisco de Borja, que en 1546 había renunciado a todos sus títulos y bienes y había entrado en la institución fundada por Ignacio de Loyola.

En el verano de 1554 creció en ella su interés por la Compañía de Jesús y la idea de entrar en ella. Borja comunicó a Ignacio la resolución de la Regente. Esto causó un enorme problema debido a la prohibición, con una Constitución pontificia (1546), de tener una rama femenina. La petición de la Regente era, por tanto, altamente irregular, pero no era prudente desatenderla. El 26 de octubre de 1554, por orden de Ignacio, se reunió una consulta para deliberar sobre las posibilidades y el modo de admitirla. Se decidió aceptar la petición de la Infanta pero con el máximo secreto y para ello usar un pseudónimo masculino *Mateo Sánchez* y otras veces *Montoya*. La autorización oficial fue enviada el 3 de enero de 1555. Se la admitió a probación por dos años, votos simples, es decir, como los que hacen los jesuitas al terminar el noviciado, que, aunque son perpetuos no comprometen a la Orden en modo total, como sucede con la profesión solemne de los últimos votos (cf. Parte V, de las Constituciones de la Compañía de Jesús (510-523). Los superiores podían anular los votos si fuera necesario. Por lo demás, ella no tenía que cambiar su forma de vestir, ni su casa, ni dar demostración alguna externa de su nuevo estado, y tendría una asistencia espiritual. La pertenencia a la Compañía la

Infanta la tomó plenamente en serio. Intervino con autoridad en unos momentos en que la joven Orden sufría grandes hostilidades en España. La defendió contra los ataques del dominico Melchor Cano; influyó al emperador y a su hermano Felipe para que la Compañía pudiera establecerse en Flandes; apoyó la reforma de los monasterios femeninos de España, por indicaciones de Ignacio. Éstas, entre otras mediadas, muestran el gran empeño que puso Doña Juana como miembro de la Compañía¹³.

Por recomendación de su confesor, Francisco de Borja, en 1559 Juana fundó el *Convento de nuestra Señora de la Consolación* para clarisas descalzas, conocido popularmente como Convento de las Descalzas Reales, ubicado en el centro histórico de Madrid. Se construyó aprovechando el antiguo palacio donde Juana había nacido. Las primeras monjas vinieron, por mediación de Borja, de un convento de Gandía. No pocas damas de la nobleza española se recluyeron en este monasterio trayendo consigo un preciado ajuar. Por este motivo, en él se conserva actualmente una preciosa y numerosa colección de pinturas, tapices e imagerie religiosa.

Juana de Austria falleció el 7 de septiembre de 1573 en el Escorial, dejando en su testamento que fuera enterrada en el convento que ella había fundado. Allí permanece todavía su magnífico sepulcro.

Una colaboradora, Margarita de Austria y Parma «Madama»

Hija natural del Emperador Carlos V, nació en Oudennarde (Bélgica); su madre, Johanna Maria van der Gheynest, era de Flandes, sirvienta de Charles de Lalaing. Poco después de su nacimiento, Margarita fue confiada a la familia Douwrin. Su futuro habría sido el de una hija extramatrimonial más, sin privilegios y con un oscuro porvenir. Sin embargo, gracias a su tía-abuela, Margarita de Austria, gobernadora de los Países Bajos desde el 1507 y de su sucesora María de Austria, la pequeña Margarita fue educada según los modales de la nobleza borgoñona.

Las tensas relaciones entre el Emperador y el Papa, que se agravaron con el saqueo de la Ciudad Eterna por las tropas imperiales en 1527 (Sacco di Roma), comenzaron a serenarse cuando el Papa Clemente VII, que era de la familia florentina de los Médicis, se decide a firmar la paz con Carlos V, que como contrapartida acepta reponer a los Médicis en el gobierno de la ciudad de Florencia en la persona de Alejandro de Médicis. Para asegurar la lealtad de ambas partes se acuerda el matrimonio de Alejandro con la entonces todavía hija natural del Emperador, Margarita, de apenas cinco años de edad. En 1533 Margarita fue formalmente legitimada por su padre asumiendo el nombre de *Margarita de Austria*. El 9 de febrero de 1536 se celebra el enlace matrimonial entre Alejandro de Médicis y Margarita de Austria, que tenía a la sazón catorce años. Desde el comienzo de su matrimonio tuvo que contar con la indiferencia de su esposo, el cual permanecía fiel a Tadea Malaspina, que le había dado dos hijos.

¹³ A. VILLACORTA BAÑOS, *La jesuita: Juana de Austria*, Barcelona 2005.

Once meses después del matrimonio, Alejandro es asesinado por uno de sus primos y Florencia pasó a una nueva rama de los Médicis. Viuda con apenas catorce años, Margarita regresa a los Países Bajos al lado de su tía María, donde permaneció hasta que su padre decide una nueva alianza matrimonial en Italia. Ahora con su primo Ottavio Farnese, niño todavía de trece años, Duque de Parma, nieto del Papa Paulo III. La boda se celebró en la Capilla Sistina con la presencia del Papa.

Margarita, de dieciséis años, se negaba a tener trato conyugal con su infantil esposo. Esto llegó a provocar una cuestión de estado entre el Papa y el Emperador. Paulo III se arrepintió de aquel enlace que podía caer sobre su casa la misma desgracia que sobre los Médicis. Las cosas parecieron mejorar algo con la intervención del Padre jesuita Coduri, a quien el Papa nombró confesor de Margarita. A la muerte de éste se encargó el mismo Ignacio del consejo espiritual de ella, que ya contaba con diecinueve años y su esposo dieciséis, en agosto de 1545 dio a luz dos gemelos; uno de ellos murió, el otro, Alejandro Farnesio, fue bautizado por el mismo Ignacio, siendo padrinos Carlos V y la reina de Francia; al bautizo asistieron diecinueve cardenales.

Durante este tiempo Margarita junto con otras señoras de la ciudad de Roma acude al consejo espiritual de Ignacio de Loyola, un consejo que no se reduce solamente a cuestiones de tipo espiritual, sino que lleva a cooperar en las tareas apostólicas que entonces Ignacio está desarrollando en Roma. Así vemos a Margarita afanarse por la obra de los catecúmenos judíos. El apostolado con ellos chocaba con la gran dificultad de que al convertirse perdían todos sus bienes en provecho del fisco romano. No sólo se derogó esta medida, sino que además se les dio pleno derecho de ciudadanía como cualquier otro cristiano.

Hacía falta organizar en forma permanente la ayuda a los huérfanos. Así, se creó el «Orfanotrofio de Santa Maria in Aquino» en 1541. Entre las principales bienhechoras está de nuevo doña Margarita de Austria. Se fundó también una asociación de madres y mujeres, que se ocupasen de los orfanatos con el nombre «Compagnia degli orfani».

El año 1547 tuvo un significado especial para la pareja Margarita-Octavio. El empeño que demostró Octavio en la reconquista de su Ducado de Parma, cuando tanto el Emperador como el Papa estaban contra él, motivó a Margarita a ponerse completamente a favor de su marido, con el que llegó alcanzar una buena relación de amistad. Durante la guerra de Parma, en la que combatieron Ottavio, como aliado del rey de Francia, y el Papa, como aliado del Emperador, Margarita permaneció en la ciudad confortando a su habitantes.

Terminada la guerra, Carlos V recomendó Margarita a su hermanastro Felipe II, que desarrolló una política de acercamiento al duque de Parma. Entre las cosas pactadas estaba el acuerdo de que el hijo Alejandro debía ponerse bajo la tutela del rey de España. En 1556 Margarita acompañó a su hijo a Bruselas, donde se encontraba Felipe II. En el 1559 fue nombrada gobernadora de los Países Bajos, en medio de una situación muy complicada, debido a que el calvinismo se estaba extendiendo intensamente en estos países. En agosto de 1567 estalló una serie de disturbios y protestas. Margarita logró separar la nobleza del levantamiento popular, pero demasiado tarde según Felipe II, quien remplaceó a su hermana por Fernando Álvarez de Toledo, Duque de Alba.

En 1568 volvió a Italia estableciéndose en sus feudos del Abruzzo, cerca de Roma. Después de una breve estancia en Leonessa decidió residir en Cittaducale donde estuvo hasta el 1572, pasando después al Aquila; dio excelentes muestras de sus dotes administrativas en favor de la economía y de la cultura locales. Murió en Ortona (Abruzzo) a la edad de 64 años, el mismo año que su marido, 1586. Está sepultada en Piacenza en la iglesia de San Sisto¹⁴.

Le gustaba llamarse «Madama». Por tal motivo su palacio romano, heredado de los Médicis se llama Palazzo Madama, actual sede del Senado de la Republica Italiana, y por el mismo motivo existe una Villa Madama en Monte Mario y un pueblo cerca de Tivoli en la provincia de Roma que se llama Castel Madama, en cuya iglesia se encuentra una copia de la mascarilla de San Ignacio, solicitada expresamente por ella como recuerdo de su padre espiritual, tal vez la más antigua y la menos retocada que se posee del Santo.

San Ignacio y la vida religiosa femenina de su tiempo

La oposición a la admisión de mujeres en la Compañía, según los hechos que conocemos, tiene su origen sobre todo en experiencias negativas. Por otra parte, una Orden eminentemente apostólica, requiere estar presente allí donde las necesidades son más urgentes, en muchos casos, como el de Francisco Javier sin ningún compañero. Esta forma de practicar la vida religiosa era impensable para las posibilidades de movimiento y los peligros que corría entonces una mujer sola por el mundo. Es aquí donde se deben buscar las verdaderas razones a la negativa de Ignacio a admitir mujeres en la Compañía.

Tanto la oposición a admitir mujeres y crear una rama femenina o a aceptar conventos de monjas sujetos a la Compañía como la negativa a los cargos de confesores permanentes en conventos femeninos, se explican desde la capacidad de movimiento y de riesgo que la nueva Orden tiene como misión. Esta conclusión se ve reforzada por el hecho de que Ignacio sí era favorable a crear una instituciones femeninas que tuviesen el espíritu de la Compañía pero que jurídicamente no dependiesen de ella.

«Me persuado que para cumplir las intenciones del Señor Duque y la Señora doña Juana, para ganar más ánimas y para que más universalmente Dios nuestro Señor sea servido de todos y de todas en mayor provecho espiritual, nos persuadimos que será un bueno y santo medio de hacer una compañía de señoras y de otras que les pareciere justas y santas en el Señor nuestro»¹⁵.

Se trata, por tanto, de una institución femenina apostólica, pero sin vinculación de obediencia a la Compañía, es decir, no se trataría de otra cosa sino de proseguir el trabajo apostólico femenino iniciado en Roma. Pero el proyecto no llegó nunca a realizarse, tal vez por falta de comprensión o porque los Padres de Gandía y Valencia no supieron promoverla.

¹⁴ R. LEFEVRE, «Madama» Margarita d'Austria, Roma 1986.

¹⁵ Monumenta Ignatiana Eppistolae I, 421,

Consecuentemente con su concepción apostólica de la vida religiosa, ve inmediatamente los inconvenientes que en este sentido comportaba la admisión de mujeres a la Compañía, pero al mismo tiempo Ignacio buscó nuevos cauces para que la mujer pudiese actual apostólicamente según el «modo de proceder» de la Compañía.

La mujer en el epistolario Ignaciano

Fue Hugo Rahner quien en el 1956 sorprendía con su libro «Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen», que recogía y comentaba la correspondencia femenina de San Ignacio, que se encuentra en los 12 volúmenes que forman las 6.813 cartas del epistolario ignaciano. De ellas 89 se hallan dirigidas a mujeres, aunque el número fue bastante superior. Se perdieron y se destruyeron muchas. En los 5 volúmenes de las *Eppistolae Mixtae* nos han llegado 50 cartas de mujeres a Ignacio. Por otra parte, resulta una casualidad significativa que el texto ignaciano más antiguo que poseemos, aunque no en original, sea la carta a Inés Pascual de 1524.

No se trata solamente de cartas referentes a asuntos personales, familiares o políticos de la alta nobleza femenina. Se halla un buen número donde el remitente expresa su profundo agradecimiento a sus benefactores a la vez que responde a algún tema espiritual o humano. El tema espiritual es dominante en las cartas a Isabel Roser, Teresa Reja-della y Leonor de Mascarenhas.

La gran capacidad para la amistad y la relación humana es asimismo una característica de la correspondencia femenina de San Ignacio. No en último término es de resaltar la relación epistolar con las madres de los jesuitas. A doña Juana de Valencia escribe dándole algunas razones sobre la vocación de su hijo, con la cual ella ano estaba muy conforme: «...y quanto más se uey en las letras el materno amor para con don Federigue, tanto nos da más edificación la conformidad de la uoluntad de V. md. con la diuina, que parece el mesmo espíritu que traxo a don Federigue del mundo a la religión ha insegnado a V. md., a aquietarse y contentarse con su determinación, supliendo con la fortaleza de su gracia la fragilidad de la natura. Al mesmo plega de accrezentar siempre su luz y caridad en el ánima de V. md., para que cada día más se consuele de uer empleado á quien tanto ama en el seruitio de quien sobre todas las cosas deue ser amado, y en quien y para cuya gloria todas ellas deuen amarse. En lo demás, don Federigue es aora tanto y más que nunca de V.med. en el Señor nuestro, cuyo amor perfeccionará el natural que él debe tener como hijo... Guarde su diuina bondad la de V.md. en su santo seruitio, y a todos quiera dar su gracia cumplida para que su santísima uoluntad siempre sintamos y enteramente la cumplamos. De Roma 8 de enero 1556»¹⁶.

¹⁶ Ibid. X, 483 s.

Conclusión

Nuestro bosquejo de las relaciones de Ignacio con el mundo femenino muestra un hecho fundamental, que a lo largo de la historia de la Compañía no se ha tenido lo suficientemente en cuenta, a saber; el importantísimo papel de la mujer en la formación humana y espiritual de San Ignacio y en la fundación de la Compañía. Sin Magdalena de Araoz, Inés Pascual, Isabel Roser y la piadosa beata manresana; sin Leonor de Mascarenhas, Margarita de Austria, Leonor Ossorio o Juana de Austria se hace muy difícil entender tanto la vida de San Ignacio como la aprobación y rápida difusión de su instituto y de su espiritualidad. No en vano él llamó a algunas de ellas «madres de la Compañía de Jesús».

Conflictos y resoluciones en el sacerdocio ministerial jesuita

*Una aproximación desde la teología espiritual
y la psicología del narcisismo*

di GABRIEL IGNACIO ROBLERO CUM S.J.*

Siglas y Abreviaturas

AHSI	Archivum Historicum Societatis Iesu
Au	Autobiografía de san Ignacio de Loyola
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CG	Congregación General de la Compañía de Jesús
CIS	Centrum Ignatianum Spiritualitatis
CISOC	Centro de investigaciones socioculturales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile
Co	Constituciones de la Compañía de Jesús
DDB	Desclée de Brouwer
DEI	Diccionario de Espiritualidad Ignaciana
DRAE	Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. Ed. Espasa- Calpe, Madrid, ²² 2001
EE	Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola
FN	Fontes Narrativi (en MHSI)
IHSI	Institutum Historicum Societatis Iesu
LG	Concilio Vaticano II, Constitución dogmática <i>Lumen Gentium</i>
MHSI	Monumenta Historica Societatis Iesu
M-ST	Mensajero-Sal Terrae
NC	Normas Complementarias de la Compañía de Jesús
PO	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i>
PDV	S.S Juan Pablo II, Exhortación apostólica <i>Pastores Dabo Vobis</i> , sobre la for- mación de los sacerdotes
UCAB	Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela
UCSH	Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile
UPCO	Universidad Pontificia Comillas, Madrid

* GABRIEL IGNACIO ROBLERO CUM S.J., Sacerdote Jesuita chileno. Psicólogo, Licenciado en Teología Espiritual, Universidad Pontificia Comillas. Director de Pastoral Colegio San Mateo de Osorno, Chile, groblerosj@gmail.com

Introducción

Según datos facilitados por el Padre Luis Orlando Torres, S.J.¹, quien fuera Delegado del Padre General para la Formación de la Compañía de Jesús hasta el año 2012, en 2011 veintinueve sacerdotes jesuitas dejaron la Compañía. De ellos, diecinueve no habían hecho los últimos votos, nueve eran profesos de cuatro votos, y uno coadjutor espiritual. Es posible que un motivo para el abandono, aun cuando no se mencione en las solicitudes, fuera el debilitamiento de la vida espiritual, especialmente por la falta de oración asidua, discernimiento y acompañamiento espiritual. Entre los motivos que se aducen, el principal es el conflicto con el voto de castidad (presente en el 63,3% de los casos). El segundo se relaciona con la dificultad de asumir “nuestro modo de proceder” (mencionado en un 56,6%). Es decir, la dificultad para trabajar con otros y vivir en comunidad, problemas con la obediencia y la falta de disponibilidad para asumir la misión de la Compañía. Por último, y de forma cada vez más frecuente, el agotamiento por sobrecarga de trabajo. Estos conflictos no son privativos de la Compañía de Jesús y afectan al clero en general².

Este artículo³, busca analizar el mencionado “agotamiento por sobrecarga de trabajo” en el ejercicio del ministerio sacerdotal. Lo hace desde la perspectiva del círculo vicioso que se establece entre narcisismo y activismo, y éste como precursor del *burnout*. El trabajo integra elementos de la teología espiritual y de la espiritualidad ignaciana con algunos planteamientos de orientación psicoanalítica⁴. Está dividido en dos par-

¹ El Padre Luis Orlando Torres, S.J., delegado de la Formación de la Compañía universal, me respondió por correo electrónico, el 10 de octubre de 2012, a las preguntas que le hice días anteriores: ¿Cómo pueden estar influyendo las características de la sociedad y la cultura contemporánea en los conflictos del ministerio sacerdotal de los jesuitas? ¿Cuáles son los conflictos o dificultades que manifiestan los jesuitas que han pedido abandonar su ministerio sacerdotal y la Compañía de Jesús?

² Al respecto, resulta interesante conocer los datos de una investigación realizada con más de 500 sacerdotes, diocesanos y religiosos, en Estados Unidos, a comienzos de este siglo, que presenta el libro de D. R. HOGE, *The first five years of the priesthood...*, The Liturgical Press, Collegeville, 2002, pp. 37-39. Los principales problemas, entre otros descritos, que manifiestan los sacerdotes recientemente ordenados, son: la vivencia del celibato y la soledad; la fuerte autoridad experimentada al interior de la Iglesia; el ser personas públicas sobre las cuales se depositan muchas expectativas, especialmente sobre lo que enseñarán; dificultades para establecer espacios personales privados; demasiado trabajo; etc. Los sacerdotes que perseveran en su ministerio experimentan especial satisfacción al presidir la Eucaristía, predicando y enseñando. Finalmente se concluye que los problemas en el área de la vida personal de los sacerdotes influyen con más impacto en ellos para llegar a abandonar o permanecer en el ministerio que los pensamientos y problemas en relación a la vida laboral. (La traducción es mía).

³ Una primera versión fue presentada como tesina en el Instituto de Espiritualidad de la Universidad de Comillas en 2013 y también se hizo una breve presentación de ella en: G. I. ROBLERO Cum, “Conflictos y resoluciones psico-espirituales en el sacerdocio ministerial del jesuita”, en *Manresa* 86 (2014), pp. 287-300. Se presenta aquí una versión más amplia del artículo, pero más completa, respetando todos los contenidos de la tesina, aunque en un nuevo orden.

⁴ Cf. C. DOMINGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander, 2003, p. 17: Sobre ambivalencia y religión: “[La teoría psicoanalítica] establece una mirada a las bases

tes. En la primera parte (El ministerio sacerdotal, el *burnout* y su relación con la psicología del narcisismo), se indaga sobre el influjo de la cultura occidental actual sobre el ministerio sacerdotal y su relación con el *burnout*. Asimismo, se presenta una visión positiva del narcisismo con el fin de orientar la vivencia del ministerio sacerdotal hacia una mayor unión a Jesucristo.

En la segunda parte (*El ministerio sacerdotal jesuita, algunos conflictos y sus propuestas de resolución*), se describen las bases de la identidad del jesuita sacerdote y se identifican cuatro características propias del carisma, con sus correlativos conflictos: pertenencia *versus* alienación; servicio y humildad *versus* poder; intimidad y generatividad *versus* soledad; y donación existencial *versus* desmedido afán de éxito.

Esta segunda parte se presenta como una respuesta constructiva, desde la perspectiva particular del carisma sacerdotal de la Compañía, a la visión positiva del narcisismo presentada en la primera, como pauta para evitar los peligros del *burnout*.

psíquicas de la experiencia de fe, que puede estar marcada por una profunda ambivalencia afectiva; es decir, por el cruce de un conjunto de tendencias y emociones primitivas, intensas y de signo contrario, especialmente de amor y de odio”.

PRIMERA PARTE:
EL MINISTERIO SACERDOTAL, EL *BURNOUT* Y SU RELACIÓN
CON LA PSICOLOGÍA DEL NARCISISMO

1. La existencia sacerdotal en la cultura del individualismo

1.1. *El burnout*

Las transformaciones culturales de la actualidad producen un particular impacto en la vida consagrada y sacerdotal⁵. La Iglesia católica vive hoy una crisis de desesperanza. Ser sacerdote en una cultura globalizada, marcada por el individualismo y lo efímero, constituye un reto en la medida en que los paradigmas de ayer y la experiencia acumulada no sirven para responder a las interrogantes que se plantean⁶. La labor del ministro ordenado, además de exigente, no es bien entendida, ni menos aún apreciada. Si bien los sacerdotes siguen siendo percibidos como símbolos de la misericordia de Dios, también son vistos como ajenos al hombre que sirven y a su vida⁷. Su función parece a muchos anacrónica, pues no responde a los valores del mundo⁸, identificados con la riqueza, “tú eres lo que tienes”, el éxito, “eres lo que haces”, y la apariencia, “eres lo que aparentas ante los demás” o “eres lo que los otros piensan de ti”.

Muchos sacerdotes se encuentran desorientados y desanimados. Llamados a proclamar el Evangelio y la enseñanza de la Iglesia, constatan el abismo que existe entre su enseñanza, en particular en materia moral, y las vivencias del Pueblo de Dios. El sacerdote se siente obligado a interrogarse sobre cómo vivir su ministerio con el Pueblo de Dios cuando éste rechaza su visión moral⁹.

Asimismo, es posible constatar el menor peso de la Iglesia en la elaboración de la identidad de los fieles y en la construcción de su sentido de vida, así como una creciente indiferencia hacia muchos de sus principios y postulados. La Iglesia es menos respetada y considerada, y está sometida a una crítica constante¹⁰. En un breve tiempo, los sacerdotes han perdido presencia y prestigio social, convirtiéndose en un colectivo marginal.

⁵ Cf. G. VALDIVIESO, “Reflexión sobre la autoridad de los sacerdotes”. Conferencia presentada en el Encuentro de Formadores de Seminarios de la Conferencia Episcopal de Chile, 12 de mayo de 2011.

⁶ Cf. H. LÓPEZ DE MÉZERVILLE, *Sacerdocio y Burnout. El desgaste en la vida sacerdotal*, San Pablo, Madrid, 2012, p. 68.

⁷ Cf. D. B. COZZENS, *La faz cambiante del sacerdocio. Sobre la crisis anímica del sacerdote*, Sal Terrae, Santander, 2003, p. 24.

⁸ Cf. J. M., URIARTE, *Ministerio presbiteral y espiritualidad*, Publicaciones Idatz, San Sebastián- Donostia, 2000, p. 44.

⁹ Cf. T. RADCLIFFE, “El sacerdote: entre la crisis y la esperanza”: *Selecciones de Teología* 44, n° 176 (2005), p. 348.

¹⁰ Cf. R. MÉNDEZ, “¿La rebelión de los fieles?”: *Revista del Sábado, Diario El Mercurio*, Santiago de Chile, 24 de septiembre de 2005, cita en G. VALDIVIESO, “Algunos desafíos actuales para la Vida de Especial Consagración”: *Revista de Ciencias Religiosas*, UCSH, vol. 18, Santiago de Chile, 2010.

Para muchos esto se traduce en mayor soledad e incomprensión, y en un aumento en los problemas de salud y de conducta¹¹.

En la actualidad, los ministros del culto están sometidos a duras pruebas para seguir su llamado de “estar con Jesús”: la prueba de los sentidos, de la experiencia sensible, que amenaza la contemplación; del inmediatez; de la masificación, que dificulta la soledad y la experiencia interior; de la acción por la acción; y, de la crítica formulada desde el poder y la técnica, así como desde el hedonismo y el egocentrismo, que hace del hombre el criterio de valor absoluto¹². Vivir el ministerio sacerdotal enfrentado a dichas pruebas puede resultar desgastante. En este contexto, no deja de ser contradictorio “que la misión que el Señor nos ha confiado agote a tantos compañeros nuestros”¹³. Uno de las manifestaciones de dicho agotamiento, que se ha convertido en un frecuente motivo de consulta médica, se conoce como *burnout*, “desgaste profesional” o “síndrome de quemarse por el trabajo”¹⁴. Este síndrome ha sido definido como una respuesta a la situación de estrés crónico que se produce, en particular, en el ejercicio laboral de profesiones caracterizadas por la prestación de servicios¹⁵.

Herbert J. Freudenberger, comienza a estudiar el síndrome en 1984, mientras trabaja en una clínica de Nueva York para drogadictos¹⁶. Observa en los voluntarios y profesionales una progresiva pérdida de energía, hasta llegar al agotamiento, así como falta de motivación para el trabajo, y síntomas de ansiedad y desánimo. Según su definición, el *burnout* es “(...) una sensación de fracaso y una experiencia agotadora que resulta de una sobrecarga por exigencias de energía, recursos personales o fuerza espiritual del trabajador”¹⁷. En otras palabras, “se trata de una experiencia subjetiva de carácter negativo compuesta por cogniciones, emociones y actitudes negativas hacia el trabajo, hacia las personas con las que se relaciona el individuo en su trabajo, en especial los clientes, y hacia el propio rol profesional”¹⁸.

¹¹ Cf. H. LÓPEZ DE MÉZERVILLE, *Sacerdocio y Burnout...*, op. cit., p. 78.

¹² Cf. P. ARRUPÉ, “Estar y trabajar con Jesús: sacerdotes hoy”, en ID., *La Iglesia de hoy y del futuro*, M-ST, Bilbao-Santander, 1982, p. 496.

¹³ P.-H. KOLVENBACH, “Alocución a la Conferencia de Provinciales europeos” (Manresa, 29 de octubre de 1995), cita en G. URIBARRI, *El Mensajero. Perfiles del evangelizador*, UPCO-DDB, Madrid-Bilbao, p. 101.

¹⁴ Denominación basada en la traducción literal del término anglosajón. Cf. P.R. GIL-MONTE, *El síndrome de quemarse por el trabajo (burnout): una enfermedad laboral en la sociedad del bienestar*, Editorial Pirámide, Madrid, 2006, p. 38.

¹⁵ Cf. G. TONON, *Calidad de vida y desgaste profesional: una mirada del síndrome del burnout*, Editorial Espacio, Buenos Aires, 2003, p. 37.

¹⁶ Herbert J. Freudenberger fue un psicólogo que nació en Frankfurt en 1927 y murió en Nueva York en 1999. Describió los síntomas de agotamiento profesional y comenzó a desarrollar un amplio estudio sobre el “burnout”, o en la traducción ya mencionada, “síndrome de quemarse por el trabajo”. Cf. *Ibid.*

¹⁷ H. FREUDENBERGER, “Burnout”: *Journal of Social Issues* 30 (1974), pp. 159-165, cita en G. MIRANDA; J. ROMERO, “Burnout en los Sacerdotes de Santiago (de Chile)”: *Boletín Pastoral*, CISOC-Bellarmino, n° 103 (2004), p. 2; Cf. H. LÓPEZ DE MÉZERVILLE, *Sacerdocio y Burnout...*, op. cit., p. 42.

¹⁸ P. R. GIL MONTE, *El síndrome de quemarse por el trabajo*, Pirámide, Madrid, 2006, p. 44.

El desequilibrio prolongado entre exigencias y energía, habitualmente no reconocido y mal resuelto, exige de un esfuerzo continuo que tiende a perpetuar la sensación de “estar fundido”, y produce un estado de agotamiento mental, físico y emocional: fatiga crónica, sentimientos de incapacidad, menosprecio de si mismo, desesperanza y alienación hacia el trabajo. Es más frecuente en personas con mayor dedicación profesional y compromiso con su labor, autoexigentes, idealistas, empáticas y carentes de buenos soportes organizativos y sociales¹⁹.

El *burnout* es «un síndrome tridimensional» caracterizado por agotamiento emocional, despersonalización, y reducida realización personal, que se definen de la siguiente manera²⁰:

- | | |
|-------------------------------|---|
| Agotamiento emocional | - Sensaciones de cansancio físico y hastío emocional, que surgen como consecuencia de las interacciones en el ámbito profesional, entre los mismos trabajadores y con los “clientes”. |
| Despersonalización | - Desarrollo de actitudes ambivalentes en el compromiso hacia las personas a quienes los profesionales o trabajadores prestan sus servicios. |
| Reducida realización personal | - Pérdida de confianza en la realización personal, y presencia de un negativo auto-concepto, muchas veces inadvertido. |

Cabe señalar que el *burnout* puede ser confundido como depresión, ansiedad y estrés²¹. Mientras que la depresión tiene consecuencias *sobre* las relaciones interpersonales, el *burnout* se presenta *como* consecuencia de relaciones interpersonales y organizacionales que son vitalmente desgastantes. Por su parte, la ansiedad se manifiesta cuando la persona no posee las habilidades para manejar la situación en la cual está inmersa. En el *burnout*, en cambio, las exigencias son superiores a las habilidades que la persona. Por último, es distinto del estrés, pues mientras que éste produce efectos negativos y positivos, los producidos por el *burnout* sólo son negativos²².

Es una necesidad fundamental para la Iglesia entender, prevenir y superar el síndrome del *burnout* o “desgaste emocional” en la vida sacerdotal²³. Según la evidencia dispo-

¹⁹ Cf. G. TONON, *Calidad de vida y desgaste profesional: una mirada del síndrome del burnout*, Editorial Espacio, Buenos Aires, 2003, pp. 43-44; Cf. G. MIRANDA; J. ROMERO, “Burnout en los Sacerdotes de Santiago (de Chile)”: *Boletín Pastoral*, CISOC-Bellarmino, n° 103 (2004), p. 3; Cf. D. J. CHANDLER, “Pastoral Burnout and the Impact of Personal Spiritual Renewal, Rest-taking, and Support System Practices”: *Pastoral Psychology* 58, n° 3 (2009), p. 276

²⁰ Cf. G. MIRANDA; J. ROMERO, “Burnout en los Sacerdotes de Santiago (de Chile)”: *Boletín Pastoral*, CISOC-Bellarmino, n° 103 (2004), p. 2.

²¹ Cf. G. TONON, *Calidad de vida y desgaste profesional: una mirada del síndrome del burnout*, Editorial Espacio, Buenos Aires, 2003, p. 42.

²² Cf. *Ibid.*

²³ Cf. H. LÓPEZ DE MÉZERVILLE, *Sacerdocio y Burnout...*, op. cit., p. 7.

nible, el *burnout* constituye una amenaza más para los diocesanos que para los religiosos o monásticos. Sin embargo, cualquier sacerdote, como todo profesional que trabaja dando un servicio -médicos, enfermeras, psicólogos, trabajadores sociales-, se encuentra en riesgo²⁴. En efecto, “siendo en el mundo moderno tantos los cargos que deben desempeñar los hombres y tanta la diversidad de los problemas, (...) los presbíteros, implicados y distraídos en las muchas obligaciones de su ministerio, no pueden pensar sin angustia cómo lograr la unidad de su vida interior con la magnitud de la acción exterior”²⁵.

La tarea de confrontar y dialogar en contextos sociales y culturales muy diversos, es uno de los trabajos más difíciles para los sacerdotes de nuestro tiempo. El decreto *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II había mencionado que, aun teniendo presente los gozos de la vida sacerdotal, no se pueden olvidar las dificultades que se presentan a los presbíteros en las circunstancias de la vida actual, por las transformaciones de las condiciones económicas y sociales, los cambios en las costumbres humanas y en los valores²⁶.

