



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.35-2023 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

JOSÉ C. COUPEAU S.J.

*“Gracia cumplida, para que su voluntad sintamos
y aquella la cumplamos”*

(la fórmula conclusiva de muchas epístolas ignacianas)

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

“...che tutte le mie decisioni siano puramente ordinate...” (cf. Es 46)

Vissuto cristiano-ignaziano e processo decisionale

THOMAS SHERMAN S.J.

*The Spirit of the Colloquy in St. Ignatius’
Spiritual Exercises and Martin Buber’s I and Thou*

DANIEL NØRGAARD S.J.

I Gesuiti a Genova

da Manresa: JOSEP M. RAMBLA BLANCH S.J.

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

da Manresa: JAVIER MELLONI S.J.

La espiritualidad ignaziana como proceso de transformación

da Il Regno: STEFAN KIECHLE S.J.

Transformation in Retreats, Transformation in Everyday Life

Vorrei innanzitutto ringraziare Jim Grummer S.I. per aver diretto così diligentemente *Ignaziana* negli anni passati, e per avermi proposto di dare seguito al suo lavoro. Ringrazio inoltre il Rettore della Gregoriana per la fiducia accordatami con questa nomina. Dalla proposta iniziale di Jim Grummer alla nomina di Direttore della Rivista è intervenuta la mia nomina a Vice Rettore Accademico della PUG. Ho accolto questa coincidenza come un segnale a orientare ancora di più l'offerta formativa della Gregoriana secondo i principi della spiritualità ignaziana.

Non ho di per sé compiuto studi specialistici in spiritualità ignaziana. Ma come ogni gesuita l'ho praticata a cominciare dal mio ingresso in Compagnia. Inizio questo incarico con il proposito di favorire l'approfondimento e la diffusione della conoscenza delle fonti e della storia della spiritualità ignaziana, e di metterne in evidenza l'attualità. Con il Consiglio della Rivista vorremmo continuare da una parte a seguire l'approccio interdisciplinare della Rivista, e d'altra parte evidenziare l'attualità della spiritualità ignaziana. Questo orientamento ha determinato la scelta degli articoli di questo numero. I primi due sono studi su testi ignaziani: dalle Lettere e dal libretto degli *Esercizi Spirituali*. Gli altri due articoli hanno un taglio filosofico e storico.

Nel primo studio Carlos Coupeau S.I. analizza il significato di una formula di congedo molto ricorrente (circa 920 volte) nelle lettere di sant'Ignazio: "ruego á la diuina y suma bondad nos quiera dar su *gracia* cumplida para que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos". L'Autore propone un'analisi retorica di questa formula per stabilirne il senso nel contesto rinascimentale in cui Sant'Ignazio scriveva, e per capirne l'attualità.

Nel secondo articolo, Rossano Zas Friz De Col S.I. reinterpreta il n. 46 degli *Esercizi Spirituali*, "la solita preghiera preparatoria", alla luce di una nuova proposta del vissuto ignaziano e del suo processo decisionale. Come giustificare oggi, nell'epoca del post-cristianesimo, una decisione nel nome di Dio? L'Autore conclude il suo studio proponendo di modificare la formula originale: "... che tutte le mie *intenzioni, azioni e operazioni* siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina Maestà," nella formulazione seguente: "... che tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina Maestà".

Thomas Sherman S.I. nel terzo articolo riflette sull'importanza del colloquio nella pratica degli *Esercizi Spirituali* e mostra come il pensiero di Martin Buber, esposto nel libro *Io e Tu*, aiuta a comprenderne meglio la dinamica. Nella prima parte dell'articolo l'Autore evidenzia gli elementi fondamentali del rapporto Io-Tu secondo Buber, e nella seconda mostra come essi permettono di capire sotto una nuova luce i Colloqui ignaziani.

Infine, Daniel Nogaard S.I., presenta una breve storia dei gesuiti nella città di Genova. L'Autore è convinto che "la storia dei gesuiti è fortemente legata alla città di Gen-



ova, e la storia di Genova è fortemente influenzata dai gesuiti”. Nogaard parte dalla prima visita di Sant’Ignazio a Genova, nel febbraio del 1524, raccontando poi l’arrivo dei primi gesuiti in città e la fondazione di alcune opere. La storia assume tratti drammatici: prima con la soppressione della Compagnia e la partenza dei gesuiti dalla città, e poi con il ritorno dopo il 1814 a cui fa seguito presto l’espulsione, nel 1848. Il nuovo ritorno dei gesuiti a Genova si configura secondo il corso degli sviluppi che caratterizzano il ventesimo secolo.