En muchos casos, los sacerdotes agotados emocionalmente no comprenden lo que les sucede y, forzados por las excesivas exigencias derivadas de la vida ministerial, tanto internas como externas, continúan con un activismo desenfrenado. La consecuencia es la llamada *despersonalización*. Es decir, perciben a las personas a quienes sirven como una amenaza para su propio bienestar, y se sienten molestos e incluso agredidos. Cuando ello ocurre, el sacerdote se culpa, llega a cuestionar su realización como presbítero, sufre en su autoestima y pierde el sentido del ministerio al que ha sido llamado²⁷.

Un estudio del Centro de Investigación Social CISOC-Bellarmino, con sacerdotes en Santiago de Chile, muestra que un número significativo declara sentirse sobre-exigido en su trabajo pastoral y no pocos declaran estar “vacíos”, “fundidos” y “agobiados”²⁸. La frecuencia es mayor entre los párrocos de tiempo completo, comprendidos entre los cuarenta y cuarenta y nueve años de edad. Esta situación suele llevar aparejada una vida de oración pobre, desencanto de la función sacramental, descuido de la vida personal, de la vida comunitaria y del ministerio en general²⁹.

1.2. El narcisismo patológico

El concepto del narcisismo ofrece la posibilidad de entender el impacto psicológico que sobre el individuo tienen los cambios sociales contemporáneos. El narcisismo pro-

²⁴ Cf. Ibid., p. 18.

²⁵ PO 14.

²⁶ Cf. PO 22.

²⁷ H. LÓPEZ DE MÉZERVILLE, *Sacerdocio y Burnout...*, op. cit., pp.10-11.

²⁸ Cf. G.MIRANDA; J. ROMERO, “Burnout en los Sacerdotes de Santiago (de Chile)”, op. cit., pp. 5-6. Esta investigación concluye que alrededor de un 45% de un total de 127 sacerdotes de Santiago de Chile presentaba, al momento del estudio, una alta probabilidad de estar desarrollando *burnout*.

²⁹ ID., “La vida sacerdotal en tiempos de cambio. Trabajo, sentido de pertenencia, redes sociales y crisis en los sacerdotes chilenos hoy”, CISOC, LOM Ediciones Ltda., Santiago de Chile, 2002, p. 10, nota 6: “Es interesante recordar el dato de que para un 71,5% de los párrocos de Santiago de Chile se les hace problemático en su tarea pastoral compatibilizar las expectativas de la gente con las expectativas de la Jerarquía”.

mueve una red de significaciones que organiza la percepción de las actividades, pensamientos, sentimientos, o vínculos. En el sujeto se construye un polígono de fuerzas que intervienen produciendo un *balance narcisista*, con tres vértices³⁰: las representaciones que el sujeto tiene de sí mismo, lo que se ha sido llamado “yo representación” o representaciones del *self*³¹; el área de las ambiciones narcisistas; y, el grado de vigilancia, de auto-observación, de severidad o de tolerancia de la función crítica del superyó en sus dos variantes: aquella que no tolera nada que se aparte de los ideales, ambiciones y normas, y aquella en la cual la hostilidad hacia el sujeto es predominante, con una intencionalidad agresiva previa al proceso de autoevaluación.

De este modo, todo es vivido por el sujeto en términos de valoración. Por esta razón, el narcisismo se puede entender como amor a la imagen de sí mismo³². Integra diversos sentidos: la búsqueda de autonomía y autosuficiencia con respecto a los otros, la pretensión de dominar y negar a los otros, el predominio de la fantasía sobre la realidad, el interés exacerbado por sí mismo³³.

El trastorno narcisista de la personalidad se manifiesta mediante un malestar difuso que lo invade todo, un sentimiento de vacío interior y de lo absurdo de la vida³⁴. El psicoanalista Heinz Kohut³⁵, iniciador de la psicología del *self*, explica que el narcisismo se presenta a través de ciertas quejas y rasgos patológicos: en la esfera sexual, fantasías perversas y pérdida de interés; en la esfera social, inhibiciones en el trabajo, incapacidad para formar y conservar relaciones significativas y actividades delictivas; en la personalidad, pérdida de humor, de empatía y del sentido de la proporción, así como tendencias a los ataques de ira y mentira patológica; y, en la esfera psicológica, hipocondría y perturbaciones vegetativas en diversas áreas orgánicas³⁶.

³⁰ Cf. J. A. MÉNDEZ; J. INGELMO, *La psicoterapia psicoanalítica desde la perspectiva del enfoque Modular-Transformacional. Introducción a la obra de Hugo Bleichmar*, Sociedad Forum de Psicoterapia Psicoanalítica, Ancarez Gestión gráfica, Madrid, 2009, p. 94.

³¹ La expresión *self* la utilizaremos en este trabajo como sinónimo a “sí-mismo”. Pocos conceptos en el vocabulario psicoanalítico moderno son más controvertidos que “self”. Literalmente se traduce del alemán como “yo” y se utiliza con diferentes significados. La tendencia actual entre los pensadores de la psicología del “self” es explicarlo como representación y como instancia psíquica. De hecho, el “self” puede ser visto como encajado en el yo y también definido como el producto final de la integración de variadas representaciones de sí-mismo. Para muchos pacientes, cuando aprenden a tolerar múltiples facetas de ellos mismos, es cuando comienzan a experimentarse a sí-mismos como más estables y coherentes. Cf G. GABBARD, *Psiquiatría Psicodinámica en la Práctica clínica*, Editorial médica panamericana, Buenos Aires, 2009, pp. 40-41.

³² Cf. H. BLEICHMAR, *Avances en psicoterapia psicoanalítica...*, Paidós, Madrid, 2011, p. 243.

³³ Cf. L. HORNSTEIN, *Autoestima e identidad, narcisismo y valores sociales*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, p. 132.

³⁴ Cf. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1999, p. 76.

³⁵ Heinz Kohut (1913-1981) fue un médico graduado en la Universidad de Viena y egresado luego del Instituto de Psicoanálisis de Chicago. Iniciador de la psicología del *self*, la cual desarrollaremos más adelante. Durante los años 1964-65 fue presidente de la Asociación Psicoanalítica Norteamericana, y entre 1965 y 1968 fue vicepresidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Cf. N.M. BLEICHMAR; C. LIBERMAN DE BLEICHMAR, *El Psicoanálisis después de Freud...*, op. cit., p. 389; H. KOHUT, *Análisis del self...*, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2007 (1977), p. 49.

³⁶ Cf. H. KOHUT, *Análisis del self*, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2007, p. 35.

La persona narcisista se queja de una insatisfacción vaga, difusa ante la vida y siente que su existencia es inútil y carece de propósito. Describe sentimientos sutilmente experimentados, aunque muy penetrantes, de vaciedad y depresión, y violentas oscilaciones en la autoestima³⁷. Parece incapaz de seguir adelante. Su autoestima requiere continuamente revitalizarse asociándose con figuras fuertes, admiradas, cuya aceptación implora y por las cuales necesita sentirse apoyado³⁸.

A pesar de la grandiosidad manifiesta, el narcisismo puede considerarse como un espejo mágico que falsifica la realidad del desamparo y de la impotencia del ser humano, reflejando una omnipotencia que no existe. En el sujeto se activa un mecanismo de defensa que lo hace actuar de manera totalmente distinta de como se siente o de como es. Externamente el individuo narcisista aparece como un sujeto con gran seguridad. Sin embargo, en su interior, permanece inseguro pues, ni sus sentimientos, ni sus ideas, ni nada de lo que considera suyo, se fundan en la realidad. Su aparente seguridad se origina en la creencia de que es verdad lo que piensa, sólo por el hecho de pensarlo. Además, requiere ser confirmado de manera constante, de lo contrario duda de todo³⁹.

En el siguiente resumen se presentan las principales características del trastorno narcisista de la personalidad o narcisismo “patológico”⁴⁰:

- | | |
|--------------------------------|---|
| Imagen distorsionada de sí | <ul style="list-style-type: none"> - Gran sentido de la auto-importancia (por ejemplo, exagera sus logros y sus capacidades, y espera ser reconocido como superior). - Exageración de la autoestima, egocentrismo, sentimientos de poder y categoría especiales. Preocupación por fantasías de éxito ilimitado, poder, brillantez, belleza o amor imaginarios. Cree que es “especial” y único y que sólo puede ser comprendido por, o sólo puede relacionarse con, otras personas (o instituciones) que son especiales o de alto estatus. |
| Hipersensibilidad a la crítica | <ul style="list-style-type: none"> - Sentimientos de rabia, vergüenza, humillación y comparación con los demás. Frecuentemente envidia a los demás o creencia que los demás lo envidian a él. |
| Falta de empatía | <ul style="list-style-type: none"> - Incapacidad para experimentar lo que los otros sienten, dificultad para captar las características propias de los demás. |

³⁷ Cf. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, op. cit., p. 59.

³⁸ *Ibid.*, p. 60.

³⁹ Cf. J. L. TRECHERA, *¿Qué es el narcisismo?*, DDB, Bilbao, 1996, p. 57.

⁴⁰ Cf. *ID.*, *El trastorno narcisista de la personalidad: concepto, medida y cambio*, Tesis-upco, Madrid, 1995, p. 64; Cf. Criterios del DSM-IV (American Psychiatric Association, 1994) para el diagnóstico de trastorno narcisista de la personalidad, cita en G. GABBARD, *Psiquiatría Psicodinámica en la Práctica clínica*, op. cit., p. 509.

Dificultad en las relaciones
interpersonales

- Exhibicionismo y maquiavelismo. Explota las relaciones interpersonales, por ejemplo, saca provecho de los demás para alcanzar sus propias metas. Presenta comportamientos o actitudes soberbias o arrogantes. Exige una admiración excesiva de los demás.

1.3. Relación entre ministerio sacerdotal, burnout y narcisismo “patológico”

Christopher Lasch explica que el narcisismo no se identifica con la autoafirmación, sino con la pérdida de identidad. Hace referencia a un yo amenazado por la desintegración y por una sensación de vacío interior. El narcisista no se quiere, quiere quererse, y siempre estará insatisfecho consigo mismo, siempre se considera manifiestamente mejorable, y por ello siente la necesidad compulsiva de maquillarse y embellecerse⁴¹. Se convierte en un perpetuo mendigo de reconocimiento, de aprecio, de elogio y de admiración. Es un permanente insatisfecho. Cuando el sujeto no tiene un sentimiento arraigado de su propio valor, siente que cada oportunidad es la única que posee para el lograr el reconocimiento de los otros⁴².

Los sacerdotes no son inmunes a esta deformación de la personalidad. Como el resto de los seres humanos, también necesitan la admiración de otros para confirmar su imagen⁴³. En muchos casos el deseo de ser siempre protagonista y la resistencia a renunciar a una parte de “su” proyecto para construir un proyecto común, da cuenta de esta realidad⁴⁴.

Los expertos en salud mental aseguran que cada vez con mayor frecuencia los motivos de consulta de seminaristas y sacerdotes se relacionan con el narcisismo, siendo ello más común entre los más jóvenes⁴⁵. Estos manifiestan sentimientos de depresión o angustia causados por pensamientos obsesivos, por dificultades en las relaciones interpersonales, o con la sexualidad o la identidad sexual. Suelen aparecer trezados con luchas íntimas por sentimientos de grandiosidad o, por lo contrario, aunque escondidos detrás de ella, por sentimientos de inferioridad, vergüenza o miedo al escándalo⁴⁶.

⁴¹ Cf. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, op. cit., p. 58.

⁴² Cf. H. BLEICHMAR, *El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1983, p. 170.

⁴³ Cf. H. J. ZONDAG, “Just Like Other People: Narcissism Among Pastors”: *Pastoral Psychology* 52, n°5 (2004), pp. 423-424.

⁴⁴ Cf. J. M. URIARTE, “Ser presbítero en el seno de nuestra cultura”, en AA.VV., *Ser sacerdote en la cultura actual*, Sal Terrae, Santander, 2010, pp. 21-22.

⁴⁵ Cf. H. J. ZONDAG, “Just Like Other People: Narcissism Among Pastors”, op. cit., p. 433.

⁴⁶ Cf. G. E. KOSCHANSKY; F. HERRMANN, “Shame an scandal: Clinical and canon law perspectives on the crisis in the priesthood”: *International Journal of Law and Psychiatry* 27 (2004), pp. 299-319, cita en J.P. JIMÉNEZ, “Crear, amar, crear: Alegato por una espiritualidad libre y creativa”, trabajo presentado en el Festival Puerto de ideas, Valparaíso (Chile), 5 de noviembre de 2011. (Juan Pablo Jiménez es Médico Psiquiatra, Médico, profesor de psiquiatría de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile, ex

Estos rasgos son fomentados por el rol de autoridad sagrada que el sacerdote desempeña en la comunidad de creyentes, lo que puede agudizar la tentación de abuso de poder. Aunque lo anterior no es exclusivo del sacerdote católico, sino común en ministros de otros cultos, la situación resulta más aguda debido al ideal de perfección moral que supone el estado de consagración⁴⁷, el celibato y el mandato de absoluto control (represión) de la sexualidad⁴⁸.

Según D. J. Chandler, a partir de un estudio sobre *burnout* en sacerdotes, asegura que la “sequedad espiritual” es uno de los primeros síntomas del agotamiento emocional⁴⁹. Aunque dicho agotamiento es también frecuente en otras profesiones de servicio, en el caso de los sacerdotes es particularmente importante porque el ministerio sacerdotal supone la exigencia de avanzar hacia la perfección humana por el camino de la voluntad y el cultivo consciente de ciertas virtudes y buenos hábitos⁵⁰. *Presbyterorum Ordinis* menciona que, “mucho contribuyen a lograr este fin las virtudes que con razón se estiman en el trato humano, como son la bondad de corazón, la sinceridad, la fortaleza de alma y la constancia, el continuo afán de justicia, la urbanidad, y otras (...)”⁵¹. Ante tales exigencias, el sacerdote puede sentirse observado, constantemente evaluado y frustrado. Para evitar hacer frente a tales sentimientos, es frecuente que el sacerdote tienda a multiplicar sus actividades⁵².

La patología narcisista está en estrecha relación con el desvalimiento afectivo, entendido como la desproporción entre necesidades y recursos afectivos; la sensación subjetiva de no valer nada, (...) de no ser querido, ni quererse, ni experimentarse -en el fondo- querible”⁵³. Tal desvalimiento genera siempre pérdida de autoestima, aunque pueda compensarse con fantasías de grandeza. El sujeto puede buscar “gustarse”, ya sea a través del perfeccionismo imposible y agotador, o del narcisismo.

En el ejercicio de su ministerio, muchos sacerdotes tienen la sensación de carecer de tiempo suficiente, consecuencia de los reclamos de la atención sacramental de las comunidades a quienes sirven, los trabajos de administración y las consultas sobre problemas de todo tipo. Es frecuente que las múltiples actividades dejen una sensación de vacío y dificulten encontrar tiempo para retirarse y reunir fuerzas e inspiración. Dividido por

presidente de la Asociación Psicoanalítica Chilena, y analista en función didáctica, supervisor y profesor del Instituto de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Chilena).

⁴⁷ Enfatiza el psicoanalista J. P. Jiménez en su presentación que la primera acepción de la palabra “consagrar” en el Diccionario de la Real Academia Española dice: “Hacer sagrado a alguien o algo”.

⁴⁸ Cf. J. P. JIMÉNEZ, “Crear, amar, crear: Alegato por una espiritualidad libre y creativa”, trabajo presentado en el Festival Puerto de ideas, Valparaíso (Chile), 5 de noviembre de 2011.

⁴⁹ Cf. D. J. CHANDLER, “Pastoral Burnout and the Impact of Personal Spiritual Renewal, Rest-taking, and Support System Practices”, op. cit., p. 284: “Several implications of this research are noteworthy. First, spiritual dryness emerged as the primary predictor of emotional exhaustion, the stress dimension of burnout”.

⁵⁰ Cf. G. MIRANDA; J. ROMERO, “Burnout en los Sacerdotes de Santiago de Chile”, op. cit., p. 3.

⁵¹ PO 3.

⁵² Cf. G. MIRANDA, *La vida sacerdotal en tiempos de cambio. Trabajo, sentido de pertenencia, redes sociales y crisis en los sacerdotes chilenos hoy*, CISOC, LOM ediciones Ltda., Santiago de Chile, 2002, p. 56.

⁵³ J. A. GARCÍA-MONGE, “¿Un desvalimiento también afectivo?...”: *Sal Terrae* 80, n° 952 (1992), p. 853.

fuera y vacío por dentro, los sacerdotes corren el riesgo de perder la alegría en su ministerio y acaben considerándolo una carga que apenas puede soportarse⁵⁴.

El término “activismo” se utiliza en teología espiritual para indicar la tendencia a sobrevalorar indebidamente la actividad exterior en detrimento de la vida interior. La práctica de la acción exterior se encuentra disociada de sus principios interiores y sobrenaturales, de la gracia y caridad, vividas sin vínculo alguno de su función preeminente y esencial de unión con Dios; se practica la acción exterior sin espíritu de docilidad al Espíritu Santo, ni de fiel colaboración con Dios⁵⁵.

Ciertos rasgos del narcisismo patológico pueden reconocerse en sacerdotes que buscan satisfacer sus propias expectativas o las de otros. Se entregan a una vida estresante, agobiada, que le produce angustia. En consecuencia, no logran transmitir paz a su entorno. La pretensión de eficacia, causa esterilidad. El mensaje de salvación, paz, alegría y consuelo que se pretende transmitir, no se corresponde con el estilo de vida frenético y deshumanizado⁵⁶. Un vertiginoso ritmo de trabajo apostólico, que suma reuniones sucesivas, visitas pastorales, celebraciones sacramentales, responsabilidades administrativas y económicas, hacen más fácil ignorar el rumor interno de que “algo no va bien”. Atrapado en este círculo vicioso, el sacerdote puede perder fácilmente el rumbo en la búsqueda de la unión con Dios y la identificación con Cristo, quedando agotado emocionalmente⁵⁷.

1.4. A modo de síntesis: situación de la existencia sacerdotal en la cultura actual

Las actuales sociedades capitalistas de Occidente están otorgando una importancia desmedida a la realización personal. La autoestima y el aprecio están, hoy más que nunca, en lo que se tiene y se logra. En este contexto el sacerdote, como cualquier otra persona, también puede sufrir el fracaso o la crítica. Esto lo lleva a afirmar su seguridad y su dignidad personal en los resultados y logros externos, buscando ser reconocido por sus “cualidades”. Debe mantenerse constantemente alerta respecto a la imagen que se tiene de sí mismo y de sus actividades, incluso, puede llegar a manipular la relación con los otros para sentirse valorado. Por ello es importante preguntarse si existe una relación entre los síntomas del *burnout* (cansancio, aburrimiento, desgano) con la excesiva preocupación por uno mismo, algo tan propio del individualismo actual.

La respuesta es afirmativa. Preocupa la situación de los sacerdotes emocionalmente agotados. Las excesivas demandas internas y externas de la vida ministerial inciden en ese estado de fragmentación. Aunque muchas veces la actividad puede surgir motivada por buenas razones, intereses de satisfacción narcisista pueden desvirtuarla, con el resultado de un mayor activismo. Finalmente este proceso lo único que provoca es un agotamiento y desgaste emocional, sin tener a Cristo como referencia.

⁵⁴ Cf. J. RATZINGER, “Ministerio y vida del sacerdote”, en ID., *Convocados en el camino de la fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004, p. 174.

⁵⁵ Cf. S. GATTO, “Activismo”, en E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad* (I), op. cit., pp. 28-30.

⁵⁶ Cf. G. URÍBARRI, *El mensajero, perfiles del evangelizador*, Uríbarri, El Mensajero. Perfiles del evangelizador, UPCO-DDB, Madrid-Bilbao, 2006, p. 102.

⁵⁷ Cf. D. B. COZZENS, *La faz cambiante del sacerdocio*, op. cit., p. 107.

¿Cuáles pueden ser las consecuencias de una vida orientada desde el mundo exterior y no desde la interioridad? El trastorno narcisista de la personalidad afecta las áreas de autoestima, la empatía, la evaluación y satisfacción laboral. Aun de forma inconsciente, es fácil dejarse llevar por falsas apariencias y por los criterios de la “cultura del individualismo”. No es difícil cambiar la seguridad en Dios por la confianza en las propias fuerzas, lo que conduce a valorar los propios logros como los dones más importantes recibidos de Dios. Finalmente la paz (una falsa paz) se busca sólo en la confianza en uno mismo, más en los elogios de los otros que en la acción realizada por fidelidad a Jesucristo. El círculo de esta dinámica se cierra al arrogarse para sí todo lo bueno recibido de Dios como don.

2. La dimensión saludable del narcisismo en la vocación sacerdotal jesuita

Ahora bien, también existe una *dimensión saludable del narcisismo*, pues un cierto grado de narcisismo es funcional y beneficioso. La visión de La Storta se propone como una experiencia donde san Ignacio consolida su identidad sacerdotal, encontrando una forma saludable de satisfacer sus necesidades narcisistas, sentirse valioso para la misión de Cristo y encontrar una orientación constante a su vida psíquica. Se pone, así, en relación la teología espiritual y la teoría psicoanalítica a la luz de la participación en la Pasión y Resurrección de Jesucristo. En efecto, se trata de un camino que consolida la identidad personal, se da cauce al narcisismo y se adquiere un sentimiento de valía como sacerdote.

2.1. El fundamental “sano narcisismo”

Mientras que en la dimensión patológica del narcisismo predomina el vacío y la insatisfacción, la arrogancia y la autosuficiencia, la positiva o sana supone aspectos como la regulación de la autoestima y la expresión del afecto por sí mismo⁵⁸. De este modo, se hace fundamental diferenciar lo que es un “sano” narcisismo y lo que es un narcisismo patológico: “[El narcisismo saludable] considera esencialmente la función necesaria que el narcisismo desempeña en la configuración de la personalidad (al que habría que enlazar el concepto de sana autoestima) y, en él [narcisismo patológico], se advierten las fijaciones y regresiones a ese estado afectivo, que pueden llegar a configurar un cuadro clínico”⁵⁹.

El “sano” narcisismo se presenta como una dimensión básica de la afectividad y es imprescindible para funcionar eficazmente en las relaciones con uno mismo y con los otros⁶⁰. Freud ofrecía una valoración positiva del narcisismo como estructurante de la persona-

⁵⁸ Cf. L. HORNSTEIN, *Autoestima e identidad, narcisismo y valores sociales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 132; Cf. H. BLEICHMAR, *Avances en psicoterapia psicoanalítica...*, op. cit., p. 243.

⁵⁹ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander, 2003, p. 89, nota 39; Cf. ID., “Autoestima: peligro de sobredosis narcisista”: *Razón y fe* 241 (2000), p. 50.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 52.

lidad, al ser la base que permitiría al yo conservar su coherencia. Más tarde será el psicoanalista Heinz Kohut, como ya señalamos, el iniciador de la psicología del *self*, quien planteará que el narcisismo no es exclusivamente una defensa del sujeto, ni un rasgo patológico, sino una fuerza impulsora de la vida psíquica⁶¹.

La psicología del *self* establece que es necesario haber recibido estímulos narcisistas en la primera infancia para poder adquirir una suficiente seguridad y confianza en sí mismo⁶². De lo contrario, sobreviene el trastorno narcisista, la necesidad imperiosa de ser reconocido por otros⁶³. De acuerdo a esta concepción, el narcisismo patológico consistiría más que en un exceso de amor propio, en su falta crónica. Será el déficit o las carencias -de apoyo, de reconocimiento, validación- lo que producirá un yo amenazado por la desintegración, la desvalorización, o por una sensación de vacío interior⁶⁴.

El término ‘narcisismo’ tiene claras connotaciones negativas. Suele asociarse con egocentrismo, amor a sí mismo con exclusividad y dominación de los otros. Sin embargo, desde la psicología del *self* sobre el “sano narcisismo”, habría que valorar la importancia de la autoestima para el desarrollo humano⁶⁵. Quien no tiene amor a sí mismo, difícilmente podrá amar a otros⁶⁶. Según Kohut, “si la autoestima es fortalecida, si el sí-mismo se torna más coherente, menos fragmentado, esta clase de autoestima se convierte en un factor de organización de las actividades del yo. Las funciones del yo mejoran, lo que incluye el aprendizaje, el estudio, la conversación, el pensamiento, la observación”⁶⁷.

Un “sano narcisismo” tiene varios componentes: capacidad para enfrentar desafíos, confianza en la propia capacidad de pensar, aprender, elegir y tomar decisiones adecuadas, y la convicción del derecho personal de ser reconocido por los demás y por sí mismo⁶⁸. La persona que se ama a sí misma, se valora, se acepta y así puede “funcionar” con plenitud. Se siente a gusto con su propio cuerpo, sus emociones, sus pensamientos y deseos. Es alguien abierto a nuevas sensaciones, experiencias y emociones⁶⁹. Por ello, no ambiciona ser otra persona. Acepta su lado positivo, talentos y cualidades, y es consciente de sus limitaciones⁷⁰. Por ello, valora sus cualidades y disfruta sus logros, sin

⁶¹ Cf. N. M. BLEICHMAR; C. LIBERMAN DE BLEICHMAR, *El Psicoanálisis después de Freud. Teoría y clínica*, Eleia Editores, Colonia Nápoles (México, D.F), 1989, pp. 389-391.

⁶² H. KOHUT, *Análisis del self...*, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2007 (1977), p. 49: “La libido narcisista idealizadora no solo desempeña un significativo papel en las relaciones objetales maduras, sino que es también la fuente principal de energía libidinal de algunas de las actividades socioculturalmente importantes que se denominan con el término *creatividad*, y constituye un componente de esa actitud humana tan apreciada a la que llamamos *sabiduría*”.

⁶³ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Autoestima: peligro de sobredosis narcisista”: *Razón y fe* 241, n° 1215 (2000), p. 56.

⁶⁴ Cf. L. HORNSTEIN, *Autoestima e identidad, narcisismo y valores sociales*, op. cit., p. 132.

⁶⁵ Cf. Ibid., pp. 167-168.

⁶⁶ Cf. Ibid., p. 169.

⁶⁷ M. ELSON (compilador), *Los seminarios de Heinz Kohut*, Paidós, Buenos Aires, 1990, p. 34.

⁶⁸ Cf. Ibid., p. 27.

⁶⁹ Cf. E. FROMM, *El arte de amar*, Paidós, Buenos Aires, 1966, cita en J.L. TRECHERA, *¿Qué es el narcisismo?*, op. cit., p. 184.

⁷⁰ Cf. Ibid., pp. 184-185.

arrogancia⁷¹. Respeta sus anhelos y deseos, sabe expresarlos, defiende sus convicciones, valores y sentimientos⁷². Quien se ama a sí mismo no está a la defensiva y asume el riesgo de equivocarse. No necesita aparentar y no vive en dinámicas de dominación ni control a los demás, sino de colaboración⁷³.

Un “sano narcisismo” elimina dinámicas psicológicas insanas⁷⁴:

- | | |
|--------------------------------|--|
| La comparación con los otros | - No ambiciona ser otra persona, ya que está a gusto consigo mismo. Puede desarrollar y potenciar sus propias capacidades. |
| El perfeccionismo | - Fuente inagotable de frustración, decepción y amargura, que hace que las personas se pongan metas tan altas que nunca llegan a conseguirlas. Muchas depresiones (de origen narcisista) se basan en el desfase entre lo que uno es (el yo) y lo que pretende ser (el ideal del yo). Son <i>depresiones narcisistas</i> : no se alcanza el desarrollo de la exigente imagen ideal, que una persona tiene de sí misma ⁷⁵ . |
| La autocrítica rigorista | - Estado de constante insatisfacción. |
| El deseo excesivo de complacer | - Incapacidad para decir “no” a otros, por miedo a desagradar o perder la benevolencia o buena opinión de los demás. |
| La culpabilidad | - Auto condena por conductas que no siempre son objetivamente malas; se exagera la magnitud de sus errores o los lamenta indefinidamente, sin llegar a compadecerse o perdonarse a sí misma. |

El “sano narcisismo” es contrario al narcisismo que ansía todo dominar, conocer y controlar. Es capaz de renuncia y compromiso. Tiene relación con la idea de que “no hay maduración sin desposesión, sin salir de sí, sin descentramiento”, porque la libertad humana exige optar, y toda elección implica una renuncia⁷⁶.

⁷¹ Cf. J.-V. BONET, “Sé amigo de ti mismo. La autoestima en la vida religiosa y sacerdotal”: *Sal Terrae* 78, n° 921 (1990), p. 316.

⁷² Cf. L. HORNSTEIN, *Autoestima e identidad, narcisismo y valores sociales*, op. cit., p. 78.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 186.

⁷⁴ Cf. J. L. TRECHERA, *¿Qué es el narcisismo?*, op. cit., pp. 186-187; Cf. J.-V. BONET, “Sé amigo de ti mismo...”, op. cit., p. 323.

⁷⁵ Se puede profundizar este tema en H. BLEICHMAR, *Avances en psicoterapia psicoanalítica...*, op. cit., pp. 54-57; 283-291. “Con respecto (a los trastornos narcisistas) -grandiosidad, omnipotencia, denigración del objeto, etc.-, la depresión no es crónica sino que irrumpe cuando colapsa una grandiosidad que había servido para negar la realidad y las limitaciones personales. La depresión es consecuencia de los efectos del narcisismo destructivo sobre las relaciones interpersonales, la inserción en la realidad, o el cuidado de la propia persona” (p. 57). “Si el superyó es fuente de satisfacción narcisista, el placer que otorga hará que no se deseen modificar sus mandatos. El sujeto pagará con gusto el esfuerzo de cumplirlos pues en eso asienta su sentimiento de superioridad” (p. 290).

⁷⁶ Cf. J. L. TRECHERA, *¿Qué es el narcisismo?*, op. cit., p. 188.

Ahora bien, ¿en qué momento de la vida de san Ignacio podemos encontrar aquella fuente de seguridad y autoestima que lo llevó a consolidar su *self* sacerdotal? ¿Qué experiencia de su vida podría dar cuenta de aquella autoestima que le permitió entregarse totalmente en amor a Dios y servicio a los demás?

2.2. Fundamento de un narcisismo “saludable” en la vocación sacerdotal jesuita

2.2.1. La visión de La Storta y su significado

La experiencia de La Storta está estrechamente ligada al sacerdocio de san Ignacio y de los primeros compañeros⁷⁷. En noviembre de 1537, mientras algunos compañeros están dispersos por Italia, Ignacio de Loyola, Diego Laínez y Pedro Fabro van camino a Roma. Su sola preocupación y pasión es conseguir ser agradables a Dios, en la búsqueda continua de asemejarse a Cristo, llevando con Él la cruz, a fin de que el mundo tenga la vida en abundancia (cf. Jn 10, 10b)⁷⁸. En una capilla, donde se retiró a orar en soledad⁷⁹, san Ignacio recibe una gracia extraordinaria que le confirma en el rumbo que Dios le estaba marcando: Jesucristo Cabeza, que aparece con la Cruz, lo acepta para servir a la Trinidad, y le promete que les será propicio en Roma:

“Viniendo a Roma, pasando por Siena, nuestro Padre (Ignacio)...tenía muchos sentimientos espirituales, y especialmente respecto a la santísima Eucaristía...Me dijo que le parecía que Dios Padre le imprimiera en el corazón estas palabras: *Ego ero vobis Romae propitius*. Y no sabiendo lo que estas palabras quisieron significar, nuestro padre decía: ‘No sé lo que sucederá a nosotros; quizás, seremos crucificados en Roma’. Luego, otra vez, dijo que le parecía ver a Cristo con la cruz sobre los hombros, y el Padre Eterno cercano que le decía: ‘Yo quiero que Tú tomes a éste por tu siervo’. Y así, Jesús se lo tomaba diciendo: ‘Yo quiero que tú nos sirvas’. Y por eso, recibiendo gran devoción a este santísimo nombre, quiso denominar la Congregación: la Compañía de Jesús”⁸⁰.

En La Storta Ignacio recibió una confirmación, tanto personal como grupal, de la idea que movía sus corazones de ponerse al servicio del Vicario de Cristo en la tierra⁸¹; “el Padre Eterno le dijo a Cristo: ‘Quiero que tomes a éste como servidor’: fue por voluntad del Padre por lo que Cristo, llevando la cruz como estandarte de victoria,

⁷⁷ Cf. CG 35, decreto 2, “Un fuego que enciende otros fuegos. Redescubrir nuestro carisma”, M-ST, Bilbao-Santander, 2008, p. 89; Cf. L. DE DIEGO, “Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy”: *Manresa* 63 (1991), p. 93.

⁷⁸ Cf. P.-H. KOLVENBACH, “San Ignacio y la Visión de la Storta” (Roma, 21 de noviembre de 1987), en ID., *Selección de escritos* (I), op. cit., p. 664.

⁷⁹ Cf. A. JIMÉNEZ OÑATE, *El origen de la Compañía de Jesús. Carisma fundacional y génesis histórica*, IHSI, vol. 25, Roma, 1966, p. 146: según FN, II, nota 19, pp. 133-134, era ya tradición de la Compañía en 1631 el localizar la visión en La Storta, esto es a 17 kms. aproximadamente de Roma.

⁸⁰ FN II, p. 133, citado en “La visión de La Storta en sus fuentes”, en AA.VV., “Ser puestos con el Hijo’. Cómo hacer nuestra, hoy, la experiencia de san Ignacio”: *Manresa* 84, n°333 (2012), p. 365.

⁸¹ Cf. CG 35, decreto 2, “Un fuego que enciende otros fuegos. Redescubrir nuestro carisma”, n° 3, op. cit., p. 83.

tomó a Ignacio como servidor de su misión, para trabajar con Él bajo esa misma cruz hasta que se cumpla su tarea”⁸².

En el relato de la *Autobiografía*, san Ignacio dice que, desde su ordenación sacerdotal en Venecia y su preparación para la primera misa, rogaba constantemente a la Virgen, que “le quisiese poner con su Hijo”. Podemos entender que en la expresión “vio claramente que Dios Padre le ponía con su Hijo”⁸³ se resume toda la vida de Ignacio. En La Storta, recibió esta gracia. Tanto él como los primeros compañeros fueron introducidos en la forma de vida del Hijo, con sus gozos y sus sufrimientos⁸⁴.

Es precisamente en el encuentro en La Storta, entre san Ignacio y el Señor, donde emerge la vida futura de servicio y misión de la Compañía de Jesús, con sus rasgos característicos: seguimiento de Cristo cargando la Cruz, fidelidad a la Iglesia y al Vicario de Cristo, y vivir como amigos del Señor, formando juntos un único cuerpo apostólico. De esta forma, los jesuitas encontrarán su identidad no en soledad, sino en compañía: en compañía con el Señor, que llama, y en compañía con otros, que comparten esa llamada. La raíz de la identidad de los jesuitas, por tanto, se encuentra, en gran parte, en la experiencia de san Ignacio en La Storta. Allí, “puesto” con el Hijo de Dios cargando la cruz, y llamado a servir a Dios, Ignacio y los primeros compañeros responden ofreciéndose al Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra, para el servicio de la fe⁸⁵. La vocación de los jesuitas es “la misma: servir a Cristo que lleva la Cruz, no en sí, sino en la Iglesia; porque Cristo se atribuye a sí mismo los sufrimientos y persecuciones de la Iglesia”⁸⁶.

Esta experiencia constituye una fuente del narcisismo “saludable” de Ignacio, del modo siguiente, “el camino del magis es el *minus* (ser estimado por vano y loco por Cristo) porque es en la impotencia de la *kénosis* como se nos revela la gloria del omnipotente”⁸⁷.

Cabe preguntarse ¿cómo consolida san Ignacio su autoestima, *la dimensión saludable* de su narcisismo, a partir de ese momento?

2.2.2. *Un narcisismo en constante conversión desde la Cruz*

“Conocer a Dios significa padecerlo”. Conocer a Dios en la Cruz de Cristo implica un conocimiento que crucifica, porque destruye en quien lo conoce todo aquello que sostiene su seguridad, tanto las obras, como el conocimiento de la realidad. Al mismo tiempo la Cruz libera de todas esas formas⁸⁸.

⁸² CG 34, decreto 2, “Servidores de la misión de Cristo”, n° 4, op. cit., p. 71.

⁸³ IGNACIO DE LOYOLA, *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, n° 96, (Introducción, notas y comentario por Josep M^a Rambla Blanch), M-ST, Bilbao-Santander, 1983, p. 97.

⁸⁴ Cf. CG 35, decreto 2, “Un fuego que enciende otros fuegos...”, n° 6, op. cit., p. 85.

⁸⁵ CG 35, decreto 2, “Un fuego que enciende otros fuegos...”, n° 3, op. cit., p. 83.

⁸⁶ Cf. MHSI, MNAD V, p. 789, citado en “La visión de La Storta en sus fuentes”, en AA.VV., “Ser puestos con el Hijo’. Cómo hacer nuestra, hoy, la experiencia de san Ignacio”: *Manresa* 84, n°333 (2012), p. 367.

⁸⁷ P.-H. KOLVENBACH, *Decir...al “Indecible”*, M-ST, Bilbao-Santander, 1999, p. 97, cita en B. GONZÁLEZ BUELTA, “Transfigurar nuestro dolor en el dolor de Dios”: *Manresa* 83, n° 329 (2011), p. 357.

⁸⁸ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios Crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 295.

“Con ello la fe cristiana opera, a nivel psicológico-religioso, la liberación de las proyecciones infantiles de necesidades humanas sobre la riqueza de Dios, y de la omnipotencia de Dios, así como del desamparo humano sobre la responsabilidad de Dios. Esta fe libera de las figuras paternas divinizadas, con las que el hombre quiere conservar su niñez. Libera del temor implicado en las concepciones políticas de omnipotencia, con las que los poderosos de la tierra quieren legitimar su señorío, haciendo crear complejos de inferioridad a los privados de poder, y mediante las cuales los desvalidos compensan soñadoramente su impotencia”⁸⁹.

Para el apóstol, para quien quiere amar olvidándose de sí mismo, la Cruz de Cristo se convierte en la razón de ser crucificado-con. La Cruz de Cristo se experimenta en la cruz del seguimiento de la fe y del amor⁹⁰. La afirmación de “ser puesto con el Hijo” comienza, desde La Storta, a nutrir toda la actividad de san Ignacio, todos sus proyectos y sus orientaciones, su estilo de servicio y su modo de proceder⁹¹. Según lo explica Carlos Domínguez S.J.⁹², en su relación con el Crucificado, que san Ignacio tiene en la visión de la Storta, debe haber tenido la certeza de que el amor no puede quedar sólo en palabras, sino que se debe manifestar en acciones⁹³.

En términos psicoanalíticos, esto significa que el amor que se pone en acción sabe asumir la ley del padre: “es decir, que más allá de la pura emocionalidad placentera del amar, es capaz de reconocer la alteridad, de buscarla y de movilizarse en su favor”⁹⁴. El amor que es obra y no sólo palabras, es el amor que vive la dimensión del compromiso y que supera el narcisismo, entendido como egocentrismo, auto-centramiento, la orientación hacia el propio amor, querer e interés⁹⁵. El amor se encarna y dinamiza en el servicio de quienes se ama.

La experiencia de La Storta significó para san Ignacio consolidar su identidad en una profunda relación con Dios. Sólo Él, con su amor desinteresado, puede garantizar la plena identidad de una persona en su irrepetible unicidad. Ello constituye la mayor dignidad humana. Al pertenecer a Dios, el sacerdote se salva de su insignificancia y adquiere la plena afirmación de sí⁹⁶, “(...) con el Hijo, que lleva la cruz, san Ignacio precede a la Compañía y a cada jesuita en esta gracia del Espíritu de hacer la elección de vida y las elecciones concretas que ha hecho el Señor, de hacerlas en Él, con Él y para Él, hoy y ahora, sumergiéndose en el trabajo a realizar, según nuestras posibilidades y nuestras fuerzas; de hacer esta elección concreta sin jamás olvidar el acontecimiento de La Storta que lo inspira”⁹⁷.

⁸⁹ Ibid., pp. 301-302.

⁹⁰ Cf. Ibid., p. 97.

⁹¹ Cf. P.-H. KOLVENBACH, “San Ignacio y la Visión de la Storta”, (Roma, 21 de noviembre de 1987), en ID., *Selección de escritos* (I), p. 665.

⁹² Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, op. cit., pp. 271-272.

⁹³ EE 230, *Contemplación para alcanzar amor*: “(...) el amor se debe poner más en las obras que en las palabras”.

⁹⁴ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, op. cit., p. 271.

⁹⁵ Cf. EE 189, 10.

⁹⁶ Cf. Ibid., p. 31.

⁹⁷ P.-H. KOLVENBACH, “San Ignacio y la Visión de la Storta”, op. cit., p. 665.

Por medio de la relación íntima con Dios, aquella relación que fundamenta la identidad sacerdotal, y de la cual se nutre el “sano narcisismo” sacerdotal, se puede contestar a la pregunta: “¿quién soy?”. Más aún, la misma relación con Dios debe conducir a modificar progresivamente la pregunta de este otro modo: “¿de quién soy?”, “¿a quién pertenezco?”. Porque a fin de cuentas el sacerdote llega a reconocer que su identidad procede de Dios⁹⁸, y la identidad personal desemboca en pertenencia, en pertenencia recíproca (“yo soy tuyo”, pero Tú eres “mi Señor y mi Dios”). Ser un hombre espiritual, hombre de Dios, desde este punto de vista, es reconocer que Dios es la fuente para comprender de vida sacerdotal, lo cual permite decidir pertenecerle en todo: en los sentimientos, gestos, actitudes, deseos y proyectos. La vida sacerdotal es sentir, por lo tanto, la necesidad de estar delante de Él y ponerse en sus manos⁹⁹.

Para san Ignacio, según el lenguaje de los *Ejercicios Espirituales*, vivir de este modo es estar bajo la “bandera de Jesús”¹⁰⁰, la bandera de la Cruz, un modo de vida que se realiza por medio de la pobreza (espiritual). Se entiende que todo es don. La dependencia de Dios consiste en vivir agradecido de lo que Dios da. Este modo de vida también se caracteriza por la pobreza actual, al vivir en sencillez material (no tener más de lo necesario); por el deseo de oprobios por causa de Cristo (renuncia al vano honor, menosprecio, liberarse de la imagen, lo que solo se entiende por el amor); y por la humildad (situarse en el verdadero lugar ante Dios, ante los demás y ante uno mismo); “y destos tres escalones induzgan a todas las otras virtudes”¹⁰¹.

San Ignacio entiende que optar por este modo es elegir una vida de servicio, que puede llegar a significar incomprendiones, o incluso persecuciones. Para que una persona llegue a asemejarse al Hijo de Dios en su mismo modo de vida, deberá pedir y suplicar con insistencia “ser recibido” en la bandera de la salvación; es decir, que Dios le capacite para asumir este plan misterioso de amor¹⁰².

2.3. Fundamentos del self sacerdotal jesuita

2.3.1. La identificación con Cristo

La finalidad de la Tercera Semana de los *Ejercicios Espirituales*, cuyo tema es la pasión de Jesucristo, es alcanzar la identificación con Cristo, tal como lo expone su petición: “dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí”¹⁰³. Junto a esto se buscará hacer realidad

⁹⁸ Cf. M. ARNOLD, *Bonhoeffer e la preghiera*, Qiqajon, Bose, 2007, p. 95, cita en A. CENCINI, *Sacerdote y mundo de hoy...*, San Pablo, Madrid, 2012, p. 33.

⁹⁹ Cf. A. CENCINI, *Sacerdote y mundo de hoy...*, op. cit., pp. 33-34.

¹⁰⁰ EE 146.

¹⁰¹ EE 146, 6.

¹⁰² Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*. Historia y Análisis, M-ST, Bilbao-Santander, 1991, p. 323.

¹⁰³ EE 193; EE 203.

lo que dice el número 189,10 de los *Ejercicios*: “Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer y interese”.

Vivir así es un constante “salir de sí”, un descentramiento del propio yo para vivir la libertad del amor, para acoger la voluntad divina, para que los afectos converjan con la libertad primera bajo el influjo de un amor apasionado por nuestro Señor. Este descentramiento es lo que Santiago Arzubialde S.J. denomina como “éxodo de sí”¹⁰⁴. Esto significa que el padecer con Cristo purifica y discierne la imagen que la persona se ha forjado de Dios. Y a la vez, la Cruz no es un precio arbitrario, sino la encarnación de Dios en la estructura interna de lo humano. La Cruz es el medio humano en el que Dios ha puesto de manifiesto la incondicionalidad de su amor, de su pasión por el hombre. Sólo la Cruz es capaz de redimir y de salvar al mundo del cerco del egoísmo en que pretende encerrarse¹⁰⁵; “el reconocimiento paulatino de las imperfecciones y limitaciones reales del self, es decir, la disminución gradual del dominio y el poder de la fantasía de grandiosidad, en general, es un requisito para la salud mental en el área narcisista de la personalidad”¹⁰⁶.

Con este presupuesto, se puede afirmar que la Cruz tiene el poder de convertir a la persona del creyente. La conversión es una reestructuración de la personalidad, un proceso que conduce hacia la integración de toda la vida pasada en una nueva perspectiva a partir del descubrimiento de lo divino, como presencia que condiciona y orienta la vida. La conversión, a nivel psicológico, coincide con la búsqueda de la orientación de la propia vida; se trata de “una experiencia de respuesta transformante que radicalmente cambia el terreno de la realidad en la que la persona vive”¹⁰⁷, un cambio que corresponde al acto por el que Dios viene como liberador y que obliga a repasar enteramente el sentido de la propia vida en relación con este acto de Dios¹⁰⁸. Se puede afirmar también que el proceso de conversión necesariamente implica una conversión también al prójimo. Conversión significa una transformación radical, significa pensar, sentir, vivir como Cristo presente en el ser humano que sufre. De este modo, convertirse también es comprometerse con los pobres, en su servicio¹⁰⁹.

A partir de la teoría psicoanalítica del *self* sobre *la dimensión saludable del narcisismo*, podemos señalar que el símbolo de la “debilidad” de la Cruz convierte los procesos ilusorios omnipotentes propios del narcisismo patológico. La Cruz vence el egocentrismo y abre el yo a la recepción de la vida de los otros. La Cruz confronta con la propia finitud y acoge los propios límites, lo que finalmente acerca a los demás. Esta dinámica de la alteridad constituye los “frutos maduros” de un “sano narcisismo”¹¹⁰.

¹⁰⁴ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit., p. 424.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁰⁶ H. KOHUT, *Análisis del self*, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2007, pp. 107-108.

¹⁰⁷ M. SZENTMÁRTONI, *Psicología de la experiencia de Dios*, Mensajero, Bilbao, 2002, p. 67.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁰⁹ Cf. G. GUTIÉRREZ, *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales*. Introducción y edición de Daniel G. Groody, Sal Terrae, Santander, 2013, p. 57.

¹¹⁰ Cf. D.M. WULFF, *Psychology of Religion...*, John Wiley and Sons INC, New York, 1997, p. 360.

2.3.2. La capacidad de escuchar a Dios

Una vida humana que es sostenida desde un “sano narcisismo” tiene a la “primacía de la escucha” como norma general de interpretación del sentido último de la existencia. Es decir, lo que nutre la identidad de la persona que busca identificarse con el Hijo es la perseverancia de Él mismo en la invocación que hace al Padre en el momento de la Cruz. Esto es la “primacía de la escucha”: algo indestructible, algo que está incluso fuera del alcance de la muerte. Y a la vez manifiesta plenamente quién es el Hijo en el acontecimiento de la muerte¹¹¹: “El abandono filial es tanto más manifiesto cuanto que desaparece todo lo que podía sostenerlo; quizá es en esta invocación totalmente despojada y pura donde podemos empezar a discernir lo que es el Hijo”¹¹².

San Ignacio, en la experiencia de la visión de La Storta, al contemplar el diálogo entre Jesús cargando la Cruz y el Padre, tiene que haber penetrado en todo el significado de la invocación de Jesús: “Padre”. En esta palabra pronunciada aparece la pureza de la relación del Hijo con el Padre, “en aquel momento de la historia en que no tiene consistencia nada de lo demás”¹¹³; “la invocación del Padre en el corazón del Hijo es más íntima y radical que cualquiera de los beneficios dados por el Padre al Hijo e incluso que los cargos que le ha confiado. El tiempo de Jesús va dirigido hacia una invocación pura, cuyo símbolo es la muerte a cualquier otra realidad”¹¹⁴.

La Cruz revela, paradójicamente, que el abandono y la filiación son compatibles, pues constituyen una unidad. La Cruz se manifiesta como “el espacio de filiación”, la relación de Jesús con Dios, su Padre, que está más allá de todo, que no está fundada por nada, pero lo funda todo¹¹⁵. Al ser testigo en La Storta del diálogo de Jesucristo con el Padre, el narcisismo de san Ignacio sufre una mutación, un descentramiento que lo llevó a consolidar su *self* en la identificación con Jesucristo, el Hijo¹¹⁶. Sólo entrando en la soledad del mismo Jesús, sólo participando en su realidad más propia, en su comunicación con su Padre, puede entenderse lo que es la identidad sacerdotal. Sólo así se comienza a comprender a Jesús, hacer su camino y entender lo que significa identificarse con él¹¹⁷.

Jesús no habla en nombre propio. Su “yo” está totalmente volcado hacia el “Tú” del Padre. No se encuentra en sí mismo, sino que vive hacia el interior de la dinámica de la dimensión trinitaria¹¹⁸. Esto tiene consecuencias para la vida sacerdotal, pues el sacerdote no puede enseñar su propia sabiduría. Él debe perderse dentro de Cristo y asumir su forma de vida a partir del misterio pascual.

¹¹¹ Cf. G. LAFONT, “El relato pascual”, en ID., *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 143.

¹¹² Ibid., p. 175.

¹¹³ Ibid., p. 178.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Cf. Ibid., p. 176.

¹¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Miremos el traspasado*, Fundación San Juan, Rafaela (Argentina), 2007, pp. 16-17.

¹¹⁷ Cf. Ibid., p. 42.

¹¹⁸ Cf. ID., “Ministerio y vida del sacerdote”, en ID., *Convocados en el camino de la fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004, p. 166.

“El servicio de la palabra exige del sacerdote la participación en la *kénosis* de Cristo, el abrirse y el perecer en Cristo. Que él no habla de sí mismo, sino que porta el mensaje de otro no significa, ciertamente, una falta de participación personal, sino lo contrario: un perderse dentro de Cristo que asume el camino de su misterio pascual y, de esta forma, conduce al verdadero encuentro consigo mismo y la comunión con él, que es la Palabra de Dios en persona (...). Esta estructura pascual del ‘no yo’ y, así, del plenamente ‘yo mismo’, muestra cómo, de forma totalmente definitiva, el servicio, más allá de todo lo funcional, lleva hacia el Ser y presupone el sacerdocio como sacramento”¹¹⁹.

2.4. A modo de síntesis: narcisismo “saludable” en el ministerio sacerdotal jesuita

La experiencia en La Storta ha consolidado la identidad de san Ignacio en una profunda relación con Dios, en el amor desinteresado que es fuente de la autoestima sacerdotal. Esta enseña a los jesuitas que no se puede vivir en sintonía con estilos privilegiados por una cultura del individualismo, que hace énfasis en el individuo, su cuerpo, dones, cualidades o capacidades. El camino de la Pasión es el lugar para identificarse real con Jesús, para canalizar el narcisismo y poder actuar en la libertad del amor de Dios.

En términos psicoanalíticos, la relación con el Crucificado es la fuente principal para el desarrollo y conservación de *la dimensión saludable del narcisismo*. La Cruz, como momento de extrema impotencia, transforma la ilusoria omnipotencia y la “divinización del ego” en capacidad de darse, generosidad, disponibilidad para el servicio, prestancia para atender y ayudar a quienes necesitan de socorro.

La relación con el Crucificado y Resucitado lleva a Ignacio, así como ha de llevar a todo jesuita, a un compromiso en la fe y en las obras con quienes están más identificados con Cristo, con quienes hoy se encuentran “crucificados”; los pobres, los marginados, los que sufren, los que padecen injusticia. El jesuita tiene que convertir constantemente su corazón a Cristo en la atención a ellos.

La capacidad para escuchar a Dios, en la participación constante del diálogo íntimo entre el Hijo y el Padre, es lo que de modo especial mantiene la autoestima del sacerdote. Es el Hijo quien se constituye en el único criterio para vivir y orientar las acciones, así como para evaluar logros y fracasos.

¹¹⁹ Ibid., 167.

SEGUNDA PARTE:
EL MINISTERIO SACERDOTAL JESUITA, ALGUNOS CONFLICTOS
Y SUS PROPUESTAS DE RESOLUCIÓN

La vida del jesuita, espiritual y apostólica, está orientada principalmente a la misión de “ayudar a las almas”, es decir, servir, viviendo conforme a Jesucristo pobre y obediente al Padre. El jesuita sólo descubrirá quién es mirando y escuchando la voz de Cristo obediente y disponible, cargando la Cruz. El sacerdocio ministerial de la Compañía de Jesús se fundamenta en la actuación sacerdotal de Jesucristo, razón por la cual, un rasgo específico de los jesuitas es que se entienden como servidores de la misión del Hijo, inspirados especialmente en la misión de Cristo de reconciliar al mundo con Dios (cf. 2 Cor 5, 20). Su sacerdocio es de actividad multiforme y variada, que queda abierto a diversas posibilidades de realización de la Misión de Cristo, al servicio de la Iglesia, en el mundo. Y por lo mismo, este mundo afecta con sus dinámicas al jesuita en su misión apostólica y sus ministerios.

Ciertos rasgos que se corresponden con el narcisismo se pueden reconocer en algunos sacerdotes al querer vivir una generosidad encendida para cumplir con sus expectativas y las de otros. Existe el círculo vicioso que puede afectar el ministerio sacerdotal, relacionando narcisismo y activismo: Acción (ministerial)- Idealización de resultados esperados (satisfacción de necesidades narcisistas)- Vacío y frustración (angustias narcisistas)-Nueva acción ministerial como respuesta (actividad como defensa ante la angustia).

En muchas ocasiones, por el narcisismo patológico, la actividad en el ministerio sacerdotal queda al servicio de la satisfacción de intereses personales, y en función de la propia autoestima y valía. En este proceso, el sujeto exagera sus facultades personales y acrecienta su perfeccionismo. Es importante, por tanto, comprender la motivación inconsciente de algunos actos y pensamientos del ministerio sacerdotal, que pueden llevar a conductas y actitudes opuestas al interés por servir al pueblo de Dios.

3. Bases para una comprensión del sacerdocio ministerial jesuita

3.1. Significado y novedad histórica del sacerdocio ministerial jesuita

El nacimiento de la Compañía de Jesús fue un largo proceso. Su origen se remonta a la experiencia sacerdotal y a la práctica ministerial de su fundador y de los primeros jesuitas¹²⁰. Sin embargo, contra lo que pudiera pensarse, en el inicio de su conversión, san Ignacio de Loyola no contempló el sacerdocio como una posibilidad para su vida¹²¹.

¹²⁰ Cf. U. VALERO, “El presbítero jesuita en la Iglesia de hoy”: *Manresa* 82, n° 325 (2010), p. 393; Cf. M. J. BUCKLEY, “Sacerdocio y Compañía”: *CIS*, n° 16, II (1974), p. 21.

¹²¹ Cf. L. DE DIEGO, “Sacerdocio”, en J. GARCÍA DE CASTRO (director), *DEI* (II), M-ST, Bilbao-Santander, 2007, p. 1581.

Sobre su decisión de ser ordenado sacerdote no se tiene explicación alguna¹²². Sin embargo, es probable que, siendo estudiante en París entre 1529 y 1535, descubriera que siendo sacerdote podría entregarse totalmente a la “ayuda de las almas”¹²³. En este sentido, el ministerio ordenado de los primeros jesuitas no era un sacramento querido por sí mismo, sino un medio en favor de la misión apostólica de servicio¹²⁴, de ayudar a otros a encontrarse con Cristo¹²⁵. Por esta razón, en el caso de los jesuitas, “apostolado y sacerdocio serán prácticamente sinónimos”¹²⁶. Según O’Malley,

“Los primeros compañeros entienden su sacerdocio como una continuación de la forma de vida apostólica (...). Para Ignacio el sacerdocio va ligado a la práctica del apostolado, aportando un sello sacramental y eclesial que lo completa y lo perfecciona. (...) La forma de vida apostólica va ligada a la pobreza y la itinerancia misionera. (...) Esta movilidad está ligada al celo apostólico y al deseo de contribuir al bien más universal. Para cerciorarse de que su sacerdocio cumple con esta universalidad, se pondrán al servicio del Papa, para ser enviados a cualquier parte”¹²⁷.

La identidad sacerdotal no fue un problema para los primeros jesuitas, la daban por sentada¹²⁸. No se hicieron religiosos para ser mejores sacerdotes, sino que se hicieron sacerdotes para ser mejores apóstoles. Tras su ordenación en Venecia en 1537, los primeros compañeros se hicieron llamar, entre otros, “sacerdotes peregrinos”, o “sacerdotes pobres de Jesucristo”¹²⁹. Deseaban vivir en misión como los apóstoles, “a la apostólica”, y anhelaban hacerlo “en pobreza”, siguiendo a Cristo en un servicio universal, basado en el Evangelio¹³⁰. Pero no de cualquier manera, ni según cualquier estilo, sino como los apóstoles. Por ello, el sacerdocio era un elemento imprescindible¹³¹.

¹²² L. DE DIEGO, “Sacerdocio”, en J. GARCÍA DE CASTRO (director), *DEI* (II), M-ST, Bilbao-Santander, 2007, p. 1582.

¹²³ Cf. J. CONWELL, *Impelling the Spirit...*, en J. GARCÍA DE CASTRO, “Sacerdocio en ejercicio. Los primeros sacerdotes jesuitas”: *Manresa* 74, n° 293 (2002), p. 346, notas 28 y 29; Cf. M. LEWIS, “Ayuda a las almas”, en *DEI* (I), M-ST, 2007, p.203. La “ayuda a las almas” es un término usado por San Ignacio después de su conversión. Se lee en diversas partes de la *Autobiografía*: en su peregrinación a Tierra Santa (cf. Au., n° 11); en Manresa, en donde se ocupaba en “ayudar a las almas” que allí le venían a buscar, en cosas espirituales (Au., 26); en la necesidad de estudiar y formarse tras su vuelta a Jerusalén (Au., 50), en sus enfrentamientos con la Inquisición (Cf. Au., 70).

¹²⁴ Cf. R. ZAS FRIZ, “L’identità ecclesiale del presbitero religioso. Il caso dei gesuiti”: *Rassegna di Teología* 45, n° 3 (2004), p. 352; ver también el excelente artículo de P. TRIGO, “Ministerio ordenado a la apostólica”: *ITER* 21, n°53 (2010), pp., 183-206.

¹²⁵ Cf. P.-H. KOLVENBACH, “Sobre el Apostolado parroquial”, en *Selección de escritos* (II), 1991-2007, Curia del Provincial de España de la Compañía de Jesús, Madrid, 2007, p.421; Cf. S. MADRIGAL, “Sacerdocio para la misión según el espíritu y letra del P. Kolvenbach”: *Razón y Fe* 261, n° 1337 (2010), p. 180.

¹²⁶ L. DE DIEGO, “Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy”: *Manresa* 63 (1991), p. 92.

¹²⁷ A. NICOLÁS, “Alocución en la inauguración del Congreso Sacerdotal de la Universidad Pontificia Comillas”, 19 de abril de 2010.

¹²⁸ Cf. J. O’MALLEY, *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander, 1995, p. 198.

¹²⁹ MCO I, 15, cita en L. DE DIEGO, “Sacerdocio”, op. cit., p. 1581.

¹³⁰ Cf. L. DE DIEGO, *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros (1515-1540). Estudio histórico e interpretación teológico-espiritual*, CIS-UCAB, Roma-Caracas, 1975, p. 130.

¹³¹ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “Sacerdocio en ejercicio...”: op. cit., p. 351.

Una de las principales características de la naciente Compañía de Jesús fue la movilidad para predicar en pobreza. Ello fue el comienzo de un estilo corporativo para ejercer el ministerio sacerdotal de modo ordinario, no mendicante, ligado al servicio de los fieles, y no a un territorio, ni a un culto o dignidad¹³². Los primeros jesuitas formaron un singular presbiterio, un cuerpo apostólico, agrupado no en torno a un obispo, sino al servicio directo del Papa bajo un voto de especial obediencia¹³³. Y, según este carisma, asumieron tareas distintas de las que entonces comprendía el sacerdocio: la dedicación a los enfermos, la instrucción y educación de los niños y jóvenes, y la atención a los marginados¹³⁴.

3.2. Rasgos de la identidad del sacerdocio ministerial jesuita

3.2.1. Un sacerdocio para la misión

La Iglesia ha sido convocada por Jesucristo para evangelizar. La misión es, por tanto, lo que justifica la existencia del ministerio ordenado, y también de todos los ministerios y carismas. Toda vocación eclesial, a la cual precede una llamada, conlleva una misión¹³⁵. “Misión”¹³⁶ significa el acto de enviar a alguien a realizar una tarea. Esta concepción fue asumida por el Concilio Vaticano II para referirse a la acción de la Trinidad. En la plenitud de los tiempos (cf. Gal 4, 4-5) Dios ha entrado de un modo nuevo y definitivo en la historia humana al enviar a su Hijo, “probado en todo como nosotros, excepto en el pecado” (Hb 4, 15), para reconciliar consigo al mundo (cf. 2 Cor 5, 19). Y, en el desarrollo de su obra de salvación, el Hijo envía a sus apóstoles (cf. Mt 28, 19-20) y, también, a san Ignacio y a la Compañía de Jesús¹³⁷.

Como los apóstoles enviados a predicar el Evangelio por todo el mundo, Ignacio y sus compañeros serán enviados por el Papa en distintas misiones. Las *Constituciones* de la Compañía afirman que la vocación del jesuita consiste en “discurrir y hacer vida en cualquier parte del mundo donde se espera más servicio de Dios y ayuda de las almas”¹³⁸:

¹³² Cf. R. ZAS FRIZ, “L’identità ecclesiale del presbitero religioso. Il caso dei gesuiti”, op. cit., pp. 327-352.

¹³³ FÓRMULA DEL INSTITUTO, *Exposcit debitum*, 21 de Julio de 1550, en CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y NORMAS COMPLEMENTARIAS, anotadas y aprobadas por la Congregación General 34, M-ST, Bilbao-Santander, 1996, p. 31: “(...) por una mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica y mayor abnegación de nuestras voluntades, y por una más cierta dirección del Espíritu Santo, hemos juzgado que lo más conveniente (...), además del vínculo ordinario de los tres votos, con un voto especial, por el cual nos obligamos a ejecutar (...) todo lo que nos manden los Romanos Pontífices, el actual y sus sucesores, en cuanto se refiere al provecho de la almas y a la propagación de la fe; (...)”.

¹³⁴ Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, “El Ministerio Ordenado de los Religiosos en el contexto de la Misión del Espíritu”: *Frontera Hegian*, Vitoria-Gasteiz, 2012, p. 32.

¹³⁵ Cf. F. PRADO, *El ministerio ordenado de los religiosos en la Iglesia. Estudio de la cuestión en el postconcilio*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 2013, p. 135, citando a *Evangelii nuntiandi* 14.

¹³⁶ Cf. METODIO DE NEMBRO, “Misión”, en E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad* (II), Herder, Barcelona, 1984, pp. 603-614; Cf. I. SALVAT, “Misión”, en J. GARCÍA DE CASTRO (director), *DEI* (I), op. cit., pp. 1239-1246.

¹³⁷ PDV 24: La vida en el ejercicio del ministerio.

¹³⁸ Co 304, “Tercera parte principal”, op. cit., p. 122-123; Cf. F. RUIZ PÉREZ, “Discurrir”, en J. GARCÍA DE CASTRO (director), *DEI* (I), op. cit., p. 640.

“(…), es fin muy propio de nuestro Instituto, repartiéndose los de la Compañía en la viña de Cristo para trabajar en la parte y obra de ella que les fuera cometida, (...), siéndoles dada comisión para discurrir por donde juzgaren se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor y bien de las ánimas, (...)”¹³⁹.

Para el desarrollo de la Misión, san Ignacio pide a cada jesuita vivir solamente en Cristo, en su estilo de vida, sólo para Él y enteramente a su servicio¹⁴⁰. Su intuición fue siempre “ayudar a las almas”. En consecuencia, el apostolado del jesuita no puede realizarse al margen del sacerdocio, sino integrándolo y haciéndolo su fundamento¹⁴¹.