Mi auguro che questi studi e quelli dei numeri che verranno continuino a nutrire le riflessioni e la preghiera dei lettori di *Ignaziana*, e a ispirare le loro azioni. Buona lettura!

Pino Di Luccio

“Gracia cumplida, para que su voluntad sintamos y aquella la cumplamos”

(la fórmula conclusiva de muchas epístolas ignacianas)

di JOSÉ C. COUPEAU S.J.*

Introducción

Nuestros correos electrónicos todavía hoy retienen algo del formulario modo como se solían escribir las cartas. ¿Qué ponemos al final? Justo antes de nuestro nombre y los acostumbrados datos personales de referencia y contacto o de los datos corporativos de afiliación y ocupación, ¿qué escribimos? Echando una mirada a cómo otros me escriben encuentro fórmulas del tipo: “Un (fuerte) abrazo”, “Saludos” o sus variantes “Un (cordial) saludo”, “Un saludo afectuoso”, “Un beso” y sus variantes (“un besote”, “un besito”, “un besazo”); “Muchas gracias”, “Espero tu respuesta”, “Espero que (te) vaya bien, un abrazo”, “Quedo a tu disposición (a la espera de lo que me digas)”, “Esperando verte pronto”, “Por ÉL, con ÉL y en ÉL,” etc.

Estas pocas palabras describen actitudes. Miran más allá del objeto de la comunicación puntual. Refieren y, sobre todo, confirman la relación entre el remitente y el destinatario. Sirven para confirmar la relación, a veces contribuyen a reforzar esta mediante intensificadores.

La pregunta que nos podemos hacer casi cinco siglos después de las primeras cartas de Ignacio que se conservan es: ¿A quienes implica? ¿Al solo autor y al destinatario o también a la Compañía, o a más partes? ¿Cuál es el marco creyente donde la relación se desarrolla? Se ha hablado mucho de la riqueza histórica de esas cartas, de la sabiduría gubernativa de Ignacio, o del acumen espiritual relacionado con ellas. Sin embargo, todavía hoy, el epistolario ignaciano permanece en su mayor parte inexplorado. Quizá por sus dimensiones, quizá por su complejidad o quizá por su lenguaje, las cartas constituyen una última frontera ignaciana. A ellas se apunta, pero pocos se adentran en ellas. En las próximas páginas procederé a resumir cómo hemos llegado aquí, antes de exponer la investigación llevada a cabo sobre un mínimo aspecto, la fórmula-despedida que, en opinión de algunos, reaparece en 920 cartas del corpus ignaciano.

* JOSÉ C. COUPEAU S.J. es jesuita e Investigador Principal del equipo de Investigación «Religiones, Espiritualidad y Sociedad Multicultural» de la Universidad de Deusto. Es miembro del Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI) y ha publicado en esta revista en varias ocasiones, ccoupeau@deusto.es

1. Estudios sobre el epistolario Ignaciano y la terminación de las cartas

La primera vez que se dio a conocer al Ignacio de la correspondencia fue la publicación en 1804 de una colección de 97 cartas en cuatro libros. El editor, Roque Menchaca, prologó esta publicación con 200 páginas.¹ La primera biografía de Ignacio que explotó intensivamente el conocimiento de las epístolas fue la de Christoph Genelli (1848). En la introducción, Genelli afirmaba que otras biografías se habían fijado menos “en la ilación interna que nos introduce en los fundamentos de su conducta [de Ignacio]”, y en el apéndice transcribía cartas que nunca antes habían sido impresas. La biografía de Genelli fue rápidamente traducida al francés e inglés, pero no al español,² quizá porque ya se preparaba una edición en 6 volúmenes que sustituyera a la de Menchaca.³ De nuevo, esta edición ampliada favoreció que se escribieran nuevas biografías, como la de Stewart Rose (en inglés),⁴ H. Joly (francés)⁵ y A. Astráin (español).⁶

Motivos de tipo apologético justificaron volver al epistolario ignaciano. Cuando desde un interés en la liturgia y su renovación, el benedictino Maurice Festugière criticó la rigidez de los métodos ignacianos de oración, el jesuita Alexandre Brou buscó en las cartas cómo reivindicar lo que a primeros de siglo ya empezaba a llamar espiritualidad de san Ignacio.⁷ La primera edición francesa de las cartas había aparecido en 1870, sin alcanzar al gran público.⁸ Sus editores habían esperado «que [las cartas] contribuirían grandemente a la gloria de Dios y al bien espiritual de las almas». Hoy, la edición más reciente de las obras de Ignacio en francés, *Écrits*, ya incluye 231 cartas en casi 400 páginas⁹ y el dato merece consideración, porque la sexta edición de las obras completas en español, solo incluye 180 epístolas.¹⁰ En inglés, en cambio, a la primera edición (1914), sucedieron otras que fueron incrementando en número de cartas traducidas, hasta in-

¹ IGNACIO DE LOYOLA (San). *Epistolae Sancti Ignatii Loyolae Societatis Jesu fundatoris libris quatuor distributae*. Ed. R. MENCHACA. Gasparis de Franciscis, Bononiae 1804.

² C. GENELLI. *Das Leben des Heiligen Ignatius von Loyola*. Verlage der Wagnerschen Buchhandlung, Innsbruck 1848.

³ IGNACIO DE LOYOLA (San). *Cartas de San Ignacio de Loyola: fundador de la Compañía de Jesús*. 6 vols. Viuda de Aguado e Hijo, Madrid 1874-1889.

⁴ S. ROSE. *Ignatius Loyola and the early Jesuits*. Burns & Oates, London 1891.

⁵ H. JOLY. *St. Ignace de Loyola*. Victor Lecoffre, Paris 1899.

⁶ A. ASTRÁIN. *Vida breve de San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús*. Mensajero, Bilbao 1921.

⁷ A. BROU. *La spiritualité de saint Ignace*. 2ª ed. Beauchesne, Paris 1928.

⁸ IGNACE DE LOYOLA (Saint). *Lettres de S. Ignace de Loyola*, trad. Marcel Bouix. Ed. Marcel Bouix. Lecoffre, Paris 1870.

⁹ IGNACE DE LOYOLA (Saint). *Écrits*. Ed. M. GIULIANI. Desclée de Brouwer et Bellarmin, Paris 1991; pp. 617-1007.

¹⁰ Ver la versión revisada y actualizada, más reciente: IGNACIO DE LOYOLA (San). *Obras*. BAC, Madrid 2013; pp. 633-1002.

cluir 370 cartas (2006).¹¹ La primera edición alemana (1956), quedó reemplazada por la de Peter Knauer (400 cartas, casi 1000 páginas), donde se atiende a intereses como la correspondencia con san Pedro Canisio.¹² En portugués, la edición más reciente es de 2008.¹³ Junto a estas ediciones para especialistas, aparecen otras que buscan traer el Ignacio epistolar a los lectores menos especializados.¹⁴

El último cuarto de siglo XX presenció el esfuerzo por compartir con los lectores las riquezas de la correspondencia ignaciana. Por destinatarios, muy conocida es la correspondencia con mujeres, recopilada por Hugo Rahner (traducida al inglés, francés e italiano, pero no al español).¹⁵ Por aquellos años, Gregorio Marañón señalaba que la correspondencia con personas enfermas (como Isabel Roser, Magdalena Angélica, Teotónio de Braganza, Juan Valerio y otros) revelaba al Ignacio edificante y experimentado en este tipo de sufrimiento.¹⁶ También se estudió la relación de Ignacio con sus bienhechores.¹⁷ Como instrumento para adentrarse en la dimensión espiritual, primero entre todos, Adolfo de Nicolás, que luego llegaría a ser General de la Compañía, publicó un opúsculo donde señalaba aquellos temas más presentes en las diferentes epístolas.¹⁸ Emilio Anel contrastó la doctrina de Nadal en las cartas de Ignacio.¹⁹ Jacques Lewis destacó la dimensión afectiva del conocer ignaciano, más presente en las cartas. Luego de señalar la motivación apostólica y la dimensión sobrenatural de las mismas, consideró aspectos afectivos en relación con las epístolas neotestamentarias y, por ejemplo, en la relación epistolar con Francisco Javier.²⁰ Más recientemente, otras publicaciones introdujeron o

¹¹ IGNATIUS OF LOYOLA (Saint). *Letters and Instructions of St. Ignatius Loyola*, trad. D.F. O'Leary. B. Herder, St. Louis, MO; London; Manresa 1914. Posteriores ediciones en esta lengua: ID. *Letters of St. Ignatius of Loyola*. Ed. W. YOUNG. Loyola University Press, Chicago 1959; ID. *Letters and Instructions*. Eds. J.W. PADBERG Y J.L. MCCARTHY. The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, MO 2006.