En este sentido, la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús ha señalado: “(...) el jesuita procura dirigir su actividad sacerdotal hacia los que no alcanza fácilmente el ministerio ordinario de la Iglesia. (...) Para el sacerdote jesuita el mundo es el lugar donde puede mostrarse más activo, en el nombre de Cristo salvador y reconciliador”¹⁴². Y la Congregación General 35, del año 2008, ha planteado: “Como siervos de la misión de Cristo, estamos invitados a trabajar con Él en el restablecimiento de nuestra relación con Dios, con los demás y con la creación”¹⁴³. La misión del ministro de Cristo es cumplir su voluntad, es decir, reconciliar al mundo con Dios¹⁴⁴.

3.2.2. *Pertenencia eclesial: un Cuerpo sacerdotal al servicio de la Iglesia y el mundo*

La Compañía de Jesús es un cuerpo sacerdotal, y el sacerdocio se entiende como esencial al Instituto. El ministerio sacerdotal de cada uno de los jesuita está ordenado a la consecución del fin apostólico de la Compañía de Jesús, y por tanto, se configura por el carisma congregacional¹⁴⁵. En efecto, “la Compañía enlaza su carisma apostólico con la dinámica del ministerio sacerdotal de la Iglesia; la Iglesia, a su vez, acepta este servicio apostólico ofrecido por la Compañía y reconoce lo aportado por sus miembros como enriquecimiento del oficio sacerdotal que se ejerce en la Iglesia”¹⁴⁶. La misión apostólica explica la renuncia de san Ignacio de Loyola a la oración de coro: ser enviados al apostolado y, en modo particular, “fuera de la grey”. Es característica de la Compañía ser enviada “fuera”, con la representación de la “Iglesia hacia fuera”, disponiendo sólo del ámbito sacro que confiere dicha misión. La nueva Orden de los jesuitas, en el comienzo

¹³⁹ Co 603, 1, “Séptima parte principal... Capítulo I, De las misiones de Su Santidad”, M-ST, Bilbao-Santander, 1996, p. 193.

¹⁴⁰ Cf. Co 61, “Primero Examen y general”, Capítulo IV, en CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y NORMAS COMPLEMENTARIAS, ANOTADAS Y APROBADAS POR LA CONGREGACIÓN GENERAL 34, M-ST, BILBAO-SANTANDER, 1996, p. 60

¹⁴¹ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “Fundada principalmente para...”: Manresa 82, n° 232 (2010), p.177.

¹⁴² CG 34, decreto 6, “El jesuita sacerdote...”, n° 12, op. cit., p. 173.

¹⁴³ CG 35, decreto 3, “Desafíos para nuestra misión hoy”, n° 18, M-ST, Bilbao-Santander, 2008, p. 123.

¹⁴⁴ Cf. 2 Cor. 5, 20: “Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo, os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios! A Cristo, que no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él”.

¹⁴⁵ Cf. R. ZAS FRIZ, “La condizione attuale del presbítero religioso nella Chiesa”: *Rassegna di Teologia* 45 (2004), n°1, p. 54.

¹⁴⁶ CG 34, decreto 6, “El jesuita sacerdote...”, n° 7, p. 170.

de un nuevo tiempo apostólico, busca asemejarse a la misión de los Apóstoles en la Antigüedad, que no conoció iglesias, ni monasterios, ni oración coral. Los primeros jesuitas se pensaron en estrecha relación con los apóstoles, de donde viene la expresión típicamente jesuítica de “trabajo apostólico”¹⁴⁷.

La Congregación General 35 ha vuelto sobre la realidad de una misión compleja y arriesgada, vivida muchas veces “a la intemperie”. El Papa Benedicto XVI reconoció la labor de la Compañía, animando especialmente quienes se dedican a la investigación teológica y al diálogo interreligioso y con las culturas¹⁴⁸. También la llamó a permanecer en la frontera con una identidad clara y explícita, como religiosos de ciencia y virtud, atentos a los peligros del enemigo, a las fuerzas antievangélicas: subjetivismo, relativismo, hedonismo y materialismo. El Papa apeló asimismo a la dimensión del Cuarto Voto, en la disposición de la Compañía a ser enviada, sentir con y en la Iglesia y amar y servir al Vicario de Cristo.

En síntesis, el sacerdocio ministerial es una característica esencial de la Compañía como “cuerpo sacerdotal”¹⁴⁹. La Compañía es sacerdotal por los ministerios que realiza como cuerpo¹⁵⁰. Desea ser signo de la entrega total de sus miembros, a imitación y seguimiento de Jesús, quien vivió enteramente consagrado a su Padre y al Reino¹⁵¹. Por eso, un jesuita sacerdote vivirá y ejercerá su sacerdocio siempre y necesariamente “al modo de la Compañía”, siempre al servicio de la Iglesia universal¹⁵², enriqueciendo la vida y misión de las Iglesias locales. Esta vinculación dual, universal-local, es un desafiante llamado al diálogo y la comunión para la evangelización en estos tiempos¹⁵³. El amor a Cristo no se puede separar del “sentido de la Iglesia”¹⁵⁴, lo cual reclama de la Compañía que “se esfuerce cada vez más, en una fuerte y creativa inserción en la vida de la Iglesia, que nos haga experimentar y sentir internamente su misterio”¹⁵⁵.

3.2.3. Un sacerdocio religioso

El sacerdocio jesuita es un sacerdocio religioso¹⁵⁶. ¿Cuál es el significado que tiene la consagración religiosa en la vida de un jesuita? Los votos son expresión de un segui-

¹⁴⁷ Cf. E. PRZYWARA, “Tipo religioso de la Compañía de Jesús”, en ID., *Cuatro estudios sobre San Ignacio*, Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2009, pp. 93-94.

¹⁴⁸ Alocución pronunciada por S.S. BENEDICTO XVI durante la audiencia concedida a los miembros de la CG 35, Roma, 21 de Febrero de 2008, en CG 35, M-ST, Bilbao-Santander, 2008, pp. 263-271.

¹⁴⁹ Cf. U. VALERO, “El presbítero jesuita en la Iglesia de hoy”: *Manresa* 82, n° 325 (2010), p. 392.

¹⁵⁰ Cf. CG 32, cita en C. COUPEAU, “Una vocación sacerdotal bajo cuatro luces”: *Manresa* 74, n° 293 (2002), p. 328.

¹⁵¹ Cf. P. CEBOLLADA, “Consideraciones sobre el sacerdocio del jesuita”: *Manresa* 74, n° 293 (2002), p. 312.

¹⁵² Cf. Ibid., p. 313; Cf. S. MADRIGAL, “Magisterio y testimonio del P. Arrupe sobre el sacerdocio ministerial”: *Razón y Fe* 261, n° 1336 (2010), pp. 90-100.

¹⁵³ Cf. F. PRADO, *El ministerio ordenado de los religiosos en la Iglesia...*, op. cit., p. 184.

¹⁵⁴ EE 352-370: “Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener”, cita en CG 35, decreto 1, “Con renovado impulso y fervor”, n° 16, op. cit., p. 70.

¹⁵⁵ CG 33, d.1, n°8, cita en Ibid.

¹⁵⁶ Cf. Ibid., p.175.

miento a Cristo pobre, casto y obediente. “Nuestra pobreza, nuestra castidad y nuestra obediencia deben testimoniarlo visible y eficazmente”¹⁵⁷. Para san Ignacio, la pobreza es el baluarte de la religión¹⁵⁸. Como un firme muro de ésta, invita a amarla y conservarla en su pureza¹⁵⁹, “como expresión de nuestra total confianza en Dios y de nuestra gratuidad en el servicio a los demás”¹⁶⁰.

En la vida de todo jesuita ocupa un lugar especial el voto de castidad. San Ignacio entendió que la Compañía de Jesús tiene su raíz en un desprendimiento fundamental y en la firme determinación de servir totalmente a Dios en la vida apostólica. Es “una castidad que la gracia ha hecho posible y que ha sido elegida, como lo fue la de Jesús, para servir en la misión al Reino de los Cielos”¹⁶¹. Por medio de la castidad, el jesuita aspira a profundizar su familiaridad con Dios, hacerse semejante a Cristo y crecer en amistad con los compañeros de vida religiosa, así como entregarse al servicio de los demás y aumentar su capacidad de amar¹⁶². La Compañía pide a cada jesuita vivir la castidad como un don gratuito de Dios y fuente de radical disponibilidad y de movilidad para la misión¹⁶³, y así ayudar a los seres humanos con un amor más pleno¹⁶⁴.

Finalmente, Ignacio llama al jesuita a señalarse en la santa obediencia y a observarla, “teniendo ante los ojos a Dios nuestro Señor por quien se hace la obediencia, procurando proceder con espíritu de amor y no turbados de temor”. Obedeciendo, el jesuita cumple la voluntad de Dios más que haciendo cualquier otra cosa según voluntad y juicio propios¹⁶⁵.

3.3. Fundamentos teológicos del sacerdocio ministerial jesuita

La definición más clásica de religión es “la relación del hombre con Dios”. El sacerdote es fundamental en la relación de la persona con Dios y, en el ámbito de la Iglesia, sobre todo en el catolicismo, de las relaciones fraternas en la comunidad¹⁶⁶. El sacerdote es ministro y representante de Cristo en la Iglesia, instrumento vivo de Cristo, para continuar en todo tiempo su acción de salvación y reconciliación de la humanidad entera¹⁶⁷. Según la Exhortación Apostólica *Pastores dabo vobis*, “los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo cabeza y pastor,

¹⁵⁷ NC 143, en CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS..., op. cit., pp. 313-314.

¹⁵⁸ Cf. Co 816, Ibid., p. 250.

¹⁵⁹ Co 553, Ibid., pp. 182-183.

¹⁶⁰ NC 160, Ibid., p. 321.

¹⁶¹ CG 34, decreto 8, “La castidad en la Compañía de Jesús”, n°5, op. cit., p. 212.

¹⁶² Cf. NC 144,1, en CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS..., op. cit., p. 314.

¹⁶³ Cf. NC 144, 2, Ibid.

¹⁶⁴ Cf. Cf. NC 145, Ibid., p. 315.

¹⁶⁵ Cf. Co 547, Ibid., pp. 179-180.

¹⁶⁶ Cf. C. M. MARTINI, *Un Tesoro en vasijas de barro. La espiritualidad del sacerdote*, Verbo divino, Estella, 2011, pp. 59-60.

¹⁶⁷ Cf. A. FAVALE, “La relación del presbítero con Cristo”, en AA.VV., *Espiritualidad del presbítero diocesano secular*, Simposio, Comisión Episcopal del Clero, Madrid, 1987, p. 219.

proclaman con autoridad su palabra, renuevan sus gestos de perdón y de ofrecimiento de la salvación, principalmente con el bautismo, la penitencia y la eucaristía (...). En una palabra, los presbíteros existen y actúan para el anuncio del evangelio al mundo y para la edificación de la Iglesia, personificando a Cristo, cabeza y pastor, y en su nombre”¹⁶⁸.

La función propia del sacerdocio católico es la cooperación responsable con Cristo en la mediación entre Dios y los hombres, siendo Jesucristo el Mediador único¹⁶⁹. La vida y el ministerio del sacerdote son continuación de la vida y la acción del mismo Cristo. Ésta es la identidad del sacerdote, su verdadera dignidad, la fuente de su alegría, la certeza de su vida¹⁷⁰. En el caso de la Compañía de Jesús, en la *Fórmula del Instituto* encontramos la fundamentación teológica de su sacerdocio. Como hemos señalado, el sacerdocio ministerial jesuita no se reduce al culto. Su inspiración fundamental será ayudar a que Dios se haga presente en el mundo, es decir, buscar la mayor gloria de Dios traducida en el mayor servicio¹⁷¹.

3.4. Espiritualidad del sacerdocio ministerial jesuita

3.4.1. Amor, alegría y agradecimiento

En la base del sacerdocio jesuita está la espiritualidad de los *Ejercicios Espirituales*. La forma en que la Compañía de Jesús comprende el vínculo del ministerio ordenado con la misión apostólica propia debe llevar necesariamente la marca de la Iluminación del *Cardoner*¹⁷² y la “Contemplación para alcanzar Amor”¹⁷³.

¹⁶⁸ PDV 15.

¹⁶⁹ Cf. A. MARCHETTI, “Sacerdocio”, en E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad* (II), op. cit., p. 316; Cf. A. BRAVO, “El ministerio ordenado en una Iglesia de ministerios”, en URIBARRI, G. (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, San Pablo-UPCO, Madrid, 2010, pp. 344-346.

¹⁷⁰ Cf. PDV 18; M. THURIAN, *La identidad del sacerdote*, Sociedad de Educación Arenas, Madrid, 1996, p. 10: “El sacerdocio ministerial es, pues, por su propia naturaleza, comunión y configuración con Cristo Sacerdote, Profeta y Pastor”. “La verdad plena del ministerio cristiano no es posible más que cuando hay equilibrio entre los tres caracteres o servicios que lo constituyen: profético (proclamación y enseñanza de la palabra de Dios), sacerdotal (ofrenda de la Eucaristía, celebración litúrgica y sacramental, intercesión y contemplación) y pastoral (edificación de la Iglesia y organización de sus servicios). (...) Cuando el carácter sacerdotal del sacerdote mantiene el equilibrio de las tres funciones esenciales de su ministerio, su espiritualidad lo define y marca específicamente como hombre del sacrificio eucarístico, de la oración litúrgica y contemplativa”. *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁷¹ Cf. L. DE DIEGO, “Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy”, op. cit., p. 94.

¹⁷² *El Cardoner* es el nombre de un río que pasa por Manresa. En este lugar San Ignacio tuvo la experiencia descrita en la *Autobiografía* (nº 30, 5), la cual será fundamental para toda su vida: “Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. (...) Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes”.

¹⁷³ EE 230-237: “Primero conviene advertir en dos cosas. La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras. La segunda: amor consiste en comunicación de las dos partes, es a

El sello espiritual de estas experiencias se puede resumir como: Dios se comunica al mundo, esta presente y actúa. Todo bien viene de Él y al hombre corresponde devolver en acción de gracias lo que Él ha dado, es decir, todo. La vida sacramental será justamente comunicar la vida divina. En este sentido, la Compañía de Jesús entiende el ministerio ordenado como un servicio de comunicación de Dios con el mundo, y de la respuesta que la humanidad debe dar a su Creador y Señor¹⁷⁴.

La profundidad que alcanza este modo de vida espiritual ha de llevar al sacerdote a vivir en la alegría. Porque la alegría, nacida del encuentro con el Resucitado, es la característica más interior y global de la experiencia pascual, origen de la Iglesia y del ministerio apostólico¹⁷⁵. Y de esta alegría nace el agradecimiento. El sacerdote ha de fomentar constantemente en su vida un espíritu de gratitud por los dones recibidos, especialmente por el don de la fe, que debe anunciar con su vida¹⁷⁶, y por su sacerdocio, que lo consagra completamente al servicio del Reino de Dios.

3.4.2. *Un sacerdocio inspirado según el poder de Jesucristo*

A partir de las experiencias espirituales de san Ignacio se entiende el sacerdocio de la Compañía como de servicio, concebido y vivido a la manera de Jesús (cf. Mt 28, 20)¹⁷⁷. De ningún modo se comprende como poder y privilegio, aunque la obediencia, en ciertos contextos, otorgue al sacerdote autoridad para servicio de la Iglesia¹⁷⁸.

San Ignacio quería que los sacerdotes jesuitas, en sus ministerios, evitaran los que según los *Ejercicios Espirituales* son modos contrarios al Evangelio: aspirar a la riqueza y al éxito, a honores y reconocimiento, a todo aquello que es fuente de poder, orgullo y prestigio¹⁷⁹. Por ello insiste en que los jesuitas, a menos que lo exija la misión de la Iglesia, no acepten ser nombrados obispos u otras dignidades, recibir oficios y benefi-

saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante; (...) (EE 231)".

¹⁷⁴ M. FÉDOU, "¿Qué sería lo específico del ministerio sacerdotal para la vida religiosa apostólica y más precisamente en la Compañía de Jesús?". Intervención en el marco del fin de semana de la comunidad jesuita de Lyon, en Châtellard, 14-15 de noviembre de 2009.

¹⁷⁵ Cf. J.M. URIARTE, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 2010, p.77.

¹⁷⁶ Cf. JUAN PABLO II, "Carta a los sacerdotes en Jueves Santo (2005)".

¹⁷⁷ Cf. U. VALERO, "El presbítero jesuita en la Iglesia de hoy", op. cit., p. 402.

¹⁷⁸ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, "Fundada principalmente para...", op. cit., p. 171.

¹⁷⁹ Cf. Ibid; Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, M-ST, Bilbao-Santander, 1991, p. 320. En la Meditación de las dos Banderas, San Ignacio describe el proceso del sermón del mal espíritu, o mal caudillo, para echar sus "redes y cadenas" [Ej.142]. Los escalones por donde nos pretende llevar son: 1.- codicia de riqueza (poseer, tener, apropiarse de un don recibido, por medio de experiencias, afecciones, conocimientos, saberes, dinero, cosas, nombre, actividad, cuerpo, fuerza, belleza, talentos, amistades, ideas); 2.- vano honor (respeto, vanidad, exaltación, buena fama, imagen, la apariencia, buscar admiración); y 3.- soberbia (dominación, un yo superior a los demás por distintas causas, yo al centro de todo y sobre todo, el hombre se consagra a su propia causa y se transforma en norma), "y destes tres escalones induce a todos los demás vicios [EE.142, 3]".

cios eclesíasticos, sino que conserven la pobreza y la libertad necesarias para la misión. Siempre ser sacerdotes de Cristo libremente pobres¹⁸⁰.

3.5. Ministerios del sacerdocio jesuita

Sobre la tarea específica del sacerdocio jesuita, san Ignacio no se pronunció. Este silencio, tan misterioso, como providencial, ofrece la posibilidad de discernir el modo específico de asumir la llamada a identificarse con Cristo, de “ser puestos con Jesús”. Es decir, “el primer y último ministerio sacerdotal es acompañar a Jesús entregando la vida como testimonio”¹⁸¹.

Desde sus inicios, el sacerdocio de la Compañía está abierto a múltiples actividades; “desde el comienzo de la Compañía y durante todo el curso de su historia, nuestros sacerdotes se dedicaron siempre al ministerio de la palabra de Dios y a la administración de los sacramentos de Cristo, y a otras obras a favor de las Iglesias y de los pueblos. También, en nuestro tiempo los jesuitas, como miembros de un mismo cuerpo, se ocupan en muchos y muy variados campos”¹⁸². La *Fórmula del Instituto* parece establecer una jerarquía en los ministerios de la Compañía de Jesús. Se enumeran primero los espirituales: ministerios de la palabra, dar los Ejercicios, conversaciones espirituales, enseñanza del catecismo. Las “obras de misericordia” abren un enorme abanico de posibilidades y tareas que la Compañía irá asumiendo con el paso del tiempo¹⁸³.

El ministerio sacerdotal de los primeros jesuitas se realizó en tres actividades relacionadas entre sí¹⁸⁴: predicación, reconciliación y Eucaristía, dirección espiritual y obras de misericordia. Predicar el Evangelio constituyó desde el comienzo el principal interés de los primeros jesuitas. La predicación era acompañada por lecciones sacras, catequesis de adultos, todo tipo de “instrucciones” o “conferencias”, principalmente de contenido bíblico¹⁸⁵. Pero no de cualquier modo, sino desde la cercanía de los pobres y su servicio¹⁸⁶. Por esto, los jesuitas decidieron no ser párrocos ordinarios, sino mantener un ministerio itinerante de la palabra y de los sacramentos, lo que les permitía estar abiertos a todas las obras de misericordia¹⁸⁷. Dicha predicación y enseñanza están orientadas a la celebración y recepción de los sacramentos de la reconciliación y de la Eucaristía¹⁸⁸. Es

¹⁸⁰ Cf. P.-H. KOLVENBACH, “A la Congregación de Provinciales en el 450 Aniversario de la aprobación de la Fórmula del Instituto por el Papa Paulo III” (Loyola, 26 de septiembre de 1990), en ID., *Selección de escritos* (I), p. 257.

¹⁸¹ C. COUPEAU, “Una vocación sacerdotal bajo cuatro luces”: *Manresa* 74 (2002), n° 293, p. 337.

¹⁸² CG 31, decreto 23, “Apostolado sacerdotal”, n° 1, op. cit., p. 195.

¹⁸³ Cf. J. COUPEAU, “Ministerios”, en J. GARCÍA DE CASTRO (director), op. cit., pp. 1216-1227.

¹⁸⁴ Cf. U. VALERO, “El presbítero jesuita en la Iglesia de hoy”, op. cit., p. 394.

¹⁸⁵ Cf. J. O’MALLEY, *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander, 1995, p. 119. 142.

¹⁸⁶ Cf. J. CORELLA, “Qué es la Fórmula y cómo se hizo”, en S. ARZUBIALDE; J. CORELLA; J. M. GARCÍA-LOMAS (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, M-ST, Bilbao-Santander, p. 17.

¹⁸⁷ Cf. L. DE DIEGO, “Sacerdocio”, op. cit., p. 1582.

¹⁸⁸ Cf. U. VALERO, “El presbítero jesuita en la Iglesia de hoy”, op. cit., p. 394.

decir, una espiritualidad fundada en el seguimiento de Cristo no puede sino privilegiar los ritos sacramentales mediante los cuales dicha presencia de Cristo reúne a sus fieles¹⁸⁹.

La Compañía de Jesús da una atención muy especial al acompañamiento espiritual de personas, especialmente por medio de los Ejercicios Espirituales. Los jesuitas entienden que Cristo mismo continúa haciéndose presente al pecador que se arrepiente, a quien es probado por la enfermedad, y a cualquiera que desea buscar a Dios en su vida¹⁹⁰. El ministerio sacerdotal jesuita contiene en sí mismo un principio de unidad: predicando se puede abrir camino a la dirección espiritual, y ésta puede preparar para la confesión y comunión. Y una vida sacramental de este género induce a una preocupación y a la acción para aliviar dolencias, para el cambio de estructuras sociales y mediante la enseñanza¹⁹¹.

Para san Ignacio cada jesuita debía estar comprometido directamente con cualquier forma de miseria humana¹⁹². De este modo, el cuidado de los hambrientos, de los pobres, de las mujeres públicas y de los hospitales, como un servicio fundamental, siempre va a acompañar a los ministerios espirituales de los primeros jesuitas. En palabras de san Ignacio,

“En las obras de misericordia corporales también se emplearán, cuanto permitiesen las espirituales que más importan, y cuanto sus fuerzas bastaren, como en ayudar los enfermos, especialmente en hospitales, visitándolos y dando algunos que los sirvan, y en pacificar los discordes; asimismo en hacer por los pobres y prisioneros de las cárceles lo que pudieren por sí, y procurando otros lo hagan, midiendo cuanto conviene de todo esto con la discreción del Preósito, que tendrá ante los ojos el mayor servicio divino y bien universal”¹⁹³.

4. Algunos conflictos y propuestas de resolución.

El sacerdocio ministerial de la Compañía nace a partir de la misión de “ayudar las almas”, y su acción apostólica lo conforma. Una característica fundamental del sacerdocio jesuita consistirá en ir al mundo para llevar a Dios, y descubrir, al mismo tiempo, cómo Dios ya está actuando en el mundo. Vivir inmersos en el mundo, buscando no ser del mundo, expone a los miembros de la Compañía de Jesús, por las características propias de su ministerio, a una serie de conflictos ligados al narcisismo patológico. Su análisis se hará contraponiéndolos a aspectos característicos del carisma sacerdotal jesuita.

¹⁸⁹ Cf. M. FÉDOU, *¿Qué sería lo específico del ministerio sacerdotal para la vida religiosa apostólica y más precisamente en la Compañía de Jesús?*, op. cit.

¹⁹⁰ Cf. U. VALERO, “El presbítero jesuita en la Iglesia de hoy”, *Manresa* 82 (2010), n°325, p. 394.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 395.

¹⁹² Cf. M. J. BUCKLEY, “Sacerdocio en la Compañía de Jesús”, op. cit., pp. 32-33.

¹⁹³ Co 650, en *CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS...*, op. cit., pp. 205-206.

4.1. *Pertenencia versus alienación*¹⁹⁴

Como cuerpo universal¹⁹⁵, la Compañía de Jesús tiene una misión única e idéntica, el servicio de la fe y la promoción de la justicia¹⁹⁶. Para el desarrollo de su misión y su unidad, la Compañía tiene la obediencia como algo central¹⁹⁷: es su vínculo de unión¹⁹⁸. Por este motivo san Ignacio insiste tanto en que el jesuita esté ejercitado en ella¹⁹⁹.

Unidos en una misma visión de fe, fortificados por la misma esperanza y arraigados en un mismo amor de Cristo, los primeros jesuitas consideraron que servirían más eficazmente mientras más estrechamente estuviesen unidos entre sí en un mismo cuerpo religioso, apostólico, sacerdotal, vinculados al Romano Pontífice. Así expresaron su total disponibilidad para la misión universal de la Iglesia²⁰⁰. De modo especial, la vida de la Compañía de Jesús comienza en cada jesuita con este sentido de pertenencia²⁰¹. Un sentimiento de recíproca comunión, “aquellos a quienes pertenezco me pertenecen a mí (...). Convivir, concelebrar, colaborar y compartir, son los cuatro verbos generadores del sentido de pertenencia”²⁰².

La Compañía de Jesús entiende a partir del voto religioso de obediencia que el Superior es representante de Cristo. “San Ignacio repite una y otra vez que hay que obedecer (al Superior) como a Cristo y por amor a Cristo”²⁰³: “En el cumplimiento de la obediencia personal, dejen todos [los jesuitas] a los Superiores la libre disposición de sí mismos, con el deseo de no regirse por el propio parecer y voluntad, sino por aquella manifestación de la divina voluntad que se nos ofrece por medio de la obediencia”²⁰⁴.

La obediencia es lo que convierte a la Compañía en un instrumento más apto de Cristo en la Iglesia²⁰⁵. En su “Carta de la obediencia”, enviada en 1553 a los jesuitas de Portugal, san Ignacio declara que los miembros de la Compañía deben distinguirse de otros religiosos precisamente por su obediencia. Y aboga por la obediencia no solo de la

¹⁹⁴ DRAE, p. 109.

¹⁹⁵ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, “Identidad corporativa...”: *Manresa* 76, n° 300 (2004), p. 223; Co 135, op. cit., p. 79: “Lo primero y que más peso tiene en nuestra intención sea lo que toca al universal cuerpo de la Compañía, cuya unión y buen gobierno y conservación en su buen ser a mayor gloria divina principalmente pretende”.

¹⁹⁶ Cf. NC 4, 3, op. cit., p. 260.

¹⁹⁷ Cf. CG 35, decreto 4, “La obediencia en la vida de la Compañía de Jesús”, n°1, op. cit., p. 149.

¹⁹⁸ Cf. Co 659, op. cit., p. 208: “Y porque esta unión se hace en gran parte con el vínculo de la obediencia, manténgase siempre ésta en su vigor”; CG 32, decreto 11, “La unión de los ánimos”, n° 27, op. cit., p. 172.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*

²⁰⁰ Cf. CG 32, decreto 4, “Nuestra misión hoy...”, n° 15, op. cit., p. 73.

²⁰¹ Cf. J. CORELLA, “Qué es la Fórmula y cómo se hizo”, en S. ARZUBIALDE; J. CORELLA; J. M. GARCÍA-LOMAS (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, M-ST, Bilbao-Santander, 1993, p. 16.

²⁰² J. M. URIARTE, “Ser presbítero en el seno de nuestra cultura”, en AA.VV., *Ser sacerdote en la cultura actual*, Sal Terrae, Santander, 2010, p. 35.

²⁰³ CG 31, decreto 17, “Obediencia”, n°3, op. cit., p. 141.

²⁰⁴ NC, 152, op. cit., p. 319.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*

voluntad, sino también del entendimiento²⁰⁶. Dicha obediencia es: “(...) presuponiendo y creyendo (en un modo semejante al que se suele tener en cosas de fe) que todo lo que el Superior ordena es ordenanza de Dios nuestro Señor, y su santísima voluntad; a ciegas, sin inquisición ninguna, proceder, con el ímpetu y prontitud de la voluntad deseosa de obedecer, a la ejecución de lo que es mandado”²⁰⁷.

En positivo, la obediencia significa: “rectitud de intención”, “simplicidad”, voluntad de “conformarse” con la voluntad objetiva de Dios y no con su propia personal interpretación de esa voluntad²⁰⁸. La obediencia en su verdadero significado es la obediencia de Jesús²⁰⁹, quien enseña que es la mayor forma de libertad. Por lo mismo, es inconcebible sin ella²¹⁰. Liberándose del propio amor, querer e interés²¹¹, la obediencia permite a los jesuitas dedicarse exclusivamente a lo que Dios ama, especialmente a aquellos que son objeto del especial cuidado de Dios²¹². Mediante la obediencia, el jesuita fortalece su libertad y desarrolla su personalidad²¹³.

San Ignacio considera como fundamental que cada jesuita sea interiormente libre²¹⁴. El ideal es que vivan de manera creativa la tensión entre la obediencia y el discernimiento personal. En esta situación cada jesuita desea descubrir la voluntad de Dios y ponerse en sintonía con el proyecto de Dios para él y para el mundo²¹⁵.

4.1.1. Algunas desviaciones psicológicas en la vivencia de la obediencia

¿Qué tipo de patologías pueden desarrollarse en la vivencia de la obediencia? ¿Cómo se manifiestan? ¿Cuáles pueden ser sus causas? La evidencia clínica indica que, con independencia de la madurez del individuo y de su integración psicológica, existen ciertas condiciones grupales que tienden a favorecer la alienación de los sujetos y la activación de niveles psicológicos primitivos²¹⁶. La pertenencia a un cuerpo social, como es la Compañía de Jesús, y la vivencia de la obediencia como voto religioso, ofrecen un marco de referencia que organiza la vida individual. El riesgo será que tal situación alimente la falta de autonomía personal y propicie el sometimiento infantil a la ley, idolatrada por

²⁰⁶ Cf. W. A. BARRY; R. G. DOHERTY, *Contemplativos en la acción. La espiritualidad jesuítica*, Sal Terrae, Santander, 2004, p. 78.

²⁰⁷ SAN IGNACIO DE LOYOLA, “Carta a los padres y hermanos de Portugal. Sobre la Obediencia”, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 1991, p. 941.

²⁰⁸ Cf. I. IGLESIAS, “Una difícil lección: obediencia-libertad en el magisterio de Ignacio de Loyola”: *Manresa* 65, n° 257 (1993), p. 388.

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 382.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 383.

²¹¹ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, EE, n° 139, 10: “Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interese”.

²¹² Cf. CG 35, decreto 4, “La obediencia en la vida de la Compañía de Jesús, n° 12, op. cit., p. 155.

²¹³ Cf. CG 31, decreto 17, “Obediencia”, n° 12, op. cit., p. 148.

²¹⁴ Cf. W. A. BARRY; R. G. DOHERTY, *Contemplativos en la acción...*, op. cit., p. 77.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 86-89.

²¹⁶ Cf. O. KERNBERG, *Ideología, conflicto y liderazgo en grupos y organizaciones*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 21.

motivaciones muy primitivas. El apego a la norma puede transformar al jesuita en fundamentalista o fanático²¹⁷, e incluso sólo buscar paliar la angustia que normalmente acompañan el proceso de maduración²¹⁸.

Ahora bien, ¿qué modos de funcionamiento mental surgen de una obediencia afectada por un narcisismo patológico? Pueden distinguirse dos patologías²¹⁹: los *dependientes* o *anaclíticos*; y los *autocríticos* o *introyectivos*. Además, hay una *manifestación mixta*. Las personalidades *dependientes* o *anaclíticas* sostienen su autoestima con base en lo externo, ponen la fuente de su satisfacción y gratificación en el vínculo con una persona o con una institución. La manifestación patológica surge cuando se sienten abandonados, viven una separación o la muerte de una persona querida. Esto produce sentimientos de soledad, indefensión, debilidad y síntomas depresivos. Se tiene la necesidad de sentirse amado, de estar en contacto físico con otros, de ser cuidado, calmado y protegido.

Para las personalidades *autocríticas* o *introyectivas* lo que cuenta es el juicio que sobre sí mismos se formula desde su *superyó*. Manifiestan alguna patología cuando sienten que no alcanzan las realizaciones, metas y ambiciones que su *superyó* les exige. Es frecuente en personas competitivas, perfeccionistas, esforzadas, predominando en ellas la autocrítica. Tienen un *superyó* severo, que genera sentimientos de culpa y de inferioridad. En estas personas las relaciones interpersonales cuentan menos que sus logros en el trabajo o en las metas que se han impuesto. El prototipo es el adicto al trabajo²²⁰.

También existen las personalidades que tienen una *manifestación mixta*. Son arrogantes, autosuficientes e, incluso, se despreocupan de los demás y de las instituciones. Sin embargo, cuando les falla el sostén de su propio *superyó* y fracasan en el logro de sus metas o ambiciones, pueden establecer un vínculo regresivo en el que el amor del objeto actúe como antídoto del *superyó*. En esas condiciones, se vuelven cariñosas y humildes.

Otra posibilidad es la contraria: a quienes les falla el objeto de apoyo externo, que hasta ese momento lo tenían como sustento de su narcisismo, lo rechazan, volviéndose arrogantes, y considerándose más valiosos. Es una apelación defensiva a un *self* grandioso, soberbio, despectivo, insensible ante el objeto externo, llegando incluso hasta mostrar crueldad con éste. Son las tácticas que se siguen para no sufrir por la falta de empatía y de reconocimiento por parte de otro²²¹.

4.1.2. Algunas resoluciones para vivir mejor la obediencia y la pertenencia al Cuerpo

Ahora bien, ¿qué dice la Teología Espiritual en cuanto al desarrollo de la obediencia? ¿Qué tipo de resoluciones podemos encontrar en este tema para superar el narcisismo patológico?

²¹⁷ Cf. C. DOMÍNGUEZ, "Psicología de la experiencia religiosa", en AA.VV., *Experiencias religiosas y ciencias humanas*, PPC, Madrid, 2001, p. 107.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 108.

²¹⁹ Cf. H. BLEICHMAR, *Avances en psicoterapia psicoanalítica...*, p. 252, citando la teoría del psicoanalista Sidney J. Blatt.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 253.

²²¹ *Ibid.*, p. 254.

4.1.2.1. Vivir la obediencia como atención y verdadera escucha

“La obediencia es ante todo actitud filial”. Es un particular tipo de escucha entretejida de la confianza del hacia la voluntad del padre, que busca su bien²²². Para “escuchar” el continuo llamamiento de Dios, es de suma importancia practicar la “oración de la atención”²²³: ¿dónde y en qué circunstancias de “mi” vida y del mundo, se halla escondida una palabra de Dios? Sólo quien ha aprendido a escucharse a sí mismo podrá escuchar en otra persona la propia voz de Dios²²⁴.

La teoría psicoanalítica ha ayudado a entender la obediencia como un proceso de escucha a la palabra de otro, con más rigor, seriedad, entusiasmo e, incluso, con más paciencia que el propio interesado²²⁵; “ser obediente debería consistir en dejar de lado todos nuestros planes y procurar ser sinceros y transparentes, abriéndonos en silencioso recogimiento a la presencia de Dios”²²⁶.

Obediente es quien no se encierra en sí mismo y no se celebra a sí mismo, quien se entrega libremente, como despojo personal para seguir la llamada de Dios en disponibilidad radical de sí. El sacerdote debe aportar a la Iglesia y al mundo algo que no posee como propio. Lo ha de recibir y transmitir. Por eso, quien no escucha, está engañando; “el servicio sacerdotal, o se basa en la escucha personal de la palabra de Dios o degenera en el mero funcionariado”²²⁷.

La escucha es uno de los ministerios principales del superior de una comunidad religiosa. Sólo si el superior vive en obediencia a Cristo y en sincera observancia a las reglas de su Instituto, puede llegar a comprender a los miembros de su comunidad y ayudarles a madurar en conformidad a Cristo y en la libertad de los hijos de Dios²²⁸. El superior en su función debería estar disponible para quien se siente aislado y necesitado de atención. Escuchar significa acoger al otro incondicionalmente. La escucha transmite afecto y comprensión, da a entender que el otro es apreciado y que su presencia y su parecer son tenidos en consideración. El tiempo dedicado a la escucha no es nunca tiempo perdido. Al contrario, la escucha puede prevenir crisis y momentos difíciles, tanto en el plano individual como en el comunitario²²⁹.

²²² Cf. *Faciem tuam, Domine, Requiram* 5.

²²³ G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, p. 402.

²²⁴ Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos. Psicodrama de un ideal*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 625.

²²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 627.

²²⁶ *Ibid.*, p. 634.

²²⁷ Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 155.

²²⁸ Cf. *Faciem tuam, Domine, Requiram* 17.

²²⁹ *Ibid.*, 20.

4.1.2.2. Identificarse con Cristo obediente

En el camino de la obediencia, el religioso no está solo. Su guía es Jesús, quien ha cumplido la misión de liberación de la Creación por medio de su obediencia²³⁰. De este modo, la misión de la vida sacerdotal no puede ser entendida si no es a partir de Aquél que se hizo esclavo (cf. Flp 2, 7), del que vino, no para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate de *los muchos* (cf. Mc 10, 45)²³¹.

4.1.2.3. Una obediencia vivida en comunidad

Una misma llamada de Dios ha reunido a los miembros de un Instituto religioso, y una única voluntad de buscar a Dios sigue guiándolos. La vida de comunidad es, de un modo particular, signo, ante la Iglesia y la sociedad, del vínculo que surge de la llamada y de la voluntad común de obedecerla, por encima de cualquier diferencia. La voluntad de buscar la voluntad de Dios y cumplirla es el “cemento” espiritual que salva al grupo de la fragmentación²³².

Una actitud obediente significa vivir el sacrificio de oblación y renuncia a la satisfacción personal. Quien vive en la obediencia puede transformar sus deseos, prejuicios e intereses en favor de los otros. Puede trabajar y vivir en comunidad, siendo capaz de asumir la crítica y abierto a lo imprevisto, “la obediencia es así la condición para existir específicamente a favor de los otros. Y esto forma parte del servicio sacerdotal en el seguimiento del Señor obediente”²³³.

La obediencia del jesuita presenta además una exigencia comunitaria. Este aspecto de la obediencia sacerdotal exige una gran ascesis, en el sentido de la capacidad de no dejarse atar por las propias preferencias o a los propios puntos de vida. La obediencia del sacerdote es una obediencia solidaria que nace de su pertenencia a la Iglesia²³⁴.

4.1.2.4. Una obediencia vivida a ejemplo de la Virgen María

Según la *Pastor dabo vobis*, la Virgen María es un modelo para los sacerdotes; “cada aspecto de la formación sacerdotal puede referirse a María como la persona que mejor que nadie ha correspondido a la vocación de Dios”²³⁵. Ella enseña que la función ministerial dentro de la Iglesia depende del Espíritu. La vida sacerdotal, a imagen de ella, es un “sí” resuelto que nace de lo más íntimo de la persona y que integra todas sus potencias. Este es un don del Espíritu Santo, que debe ser experiencia en la gracia y en el

²³⁰ Cf. *Ibid.*, 8.

²³¹ Cf. K. RAHNER, *Siervos de Cristo. Meditaciones en torno al sacerdocio*, Editorial Herder, Barcelona, 1970, p. 173.

²³² Cf. *Faciem tuam, Domine, Requiram* 18, citando a *Perfectae caritatis* 14.

²³³ *Ibid.*, p. 156.

²³⁴ Cf. PDV 28.

²³⁵ PDV 82.

amor. La Virgen le enseña al sacerdote que está llamado a vivir la unidad entre su interioridad y su exterioridad²³⁶.

Afirma también Rahner que si el sacerdote no es un hombre interiormente unido a Dios, contemplativo, su apostolado estará vacío. El modelo de vida de la Virgen María le recuerda al sacerdote que no es un “propagandista a sueldo” que, en su fuero interno, defiende sus intereses personales, o un “prestamista” que está al servicio de otros, pero con el riesgo de perder toda eficacia²³⁷.

María Virgen le enseña a todo sacerdote, con su ejemplo, que su impulso le viene del Espíritu que se le ha dado. Ella recibió y fortaleció este Espíritu perdiéndose en la pura disponibilidad de sí misma al servicio de la obra de Dios. Por ello, María le pertenece de tal manera a Dios que puede encontrarlo en cada una de las situaciones que vive, en sus oraciones, en sus acciones, en sus sufrimientos. Por esta razón María debería ser muy importante para todo jesuita, “ella es la acción en la contemplación y la contemplación en la acción”²³⁸.

4.2. Servicio y humildad versus poder

4.2.1. El poder sacerdotal que revela Jesucristo

El poder de Jesús no es coactivo, no buscó instaurar el Reino de Dios por la fuerza (cf. Mt 26, 52-53; Jn 18, 36). Por el contrario, fue reconocido por su autoridad (*exousía*; cf. Mc 1, 2-7; Mt 7, 29), por su poder para significar, es decir, crear situaciones, contextos, relaciones interpersonales, nuevas maneras de vivir, nuevos modos de relacionarse con Dios, con la Ley y con el Templo. Jesús abrió nuevos horizontes de humanidad, de auto-comprensión, de valoración, de asumir la miseria de otros. El poder manifestado por Jesús contrastaba con la situación del poder de los sacerdotes de su tiempo²³⁹.

El autor de la carta a los Hebreos explica en qué consistió la consagración sacerdotal de Jesucristo²⁴⁰: “tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados de su pueblo (Heb 2, 17)”; “pues, habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados (Heb 2, 18)”.

En lugar de seguir el camino de la ambición, de la soberbia, de la corrupción, Jesús siguió el de la humillación, del sufrimiento y la muerte. Se hizo en todo semejante a sus hermanos, asumiendo la naturaleza frágil y débil, de sangre y de carne, afrontando la muerte. Jesús corrió el riesgo de descender hasta lo más profundo del sufrimiento, y así restableció la comunicación entre Dios y el hombre. De este modo pudo instituir la Nue-

²³⁶ K. RAHNER, *Dios, amor que descende. Escritos espirituales*. Introducción y edición de José A. García, SJ, Editorial Sal Terrae, Santander, 2008, p. 234.

²³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 235.

²³⁸ *Ibid.*, p. 236.

²³⁹ Cf. G. URIBARRI, *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, UPCO-DDB, Madrid-Bilbao, pp. 424-425.

²⁴⁰ Cf. A. VANHOYE, *Tanto amó Dios al mundo...*, San Pablo, Madrid, 2005, p. 100.

va Alianza. Por lo tanto, Jesús no buscó elevarse por encima de los demás. Al contrario, se abajó *-kénosis-* para poder curar el sufrimiento humano y abrir la vida hacia Dios²⁴¹.

El autor de la carta a los Hebreos insiste en la solidaridad del sacerdote con los hombres. El sacerdocio no es una conquista humana, es un don que depende exclusivamente de la iniciativa de Dios, y para recibir este don, es necesaria la humildad, como la de Cristo, que “tampoco se apropió la gloria del Sumo Sacerdote” (Hb 5, 5). El sacerdocio de Cristo no fue fruto de una ambición, no lo consiguió con la auto-glorificación, sino con una voluntaria humillación²⁴². La espiritualidad sacerdotal comprende un sentido de humildad radical. Precisamente, por causa del carácter sacramental del ministerio, el sacerdote no puede atribuirse a sí mismo la eficacia de su sacerdocio. El centro de atención no es él. Todo el interés debe encauzarlo hacia Cristo. El sacerdote debe reconocer que su ministerio no le pertenece, sino que es acción de Cristo para bien de la Iglesia²⁴³.

4.2.2. *Desviaciones y tentaciones en el uso del poder sacerdotal*

El narcisismo patológico en el ministerio sacerdotal se manifiesta en temor por no ser reconocido y por no lograr prestigio social²⁴⁴. También existe el tentación de pretender utilizar el don amor redentor de Cristo como instrumento de poder personal²⁴⁵. Dondequiera que el servicio espiritual se convierta en dominio, o que el encargo sacramental de representar a Cristo se pervierta para ejercer poder personal, obtener ventajas o cualquier tipo de prerrogativa, o simplemente para obtener satisfacción personal, se hace presente el clericalismo²⁴⁶.

La capacidad ministerial no está ligada a la realización personal-existencial del sacerdote, sino a su ministerio: vocación, ordenación, misión. En la tradición de la Iglesia, la ordenación sacerdotal tiene “carácter indeleble”. Es indeleble porque se basa en la promesa inquebrantable y en la voluntad definitiva de Cristo de comunicar su obra salvífica mediante el servicio del ordenado²⁴⁷. No debe entenderse dicho carácter como un estado de exaltación, con independencia de su labor en la Iglesia. No debe entenderse como un privilegio personal que se distingue del resto de la comunidad, que sería como formada por cristianos de segunda clase, quienes deben de forma pasiva esperar lo que haga o diga “tal” o “cual” ministro²⁴⁸.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 107.

²⁴² *Ibid.*, p. 108.

²⁴³ Cf. *Id.*, “Sacramentalidad del misterio y su repercusión en la persona ordenada”, en AA.VV., *Espiritualidad del presbítero diocesano secular*, Simposio, Comisión Episcopal del Clero, Editorial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, 1987, pp. 69-100.

²⁴⁴ Cf. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, op. cit., p. 113.

²⁴⁵ Cf. P.-H. KOLVENBACH, “A las personas relacionadas con la Compañía de Jesús (27 de septiembre de 1991). Aniversario de la aprobación pontificia de la Compañía de Jesús”; en *Id.*, *Selección de escritos*, tomo II, op. cit., p. 436.

²⁴⁶ Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 426.

²⁴⁷ Cf. *Id.*, *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 125.

²⁴⁸ Cf. H. TERÁN, “Notas sobre una teología del ministerio ordenado”: *ITER* 21, n°53 (2010), p. 39.

Los sacerdotes deben estar atentos al peligro, muchas veces no reconocido, de creer que en la Iglesia ellos tienen una fe distinta a la de los laicos. Tal actitud es, para la verdadera fe, peligrosa e inadmisibles. Hoy más que nunca los sacerdotes deben considerarse como mensajeros de Dios, anunciantes de sus misterios, y no olvidar, que son parte del Pueblo de Dios, con las mismas dificultades, riesgos, tentaciones²⁴⁹.

San Gregorio Magno señala que los sacerdotes no deben buscar su propia gloria sino la santidad de sus fieles. Sin embargo, muchas veces los sacerdotes se consideran superiores, rehusando tratar a los demás como iguales. “Y así, (el sacerdote) mientras por fuera anda rodeado de una gran estima, por dentro está vacío de la Verdad”²⁵⁰.

La vanagloria es considerada como una enfermedad espiritual; es una perversión o desviación de una facultad puesta por Dios en el ser humano: la búsqueda de la gloria divina²⁵¹. La vanagloria es el origen del orgullo (su dimensión más exterior), mientras que el orgullo es el culmen de la vanagloria (su aspecto más profundo y espiritual)²⁵².

El orgullo se traduce en actitudes de arrogancia, sentimientos de superioridad, pretensión de saberlo todo, autocomplacencia, auto justificación, autoritarismo, pretensión de tener siempre la verdad y el rechazo a la obediencia²⁵³. La soberbia es la negativa a aceptar y valorar alteridad. Así, el sujeto se erige como el centro del mundo, negándole consistencia a la realidad que le excede. En este sentido, se puede entender como la expresión de unos sentimientos infantiles de omnipotencia que se niegan a desaparecer.

La teoría psicoanalítica ha ilustrado hasta qué punto el ser humano encierra como una aspiración íntima y suprema el querer ser dios²⁵⁴. Por ello las personalidades narcisistas son ávidas de veneración. No soportan el más mínimo cuestionamiento de su posición dominante, reclaman admiración en todos y cada uno de sus rasgos. Establecen relaciones exigentes, en algunos casos, maquiavélicas, intentando forzar a los otros a que les brinden su admiración incondicional mediante el control sobre sus actos o pensamientos. Necesitan aduladores que alimenten constantemente su narcisismo. Tienen necesidad de un refuerzo psicológico y afectivo²⁵⁵.

En el sacerdote, el narcisismo puede expresarse de diverso modo en relación con la dominación y el poder²⁵⁶. Primero, como un deseo de ejercer el liderazgo en solitario, la confusión entre presidir en la caridad y convertirse en la última instancia de las decisiones de la comunidad. Segundo, utilizar un lenguaje que busque transmitir conocimientos y explicaciones dogmáticas, rehuendo hablar de la experiencia de Dios. Tercero,

²⁴⁹ Cf. P. ARRUIPE, “Sacerdotes para la Iglesia y para los hombres”, en ID., *La Iglesia de hoy y del futuro*, M-ST, Bilbao-Santander, 1982, pp. 507-508.

²⁵⁰ Cf. GREGORIO MAGNO, *Regla Pastoral*, II, 6, Ciudad Nueva, Madrid, 2001, p. 88.

²⁵¹ Cf. F. RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, San Pablo, Madrid, 2007, p. 209.

²⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 138-141.

²⁵³ *Ibid.*, p. 212.

²⁵⁴ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, op. cit., p. 192.

²⁵⁵ Cf. J.L. TRECHERA, *¿Qué es el narcisismo?*, op. cit., pp. 112-113.

²⁵⁶ Cf. P. GUERRERO, “¿Funcionario de una sociedad perfecta o servidor de la comunión? El sacerdote y el poder”: *Sal Terrae* 98, n° 1.143 (2010), pp. 272-275.

entender su vocación como predilección por parte de Dios, ser “elegido” de Dios. Cuarto, creencia de poseer la verdad, y excluir a quienes piensan distinto, considerándolos rivales, personas sospechosas y peligrosas.

4.2.3. *Algunas resoluciones para el buen uso del poder sacerdotal: crecer en humildad y servicio*

Entre las virtudes requeridas en el ministerio sacerdotal está la disposición del alma, por la cual estará el sacerdote siempre preparado a buscar, no su voluntad, sino la voluntad de quien lo ha llamado; la voluntad que le ayuda a descubrir y cumplir en los quehaceres diarios el servicio humilde a todos los que Dios le ha confiado²⁵⁷.

4.2.3.1. Humildad

Louis Lallemand explica que la humildad es la virtud que conserva la paz y los dones de Dios, y da el verdadero conocimiento de sí. El sacerdote que es humilde entenderá que el éxito de sus acciones depende de modo absoluto de la bendición de Dios²⁵⁸. Por su parte, en su *Regla Pastoral*, Gregorio Magno señala que para guardar la humildad los pastores deben reconocerse iguales a aquellos a quienes pretenden ayudar a seguir el camino de Dios, muchas veces corrigiendo sus defectos²⁵⁹. El pastor tendrá que estar alerta para no buscar, impulsado por sus pasiones, agradar a los hombres más que a Dios, ni desee que le amen más a él que a la Verdad. “No ocurra que pareciendo ajeno al mundo por sus buenas obras, se haga extraño a su Autor, debido a su amor propio”²⁶⁰.

Gregorio Magno refiere que la grandeza de la virtud puede ser para algunos sacerdotes también la ocasión de su perdición, pues “sintiéndose desordenadamente seguros al confiar en sus fuerzas, perecieron inesperadamente por su negligencia. Y es que, cuando la virtud se opone a los vicios, hace que el alma se lisonjee con cierta complacencia de sí; de modo que el alma del que obra correctamente, perdiendo el temor que produce la prudencia, descansa segura en su propia confianza”²⁶¹. En consecuencia, el sacerdote deberá preguntarse sobre el origen de su confianza y de su seguridad. Puede suceder que al abandonar el respeto por el supremo Pastor busque sin cesar la alabanza y comience a arrogarse para sí todo lo bueno que recibió. Y así, preocupándose por aparecer admirable ante todos, terminará queriendo extender la gloria de su fama²⁶². Ante esta situación de desvío, Gregorio Magno propone esta resolución. Es necesario que cuando otras personas alaben al sacerdote por la abundancia de sus virtudes, éste vuelva

²⁵⁷ PO 15.

²⁵⁸ Cf. L. LALLEMANT, *Doctrina Espiritual*, Tomo I, Colección Vida Divina, Grupo de Editoriales Católicas, Buenos Aires, 1945, p. 92.

²⁵⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, op. cit., II, 6, p. 91.

²⁶⁰ Ibid., II, 8, p. 101.

²⁶¹ Ibid., IV, p. 251.

²⁶² Cf. Ibid., IV, p. 252.

su mirada a su propia debilidad, rebajándose saludablemente a lo más bajo. Considere entonces el sacerdote, no lo que hizo correctamente, sino lo que descuidó hacer; para que, al humillarse por el recuerdo de su debilidad, se consolide más robustamente en la virtud ante el Autor de la humildad²⁶³.

Por su parte, san Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*, en el ejercicio de las “Tres maneras de humildad”²⁶⁴, explica que la humildad es el contrapunto a la soberbia²⁶⁵. La humildad presupone, esencialmente, el reconocimiento de la alteridad; es un descentramiento, un éxodo hacia una realidad que trasciende a la propia y que, como tal, llega a ser acogida²⁶⁶: “La *tercera* (manera de humildad) es humildad perfectísima... por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo”²⁶⁷.

La humildad supone la madura adecuación a lo que constituye nuestra condición ontológica de creaturas. De alguna manera, se podría afirmar que la humildad es el fin del narcisismo. Desde el reconocimiento de la alteridad, la humildad hace posible entrar en el régimen del amor²⁶⁸. Pero es necesario reconocer que la humildad podría, paradójicamente, ser utilizada como un medio más o menos inconsciente de exaltación de sí mismo²⁶⁹.

La humildad del sacerdote, como la humildad de todo cristiano, no parte de un sujeto devaluado, sino todo lo contrario²⁷⁰. No es humildad situarse ante la vida con un sentimiento de infravaloración. La humildad no es la resignación que se somete, por ejemplo, a vivir situaciones de injusticia social, de abuso familiar y soportar yugos que han sido impuestos, supuestamente por Dios²⁷¹. La humildad que nace del amor es una forma de relación, una manera de ser propia del seguidor de Jesús, del servidor del reino de Dios. Los cristianos no siguen un Dios de poder, sino de amor, que no lleva adelante la historia como imposición, sino a través de la exposición que se manifiesta en la debilidad. Jesucristo revela la experiencia de un Dios de creatividad infinita, quien trabaja creando justicia, vida, verdad, belleza, y todo lo realmente humano²⁷².

4.2.3.2. Servicio

San Ignacio de Loyola pretende que el ejercitante, en las “Tres maneras de humildad”, se sensibilice afectivamente en el seguimiento de Jesús. Es un modo de vivir des-

²⁶³ Cf. *Ibid.*, IV, pp. 253-254.

²⁶⁴ EE 164-168.

²⁶⁵ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, op. cit., p. 189.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 190.

²⁶⁷ EE 167.

²⁶⁸ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, op. cit., p. 192.

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 193.

²⁷⁰ Cf. F. RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, op. cit., p. 218.

²⁷¹ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, *La humildad de Dios*, Sal Terrae, Santander, 2012, p. 145.

²⁷² Cf. *Ibid.*, p. 157.

centrado de sí para ponerse en actitud de servicio y entrega²⁷³. En sacerdote ejerce un poder inseparable de la Cruz de Cristo²⁷⁴. Ella es desde donde mirar apasionadamente la realidad, el mundo, en la misma dirección afectiva y efectiva del Crucificado²⁷⁵. Así, el ministerio de la Iglesia es servicio en una doble dirección: servir a Cristo, sirviéndolo en los otros. Jesucristo estuvo entre nosotros como quien sirve. Por ello, su representación ministerial-sacramental sólo podrá hacerse a modo de servicio²⁷⁶.

Cuando el sacerdote actúa para y en nombre de Jesucristo, es Cristo mismo quien actúa *en y a través* del discípulo. ¿Qué significa verdaderamente actuar como siervo de Cristo y entregar en su nombre un mensaje liberador? El sacerdote puede aplicarse en su ministerio la frase que pronuncia Cristo en el Evangelio según san Juan (8, 28-29): “(...) no hago nada por propia iniciativa; sino que sólo hablo lo que el Padre me ha enseñado. Y el que me ha enviado está conmigo; no me ha dejado solo (...)”.

4.3. Intimidad y generatividad versus soledad

La vida religiosa del jesuita se caracteriza por la tensión creativa que implica la vivencia del voto de castidad²⁷⁷. Como sucede en otras opciones vitales, la castidad significa renuncias e insatisfacciones. Su vivencia requiere contar con un sujeto suficientemente maduro y capaz de decidir libremente sobre su futuro y evitar auto-engaños, y valor para buscar los apoyos necesarios en el momento de enfrentar dificultades²⁷⁸.

San Ignacio entendió que la Compañía de Jesús tiene su raíz en un desprendimiento fundamental y en la determinación de servir totalmente a Dios. Asimismo, había de ser una realización de la vida apostólica, según el modo siguiente: “Señor, lo hemos dejado todo y te hemos seguido” (Lc 18, 28)²⁷⁹.

“Por el voto de castidad nos consagramos a Dios y su servicio con un amor total, que excluye el matrimonio y cualquier otra relación humana de tipo exclusivo, así como la expresión y satisfacción genital de la sexualidad. El voto comporta la obligación de la continencia completa en el celibato por el Reino de los Cielos. Siguiendo el consejo evangélico de la castidad, aspiramos a hacer más hondas nuestra familiaridad con Dios, nuestra configuración con Cristo, nuestra amistad con los hermanos jesuitas, nuestro servicio a todos los

²⁷³ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, op. cit., p. 189.

²⁷⁴ Cf. P. GUERRERO, “¿Funcionario de una sociedad perfecta o servidor de la comunión? El sacerdote y el poder”, op. cit., p. 265.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 266.

²⁷⁶ Cf. Mt 20, 25-28: “Más Jesús los llamó y dijo: ‘Sabéis que entre los paganos los gobernantes tienen sometidos a sus súbditos y los poderosos imponen su autoridad. No será así entre vosotros; más bien, quien entre vosotros quiera llegar a ser grande que se haga vuestro servidor; y quien quiera ser el primero, que se haga vuestro esclavo. Lo mismo que este Hombre no viene a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos’”.

²⁷⁷ Cf. W. A. BARRY; R. G. DOHERTY, *Contemplativos en la acción...*, op. cit., p. 128.

²⁷⁸ Cf. R. MEANA, “Sexualidad y celibato. Una perspectiva antropológica”: *Sal Terrae* 99, n° 1.160 (2011), p. 808.

²⁷⁹ CG 34, decreto 8, “La castidad en la Compañía de Jesús”, n°5, op. cit., pp. 211-212.

demás y nuestro crecimiento en madurez y capacidad de amar”²⁸⁰.

Por la castidad, por un lado, el jesuita puede vivir una disponibilidad apostólica radical. Sus ocupaciones tienen siempre algo de provisional. Se caracterizará por el desprendimiento de asentarse en una familia, un grupo de parientes o incluso una iglesia, cultura, lugar²⁸¹. Por otro lado, conlleva una renuncia a la intimidad conyugal, la negación del deseo humano de tener hijos y a una vinculación afectiva, que es condición normal para el crecimiento humano. El jesuita renuncia a la alegría de vivir dentro de su propia familia.

4.3.1. La castidad puesta a prueba por el narcisismo

El narcisista patológico necesita que su entorno valide su noción del yo. Necesita ser admirado por sus talentos, belleza, encanto, celebridad y poder; atributos que se desvanecen con el tiempo, pero anhelan una juventud eterna²⁸². Sin embargo, el precio es la soledad. La relación con los otros es una búsqueda permanente de vínculos afectivos autorreferenciales. La “soledad narcisista” es una soledad precaria y que abusa de los otros. La teoría psicoanalítica corrobora la vieja conclusión de índole religiosa de que la única forma de alcanzar la felicidad consiste en aceptar las propias limitaciones, en actitud de gratitud y contrición, y no intentar anular esas limitaciones o renegar amargamente de ellas²⁸³.

Respecto al narcisismo patológico entre los sacerdotes, existen aquellos que consideran anticuada e intolerable su vida de vida (celibato, soledad, carecer de alguien que les provea de cuidados). Otros desarrollan su ministerio haciéndose cargo de trabajos de “gestión”. Es cada vez más frecuente considerar que tienen una carga excesiva y una exigencia espiritual demasiado grande. Asimismo, en muchos prevalece el sentimiento de fracaso y de resignación, lo que puede traducirse en agresividad o en llanto. No es extraño que sacerdotes abandonen su ministerio, pocos años después de ordenarse. Se preguntan, “¿va a ser así toda mi vida?”²⁸⁴.

En este contexto, surgen satisfactores alternativas: en lugar del amor pastoral surge el afán de dominio, la arrogancia y el orgullo. Los instintos reprimidos y las relaciones ocultas han convertido a muchos sacerdotes en rígidos moralistas que imponen cargas que ellos no serían capaces de soportar²⁸⁵. También se buscan gratificaciones compensatorias: el placer sexual contra la frustración por falta de creatividad en las actividades, escasa autoestima, carencias en las relaciones, falta de tolerancia ante la soledad. También pueden darse relaciones sexuales ocasionales emocionalmente desvinculadas o actividades autoeróticas de diversa índole²⁸⁶.

²⁸⁰ NC 144, 1, op. cit., p. 314.

²⁸¹ Cf. CG 34, decreto 8, “La castidad en la Compañía de Jesús”, n° 11, op. cit., p. 215.

²⁸² Cf. C. LASCH, *La cultura del Narcisismo*, op. cit., p. 255.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 291.

²⁸⁴ Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*, op. cit., p.19.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 391.

²⁸⁶ Cf. R. MEANA, “Sexualidad y celibato. Una perspectiva antropológica”: *Sal Terrae* 99, n° 1.160 (2011), p. 808.

4.3.2. Una soledad necesaria

Los tiempos de soledad son necesarios para encontrarse consigo mismo y con Dios²⁸⁷. Aceptada con espíritu de ofrecimiento y buscada en la intimidad con Jesucristo el Señor, la soledad puede ser una oportunidad para la oración y el estudio, como también una ayuda para la santificación y el crecimiento humano. La capacidad de mantener una soledad positiva es condición indispensable para el crecimiento de la vida interior. Se puede afirmar entonces que no es capaz de verdadera y fraterna comunión el sacerdote que no sabe vivir bien la propia soledad²⁸⁸.

Al vivir su castidad como religioso, el jesuita necesariamente vive en cierta soledad. Unas veces se convertirá en desierto, cuando experimente escasa satisfacción y apoyo en lo que le rodea; otras, puede convertirse en cruz, en experiencia de futilidad, angustia y muerte²⁸⁹. El vacío que origina la condición célibe es específico: vacío de mujer, de compañía femenina íntima y constante, de paternidad, de gozo y goce sexual. Este vacío, expresado en el reclamo del corazón y del cuerpo, no se llena del todo con ninguna otra realidad de este mundo. Ni la adhesión creyente, ni el amor a la comunidad, ni las satisfacciones pastorales, ni la amistad humana, ni la vida familiar rica, ni la ternura filial hacia la Virgen María, ni la buena relación con los superiores o compañeros de congregación, lograrán suplir y llenar la soledad existencial que significa la vivencia de la castidad. Esto es necesario asumirlo para no caer en la ilusión romántica de un celibato imaginario, que finalmente es insatisfactorio²⁹⁰.

Debido a lo anterior, la soledad es uno de los temidos fantasmas de las personas célibes y de los sacerdotes. Como hijos de su cultura, los célibes contemporáneos necesitan cultivar experiencias de intimidad interpersonal, además de la intimidad con Dios. En términos generales, las personas que permanecen célibes, siendo felices, son los que tienen contextos de intimidad interpersonal que satisfacen sus necesidades de protección, ternura, apoyo, cuidado²⁹¹.

Para una adecuada vida espiritual sacerdotal es preciso que el celibato sea considerado y vivido, no como un elemento aislado, restrictivo, o experimentado desde la renuncia, sino como un aspecto de una orientación positiva. Desde aquello que ha renunciado, el sacerdote debe seguir a Jesucristo, en una comunión apostólica y al servicio del pueblo de Dios. Por lo tanto, el celibato ha de ser acogido con libre y amorosa decisión, lo cual debe ser continuamente renovado como don inestimable de Dios²⁹².

El célibe proclama silenciosamente con su misma existencia que Dios y el seguimiento de Jesús pueden llenar la insatisfacción radical, la soledad existencial, la necesi-

²⁸⁷ Cf. H. LÓPEZ DE MÉZERVILLE, *Sacerdocio y burnout...*, op. cit., p. 114.

²⁸⁸ Cf. PDV 74.

²⁸⁹ Cf. CG 31, decreto 16, "Castidad", n° 5, cita en CG 34, decreto 8, "La castidad en la Compañía de Jesús", n° 15, op. cit., p. 217.