¹² IGNATIUS VON LOYOLA (San). *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*. Ed. H. RAHNER. Benzinger Verlag, Einsiedeln; Zürich; Köln 1956; IGNATIUS VON LOYOLA. *Briefe und Unterweisungen. Übersetzt von Peter Knauer (Ignatius van Loyola. Deutsche Werkausgabe. Band 1)*. Echter, Würzburg 1993.

¹³ INÁCIO DE LOIOLA (Santo). *Cartas*. Editorial A.O., Braga 2006; ID. *Cartas escolhidas*, trad. R. Paiva. Edições Loyola, São Paulo 2008.

¹⁴ Por ejemplo, en español M. RUIZ JURADO. *Cartas esenciales*. Mensajero, Bilbao 2017, y en inglés *Counsels for Jesuits*. Ed. J.N. TYLEND. Loyola University Press, Chicago 1985.

¹⁵ H. RAHNER. *Ignatius von Loyola: Briefwechsel mit Frauen*. Herder, Freiburg im Breisgau 1956. Recientemente, en comparación con santa Teresa de Jesús: J. RAITT. "Two Spiritual Directors of Women in Sixteenth Century: St. Ignatius Loyola and St. Teresa of Avila", en *In Laudem Caroli for Charles G. Nauert*, 213-231. Thomas Jefferson University, Kirksville, Missouri 1998.

¹⁶ G. MARAÑÓN. «Notas sobre la vida y la muerte de san Ignacio de Loyola», en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 25 (1956) 134-155.

¹⁷ J. M. ABRAHAM. «Ignatius and his Benefactors», *Ignis* 37 (2007/4) 5-32.

¹⁸ A. NICOLÁS. *Directrices espirituales de san Ignacio en sus cartas a los nuestros*. Rivadeneyra, Alcalá de Henares 1960.

¹⁹ E. ANEL. «Relación a la ponencia de P. Gervais Dumeige, S.I.: El problema de la acción y de la contemplación: la solución ignaciana», en *I cursus internationalis exercitiorum spiritualium in hodierna luce ecclesiae (Romae 1 oct.-8 dec. 1968)*, 192/1-192/7. Sec. Exercitiorum Spiritualium, Roma 1968.

²⁰ J. LEWIS, «Ignace épistolier. Raison d'être et nature de la correspondance à l'intérieur de la Compagnie de Jésus», *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 85 (1998) 23-36.

comentaron grupos de epístolas.²¹ Entre los aspectos que hoy atraen la atención particularmente, destaca el estudio del registro que Ignacio tuvo del castellano.²² También destaca la adquisición de colegios e inmuebles, un tema que interesa a casi 1000 cartas,²³ la dimensión «política» de Ignacio (en sentido sociológico y amplio)²⁴ o su modo de proceder y gobernar,²⁵ donde la correspondencia ya había sido estudiada como un medio particular para conservar y aumentar la comunión entre la cabeza y los miembros y entre los jesuitas.²⁶ Algunas disertaciones que dedican fragmentos sustantivos a las cartas, estudian la espiritualidad misionera,²⁷ y el elemento místico de Ignacio en las mismas.²⁸

Otros temas, brevemente, son la contemplación para alcanzar amor,²⁹ la pedagogía ignaciana,³⁰ la unión de los ánimos,³¹ el acompañamiento y discernimiento espiritual,³² o las finanzas y contratos (142 cartas e instrucciones).³³ De hecho F. Hylmar demuestra un cambio «significativo en el vocabulario» ignaciano³⁴. No solo él, también otros autores,

²¹ J. RIBALTA I BALET. «Cartas para acompañar: índice temático de las cartas espirituales de San Ignacio», en *EIDES* 86 (2018): 1-40; L. ROSSI. «Parole che non si dimenticano. Riflessioni sull'epistolario di Sant' Ignazio», en *Societas* n.º. 38 (1989) 7-13; S. DECLoux. *Comentario a las Cartas y Diario Espiritual de S. Ignacio de Loyola*. CIS, Roma 1982.