²⁹⁰ Cf. J.M. URIARTE, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, op. cit., p. 52.

²⁹¹ Cf. N. DIAMOND; M. MARRONE, "Apego y sexualidad...", pp. 323-340, cita en R. MEANA, "Sexualidad y celibato...", op. cit., p. 814.

²⁹² Cf. PDV 29.

dad de comunicación del ser humano. La existencia célibe refleja de manera eminente el carácter sediento, buscador de absoluto, que es el corazón humano. Por ello, solo quien haya descubierto a Jesús como el valor central y máximo de su vida puede perseverar en el celibato cristiano. La experiencia de Jesucristo y su evangelio, como razón última y sentida del existir humano, vivida siempre en la oscuridad de la fe, pero intuita con suficiente luz, es el fundamento de la vida célibe. Sólo de este modo es posible reconocer y aceptar el Señorío de Jesucristo sobre la sexualidad y afectividad²⁹³.

“El sacerdote de mañana ha de ser un hombre con el corazón traspasado, el único que puede proporcionarle la energía necesaria para su misión”²⁹⁴; traspasado por la existencia sin Dios que puede experimentar, traspasado por la locura del amor, traspasado por la falta de éxito, traspasado por la experiencia de la propia miseria y de su radical incertidumbre, pero convencido de que únicamente tal corazón puede proporcionar la energía para cumplir su misión. El sacerdote debe ser un hombre con el corazón traspasado porque debe llevar a los hombres al centro más íntimo de su existencia. Y no estará en condiciones de hacer esto si él mismo no ha encontrado su propio corazón²⁹⁵.

4.3.3. Intimidad y generatividad: experiencias necesarias en el sacerdocio

El bienestar emocional viene acompañado de la aceptación gustosa del cuerpo, de la posesión de un sentido existencial, así como de “una seguridad relativa a que se será reconocido y estimado por aquellos que tienen importancia para uno”²⁹⁶. Cuando no se ha experimentado tal reconocimiento y estima, es posible que se manifiesten personalidades narcisistas, hambrientas de sí mismas, siempre insatisfechas²⁹⁷.

La vida del sacerdote no puede ser ni grata, ni fecunda, ni auténtica, si no logra, por la acción del Espíritu y la propia colaboración, una armonía entre interioridad y exterioridad. Es preciso que las actividades que favorecen la interioridad – la oración, la reflexión teológica y pastoral, los retiros espirituales, la comunicación de la propia interioridad, la amistad, el contacto con la naturaleza, la escucha de la música, la contemplación del arte –, se integren en un proyecto de vida concreto, realista, contrastado y periódicamente evaluado. Asimismo, que se integren a las que llevan a la exterioridad, como son: la rutina diaria, los programas y horarios, los desplazamientos, los focos que reclaman atención, lo inesperado y el ritmo apresurado que crea ansiedad²⁹⁸.

El anhelo más hondo del ser humano maduro es la intimidad: la necesidad de conocer y ser conocido, apreciar y ser apreciado por otra persona²⁹⁹. La intimidad requiera

²⁹³ Cf. J.M. URIARTE, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, op. cit., p. 125.

²⁹⁴ K. RAHNER, *Siervos de Cristo. Meditaciones en torno al sacerdocio*, Herder, Barcelona, 1970, p. 137.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 137-141.

²⁹⁶ E. H. ERIKSON, *Identidad. Juventud y crisis...*, p. 142, cita en R. MEANA, “Vivir en plenitud. Reflexiones en torno a la conformación de la afectividad del sacerdote”: *Sal Terrae* 98, n° 1.147 (2010), p. 634.

²⁹⁷ Cf. *Ibid.*

²⁹⁸ Cf. J.M. URIARTE, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, op. cit., p. 48.

²⁹⁹ Cf. *Ibid.*

confianza y capacidad de bajar las defensas y máscaras habituales, y ser vulnerables. Libertad para compartir tanto los miedos más profundos, como sueños y pensamientos personales³⁰⁰. Es necesario, también, capacidad para disfrutar la intimidad con uno mismo, mirarse sin defensas, en verdad, “como Dios le mira a uno”. Es decir, ser capaz de acompañarse, tolerarse, criticarse, consolarse; en definitiva, auto-regular los propios estados emocionales mediante una conciencia refleja y crítica saludable. El aprendizaje requiere de práctica y acompañamiento, para evitar distorsiones. Este conocimiento es esencial para cualquier relación de intimidad, incluida la de Dios³⁰¹.

Uno de los distintivos de un sacerdote que vive su celibato de manera sana es la capacidad para mantener relaciones honestas y estrechas, con varones y mujeres, sacerdotes y laicos³⁰². Saben descifrar su deseo de intimidad con Dios y con otras personas. La fuerza de este deseo depende de múltiples y complejos factores: la salud e índole de su vida familiar, las costumbres sociales y culturales de la época, su desarrollo psico-sexual, su historia espiritual y relacional, la formación recibida en el seminario o congregación religiosa. “La tarea del sacerdote, como la de cualquier persona, consiste en estar preparado para recibir ese don, en capacidad constante para acogerlo”³⁰³.

Las personas que viven volcadas fuera de sí son generativas. Para saber si alguien es maduro y tiene capacidad de amar podría preguntarse ¿qué deja tras de sí?. La persona fecunda va dejando parte de sí en la realidad amada y, en la medida de sus posibilidades, la va transformando para otros³⁰⁴: “Existen personas que no aplican esta tendencia a su propia descendencia, sino a otras formas de preocupación altruista de creatividad que pueden absorber sus tendencias paternas [...] el concepto de ‘generatividad’ incluye la productividad y la creatividad, [...] tiene que ver con la capacidad para perderse uno mismo”³⁰⁵.

Sin esta vivencia se va apoderando del sacerdote un vago sentimiento de estancamiento, hastío y empobrecimiento. Es la vivencia de la esterilidad antropológica, propia de quien vive solo para sí. ¿Por qué hay sacerdotes que no sienten que su vida es generativa? Quizá porque comienzan con frecuencia a complacerse y cuidarse a sí mismos como si fuesen su propio y único hijo: aparece una precoz invalidez, física o psíquica, la preocupación acerca de sí mismo lo va tiñendo todo. La amenaza del egocentrismo sobrevuela con más insistencia en los últimos años de los sacerdotes desapasionados que, mirando atrás, no se ven habiéndose dejado a sí mismos en otros y/o en una tarea. No faltan los sacerdotes apasionadamente generativos, pero tampoco son escasos quienes van avanzando hacia una vida marchita³⁰⁶.

³⁰⁰ Cf. D. B. COZZENS, *La faz cambiante del sacerdocio...*, op. cit., p. 53.

³⁰¹ Cf. R. MEANA, “Sexualidad y celibato...”, op. cit., p. 815.

³⁰² Cf. D. B. COZZENS, *La faz cambiante del sacerdocio...*, op. cit., p. 56.

³⁰³ Ibid., p. 58.

³⁰⁴ Cf. R. MEANA, “Vivir en plenitud...”, op. cit., p. 641

³⁰⁵ E. H. ERIKSON, *Identidad. Juventud y crisis...*, p. 118, cita en Ibid.

³⁰⁶ Cf. Ibid.

4.3.4. *Algunas resoluciones para el desarrollo de una sana afectividad sacerdotal*

En toda vida sacerdotal, es necesario cultivar cuatro áreas vitales, relacionadas entre sí: la relación con Dios, con uno mismo, con los otros y con la institución de referencia³⁰⁷. El sacerdote, más que una formación constante, necesita cultivar una permanente tensión que lo conforme y reafirme como sujeto maduro y equilibrado. Quien está anclado en una profunda experiencia de Dios, también puede experimentar la satisfacción de saber que su palabra es escuchada, sus iniciativas no siempre son aquietadas, su cuestionamiento es atendido y su creatividad animada. Lo anterior sería vivir con la convicción de que en la Iglesia es posible ser humano como en ningún otro lugar: genuino, apasionado, creativo, generativo³⁰⁸.

4.3.4.1. Clarificar y purificar las propias motivaciones

La elección de ministerio sacerdotal como proyecto de vida suele formularse de manera precisa, teológicamente ajustada, espiritualmente atractiva y pastoralmente correcta. Pero, además, existen motivaciones, que provienen de la afectividad, del mundo pulsional, de mecanismos defensivos, de sueños, aspiraciones o idealismo. A diferencia de las primera, se formulan de forma genérica o imprecisa, o son inconscientes.

Las motivaciones condicionan y alimentan la opción vocacional. El sacerdote debe comprobar la coherencia entre razones y motivaciones. Sólo cuando se reconcilian, aunque sea de forma parcial, se puede hablar de una vocación sólida, de madurez, de unidad interior. Ser consciente de los motivos reales es un primer paso para crecer hacia una vida sacerdotal madura. Para ello, en muchas ocasiones, se necesitará de ayuda y apoyo exterior³⁰⁹.

Las motivaciones para la vida sacerdotal pueden ser múltiples: idealismo generoso, afinidad por los pobres descubierta en el servicio, fina sensibilidad creyente, atractivo hacia Jesucristo y voluntad de seguirle, experiencia gozosa de fe que siente el deseo de transmitir la fe. Pero, también, afán de protagonismo, temor al desempeño en la vida civil, sentimiento de culpabilidad del cual no se quiere redimir, miedo a no ser capaz de lograr y mantener el amor y la estima de una mujer, incomodidad ante el propio cuerpo al que no se percibe atractivo, una homosexualidad latente o patente, una fijación excesivamente fuerte a la figura materna, etc. Los motivos más oscuros se revelan en los comportamientos o sentimientos de malestar, más o menos intolerables, si es posible registrarlos³¹⁰.

³⁰⁷ Cf. ID., "Sexualidad y celibato...", op. cit., p. 816.

³⁰⁸ Cf. ID., "Vivir en plenitud...", op. cit., p.643.

³⁰⁹ Cf. J. M. URIARTE, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, op. cit., pp. 48-50.

³¹⁰ Cf. Ibid.

4.3.4.2. Cultivar una vida de oración y de interioridad

La familiaridad con Dios y la amistad con Cristo, que subyacen en el origen de una vocación sacerdotal, será lo que sostenga al sacerdote en su fidelidad³¹¹. Debe ser una preocupación mayor buscar ser consciente de la presencia de Dios en la oración personal (meditación, contemplación, examen de conciencia) y comunitaria (liturgia de las horas, discernimiento común, oración espontánea en grupo)³¹².

La oración remite a la fe y, por tanto, a la razón primera del compromiso del sacerdote. En la oración se encuentra la capacidad para trascender y dejar el yo en un segundo plano de interés. En la vida de oración no hay atajos posibles, y se trata de un asunto de calidad, más que de cantidad. Muchos emplean largas horas de presunta oración, pero sin lograr trascender. Al respecto, es necesario tener cuidado, ya que por medio de la oración se puede entrar en complejos espirales narcisistas que provocan una imagen de sí mismo engrandecida o un rigorismo represivo³¹³.

4.3.4.3. Vivir la actividad desde una entrega de amor

Servir supone gratitud por lo recibido de otros y del Creador, y sensibilidad hacia las necesidades de los demás. Ello es un proceso de aprendizaje, aprender a mirar y estar donde dichas necesidades son más evidentes. Para el jesuita sacerdote, y para todo ministro ordenado, la misión sacerdotal vivida a través del celibato consistirá en ayudar a otros a vivir en el amor las situaciones de dolor, pobreza, soledad, enfermedad, marginación, etc.³¹⁴.

4.3.4.4. Desarrollar de un modo sano la vida comunitaria y el vínculo de pertenencia a la Institución

En la Compañía de Jesús, como en todo Instituto cuya vocación sea la vida comunitaria, sus integrantes célibes deben cultivar la conciencia de vivir en comunidad. No como una realidad abstracta, sino a partir de relación entre personas que experimentan un fuerte vínculo basado en la experiencia común. Para el sacerdote, mantener un equilibrio entre soledad e interacción social es fundamental para su realización personal. Tan necesario como el crecimiento de la autonomía personal son las relaciones personales permanentes, que fomenten lazos de afecto y amistad³¹⁵.

La comunidad jesuita ha de recordar a sus miembros cuidar su camino personal de fe en el fragor de la vida apostólica. Cada miembro de la comunidad es un creyente,

³¹¹ Cf. CG 34, decreto 8, “La castidad en la Compañía de Jesús”, n° 18, op. cit., p. 218.

³¹² Cf. Ibid., n° 19, op. cit., p.219.

³¹³ Cf. R. SIPE, “The achievement of celibacy”, en *Celibacy in crisis*, Routledge, London, 2003, pp. 301-320, cita en R. MEANA, “Sexualidad y celibato...”, op. cit., p.813.

³¹⁴ Cf. J. M. URIARTE, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 2010, p. 128.

³¹⁵ Cf. R. MEANA, “Sexualidad y celibato...”, op. cit., p. 813.

quien a lo largo de su vida se interna a tientas en el misterio de Dios. La vida comunitaria es ayuda para escuchar la llamada de Dios en vida y recordar la necesidad de los espacios de contemplación en agendas llenas de compromisos apostólicos. Asimismo, será un espacio para compartir su experiencia de fe³¹⁶.

Además, la vida comunitaria permite el conocimiento propio y de los otros en la vida diaria. Es un medio para descubrir que ni las virtudes son tantas, ni las palabras se corresponden a las obras, ni propias capacidades merecen el aplauso unánime, y que las exigencias hacia fuera no se corresponden con los compromisos cotidianos hacia dentro. La comunidad obliga a sus miembros a reconocer que la misión se realiza también desde los límites, la fragilidad y la necesidad. La convivencia diaria proporciona una “buena dosis de realidad” sobre la forma en que se es invitado, con gestos y palabras, a construir el Reino de Dios³¹⁷.

El sacerdote ha de compartir los códigos de la Institución a la que pertenece, lenguaje, ritos, tradiciones, vestimenta, así como opciones institucionales y visión de futuro. El cuerpo institucional será fuerte en la medida en que cada uno de sus miembros experimente una relación de intimidad con sus modos de proceder corporativos, que posee con el organismo institucional puntos de comunión y complicidad que le permiten vivir sin defensas y con confianza³¹⁸.

4.4. *Donación existencial versus desmedido afán de éxito*³¹⁹

La espiritualidad del jesuita comienza por la confianza en Dios, pero no termina ahí³²⁰. San Ignacio de Loyola siempre tuvo claro que, así como la Compañía de Jesús no fue instituida por medios humanos, tampoco sus ministerios pueden conservarse y aumentarse si no es por la mano omnipotente de Cristo³²¹. Toda la fecundidad de la Compañía depende exclusivamente de su gracia. Es decir, la misión de la Compañía brota de la continua experiencia de Cristo Crucificado y Resucitado. Él es quien invita a cada jesuita a unírsele en la tarea de preparar al mundo para que sea el Reino de Dios consumado³²².

Los primeros jesuitas se gloriaban de la gratuidad de sus ministerios y encontraban gran consuelo espiritual de vivir de limosnas. Su pobreza es apostólica; es el Señor quien envía a “predicar en pobreza”, razón por la cual, todo el apostolado debe estar impregna-

³¹⁶ Cf. F. J. RUIZ PÉREZ, “El camino de retorno de la vida comunitaria a la misión”: *Manresa* 84, n° 330 (2012), pp. 57-58.

³¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 58.

³¹⁸ Cf. R. MEANA, “Sexualidad y celibato...”, op. cit., p. 817.

³¹⁹ DRAE, p. 1019.

³²⁰ Cf. W. A. BARRY; R. G. DOHERTY, *Contemplativos en la acción...* op. cit., p.40.

³²¹ Cf. CO 812: “Porque la Compañía, que no se ha instituido con medios humanos, no puede conservarse ni aumentarse con ellos, sino con la mano omnipotente de Cristo y Señor nuestro, es menester en Él solo poner la esperanza de que Él haya de conservar y llevar adelante lo que se dignó comenzar para su servicio y alabanza y ayuda de las ánimas...”; cita en CG 34, decreto 2, “Servidores de la misión de Cristo”, n°5, p. 72.

³²² Cf. CG 34, decreto n°2, “Servidores de la misión de Cristo”, n°6, op. cit., p. 73.

do de este espíritu³²³. De acuerdo a lo vivido por san Ignacio y los primeros compañeros, la gratuidad del apostolado sacerdotal de los jesuitas aparece esbozada por primera vez en la *Fórmula del Instituto*, aprobada en 1550 por el Papa Julio III. Ésta señala que los jesuitas deben ejercer su misión haciendo las obras “totalmente gratis, y sin recibir ninguna remuneración por su trabajo”³²⁴. Los jesuitas quieren asumir, trascendiendo la mera privación ascética de los bienes, una tensión apostólica continua entre la posesión de bienes que les ayude a “ayudar a las almas”, prioritariamente a los pobres, y vivir una vida que no tiene más tesoro que el Evangelio para poder anunciarlo sin compromiso alguno³²⁵:

“Todas personas que están a obediencia de la Compañía *se acuerden que deben dar gratis lo que gratis recibieron*, no demandando ni aceptando estipendio ni limosna alguna en recompensa de misas o confesiones o predicar o leer o visitar, o cualesquiera otro oficio de los que puede ejercitar la Compañía según nuestro Instituto, porque así pueda con más libertad y más edificación de los prójimos proceder en el divino servicio”³²⁶.

Los jesuitas saben que en la pobreza del discípulo está en juego la credibilidad del anuncio del Reino de Dios. La pobreza del anunciador es, en cierto modo, el sacramento o figura visible del Evangelio³²⁷: “La gratuidad de nuestros ministerios (...) se explica ante todo por su fin, que es a la vez libertad interior (o pureza de miras frente a la búsqueda del provecho propio temporal)”³²⁸.

San Ignacio, consciente de las tensiones intrínsecas de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, consideraba una amenaza para los jesuitas la confianza puesta en los propios talentos más que en Dios³²⁹. Por eso tuvo mucho cuidado “de cómo se conservará y aumentará todo este cuerpo en su buen ser”³³⁰. Porque el carisma propio del jesuita tiene el riesgo de poner la confianza más en los propios conocimientos y capacidades que en Dios, el peligro posible es el surgimiento de la soberbia como consecuencia de los logros y resultados personales³³¹.

La tensión que supone confiar en Dios y confiar en las propias fuerzas sólo puede resolverse de modo creativo y vivificante si ambas confianzas se dan simultáneamente. Porque puede llegar ocurrir que el jesuita se vea tentado en la dirección de confiar excesivamente en su propio esfuerzo³³².

³²³ Cf. MON. IGN. EPP., I 96, cita en NC 159, 1, op. cit., p. 321.

³²⁴ FÓRMULA DEL INSTITUTO, I, en CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, op. cit., p. 29.

³²⁵ Cf. P.-H. KOLVENBACH, “En el 450 aniversario de los votos de Montmartre” (31 de Julio de 1984), en ID., SELECCIÓN DE ESCRITOS, tomo I, Edición Provincia de España de la Compañía de Jesús, pp. 33-51.

³²⁶ CO 565, op. cit., p. 185.

³²⁷ Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal*, op. cit., p. 161.

³²⁸ J. OSUNA, *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao-Santander, 1998, p. 30, citando NC 181.

³²⁹ Cf. CO 814, op. cit., p. 250: “Sobre este fundamento [los medios espirituales], los medios naturales que disponen el instrumento de Dios nuestro Señor para con los prójimos ayudarán universalmente para la conservación y aumento de todo este cuerpo...”.

³³⁰ CO, “Décima parte principal”, en especial CO 812-814, op. cit., pp. 249-250.

³³¹ Cf. W. A. BARRY; R. G. DOHERTY., *Contemplativos en la acción...*, op. cit., pp. 42-43.

³³² Cf. Ibid., pp. 46-47.

“Confía en Dios como si todo dependiera de ti...”³³³. Este aforismo no es de san Ignacio, pero sí podría denominarse ignaciano. Lo que quiere transmitir se puede expresar de este modo: “Confía en Dios con un tipo de confianza tal que ponga en juego todas tus energías para que lo que intentas tenga éxito”. Aquí se expresa que no existe ninguna dialéctica entre gracia y libertad, entre acción de Dios y cooperación humana, aspecto que es central en el pensamiento ignaciano. El esfuerzo puesto para el buen resultado de las actividades debe nacer de la fe y confianza en Dios, quien finalmente lo hace posible todo. Por tanto, este aforismo quiere expresar que la gracia es lo que genera libertad en las personas y cooperación con Dios³³⁴.

4.4.1. Desmedido afán de éxito y pérdida del sentido de la gratuidad

Éxito es experimentar que el esfuerzo y empeño puesto en la realización de un proyecto ha alcanzado un resultado feliz o en lograr una deseada aceptación de los demás. Por una parte, puede referirse a las dimensiones básicas de la existencia, por ejemplo, alcanzar la sobrevivencia, mantener la salud, conseguir un desarrollo según las propias capacidades, sentirse aceptado en un grupo. Por otra parte, el éxito también puede referirse a otros objetivos, como el conquistar poder (económico, político, religioso, etc.), ganar prestigio en determinados ámbitos de actuación o alcanzar nuevas metas³³⁵.

El afán desmedido de éxito, de fama y reconocimiento público son metas fundamentales en el mundo occidental. De ahí, el aumento de recursos que el mercado ofrece para lograrlo y la ansiedad presente en la búsqueda³³⁶. La búsqueda de éxito en el ministerio sacerdotal entraña peligro, y ponen en riesgo la dimensión gratuita de la existencia. En este sentido, Gregorio Magno aconseja a los sacerdotes cuidarse de las promesas que se hacen a sí mismos de realizar buenas obras, atendiendo a la intención escondida en lo interior. Para la realización de su ministerio pastoral, el sacerdote se propone realizar obras buenas, pero debe tener cuidado, porque “el alma se engaña a sí misma acerca de sí. Finge amar las buenas obras que en realidad no ama y no amar la gloria mundana que de hecho sí se ama”³³⁷.

4.4.2. La actividad sacerdotal vivida desde el narcisismo “patológico”

La eficiencia requiere la capacidad de aprender y hacer lo necesario para alcanzar los objetivos propuestos. Consiste también en estar satisfecho con la forma de actuar³³⁸. El

³³³ J. A. GARCÍA, “Confía en Dios como si todo dependiera de ti...”: *Manresa* 82, n° 324 (2010), pp. 277-284. El autor de este aforismo es un jesuita húngaro, Gabriel Hevenesi (1656-1718), quien lo incluyó en un librito suyo titulado *Scintillae Ignatianae*, una recopilación de máximas para cada día del año, el cual fue publicado por primera vez en 1705, llegando a tener varias ediciones (cf. *Ibid.*, p. 277).

³³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 278-279.

³³⁵ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Claves psicosociales del éxito”: *Manresa* 83, n° 326 (2011), pp. 72-73.

³³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 77.

³³⁷ GREGORIO MAGNO, *Regla pastoral*, I, 9, op. cit., p. 62.

³³⁸ Cf. L. HORNSTEIN, *Autoestima e identidad, narcisismo y valores sociales...*, op. cit., pp. 33-34.

conflicto nace del narcisismo y su dinámica de omnipotencia, que se resiste a aceptar los límites y es intolerante al fracaso, frustración, desgracia o infelicidad³³⁹.

Tres son las aspiraciones narcisistas, sostenidas como ideales: ser valioso y amado; ser fuerte o superior; ser bueno y amoroso³⁴⁰. La autoestima depende del reconocimiento y la aclamación pública. En la cultura donde predomina el individualismo, se busca la aprobación no de las acciones, sino de los atributos personales. El éxito está en función del encanto y la novedad. En consecuencia, la gloria es efímera. Quien logra atrapar la atención del público vive incesantemente preocupado por no perderla. De este modo, el afán de éxito requiere un permanente espectáculo³⁴¹. Los sacerdotes no son ajenos a este fenómeno. Muchos se mantienen permanentemente activos y son incapaces de guardar distancia con respecto a su actividad. El trabajo los confirma, es solo un medio para su realización personal y, por ello, es imposible encontrar a Dios en él³⁴². El “fracaso”, entendido como no alcanzar los resultados esperados, en el narcisista patológico genera una serie de defensas psicológicas de negación de lo que produce sufrimiento y displacer, su sustitución por representaciones que favorecen la huida de los estados de tristeza, de disminución de ánimo, o estados depresivos³⁴³. Puede haber un despliegue de omnipotencia, grandiosidad, y la tendencia a utilizar la actividad y relación con los demás en función de su propia gratificación³⁴⁴.

La negación de estos estados está asociada a una hiperactividad que tiene como objetivo controlar y dominar, con el fin de negar el vacío, la insatisfacción, o el miedo. De este modo, vemos que por detrás de una conducta puede haber una experiencia de satisfacción compensatoria activada frente al displacer, justamente para alcanzar placer. Este patrón de conducta hace que diversos peligros sean negados o disminuidos de un modo omnipotente³⁴⁵.

Algunas personas hacen uso de “defensas aloplásticas”, por medio de las cuales se busca transformar el mundo externo para que se adapte a sus necesidades y contrarrestar así un estado de tensión interior. También se puede hacer uso de “defensas autoplásticas”, es decir, de eliminar, transformar o mantener fuera de la conciencia un estado no placentero mediante procesos cognitivos y/o perceptuales³⁴⁶.

La causa de esta problemática narcisista es una baja autoestima permanente o la dificultad para mantener una imagen valorizada de sí mismo. Se busca construir imágenes protectoras que provean seguridad y satisfacción. La actividad se idealiza y se logran resultados idealizados. Como consecuencia, las pérdidas, los fracasos y frustraciones,

³³⁹ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Claves psicosociales del éxito”, op. cit., p. 87.

³⁴⁰ Cf. G. GABBARD, *Psiquiatría Psicodinámica en la Práctica clínica*, op. cit., p. 26.

³⁴¹ Cf. C. LASCH, *La era del narcisismo*, op. cit., p. 84.

³⁴² Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy...*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 445.

³⁴³ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, op. cit., p. 249, nota 13.

³⁴⁴ Cf. J. A. MÉNDEZ; J. INGELMO, *La psicoterapia psicoanalítica desde la perspectiva del enfoque Modular-Transformacional*, op. cit., p. 93.

³⁴⁵ Cf. H. BLEICHMAR, *Avances en psicoterapia psicoanalítica*, op. cit., p. 347.

³⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 347-348.

no se viven como tal³⁴⁷.

4.4.3. *Algunas resoluciones para vivir sanamente la actividad sacerdotal*

La llamada vocacional del sacerdote implica que Dios cuenta con cada uno y viceversa. Aunque Dios es quien realiza la misión en último término. “La confirmación de nuestra misión (es) en cuanto servidores de la misión de Cristo”³⁴⁸. La llamada vocacional no convierte a los sacerdotes en Mesías, ni en salvadores, ni en los últimos responsables de los resultados de su actividad. La tentación es identificar el rendimiento personal con el avance del Reino de Dios³⁴⁹.

4.4.3.1. Tanto el fracaso como el éxito son lugares de invocación de Dios

Desde la concepción de san Ignacio de Loyola no es comprensible la alegría y el gozo, el consuelo y el placer, si no es a partir de la apertura a la alteridad del otro y de Dios. El ser humano ha de considerarse siempre como una creatura nueva, pudiendo ser acogido por el Espíritu de Cristo y dejándose re-generar internamente por Él como el verdadero protagonista. Lo nuestro siempre será “quitar impedimentos”, facilitar la acción de Dios, contemplar su actividad³⁵⁰.

Desde esta perspectiva, todo es gracia, no objeto de conquista. Los triunfos, los éxitos, la fama, la gloria, el poder, tienden a desarrollar desde dentro de sí mismos una dinámica perversa: el olvido de que en la vida todo es, antes que tarea, don; de que todo es gracia³⁵¹. Así pues, el éxito de Cristo constituye nuestra propia esperanza de éxito. Porque, finalmente, el éxito no se alcanza por méritos ni capacidades propio, sino tan solo y exclusivamente como don recibido de Dios. Es en la gloria de Dios, ofrecida al ser humano por el misterio de la Encarnación, y hecha realidad a través del seguimiento apasionado de Jesús, donde el cristiano encuentra la más segura garantía de éxito en la vida³⁵².

La búsqueda del éxito y la felicidad aparecen en la llamada “Cuarta Semana” de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. No se trata del resultado de un dinamismo egocéntrico infantil, sino la consecuencia de un radical descentramiento a través del éxodo del propio yo. La “Cuarta Semana” supone comprender que la felicidad tan sólo puede sobrevenir a partir de la apertura y la felicidad del Otro. Supone haber comprendido que, conforme a las palabras de Jesús, gana su vida quien la pierde y que para ganarla hay que estar dispuesto a perderla (cf. Mt 10,39; Mt 16,25; Mc 8,34-35; Lc 9,24; Lc 17,33)³⁵³.

³⁴⁷ Cf. J. A. MÉNDEZ; J. INGELMO, *La psicoterapia psicoanalítica desde la perspectiva del enfoque Modular-Transformacional*, op. cit., p. 161.

³⁴⁸ CG 34, Introducción, “Unidos a Cristo en la Misión”, op. cit., p. 49.

³⁴⁹ Cf. G. URÍBARRI, *Mensajero. Perfiles del evangelizador*, op. cit., p. 107.

³⁵⁰ Cf. J. A. GARCÍA, *Ventanas que dan a Dios. Experiencia humana y ejercicio espiritual*, Sal Terrae, Santander, 2011, p. 127.

³⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 129.

³⁵² Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Claves psicosociales del éxito”: *Manresa* 83, n° 326 (2011), p. 91.

³⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 84.

4.4.3.2. El amor cristiano debe ser gratuito

Como consecuencia de lo anterior, el permanente desafío en la vida apostólica será: ¿cómo integrar el amor gratuito y el amor eficaz? La gratuidad supone contemplación, misterio, fracaso, martirio, celebración, arte, humor. La eficacia exige compromiso, análisis, acción, proyecto, medios, evaluación. Son dos dimensiones irrenunciables del reino de Dios que deben estar en un diálogo permanente. Pues, no es lo mismo tener éxito que ser fecundo³⁵⁴. El Reino de Dios tiene su ritmo y su momento. Tiene su hora. No lo acelera la impaciencia y no lo paralizan los fracasos. A todos alcanza, nadie queda excluido. No tiene límite³⁵⁵. No se anuncia desde la seguridad del poder, razón por la cual el Reino sólo se puede exponer y nunca imponer. La vida no es una transacción económica bien planificada para ir ascendiendo los escalones exitosos de la sociedad, sino la entrega sin cálculo a un amor que lo llena todo y le da sentido a todo³⁵⁶. Por lo tanto, todo lo que no es gratuito no es evangélicamente eficaz, porque lleva dentro de sí un germen destructor que crecerá y aparecerá en algún momento como la cizaña en medio del trigo, haciendo pequeña la cosecha³⁵⁷.

El P. Ribadeneira afirma sobre forma de actuar de Ignacio de Loyola que, en “en las cosas del servicio de nuestro Señor que emprendía usaba de todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuidado y eficacia, como si de ellas dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba no fueran de efecto alguno”³⁵⁸.

4.4.3.3. Vivir la “Segunda conversión”

La “Segunda conversión” se alcanza cuando se alcanza la conciencia de que uno es salvado sólo por el encuentro con el Dios de Jesucristo. De esta manera, la existencia personal no se apoya en el tener, ni en el saber, ni en el poder, ni el querer propios o ajenos, sino sólo en Dios³⁵⁹.

“En lo que debemos estar de tal manera despojados de nosotros, de nuestros intereses, de nuestros gustos, de nuestras inclinaciones e intenciones particulares, que estemos dispuestos a renunciar a todo por el servicio de Dios y de lo que nos puede ayudar a buscar y encontrar a Dios: porque no hay nada deseable por sí mismo más que Dios; lo demás se puede desear en cuanto tenga relación con Dios. De modo que, buscar lo que no nos conduce a Dios, emplearnos y gozarnos en ello, es un error y una ilusión”³⁶⁰.

³⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 96.

³⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 97.

³⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 100.

³⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 108.

³⁵⁸ MONUMENTA IGNACIANA, 4, I, n°14; cita en B. GONZÁLEZ BUELTA, *Tiempo de crear. Polaridades evangélicas*, Sal Terrae, Santander, 2009, p. 111.

³⁵⁹ Cf. J. M. URIARTE, *Servir como pastores. Claves de la espiritualidad sacerdotal*, Sal Terrae, Santander, 2011, p. 28.