²² S. SOLA. «En torno al castellano de san Ignacio», en *Razón y Fe* 153, n.º. 696-697 (1956) 45-70.

²³ T. M. LUCAS. *Landmarking: City, Church & Urban Strategy*. Loyola Press, Chicago, IL 1997.

²⁴ D. BERTRAND. «Le discernement spirituel en politique avec Ignace de Loyola», en *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 25, n.º. 99 (2001) 151-238.

²⁵ M. ROTSAERT, *Sant' Ignazio nelle sue lettere: il suo modo di procedere*. San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2016; J.A. MUNITZ. «Communicating channels: Letters to Reveal and Govern», en *The Way Supplement* 70 (1991) 64-75.

²⁶ A. RAVIER. «Die Vorgehensweise des Ignatius in seinem Briefwechsel», en *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, ed. M. SIEVERNICH y G. SWITEK, 169-182. Freiburg – Basel – Wien, 1991.

²⁷ D. SPANU. *Inviati per l'edificazione: spiritualità delle istruzioni apostoliche di s. Ignazio. Rapporto con le Costituzioni della Compagnia di Gesù e ispirazione evangelica*. Chieri, 1977.

²⁸ H.D. EGAN. *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*. The Institute of the Jesuit Sources, St. Louis 1976.

²⁹ W. KRÓLIKOWSKI. «La 'Contemplación para alcanzar amor', il suo posto e senso negli 'Esercizi Spirituali'. Prospettive attuali», en *Istituto di Spiritualità*, 522. PUG, Roma 2003.

³⁰ C.I. OSOWSKI. «Relendo Cartas de Inácio de Loyola: Inspiração para uma Pedagogia Inaciana?», en *A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*. Eds. M.C.L. BINGEMER, I. NEUTZLING y J.A. MAC DOWELL, 301-312. Edições Loyola, São Paulo 2007.

³¹ F. HYLMAR, «La unión de los ánimos. Génesis del primer capítulo de la parte octava de las Constituciones de la Compañía de Jesús», en *Instituto Universitario de Espiritualidad de la Facultad de Teología de UPCO*. Madrid, 2001, 53.

³² P. GOUJON, *Les conseils de l'Esprit: lire les lettres de Saint Ignace de Loyola*, Paris – Namur 2017 ; ID., *Counsels of the Holy Spirit : a reading of Saint Ignatius's letters*. Dublin: Messenger Publications, 2021.

³³ D. BERTRAND. *La política de San Ignacio de Loyola*. Trad. Francisco Goitia. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2002.

³⁴ «Si estudiamos las cartas enviadas desde Roma a los compañeros desde mayo de 1547 hasta marzo de 1548, es decir, durante el primer año, cuando Polanco desempeña el cargo de secretario de Ignacio, notamos un cambio significativo en el vocabulario. Precisamente en este período aparecen con mucha frecuencia las expresiones e imágenes tan típicas para el tema de la unión de los ánimos, tal como quedará más tarde elaborado en las Constituciones» en F. HYLMAR, «La unión de los ánimos...», pg. 53.

como Martin Palmer, por ejemplo, notaron la evolución en el lenguaje ignaciano. En concreto, Palmer señaló la escasa referencia a pasajes bíblicos en las primeras cartas, indudablemente ignacianas, respecto de las últimas cartas, donde la colaboración de los secretarios es más probable.³⁵ Quizá movido por una creciente consciencia de la labor de los secretarios, Ruiz Jurado estudió el estilo de Ignacio, comparándolo con el de Polanco.³⁶

Más inmediatamente relacionados con la terminación de las epístolas ignacianas, encontramos dos tesis doctorales y un artículo. Para referirse a la terminación de que se ocupa este artículo, los autores se sirven de estas expresiones: *signature spirituelle*, *rúbrica o clausula final*.³⁷ Manuel Hernández Gordils dedicó su disertación, ya titulada *Que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos* (1966) a esta, que llama “rúbrica espiritual” ignaciana.³⁸ Sobre su investigación y documentación, el ya General de la Compañía, Peter Hans Kolvenbach, se refirió a la “clausula” para hablar de las palabras de conclusión que estudiamos. Su artículo alcanzó mayor difusión (1992).³⁹ Conociendo ambas fuentes, pero con un interés lingüístico, José García de Castro llamó “fórmula” y “fórmula de despedida” a estas palabras ignacianas, en un capítulo de su disertación dedicado a las cartas (1999).⁴⁰

2. ¿Rúbrica, cláusula, fórmula epistolar?

Una vez presentado el panorama de la publicación del epistolario ignaciano y los estudios particulares de cómo Ignacio termina sus cartas, conviene analizar la correspondencia ignaciana a la luz de la retórica de aquel tiempo.

³⁵ M. PALMER. «La Biblia y los Ejercicios Espirituales», en *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*. Ed. Armando J. Bravo, Universidad Iberoamericana, México 1993.

³⁶ M. RUIZ JURADO. «¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?» *Archivum Historicum Societatis Iesu* 77, n.º. 154 (2008) 321-345.

³⁷ Hernández Gordils atribuye a Gervais Dumeige la utilización de este término, “que considero verdaderamente feliz para describir esta fórmula final de las cartas”. En realidad, la expresión de Dumeige es “sorte de *signature spirituelle*”, que Hernández traduce libremente como *rúbrica espiritual*, ver E. HERNANDEZ GORDILS, p.2, nota 3 y p.33, nota 6. La referencia dada es a G. DUMEIGE, *S. Ignace. Lettres*, Desclée de Brouwer, París 1959, 33.

³⁸ E. HERNÁNDEZ GORDILS. «Que su Santísima Voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos: estudio hermenéutico-ascético-teológico de la rúbrica espiritual ignaciana», Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologica, Roma 1966. La investigación fue publicada en extracto como: *Que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos. Estudio hermenéutico-ascético-teológico de la rúbrica espiritual ignaciana*. Typis PUG, Roma 1966.

³⁹ El artículo disponible en español, francés e inglés: P.-H. KOLVENBACH. «Las cartas de San Ignacio: Su Conclusión», *CIS* 23, n.º. 70 (1992) 73-86.

⁴⁰ Más concretamente, el autor trata la *conclusio* epistolar: J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *El Diario espiritual y el Epistolario de San Ignacio de Loyola: aspectos lingüísticos y léxicos*. Tesis para la obtención del doctorado en Filología Hispánica. Universidad de Salamanca, Salamanca 1999, 145-151. En extensión reducida, García de Castro da cuenta de aquellas páginas en la voz “Cartas” del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*, eds. JOSÉ GARCÍA DE CASTRO ET ALIA. 2 vols. 294-306. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

La carta del siglo XVI reúne rasgos retórico propios del humanismo renacentista, que la distinguen en la historia de la retórica epistolar.⁴¹ En el marco de esta teoría, tenida en cuenta y hasta adoptada por muchas cancillerías y curias, es de provecho analizar la correspondencia ignaciana tanto en la estructura como en el decoro práctico.

En cuanto al decoro, la retórica epistolar de entonces, recuperó el estilo ciceroniano y enseñó a evitar tanto la insolencia como la arrogancia, la locuacidad y ostentación o la astucia o la afectación pedante, la adulación excesiva y parasitaria, la ignorancia y la imprudencia. En este sentido, por ejemplo, se recuerdan las instrucciones emanadas por la Curia de los jesuitas acerca del modo de reservar el estilo más coloquial para “hijue-las” separadas. En cuanto a la estructura, la retórica especializada dividió la epístola en siete partes : *invocatio, salutatio, exordium, narratio, petitio, conclusio, signatio*.⁴²

De todas las partes retóricas de la carta renacentista la conclusión es la que nos interesa, con ella se despide la carta.⁴³ Normalmente, recurre a una expresión que acentúa la cortesía, pero no debe olvidar el decoro. Sirve al remitente para manifestar su voluntad o deseos hacia el o la destinatarios en tono cordial. Una conclusión adecuada determina que el contenido de la carta sea acogido o no. No era infrecuente en aquel siglo redactar la despedida en tercera persona, sobre todo si la redacción del texto había sido comisionada a secretarios. En tal contexto, concluir en primera persona contribuía a redondear el contenido de la carta, actualizando la proximidad del remitente ante el destinatario.

3. A modo de ejemplo: las cartas del mes de julio de 1556

La complejidad del asunto que tratamos se puede comunicar mejor con algunos ejemplos. *Monumenta Ignatiana* ofrece 92 cartas remitidas por Ignacio y su curia en el mes de julio de 1556.⁴⁴ Se trata del último mes del generalato. Para entonces la secretaría era plenamente eficaz, pues en *Monumenta* se demuestra que despachaba a pleno rendimiento, en italiano, español o latín. Por ejemplo: 9 cartas los días 4 y 18 de julio y 13 el día 20.