³⁶⁰ L. LALLEMANT, *Doctrina Espiritual*, op. cit., p. 75.

La vida sacerdotal está llamada a no atribuirse ni apropiarse jamás de las gracias que Dios concede, ni a gloriarse de ellas o exaltarse interiormente por el éxito de cargos y trabajos. “Dios nos deja la utilidad de las cosas, pero la gloria, (...), se la reserva; a Él le es debida y es una intolerable vanidad querer atribuirnosla”³⁶¹. Por lo tanto, confiar a Dios el presente lleva dentro de sí la experiencia de su cercanía activa y amorosa. Cuando esta cercanía se convierte en el contenido de la conciencia creyente, se va diluyendo la falsa y fatigadora creencia de sentirse responsable último de la propia vida y acción. Allí donde antes reinaba un activismo nervioso, reina un sereno interés³⁶².

Confiar el propio futuro es renunciar a procurarlo por cuenta propia, para asumir y aceptar el futuro que Dios quiere. Esto equivale a acabar de hacer el duelo de nuestras ambiciones insatisfechas e identificarnos con los proyectos que Dios tiene sobre nuestro porvenir: temor a la vejez, a la enfermedad, a ser rechazados, defraudar a los demás, todos miedos que Dios quiere domesticar³⁶³. Sólo podrá ser sacerdote y llegar a serlo aquel que está dispuesto a entregarse plenamente a sí mismo y a ponerse en camino hacia un futuro que en sí es incierto, pero que está sustentado, abarcado y garantizado por la promesa de Dios (cf. Gén 12)³⁶⁴: “Adherir a Dios, oculto bajo los poderes internos y externos que animan nuestro ser y lo sostienen en su desarrollo es finalmente abrirse y confiarse a todos los alientos de la vida”³⁶⁵.

4.4.3.4. Cultivar una espiritualidad de la confianza y de la paciencia

Para el desarrollo de una vida sacerdotal es necesario cultivar una espiritualidad de la confianza, no idéntica del optimismo³⁶⁶. La distinción es importante. Porque en nuestra sociedad, de cambio acelerado y de riesgo, la confianza espontánea se debilita. La necesidad de “amarrar futuro” y de programarlo todo rigurosamente se vuelve compulsiva. El sacerdote, a través de su vida espiritual, ha de profundizar su confianza en la incesante e irreductible voluntad salvífica de Dios, entregando todo en sus manos, domesticando sus miedos, el presente y el futuro de su fe, de la Iglesia y de la sociedad³⁶⁷.

El sacerdote, como cualquier persona, para conseguir los fines que persigue intenta mostrar sus buenas cualidades, pero, muchas veces por su impaciencia, puede llegar a ser arrogante y agotarse por los escasos resultados de su esfuerzo. Y quien es arrogante prefiere presumir de sus buenas acciones, aunque sean falsas, para no sufrir ninguna contrariedad. De ahí que cuando se pierde la paciencia, se pierden las demás obras buenas. Por el contrario, quien es paciente prefiere sufrir cualquier mal, antes que sean conocidas sus buenas obras interiores³⁶⁸.

³⁶¹ Ibid., pp. 135-136.

³⁶² Cf. J. M. URIARTE, *Servir como pastores. Claves de la espiritualidad sacerdotal*, op. cit., p. 29.

³⁶³ Cf. Ibid.

³⁶⁴ Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy...*, op. cit., p. 298.

³⁶⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1959, p. 73.

³⁶⁶ Cf. J. M. URIARTE, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, op. cit., p. 61.

³⁶⁷ Cf. Ibid., p. 62.

³⁶⁸ Cf. GREGORIO MAGNO, *Regla Pastoral*, III, 9, op. cit., pp. 133.

De este modo, en los tiempos actuales, el sacerdote ha de cultivar una espiritualidad que aprecie lo pequeño, sin añoranza de lo grande³⁶⁹. Esta capacidad es un signo de calidad humana. El sacerdote puede ayudar a redescubrir la adhesión a una mayor fe. El sacerdote ha de atender al pequeño grupo que sigue cuando casi todos se han ido; al grupo pastoral que asume con fidelidad y constancia sus compromisos; al reencuentro con la fe que viven personas que se habían alejado por largo tiempo. Con todo, la espiritualidad sacerdotal no debe caer ni en una idealización de lo pequeño ni en un menosprecio de actividades de gran envergadura³⁷⁰.

El sacerdote ha de vivir una espiritualidad del hacer sosegado, no de la hiperactividad nerviosa. Debe creer que quien salva verdaderamente es Dios, y solamente Dios. Tendrá que vencer la hiper-responsabilidad sacerdotal que le lleva a la hiperactividad³⁷¹. Según esto, cultivar la espiritualidad de la fidelidad. “Llevamos siempre en nuestros cuerpos, por todas partes, la muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal” (cf. 2 Cor 4, 8-12). Éstas no son palabras de un triunfador, sino de alguien que se aferra a la fidelidad de Dios. De la misma forma, el sacerdote en su vida ha de pedir la gracia y el gozo de la fidelidad, en la actitud de quien camina hacia la madurez espiritual³⁷².

4.4.3.5. Actuar “in persona Christi-in persona Ecclesiae”

En esta expresión podemos encontrar el verdadero sentido de la acción sacerdotal. “Las expresiones *in persona Christi* e *in persona* o *in nomine Ecclesia* responden a dos aspectos de una misma acción ministerial”³⁷³. Son dos dimensiones, cristológica y ecle-siológica, que se hallan mutuamente implicadas y confluyen en una misma actuación. La ordenación sacerdotal capacita a los ministros, en razón de su configuración a Cristo sacerdote, para que puedan actuar ministerialmente *in persona Christi (Capitis)*. Estas expresiones indican que en la Iglesia nadie puede ocupar en rigor el lugar de Cristo, ni sustituirlo, ni suplantarle. Cuando el sacerdote actúa *in persona Christi* actúa como signo sacramental y como servidor de una salvación que proviene de Dios y no de él como ministro. De este modo actuar *in persona Christi* no es título de auto-exaltación, sino de garantía que Cristo es quien tiene la primacía de su Iglesia, al mismo tiempo que Él es su fuente³⁷⁴: “En una palabra: en toda su actividad ministerial no ha de acontecer tanto la propia epifanía del ministro, cuanto la epifanía admirable, gratuita y sobrecogedora de

³⁶⁹ Cf. J. M. URIARTE, *Una espiritualidad sacerdotal para nuestro tiempo*, op. cit., p. 63.

³⁷⁰ Cf. Ibid., p. 64.

³⁷¹ Cf. Ibid., pp. 64-65.

³⁷² Cf. Ibid., p. 70.

³⁷³ S. DEL CURA ELENA, “in persona Christi-In persona Ecclesiae”, en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BURGOS (directores), *Diccionario del sacerdocio*, BAC, Madrid, 2005, p. 353.

³⁷⁴ Cf. ID., “Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: el sentido del ministerio ordenado en la Iglesia”, en G. URÍBARRI (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, San Pablo-UPCO, Madrid, 2010, pp. 179-180.

Dios. Lo contrario no correspondería al significado teológico de la actuación ‘in persona Christi (Capitis)’³⁷⁵.

Se debe precisar, por tanto, que en cuanto signo e instrumento llamado a actuar *in persona Christi*, el ministro ordenando no se transforma propiamente en intermediario entre Dios y el hombre, entre Cristo y el mundo, sino en instrumento, mediante el cual, Cristo, único mediador en sentido absoluto entre Dios y la humanidad, realiza por la intervención del Espíritu su mediación salvífica a favor de la Iglesia y el mundo. El sacerdote es el sacramento de la única mediación de Cristo. Es decir, no sustituye a Cristo, sino que lo hace presente. El sacerdote no habla por sí mismo, no habla para sí mismo, para crearse admiradores. El sacerdote enseña en nombre de Cristo presente, propone la verdad que es Cristo mismo, su palabra, su modo de vivir y su camino³⁷⁶. El sacerdote anuncia la palabra de Cristo, la fe de la Iglesia y no sus propias ideas. Debe decir también como san Pablo: “yo ya no vivo, pero Cristo vive en mí. Todavía vivo en la carne, pero mi vida está afianzada en la fe del Hijo de Dios (Gal 2, 20)”.

En relación a este tema es necesario diferenciar entre lo que es la *acción elaboradora* y lo que es la *acción representativa*, y aplicarlo al ministerio sacerdotal. Por medio de la primera se modifica o se produce algo. El obrar se hace eficiente, eficaz de objetos, instituciones, estructuras o procesos. En esta praxis el ser humano se realiza a sí mismo e imprime en el mundo el sello de su propio poder. Pero es imposible que semejante acción eficiente sea la manera en que el sacerdote realiza su vocación y logra cooperar en la acción de Dios, creadora de comunión³⁷⁷. Pues en esta praxis el acento está puesto en el resultado objetivo, en el éxito visible y medible, que quiere servirse para sí mismo y para sus propios intereses³⁷⁸.

La *acción representativa* se entiende como una acción que manifiesta algo más allá de sí misma, es un símbolo que representa algo y que orienta hacia algo distinto: al amor que se despliega en la acción que expresa en sí misma “la plenitud de su ser”³⁷⁹. Esta es la acción que está llamada a “actuar sacramentalmente en nombre de Cristo”, *in persona Christi (Capitis)*, hasta tal punto que todo el obrar sacramental del sacerdote representa, expresa y simboliza únicamente lo que Cristo mismo hace. Actuar *in persona Christi*, como hemos planteado, para el sacerdote no es título de auto-exaltación, sino garantía de la superioridad divina y de la fuente salvífica que es Cristo³⁸⁰.

Según lo expresado, no hay pretexto para autonomizar el ministerio, otorgar un protagonismo a la propia acción u obscurecer el primado de Cristo. Es fundamental comprender que en la actividad ministerial el sacerdote no se manifiesta a sí mismo. La sola labor pastoral no es capaz de obrar nada, de llegar a ser eficiente. Por ello, la activi-

³⁷⁵ Ibid., p. 180.

³⁷⁶ Cf. M. PONCE CUÉLLAR, “El fundamento cristológico del sacerdocio ministerial”, en G. URÍBARRI (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, op. cit., pp. 99-100.

³⁷⁷ Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy...*, op. cit., p. 300.

³⁷⁸ Cf. Ibid., p. 301.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Cf. S. DEL CURA, “Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: el sentido del ministerio ordenado en la Iglesia”, en G. URÍBARRI (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, op. cit., p. 180.

dad apostólica será auténtica sólo cuando encarne y haga ver de manera intuitiva lo que Dios obra o quiere obrar. En una actividad entendida de esta manera, la acción misma de Dios se inscribe de manera visible y tangible en las estructuras de este mundo. Y en la vida del sacerdote, semejante acción representativa o sacramental está asociada al recuerdo agradecido, a una adoración reverente, y a la esperanza de que, en toda cooperación suya, es Dios mismo quien está consumando su obra³⁸¹.

4.4.3.6. La vivencia eucarística: fuente de la identidad sacerdotal

Se constata que cada vez hay más sacerdotes que se lamentan por estar internamente rotos y casi devorados por sus muchos compromisos, por tener una gran sobrecarga laboral y numerosas obligaciones. No logran organizar su vida desde un centro interior e integrar en un todo la diversidad de sus tareas y compromisos: “Se plantea así la cuestión del centro que ordene y dé sentido a la existencia sacerdotal, desde el cual se pueda estructurar e integrar la vida dispersa en múltiples tareas”³⁸².

Frente a esto se ha tratado de la dimensión saludable del narcisismo en la vocación sacerdotal jesuita, que a través de la relación personal con el Crucificado, la existencia del sacerdote expresa que no puede proporcionarse la salvación a sí misma. La tiene que recibir de Dios como un don gratuito, como gracia, como efusión del amor de Dios. Si el sacerdote quiere responder a su ministerio sacerdotal, completamente entregado al servicio del don divino, ha de vivir una espiritualidad que le haga cada vez más consciente de la grandeza del don de Dios en Cristo; y también cada vez más consciente que por medio de él actúa el mismo Cristo, quien continúa entregándose a la humanidad³⁸³.

De este modo, surge la pregunta sobre la Eucaristía: ¿qué lugar ha de tener ésta en la vida del sacerdote? “La celebración de la eucaristía no es sólo meta y centro; es también punto de partida, principio de fortaleza para la misión del mundo”³⁸⁴. La Eucaristía es el sacramento por excelencia, el principal ministerio del sacerdote³⁸⁵. Es el medio de enlace entre la ofrenda existencial de Cristo y la ofrenda existencial del cristiano. Con más claridad que en ninguna otra actividad, el sacerdote es en la Eucaristía sacramento de Cristo mediador, signo e instrumento con el cual Cristo hace actual y eficaz su mediación entre la humanidad y el Padre. En la Eucaristía el sacerdote no habla ni actúa a título personal. Habla y actúa *in persona Christi*; va reproduciendo uno por uno los gestos de Cristo, gestos y palabras que tienen una referencia explícita al sacrificio de la Pasión³⁸⁶.

³⁸¹ Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy...*, op. cit., p. 302.

³⁸² W. KASPER, *El sacerdote, servidor de la alegría*, Sígueme, Salamanca, 2009, p. 133.

³⁸³ A. VANHOYE, “Sacramentalidad del ministerio y su repercusión en la persona ordenada”, en AA.VV., *Espiritualidad del presbítero diocesano secular*, Simposio, Comisión Episcopal del Clero, Editorial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, 1987, p. 81.

³⁸⁴ W. KASPER, *El sacerdote, servidor de la alegría*, op. cit., p. 135.

³⁸⁵ Cf. PO 13.

³⁸⁶ Cf. A. VANHOYE, “Sacramentalidad del ministerio y su repercusión en la persona ordenada”, en AA.VV., *Espiritualidad del presbítero diocesano secular*, Simposio, Comisión Episcopal del Clero, Editorial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, 1987, p. 83.

Como a todo sacerdote, al jesuita la Eucaristía le recuerda la entrega sacrificial del mismo Cristo. Sobre el altar se hace presente “verdadera, real, sustancialmente” Cristo muerto y resucitado en toda su humanidad y divinidad³⁸⁷. En vez de ser un acto de puro culto externo, la Eucaristía le recuerda a quien la celebra la inevitabilidad de la Cruz también en su vida. De este modo queda vinculado con la humanidad entera, especialmente con quienes más presente se hace la Cruz³⁸⁸: “La Eucaristía, por tanto, coloca en el centro de la espiritualidad presbiteral la ofrenda existencial de Cristo, actuada en la Última Cena y llevada a cabo en el Calvario; al mismo tiempo urge al presbítero a dejarse envolver personalmente en el dinamismo de esta ofrenda”³⁸⁹.

En este sentido, de la relación que el sacerdote tenga con la Eucaristía se desprende, en su sentido más exigente, la “condición sagrada” de su vida. Para el sacerdote será fundamental tener claro que la misión de su sacerdocio no se puede elegir como si se tratase de un oficio o una profesión. “No existe el derecho al sacerdocio”. “Sólo se puede ser elegido por él”. “Jesús llama a los que él quiere”³⁹⁰.

Precisamente en contacto con el Cristo eucarístico el sacerdote se acerca a la fuente del amor, que lo impulsa a dedicarse con pasión al servicio de Dios y de la humanidad. En el corazón del sacerdote deben encontrar espacio los gozos y los sufrimientos del género humano. De modo particular, para el jesuita, de acuerdo a su carisma específico de “ayudar a las almas” y su misión al servicio de la fe y la promoción de la justicia evangélica³⁹¹, la Eucaristía debe ser un signo elocuente y permanente de la solidaridad de Dios con la humanidad³⁹². En la Eucaristía encuentra el sacerdote la referencia más importante para su ser sacerdotal; se va conformando personal, y también comunitariamente, a lo que la Iglesia espera de él. Pero también la Eucaristía es celebración misionera, es anuncio. En la Eucaristía el sacerdote se hace un directo servidor de la Iglesia y de su Señor, Jesucristo, para orientar su vida como fue su Vida, en un deseo de entrega total y radical. Por ello, implica todo lo que se es, todas las capacidades personales e institucionales³⁹³: “El sacerdocio es propiamente el vehículo, el instrumento de la multiplicación del pan del Señor. Jesús ha instituido el sacerdocio para socializarse, para identificarse con todos y cada uno de nosotros, para ser el único pan puesto a disposición de todos”³⁹⁴.

³⁸⁷ Cf. JUAN PABLO II, “Carta a los sacerdotes en Jueves Santo (2005)”.

³⁸⁸ Cf. P. CEBOLLADA, “Consideraciones sobre el sacerdocio del jesuita”: *Manresa* 74 (2002), n° 293, p. 10.

³⁸⁹ A. VANHOYE, “Sacramentalidad del ministerio y su repercusión en la persona ordenada”, op. cit., p. 83.

³⁹⁰ J. RATZINGER, *Servidor de vuestra alegría. Reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal*, Herder, Barcelona, 1989, p. 80.

³⁹¹ Cf. NC 245, 2, en CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS..., op. cit., p. 351: “(...), la misión actual de la Compañía es el servicio de la fe y la promoción, en la sociedad, de la justicia evangélica, que es sin duda como un sacramento de amor del amor y la misericordia de Dios”.

³⁹² Cf. A. FAVALE, “La relación del presbítero con Cristo”, en AA.VV., *Espiritualidad del presbítero diocesano secular*, Simposio, Comisión Episcopal del Clero, Madrid, 1987, p. 223.

³⁹³ J. I. GARCÍA JIMÉNEZ, “Sacerdocio y Vida Religiosa”: *Sal Terrae* 98, n° 1.151 (2010), pp. 989-990.

³⁹⁴ PABLO VI, 8-3-64, cita en P. ARRUPPE, “Estar y trabajar con Jesús, sacerdotes hoy”, en ID., *La Iglesia de hoy y del futuro*, M-ST, Bilbao-Santander, 1982, p. 498.

Conclusiones

Fuertes sentimientos de vacío e insatisfacción son característicos de un narcisismo patológico, según la teoría psicoanalítica actual. Se trata de un tipo de personalidad cada vez más frecuente en las actuales sociedades occidentales capitalistas. Según algunos autores (Lasch, Trechera, Bleichmar) la identidad no es algo que se descubre, sino que se construye continuamente.

En ese proceso de construcción, el síndrome del *burnout*, presente en profesiones que prestan “servicios de ayuda” a otros (psicólogos, médicos, trabajadores sociales, etc.), se manifiesta en la vida sacerdotal. Muchos sacerdotes se encuentran agotados emocionalmente, no por el desgaste vivido directamente por amor y servicio a Cristo, sino por estar atrapados en un círculo vicioso entre narcisismo y activismo. Es decir, entre acción (ministerial), idealización de resultados esperados (*satisfacción de necesidades narcisistas*), vacío y frustración (*angustias narcisistas*), y nueva acción (ministerial) como respuesta (*actividad como defensa ante la angustia*).

Una de las principales consecuencias del narcisismo patológico en el ministerio sacerdotal es que la actividad se pone al servicio de la satisfacción de intereses personales, de la búsqueda de autoestima y valía. En este proceso, las capacidades personales y el perfeccionismo tienen un protagonismo exagerado. El sacerdote se siente original, único, valioso y se considera superior a los demás. Las relaciones humanas pierden su dimensión de gratuidad y servicio. El centro de atención es él mismo. La unión con Dios y la capacidad de identificarse con Jesucristo quedan imposibilitadas debido a la dispersión exterior en múltiples actividades. Cualquier frustración puede llegar a presentarse bajo la forma de los síntomas propios del *burnout*: cansancio, agotamiento, pero también vacío e insatisfacción, rasgos del narcisismo patológico.

El estudio de *la dimensión saludable del narcisismo*, documentado desde los postulados de la psicología del *self*, ofrece los elementos necesarios para saber cómo eliminar algunas dinámicas psicológicas insanas en la vida sacerdotal, principalmente las que tienen que ver con el perfeccionismo, fuente inagotable de frustración, decepción y amargura. En una sociedad donde prevalece la imagen y el brillo, el camino de la salud mental y espiritual se encuentra en la capacidad de escuchar al Otro, lo cual lleva a ser sincero y verdadero consigo mismo. De este modo, en el seguimiento de Cristo, en el camino para identificarnos con Él, la Pasión de Jesús se transforma en el modo de “salir de sí” y realizar la transformación humana en la libertad del amor de Dios.

En la experiencia que Jesús tiene en el momento de la Cruz se revelan dos aspectos esenciales del ministerio sacerdotal: abandono y filiación. La Cruz, la experiencia de la muerte y resurrección de Jesús, convierte al ser humano y lo puede salvar de las consecuencias del narcisismo patológico, del egocentrismo, del cerco del egoísmo. La experiencia de estar con Jesús, cargando su Cruz, y dejándolo cargar la propia cruz de cada uno de nosotros, da vida por Su Resurrección y descentra el yo y lo orienta a una vida que se realiza en el amor y en el servicio de los demás.

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

di DANIEL CUESTA S.J.*

El 27 de septiembre de 1540 el Papa Pablo III aprobó a la Compañía de Jesús. La nueva Orden iniciaba su misión en un ambiente religioso sumamente complejo: en la Iglesia católica, la disciplina eclesiástica se había relajado mucho y, en el norte de Europa, desde 1517, Martín Lutero había iniciado un proceso de reforma religiosa¹. En el seno de la Iglesia católica, también había quienes clamaban por una reforma y solicitaban la convocatoria de un Concilio Ecuménico².

En este contexto, la Compañía de Jesús tuvo un papel destacado y decisivo³, no sólo en el ámbito religioso, sino en el campo de las bellas artes. Son muchos quienes, incluso, denominan “barroco jesuítico” al estilo que surgió vinculado al proceso de reforma católica y a la Compañía de Jesús. Lo definían a partir de una serie de formas artísticas fijas y estereotipadas que, impuestas desde Roma, habrían sido reproducidas hasta la saciedad por los jesuitas en sus fundaciones en Europa y ultramar. Sin embargo, la historiografía moderna ha desmentido dicha aseveración⁴, mostrando la inexistencia de un estilo artístico vinculado a los jesuitas⁵.

* DANIEL CUESTA S.J., Jesuita, graduado en Humanidades e Historia del Arte, profesor en la ESO y el Bachillerato del Colegio Claver de Raimat, Lerida, Cataluña, danicuestasj@gmail.com

¹ Cf. EGIDO, T. (ed.), *Lutero, Obras*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, 62-63.

² El Papa Pablo III, atendiendo dicho clamor, convocó un Concilio Ecuménico, cuya primera sesión tuvo lugar en Trento el 13 de diciembre de 1545.

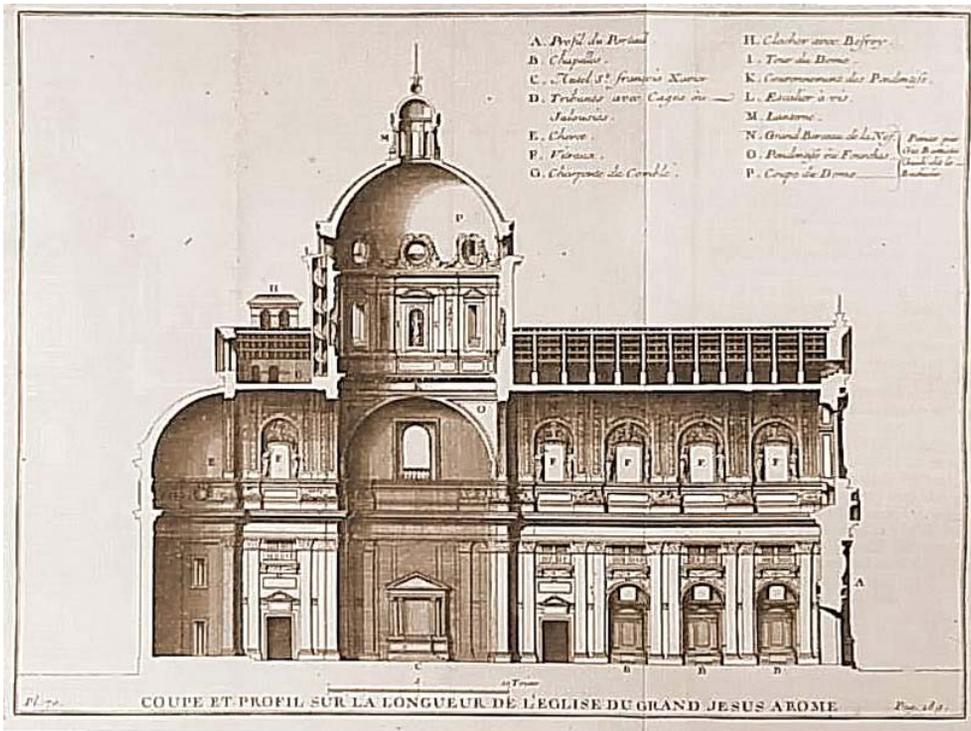
³ A pesar del protagonismo de la Compañía de Jesús en la reforma católica, sus objetivos fundacionales no coinciden con la imagen popular formulada con posterioridad de soldados “contra reformistas” y “anti protestantes”. Cf. Fórmula del Instituto Aprobada por Julio III. IGNACIO DE LOYOLA, SANTO. *Obras de San Ignacio de Loyola. Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparaguirre S.I. y Cándido Dalmases S.I. del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (Roma) y Manuel Ruiz Jurado S.I. profesor de Historia de la Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, 455-456.

⁴ Cf. CEBALLOS, R.G. DE SJ, A., *La arquitectura de los jesuitas*, Ediciones Edilupa, Madrid 2002, 9-34.

⁵ Cf. CRIADO MAINAR, J., “Contribución de la Compañía de Jesús al campo de la Arquitectura y de las Artes Plásticas en el ámbito español e iberoamericano”, en BELTRÁN, J.L. (ed.). *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Sílex, Madrid 2010, 252.

No obstante lo anterior, desde sus inicios la Orden mostró un gran interés por el arte; interés derivado de una preocupación pastoral, más que de una artística⁶. Consideraba que las bellas artes ofrecían un enorme potencial catequético, en particular sus manifestaciones figurativas, por su capacidad sensorial y mediática.

San Ignacio de Loyola fue consciente de la enorme utilidad del arte como apoyo de la predicación y de la actividad apostólica⁷; intuición que ha sido compartida por sus seguidores a lo largo de los siglos⁸. De ahí que, la presencia y labor pastoral de los jesuitas, con su imaginario y lenguaje, influyeran poderosamente el arte religioso del barroco⁹.



1 La Iglesia del Gesù de Roma, un proyecto de Vignola donde el arte y la pastoral jesuítica se dan la mano¹⁰

⁶ El proyecto de la Iglesia del Gesù de Roma puede ser considerada un paradigma del arte puesto al servicio de la predicación. Esta iglesia sirvió de modelo en la construcción de la mayoría de los templos jesuíticos y, en general, de los de la Reforma Católica. Cf. PECHIAI, P., *Il Gesù di Roma*, La Civiltà Cattolica, Roma 1952; PLAZAOLA SJ, J. *Historia y sentido del arte cristiano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, 740; SALE SJ, G., “El proyecto del Gesù de Roma. Breve historia de una difícil colaboración entre el comitente y el usuario de una obra”, en SALE SJ, G., (ed.). *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2003, 47-64.

⁷ Cf. MORALEJO ORTEGA, M., “Los jesuitas como escritores de tratados sobre las Bellas Artes”, en MARTÍNEZ MILLÁN, J., PIZARRO LLORENTE, H., JIMÉNEZ PABLO, E. (Coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2012, 858.

⁸ Cf. O’MALLEY, SJ, J., “San Ignacio y la Misión de la Compañía de Jesús en la Cultura”, en SALE SJ, G., (ed.), *Ignacio...*, 17-30.

⁹ Cf. ALFARO, A. “La lumbre de la zarza: un arte entre estética y mística”, en Vv.AA. *Arte y Espiritualidad. Jesuitas. Principio y Fundamento*, Universidad Iberoamericana, Méjico 2004, 64; UNSAIN AZPIROZ,

1. Los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola

Es bien sabido que la espiritualidad de Ignacio de Loyola y, por tanto, de la Compañía de Jesús, emana del libro de los *Ejercicios Espirituales*. Sin embargo, no es tan conocida la influencia que este libro ejerció, a través de los jesuitas, en las obras artísticas del barroco¹¹.

La gran obra de san Ignacio debe ser comprendida en el marco de la influencia que, desde el norte de Europa y a partir del siglo XIV, ejerció la *Devotio Moderna* en el continente¹². Los *Ejercicios Espirituales* no pueden ser considerados una obra de literatura o mística, según la definición tradicional de estos géneros literarios, sino se trata, más bien, de un método de oración. Su objetivo principal es que el fiel se acerque a Dios por Jesús, a partir de sí mismo¹³, y llegar a experimentar la unión con Dios, de forma semejante a la que se refieren los místicos. Para tal fin, el texto se divide en cuatro partes, una por cada semana:

Los ejercicios siguientes se toman quatro semanas, por corresponder a quatro partes en que se dividen los ejercicios; es a saber, a la primera, que es la consideración y contemplación de los pecados; la segunda es la vida de Christo nuestro Señor hasta el día de Ramos inclusive; la tercera la pasión de Christo nuestro Señor; la quarta la resurrección y ascensión (EE, 4).

Al margen de otras consideraciones sobre el contenido del libro, es necesario destacar el poder de la imagen a lo largo del proceso de los *Ejercicios*. En este sentido, quienes han estudiado el tema han puesto particular atención en la *Composición de lugar* y la *Meditación del infierno*, propuestas por san Ignacio en la primera semana del retiro¹⁴.

J.M., “Los jesuitas y las artes visuales”, en PÉREZ GÓMEZ SJ, A., UNSAINZ AZPIROZ, J.M., *Imago Societatis Iesu*. Filmoteca Vasca, San Sebastián 2004, 57-75; WITTKOWER, R., “Il contributo gesuita alle arti”, en CRESPI, G., (Coord.). *Architettura e arti dei gesuiti*, Electa, Milán 2003, 9-27.

¹⁰ Imagen tomada de www.unav.es/ha/004-IGLE/5.3.II-Gesu-and-the-Roman-interior.htm (30-X-2015)

¹¹ Cf. SEBASTIÁN LÓPEZ, S., *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Alianza Forma, Madrid 1981, 62-65.

¹² Cf. MOLINA I FIGUERAS, J., “Contemplar, meditar, rezar. Función y uso de las imágenes de devoción en torno a 1500”, en AA. VV., *El arte en Cataluña y los reinos Hispanos en tiempos de Carlos V*. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Barcelona 2000, 89-105; NADAL CAÑELLAS SJ, J., *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 215-217.

¹³ El propio Ignacio de Loyola define así los Ejercicios Espirituales: “Por este modo, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que en adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales” (EE, 1). El texto de los *Ejercicios Espirituales* se toma de la edición referida en la nota 3 y se abrevia EE, seguido del número del párrafo.

¹⁴ Cf. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, Valladolid 1990, 166-168; FREEBERG, D., *El Poder de las imágenes*, Cátedra, Madrid 1992, 205-215.

Sin duda, éstos son fragmentos en los que la fuerza de las imágenes queda patente, tanto por su metodología (composición de lugar), como por su fuerza sensitiva (contemplación del infierno). Sin embargo, una lectura más cuidadosa del texto permite constatar que la importancia de las imágenes no se limita a dichos pasajes, sino ejerce su influencia durante todo el proceso. El método de la contemplación se aplica de forma particular, a partir de la segunda semana, a los misterios de la vida de Cristo. Ahora bien, el poder de la imagen no es un fin en sí mismo, sino un medio para lograr otro más elevado:

Dentro del método ignaciano, el ejercitante no es un mero espectador de los acontecimientos o vistas que pasan por su imaginación; para San Ignacio, esta contemplación necesita tener también una actitud activa y, así, co-participando de la escena – además de verla – sentirse presente en medio del relato. (...) La imagen ignaziana va a ir mucho más allá de la mera contemplación o participación visual, porque para San Ignacio, sus Ejercicios no puedan quedarse en un puro recreo de mudeza visual, ya que para él, será necesario que el ejercitante, además de ver y contemplar, también pueda entablar – a modo de coloquio e interlocución – un diálogo con la imagen de la divinidad¹⁵.

Ignacio de Loyola era consciente de la fuerza que las imágenes tienen para quien se propone hacer oración¹⁶. Por ello, sin duda, a lo largo de los *Ejercicios* ofrece una serie de indicaciones y orientaciones para que el ejercitante logre introducirse en la contemplación que va a realizar y, sobre todo, que experimente el pasaje que contempla.

La primera de estas recomendaciones se encuentra en las anotaciones previas al texto propiamente dicho. Se trata de una nota dirigida a quien da los *Ejercicios*, para indicarle el modo de presentar la materia:

La persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento de la historia y discurriendo y racionando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la ración propia, quier sea en quanto el entendimiento es lucido por la virtud divina, es de más gusto y fructo espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia (EE, 2).

Se advierte en el texto que, para san Ignacio, el verdadero protagonista de la contemplación es el ejercitante y no el que da los *Ejercicios*. En consecuencia, la declaración de los puntos debe ser sucinta y no debe centrarse en la capacidad oratoria del ejercitador. Con este fin, propone al final de la obra un apartado titulado *Los Misterios de la vida de Cristo Nuestro Señor*. Este apartado presenta un resumen de la vida de Cristo en lengua castellana, y debe ayudar a quien da los *Ejercicios* (Cf *EE*, 296).

¹⁵ RAMOS DOMINGO, J., *Retórica-Sermón-Imagen*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, 309-310.

¹⁶ Cf. MARTINI SJ, C. M., “Los Ejercicios y la educación estética”, en AA. VV., *Arte y Espiritualidad...*, 9-16.

1.1. La componendi loci en los ejercicios

Una vez conocido el modo de exponer la materia que se debe orar, se puede pasar al modo de contemplación propiamente dicho. Para ello san Ignacio propone, en primer lugar, la tan citada *componendi loci*, cuyo “nervio de sistematización parece encontrarse en la «Vita Christi» de Ludolfo de Sajonia (...). Pero a decir verdad, san Ignacio amplía, y enriquece el significado y los contenidos de esta lengua artificial de auxilio a la memoria heredada de los místicos flamencos. En efecto sus «Ejercicios», a base de previos protocolos intentan ir preparando a la imaginación para la búsqueda y el encuentro fecundo de las imágenes”¹⁷.

La composición de lugar es un preámbulo importante en la elaboración de la imagen mental que después ayudará al ejercitante a entrar en la contemplación de las realidades, tanto visibles, como invisibles. Dichas imágenes son creadas para ayudar a recrear, intuir y/o explicar conceptos suprasensibles. Pero, también pueden servir simplemente como escenario o, si se prefiere, como ‘decorado teatral’, en el que tendrá lugar la escena bíblica que el ejercitante se dispone a contemplar¹⁸.

El primer preámbulo es la composición viendo el lugar. Aquí es de notar la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el qual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo así como un templo o monte, donde se halla Jesú Christo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales; digo todo el compósito de ánima y cuerpo (EE, 47).

El segundo: composición viendo el lugar: será aquí con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Bethlem, considerando la longura, la anchura y si llano o si por valles o cuevas sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, quán grande, quán pequeño, quán baxo, quán alto, y cómo estaba aparejado (EE, 116).

Se trata de un momento plástico, pero no por ello pictórico. Es decir, el ejercitante – en contra de lo que se piensa comúnmente – no tiene que construir grandes paisajes originales, sino que puede ayudarse de imágenes conocidas o ya existentes para crear ese marco en el que después se va a desarrollar la oración. Es interesante ver como el propio san Ignacio, a la hora de componerse viendo el lugar, no tenía problema en ayudarse para ello de otras imágenes¹⁹. Esto es importante tenerlo en cuenta como, por ejemplo, en la configuración de las *Evangelicae Historiae Imagines* de Jerónimo Nadal S.J.

¹⁷ Cf. POGGI SJ, V., “El Oriente en las fuentes de los Ejercicios a través de la *Vita Christi* de Ludolfo”, en PLAZAOLA SJ, J., (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola 15-19 septiembre 1997)*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1998, 187-205; RAMOS DOMINGO, J. *Retórica...*, 308-309.

¹⁸ Cf. NADAL SJ, J., *Imágenes de la Historia Evangélica*. Con un estudio introductorio por Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, Ediciones El Albir, Barcelona 1975, 7.

¹⁹ Parece que no solo se contentaba con formar una imagen «mental» de lo que se proponía meditar, sino que acudía a la imagen gráfica, al cuadro o a la estampa devota. Escribe a este propósito el P.

1.2. La meditación y la contemplación en los ejercicios

Una vez hecha la composición de lugar, san Ignacio recomienda al ejercitante hacer una petición a Dios para obtener el fruto que busca en el ejercicio. Ésta variará según el momento de los *Ejercicios*, por ejemplo, pedir confusión, lágrimas y arrepentimiento por los pecados personales, o bien conocimiento interno del Señor para más seguirlo y amarlo. Después se pasa al cuerpo del ejercicio propiamente dicho, que en los ejercicios de mayor plasticidad, que son los que más interesan al arte, pueden dividirse en meditación o contemplación.

1.2.1. Meditación

Quizá por su fuerza gráfica, la *Meditación del infierno* es el pasaje más conocido entre los historiadores del arte. San Ignacio propone aquí una impresionante meditación del infierno en cinco puntos, que luego codifica en lo que llama “traer los cinco sentidos” (EE, 121-125); práctica que recomienda a modo de conclusión de las contemplaciones. En ella, el ejercitante pone en juego todos sus sentidos para descubrirse literalmente contemporáneo de la escena que contempla. El ejercicio de la meditación pasa, así, de ser una práctica mental, a envolver toda la persona por medio de la utilización de los sentidos de la imaginación²⁰:

El primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno.

El segundo demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidaré por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado.

El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos y las ánimas como en cuerpos ígneos.

El segundo oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos.

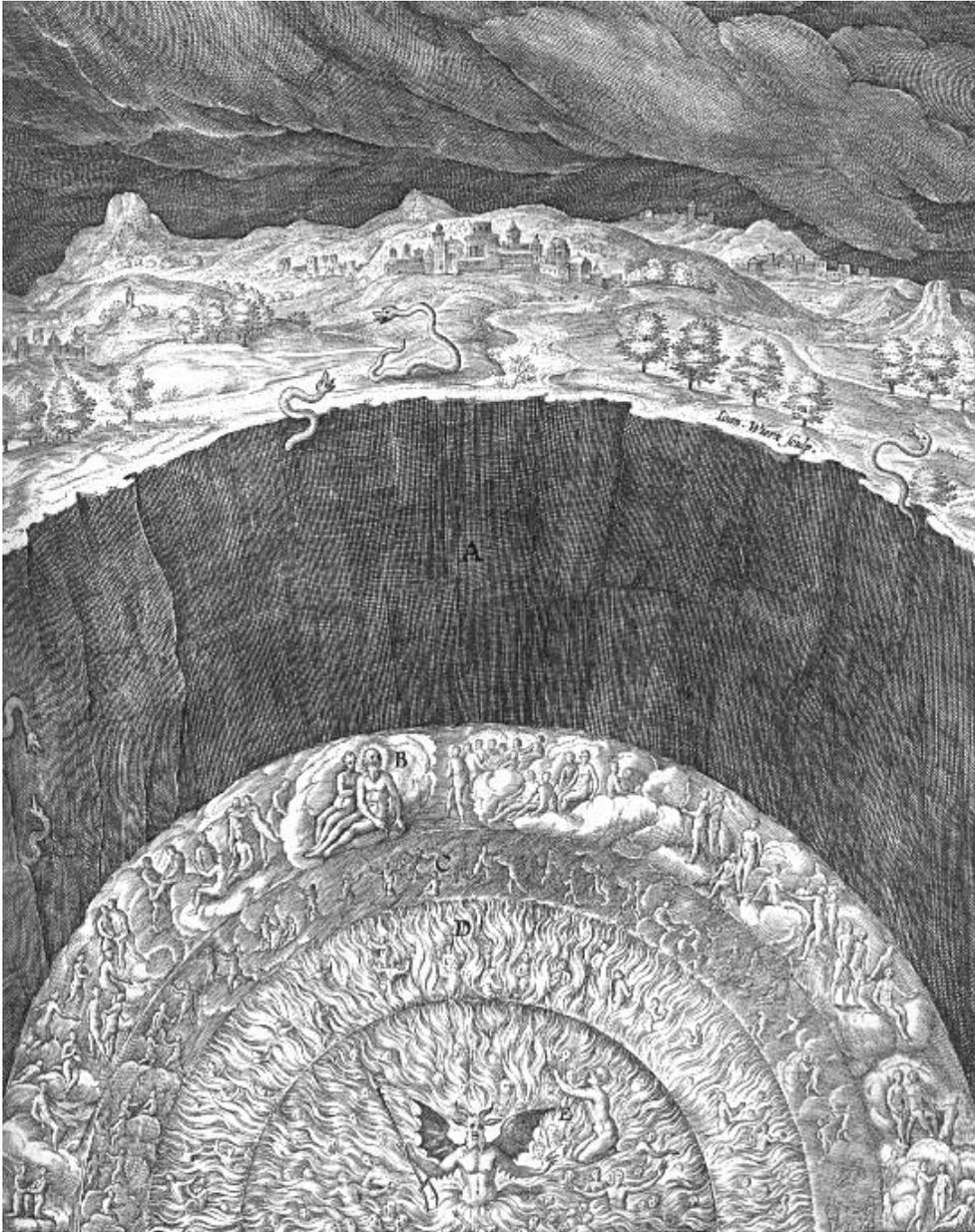
El tercero oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.

El cuarto gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia.

El quinto tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas (EE, 65-71).

Bartolomé Ricci que san Ignacio «aunque ayudado por el Espíritu Santo, había recibido el don insigne de la contemplación, sin embargo, siempre que iba a meditar los misterios de la vida de Cristo Nuestro Señor, miraba poco antes de la oración las imágenes que para este objeto tenía colgadas y expuestas cerca de su aposento». NADAL SJ, J., *Imágenes de la Historia Evangélica*, 8.

²⁰ San Ignacio propone utilizar los sentidos de la imaginación, no los sentidos corporales. No pide al ejercitante que toque o bese imágenes, sino que imagine la escena y se introduzca imaginativamente en ella. Luego Ignacio también se abre a los sentidos místicos, que es otro paso sobre los sentidos de la imaginación, como cuando dice “oler y gustar... la infinita suavidad y dulzura de la divinidad” *Ibid.* Finalmente, en la aplicación de sentidos se dice siempre “sacar provecho dello”, que es sacar al ejercitante de la pura sensibilidad corporal e imaginativa (y aun estética) para llevarlo al sentido de lo que contempla y a su transformación personal. Cf. GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., “La aplicación de sentidos”, en *Manresa*, 81 (2009) 141-155.



2 El Rico Epulón en el infierno, grabado de J. Wierix para las Evangelicae Historiae Imagines de Jerónimo Nadal SJ²¹

Se advierte con claridad que se trata de una meditación fuertemente sensorial, que si bien es fruto del imaginario de los *novísimos* que impregnaba la época, bien pudo contribuir a la creación plástica de imágenes figurativas dedicadas al infierno. En efecto, lo que se pretende es llegar, desde los sentidos, hasta el interior del alma. Por ello, no deben interpretarse los textos, ni las imágenes producidas por medio de la aplicación de

²¹ <http://catholic-resources.org/Nadal/075.jpg> (27-X-2015).

los cinco sentidos, como simples excitaciones sensoriales. La intención, a través de la crudeza de las imágenes y de su uso para interpelar al ejercitante, no es otra que servir de puerta hacia algo mucho más profundo, tal y como refiere el P. Luis de la Puente:

Como el cuerpo tiene sus cinco sentidos exteriores, con que percibe las cosas visibles y deleitables desta vida y toma experiencias de ellas, así el espíritu con sus potencias de entendimiento y voluntad, tiene cinco actos interiores, proporcionados a estos sentidos, que llamamos ver, oír, oler, gustar y tocar espiritualmente, con los cuales percibe las cosas invisibles y deleitables de Dios, y toma experiencia de ellas. De donde nace la noticia o conocimiento experimental de Dios, que excede incomparablemente a todos los conocimientos que proceden de nuestros discursos; así como se conoce mucho mejor la dulzura de la miel gustando un poco de ella, que haciendo grandes discursos para conocerla²².

1.2.2. Contemplación

El método de la contemplación no fue ideado por san Ignacio de Loyola²³, más bien contribuyó a codificarlo dándole ‘modo y orden’, contribuyendo así, primero él y luego sus discípulos, a su difusión en el mundo católico.

De igual modo que en la meditación, la contemplación tiene como preámbulos la composición de lugar y la petición. Este método comienza a utilizarse en la segunda semana de los *Ejercicios*, y se extiende a las tercera y cuarta semanas, por ser el más idóneo para hacer oración contemplando las escenas de la vida de Cristo.

Ya antes de la segunda semana de los *Ejercicios*, hay una oración que se propone hacer con el método de la contemplación. Se trata del *Coloquio ante Cristo crucificado* o *Coloquio de misericordia* puesto al final de la *Meditación sobre el primer, segundo y tercer pecado* de la primera semana de los *Ejercicios*. Es un coloquio de una gran fuerza devocional, afectiva y, desde luego, de gran impacto plástico. Antes de formular el coloquio, el ejercitante acaba de enfrentarse al pecado y, en consecuencia, se encuentra tremendamente conmovido en su interior. Entonces se le propone el coloquio con Cristo crucificado, pues para san Ignacio es de suma importancia que el ejercitante participe y se implique de manera afectiva:

Coloquio. Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo, y así viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se offresciere (EE, 53).

²² PUENTE SJ, L. DE LA, *Meditaciones de los misterios de nuestra Santa Fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Vol 1, Apostolado de la Prensa, Madrid 1953, 45.

²³ “La mayor parte de los elementos que componen esta “manera contemplativa” desarrollada por Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios*, constituyen, de una manera muy clara, la adaptación de los presupuestos que partían de las viejas retóricas, presupuestos que habían visto potenciada su utilidad en la vida religiosa, por el alto valor en que los puso la escolástica y la orden dominicana” LA FLOR, F. R. DE, *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1996, 116.



3 La impresionante imagen del Cristo de la Clemencia, obra de Martínez Montañés²⁴

Este coloquio tiene, sin duda, reminiscencias de una tradición contemplativa más antigua. Ahora bien, lo interesante es señalar la influencia que ejercería en los ámbitos de la oración, la predicación y, por supuesto, las artes plásticas. Para comprender la influencia del texto ignaciano en el substrato del arte religioso del barroco español bastaría recordar el conocido ejemplo de las condiciones que don Mateo Vázquez de Leca puso a Martínez Montañés para la realización del *Cristo de la Clemencia* de la Catedral de Sevilla:

²⁴ Imagen tomada de http://cubiertasdelacatedral.com/visitaescolar/talleres-educativos/educacion-secundaria/maestros-del-barroco/galeria/img_0285/ (27-X-2015)

*Ha de estar vivo antes de haber expirado, con la cabeza inclinada sobre el lado derecho, mirando a cualquier persona que estuviere orando al pie de él, como le está el mismo Cristo hablándole, y como quejándose que aquello que padece es por el que está orando.*²⁵

San Ignacio expone el método de la contemplación con toda su plasticidad en el ejercicio dedicado a la Encarnación. Se trata de una oración un tanto compleja para aquel que se acerca a ella por primera vez. Se proponen tres escenas independientes, unidas por un mismo hilo conductor: la Encarnación de Jesucristo. La primera es la visión de la situación de pecado de los hombres (que les lleva a la condenación), la segunda es la decisión de la Encarnación del Verbo, por parte de la Trinidad (como salvación de esa condenación) y, finalmente, la Anunciación a María (que hace posible la salvación):

El primer preámbulo es traer la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo lleno de hombres, y como viendo que todos descendían al infierno, se determina en su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar el género humano, y así venida la plenitud de los tiempos enviando al ángel San Gabriel a Nuestra Señora (EE, 102).

Las tres escenas se presentan juntas, siendo necesario pasar por ellas en primer lugar “viendo las personas”, para después “oír lo que dicen” y finalmente “mirar lo que hacen”. Se trata de una contemplación de una gran fuerza sensorial y, por ende, de enorme carácter plástico:

El segundo (preámbulo) composición viendo el lugar: aquí será ver la grande capacidad y redondez del mundo, en la qual están tantas y tan diversas gentes; asimismo después particularmente la casa y aposentos de Nuestra Señora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea (...).

El primer punto es ver las personas, las unas y las otras; y primero las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos, unos blancos, otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos nasciendo y otros muriendo, etc.

Ver y considerar las tres personas divinas, como en el su solio real o throno de la su divina majestad, como miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descenden al infierno.

Ver a Nuestra Señora y al ángel que la saluda, y reflectir para sacar provecho de tal vista.

El segundo: oír lo que hablan las personas (...)

El tercero: después mirar lo que hacen las personas sobre la haz de la tierra, así como herir, matar e ir al infierno, etc. Asimismo lo que hacen las tres personas divinas, es a saber, obrando la sanctísima incarnación, etc. Y asimismo lo que hacen el ángel y Nuestra Señora, es a saber, el ángel haciendo su oficio de legado, y Nuestra Señora humiliándose y haciendo gracias a la divina majestad (EE, 103-108).

²⁵ HERNÁNDEZ DÍAZ, J., *Juan Martínez Montañés (1568-1649)*, Ediciones Guadalquivir, Sevilla 1987, 110.

En el ejercicio propuesto se da el método de la contemplación que deberá aplicarse a lo largo de las siguientes semanas. Probablemente, por la importancia de esta metodología, que no pretende la creación de imágenes de gran teatralidad, sino envolver e involucrar afectivamente al ejercitante y sus circunstancias en la vida de Cristo²⁶, san Ignacio vuelve a exponerla en la sucesiva contemplación del Nacimiento:

El primer preámbulo es la historia: y será aquí cómo desde Nazaret salieron Nuestra Señora grávida, quasi de nueve meses, como se puede meditar piamente asentada en una asna, y Josep y una ancilla²⁷, levando un buey para ir a Bethlem, a pagar el tributo que César echó en todas aquellas tierras.

El segundo: composición viendo el lugar (...)

El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a Nuestra Señora y a Joseph y a la ancilla y al niño Jesús, después de ser nascido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible (EE, 110-114).



4 Sagrario de la Cueva de Manresa, donde se ha representado a San Ignacio contemplando el misterio de la Natividad²⁸

²⁶ Cf. FREEDBERG, D., *op. cit.* 196-197.

²⁷ Aquí se observa como san Ignacio estaba impregnado de las obras de arte de la época, ya que no pudo encontrar referencias a esta “ancilla” en las Escrituras, pero si verla reflejada en las obras de arte tardo medievales.

²⁸ Imagen tomada de: <http://cpcr-caldes.blogspot.com.es/2011/12/orar-con-la-sagrada-familia.html> (30-X-2015).

El procedimiento, por lo que se ve, se simplifica un poco en este ejercicio. No es necesario imaginar tres escenas, sino sólo seguir una línea argumentativa: el camino que lleva de Nazaret a Belén y el nacimiento de Jesús. Este modo simplificado se sigue en las siguientes contemplaciones, aplicando los tres puntos ya mencionados.

Solamente en ocasiones especiales, como cuando se inicia la semana de la Pasión (EE, 190-203), se vuelve a recordar el método de la contemplación con la intención de refrescar la memoria, añadir nuevos puntos²⁹, y reavivar el espíritu para contemplar escenas decisivas de la vida de Cristo, que deben remover el alma del ejercitante. Las obras de arte que siguieron al Concilio de Trento pretenderán lograr objetivos similares.

Conclusión

Este recorrido por los *Ejercicios Espirituales*, a partir de considerar la contemplación, permite vislumbrar un panorama más amplio, que incluye la influencia de la Compañía de Jesús en el arte post tridentino. Se trata de un campo de investigación poco explorado y de enorme riqueza.

Los *Ejercicios Espirituales* fueron fuente de inspiración de iconografías varias y de numerosas obras de arte. En algunos casos, la influencia es directa, dado que sus autores conocían el texto de san Ignacio e incluso habían practicado los *Ejercicios Espirituales*. Tales son los casos, entre otros, de los artistas jesuitas Andrea Pozzo, Giuseppe Valeriani, Bartolomé de Bustamante, Pedro Mato y Domingo Beltrán. Sin embargo, en la mayoría la influencia fue indirecta, a través de los sermones³⁰ o las meditaciones publicadas³¹ por los religiosos de la Compañía de Jesús o los libros de grabados³².

²⁹ “Las reglas que Ignacio de Loyola formula para la contemplación de la “passio Christi”, atienden al carácter plástico de la representación mental, tanto como a su estratificación en “escenas” inmutables (Cristo en el Huerto de los Olivos, Cristo en el camino de Jerusalén, etc.), que están internamente llenas de movimiento, y que pueden ser “extraídas” del fondo de la memoria con una cierta periodicidad”, LA FLOR, F. R. DE, *op. cit.* 116.

³⁰ Cf. DAVILA FERNÁNDEZ, M. P., *Los sermones y el arte*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid 1980; MARTÍN GONZÁLEZ, J.J., “El lenguaje artístico de los sermones”, en *Lecturas de Historia del Arte. Ephiálte*, Instituto de Estudios Iconográficos, Vitoria-Gasteiz III (1992), 103-109; RAMOS DOMINGO, J., *Retórica...* 354-366.

³¹ Cf. EGIDO LÓPEZ, T., “La religiosidad de Valladolid en tiempos de Gregorio Fernández”, en ALONSO PONGA, J.L.; PANERO GARCÍA, P. (Coords.), *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid 2008, 225-244; RAMOS DOMINGO, J., *Retórica...* 308-322; LA FLOR, F. R. DE, *Teatro de la memoria...* págs. 117-121; BURRIEZA SÁNCHEZ, J., “Meditación, Teología e imaginaria en la Pasión de Castilla”, en ALONSO PONGA, J.L., ÁLVAREZ CINEIRA, D., PANERO GARCÍA, P., TIRADO MARRO, P. (Coords.), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*. Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid 2008, 419-428.

³² Cf. ALCALÁ, L.E., “Las Imágenes de Jerónimo Nadal y un retablo Novohispano”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas XVI* (1993) 47-55; ANDRÉS GONZÁLEZ, P., “Gregorio Fernández, Imberto y Wierix y el retablo mayor de las «Isabeles» de Valladolid”, en *BSAA LXV* (1999) 275-277; CUESTA GÓMEZ SJ, D., “El Nazareno del Silencio y los grabados del Padre Jerónimo Nadal SJ”, en

Todo ello contribuyó a crear un caldo de cultivo o, si se prefiere, un substrato muy importante: el arte religioso de la reforma Católica. Un arte que supo valerse de los sentidos y de las herramientas que Ignacio de Loyola utiliza en sus *Ejercicios Espirituales*. Y todo ello con la finalidad de despertar la sensibilidad afectiva de los fieles para llevarlos a Dios.

Silencio. *Boletín de la Archicofradía de Jesús Nazareno*, CXXXV (2014) 4-7; DELEDA, O., *Francisco de Zurbarán (1598-1664). Catálogo razon y crítico*, Vol. 1, Fundación Arte Hispánico, Madrid 2009, 372; DELGADO SJ, F., “El Padre Jerónimo Nadal y la Pintura Sevillana del siglo XVII”, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, XVIII (1959) 354-363; MARTÍN ROSAS, F., “Las Evangelicae Historiae Imágenes del Padre Nadal como fuente de inspiración para un ciclo de pinturas del eremitorio de L’Avellá (Catí)”, en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XXXIX (1990) 87-100; NAVARRETE PRIETO, B., “Fuentes y modelos en la obra de Gregorio Fernández”, en URREA, J. (Dir.), *Gregorio Fernández (1576-1636)*, Fundación Santander Central Hispano, Madrid 1999, 55-66; PÉREZ GUILLÉN, I. V., “Nuevas fuentes de la pintura de Zurbarán. La estampa didáctica jesuítica”, en *Goya CCXIII* (1989) 151-160; PÉREZ LOZANO, M., “Velázquez en el entorno de Pacheco. Las primeras obras”, en *Ars Lunga II* (1991) 99; ROBIN, A., “El retablo de Xaltocán, las Imágenes de Jerónimo Nadal y la monja de Ágreda”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas XXVIII* (2006) 53-70.

Presentazione	119
----------------------------	-----

**Loco por Cristo en Tres Maneras de Humildad
(Fool for Christ in Three Kinds of Humility) – An Exegetical Reading**

by PAVULRAJ MICHAEL S.J.	120
Introduction	120
Understanding of Humility Before Ignatius	122
Origin of the Exercise	123
Structure and Content	124
The Purpose of the Exercise	125
Three Kinds of Humility – Virtue to Search and Find God’s Will	126
<i>The First Kind of Humility</i>	126
<i>The Second Kind of Humility</i>	127
<i>The Third Kind of Humility</i>	128
Three Kinds of Humility – A Step Forward to be a Fool for Christ Doing God’s Will	130
Conclusion	135

**Il circolo ermeneutico tra mistero e meraviglia
nella prima esperienza spirituale di Ignazio di Loyola**

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.	136
1. Il fenomeno	136
2. Il Mistero	138
3. L’affettività	139
4. L’inconscio spirituale	143
5. Conclusione	144

Ignacio de Loyola y la mujer

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.	146
Nuestra Señora	147
«Les Yñigues» de Manresa y las Señoras de Barcelona	148
La experiencia de Alcalá	149
Una rama femenina de la Compañía	150
Una jesuita, Juana de Austria	152
Una colaboradora, Margarita de Austria y Parma «Madama»	153

San Ignacio y la vida religiosa femenina de su tiempo	155
La mujer en el epistolario Ignaciano	156
Conclusión	157

Conflictos y resoluciones en el sacerdocio ministerial jesuita

Una aproximación desde la teología espiritual y la psicología del narcisismo

di GABRIEL IGNACIO ROBLERO CUM S.J.	158
Siglas y Abreviaturas	158
Introducción	159
1. La existencia sacerdotal en la cultura del individualismo	161
1.1. <i>El burnout</i>	161
1.2. <i>El narcisismo patológico</i>	164
1.3. <i>Relación entre ministerio sacerdotal, burnout y narcisismo "patológico"</i> ...	167
1.4. <i>A modo de síntesis: situación de la existencia sacerdotal en la cultura actual</i>	169
2. La dimensión saludable del narcisismo en la vocación sacerdotal jesuita	170
2.1. <i>El fundamental "sano narcisismo"</i>	170
2.2. <i>Fundamento de un narcisismo "saludable" en la vocación sacerdotal jesuita</i> .	173
2.2.1. La visión de La Storta y su significado	173
2.2.2. Un narcisismo en constante conversión desde la Cruz	174
2.3. <i>Fundamentos del self sacerdotal jesuita</i>	176
2.3.1. La identificación con Cristo	176
2.3.2. La capacidad de escuchar a Dios	178
2.4. <i>A modo de síntesis: narcisismo "saludable" en el ministerio sacerdotal jesuita</i>	179
3. Bases para una comprensión del sacerdocio ministerial jesuita	180
3.1. <i>Significado y novedad histórica del sacerdocio ministerial jesuita</i>	180
3.2. <i>Rasgos de la identidad del sacerdocio ministerial jesuita</i>	182
3.2.1. Un sacerdocio para la misión	182
3.2.2. Pertenencia eclesial: un Cuerpo sacerdotal al servicio de la Iglesia y el mundo	183
3.2.3. Un sacerdocio religioso	184
3.3. <i>Fundamentos teológicos del sacerdocio ministerial jesuita</i>	185
3.4. <i>Espiritualidad del sacerdocio ministerial jesuita</i>	186
3.4.1. Amor, alegría y agradecimiento	186
3.4.2. Un sacerdocio inspirado según el poder de Jesucristo	187
3.5. <i>Ministerios del sacerdocio jesuita</i>	188
4. Algunos conflictos y propuestas de resolución	189
4.1. <i>Pertenencia versus alienación</i>	190
4.1.1. Algunas desviaciones psicológicas en la vivencia de la obediencia	191
4.1.2. Algunas resoluciones para vivir mejor la obediencia y la pertenencia al Cuerpo	192
4.1.2.1. Vivir la obediencia como atención y verdadera escucha	193

4.1.2.2. Identificarse con Cristo obediente	194
4.1.2.3. Una obediencia vivida en comunidad	194
4.1.2.4. Una obediencia vivida a ejemplo de la Virgen María	194
4.2. <i>Servicio y humildad versus poder</i>	195
4.2.1. El poder sacerdotal que revela Jesucristo	195
4.2.2. Desviaciones y tentaciones en el uso del poder sacerdotal	196
4.2.3. Algunas resoluciones para el buen uso del poder sacerdotal:	
crecer en humildad y servicio	198
4.2.3.1. Humildad	198
4.2.3.2. Servicio	199
4.3. <i>Intimidad y generatividad versus soledad</i>	200
4.3.1. La castidad puesta a prueba por el narcisismo	201
4.3.2. Una soledad necesaria	202
4.3.3. Intimidad y generatividad: experiencias necesarias en el sacerdocio	203
4.3.4. Algunas resoluciones para el desarrollo de una sana afectividad sacerdotal.	205
4.3.4.1. Clarificar y purificar las propias motivaciones	205
4.3.4.2. Cultivar una vida de oración y de interioridad	206
4.3.4.3. Vivir la actividad desde una entrega de amor	206
4.3.4.4. Desarrollar de un modo sano la vida comunitaria	
y el vínculo de pertenencia a la Institución	206
4.4. <i>Donación existencial versus desmedido afán de éxito</i>	207
4.4.1. Desmedido afán de éxito y pérdida del sentido de la gratuidad	209
4.4.2. La actividad sacerdotal vivida desde el narcisismo “patológico”	209
4.4.3. Algunas resoluciones para vivir sanamente la actividad sacerdotal	211
4.4.3.1. Tanto el fracaso como el éxito son lugares de invocación de Dios ..	211
4.4.3.2. El amor cristiano debe ser gratuito	212
4.4.3.3. Vivir la “Segunda conversión”	212
4.4.3.4. Cultivar una espiritualidad de la confianza y de la paciencia	213
4.4.3.5. Actuar “in persona Christi-in persona Ecclesiae”	214
4.4.3.6. La vivencia eucarística: fuente de la identidad sacerdotal	216
Conclusiones	218

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, fuente de inspiración para las Bellas Artes

di DANIEL CUESTA S.J.	219
1. Los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola	221
1.1. <i>La componendi loci en los ejercicios</i>	223
1.2. <i>La meditación y la contemplación en los ejercicios</i>	224
1.2.1. Meditación	224
1.2.2. Contemplación	226
Conclusión	230

SECONDO BONGIOVANNI S.J.

La sfida ignaziana. Un commento alla sentenza di Hevenesi 19 (2015) 77-92

DANIEL CUESTA S.J.

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, fuente de inspiración para las Bellas Artes 20 (2015) 219-231

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

Ignacio de Loyola y la mujer 20 (2015) 146-157

DARIUSZ KOWALCZYK S.J.

Il passaggio dall'essere al Dio personale secondo Johannes B. Lotz... 19 (2015) 33-43

PAVULRAJ MICHAEL S.J.

Loco por Cristo en Tres Maneras de Humildad (Fool for Christ in Three Kinds of Humility) – An Exegetical Reading 20 (2015) 120-135

LUIS ORSO S.J.

Poner orden: el itinerario espiritual de Pedro Fabro 19 (2015) 93-99

FERENC PATSCH S.J.

Oltrepassare Nietzsche e Heidegger?

La proposta di una metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz.... 19 (2015) 44-59

PAUL ROLPHY PINTO S.J.

La sacratissima humanidad de Cristo, punto de encuentro de dos místicos: Francisco Javier y Teresa de Ávila 19 (2015) 100-114

GABRIEL IGNACIO ROBLERO CUM S.J.

Conflictos y resoluciones en el sacerdocio ministerial jesuita

Una aproximación desde la teología espiritual

y la psicología del narcisismo 20 (2015) 158-218

MARK ROTSAERT S.J.

Accogliere la misericordia 19 (2015) 19-27



GIORGIA SALATIELLO

Introduzione 19 (2015) 28-32

MICHELINA TENACE

Come formare la coscienza? 19 (2015) 3-18

GERARD WHELAN S.J.

Lotz and Lonergan: two jesuit attempts to engage post-modernity ... 19 (2015) 67-79

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

La contemplazione di Gesù negli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio alla luce dell'esperienza trascendentale di Johannes Baptist Lotz s.j. 19 (2015) 60-66

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

Il circolo ermeneutico tra mistero e meraviglia nella prima esperienza spirituale di Ignazio di Loyola 20 (2015) 136-145