En cuanto a la autoría, *Monumenta* distingue que de las 92 cartas, 51 son de Ignacio de Loyola; observamos que no todas incluyen la fórmula estudiada. *Monumenta* señala que otras cartas salieron redactadas “*ex commissione*”; entre estas, varias utilizan la fórmula. Por otra parte, Juan Alfonso de Polanco, que la había utilizado frecuentemente, no recurre a ella en las cartas de aquel mes.

⁴¹ Se suele señalar a las obras homónimas y contemporáneas de dos corresponsales Erasmo de Rotterdam, *De conscribendis epistolis* (1522) y Luis Vives, *De conscribendis epistolis* (1534). CHARLES FANTAZZI “Vives versus Erasmus on the Art of Letter Writing” en *Self-presentation and Social Identification: The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, Brill, Leuven 2000. Ver también P.M. BAÑOS. *El arte epistolar en el Renacimiento europeo : 1400-1600*. Universidad de Deusto, Bilbao 2005.

⁴² J. TRUEBA LAWAND. *El arte epistolar en el Renacimiento español*. Támesis, Madrid 1996, 35-41.

⁴³ En la *conclusio*, todavía se distingue una *fórmula de transición* de la *fórmula de despedida*, como documentación “pre-firma.” J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS. *El Diario espiritual y el Epistolario de San Ignacio de Loyola*, 145-151.

⁴⁴ *Epistolae et Instructiones*, vol XII, pp. 65-199.

Para la mayoría de las epístolas, encontramos una *conclusión*. En su forma extensa, esta consta de una fórmula de transición del tipo “esto baste por ahora”, “acabo aquí”, “no diré en esta más”, “quedo”, “ceso”, etc. Luego, la *conclusión* alcanza una fórmula que, frecuentemente, trae presente a Dios en forma de voto o plegaria (“rogando”, “suplicando”, “plega a Dios”, etc.). Si es “prácticamente imposible” discernir en cada caso qué escribió Ignacio y qué escribieron sus secretarios, menos aún sabemos acerca de quiénes escribieron las conclusiones. Entre ellas hay diversidad, pero una muy frecuente en julio de 1556, es «Nell’orationi di V.R. tutti molto ci raccomandiamo» o versiones de la misma (utilizada 43 veces entre el 30 de junio y el 31 de julio). Menos frecuentes son:

- «*Sia Jesù Christo in aiuto e fauor nostro, et in rinouatione continua de nostro interior huomo*».
- «*Tutti ci raccomandiamo molto a V.Sria. , et pregamo la diuina bontà la conserui et l. accreschi nel suo santo seruigio. Sia in aiuto et fauor de tutti Jesù X.o.N.S.*»
- «*Nè altro occorre dire, se non raccomandarci tutti nelle orationi di V.R.*»
- «*Piaccia alla diuina bontà de guidare il tutto come sia a maggior gloria sua et magior bene dell. anima de V.Sria., alla quale tutti di cuore ci raccomandiamo*».
- «*Sia in aiuto et fauor de tutti Jesù X.o.S.N.*».

En solo una docena de epístolas cuya conclusión reproducimos a continuación, identificamos un aire familiar.

Número de la carta	Texto
6649	Si raccomanda detto N.P. molto nelle orationi di V.Sria., et anche tutti noi, <u>pregando</u> la diuina bontà a tutti conceda <i>gratia</i> de sentir sempre et adempire sua santissima uoluntà (ex comm)
6665	Encomiéndome mucho en uuestras oraçones, y <u>ruego</u> á Dios N.S. , por su infinita y summa bondad á todos quiera dar su <i>gracia</i> cumplida para que su sanctísima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos
6678	quien [el Señor nuestro] por su infinita y summa bondad <u>nos quiera dar</u> su <i>gracia</i> cumplida para que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos.
6692	A tutti <u>conceda</u> <i>gratia</i> Dio N.S. de sentir sempre et ademplir sua uoluntà (ex comm)
6693	et <u>pregare</u> la diuina et summa bontà si degni pacificar le cose et quietarle, et a tutti dar <i>gratia</i> de sentir sempre et adempire su santissima uoluntà
6695	<u>Concedaci</u> <i>gratia</i> X.o.N.S. di sentir sempre et adempir. Sua santissima uoluntà (ex comm)
6696	<u>Degnisi</u> la diuina sapientia in tutte le cose <i>guidarci</i> acciò sempre conosciamo sua santissima uoluntà, et quella perfettamente adempir. (ex comm.)
6707	Dénos á todos su <i>gracia</i> X.o.N.S. para sentir siempre y cumplir su santísima voluntad (ex comm.)

Número de la carta	Texto
6711	quam dominus Jesus X.us. seruet incolumem ad ecclesiae suae vtilitatem, et omnibus <i>gratiam</i> suam largiri ad cognoscendam et perficiendam voluntatem suam dignetur.
6713	no diré otro, sino que <u>ruego</u> á la diuina y suma bondad nos quiera dar su <i>gracia</i> cumplida para que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos.
6715	Dio N.S. se serua de loro, et a tutti <u>dia</u> <i>gratia</i> per la sua infinita et soma bontà de sentir sua sanctissima voluntà et quella perfectamente adimpire
6730	Nè altro per questa, se non <u>pregar</u> Jesù Xpo. a tutti <u>dia</u> <i>gratia</i> di sentir sempre et adempir. sua santissima uoluntà (ex comm.)
6739	Vale in domino Jesu Christo , cuius diuinae bonitati <u>placeat</u> suam <i>sanctissimam voluntatem</i> nos docere, et ad eam explendam vires <i>gratiae</i> suae communicare

El análisis de estas fórmulas encuentra semejanzas y variantes. Por un lado, apreciamos cierta coherencia en aquello que se repite, un cierto aire, un tono, un aroma o esencia conocida... Fácilmente establecemos elementos estructurales, que se repiten como: a) verbos⁴⁵ y deprecaciones⁴⁶ expresando algo así como una plegaria⁴⁷; b) que el autor dirige a “Dios Nuestro Señor”⁴⁸; c) solicitando de Él una *gracia*,⁴⁹ que consistiría en sentir y cumplir la voluntad de Dios.⁵⁰ Por otro lado, no podemos negar la asombrosa inestabilidad de las conclusiones, seguramente no del todo ajena a los amanuenses,⁵¹ empezando por la grafía de las palabras.⁵² Seguramente, Ignacio era conocedor de los estilos de redacción de sus secretarios. Seguramente, él “determinaba” los contenidos, pero ordinariamente no descendía a más en la conclusión. Solo en algún caso consta que la enmendó.

⁴⁵ “ruego”, “pregar”, “pregando”, etc.

⁴⁶ “dia gratia di/per”, “placeat”, “concedaci”, “degnisi”, etc.

⁴⁷ Argumentos a favor del carácter de súplica o plegaria que la fórmula implica son tanto su origen, como el hecho que fuese acompañada de la palabra “Amén” durante un tiempo (HERNÁNDEZ GORDILS, *Que su santísima voluntad*, 8). Así la reproduce Jerónimo Nadal, por ejemplo, en sus propias epístolas.

⁴⁸ O, menos frecuente, a la divina (y suma) bondad, al Señor Nuestro, Cristo Nuestro Señor, la divina sapiencia, el Señor Jesucristo, la divina y suma bondad, etc.

⁴⁹ *gratia, graça*; eventualmente, *guiarnos, santísima voluntad*.

⁵⁰ “sentir [siempre] y cumplir [perfectamente] su santísima voluntad” (6); “que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos” (3); “que conozcamos su santísima voluntad y aquella perfectamente cumplamos”; “para conocer y cumplir su voluntad”, etc.

⁵¹ HERNÁNDEZ GORDILS, *Que su santísima voluntad*, 24.

⁵² Un análisis ampliado por la correspondencia descubre estas variantes gráficas: santísima/santísima/santissima; infinita/ynfinita, cumplamos/conplamos/complamos; cesso/ceso/ciesso. También el sujeto plural, la primera persona: [nosotros], a veces incluye a “a todos”. O la diversidad de modificadores que afectan a determinadas palabras, como gracia *cumplida*, sintamos *siempre*, cumplamos *enteramente*, o el término de esta plegaria: Christo N.S., la Trinidad, Dios N.S. en la mayoría de los casos.

La diversidad ilustrada para un solo mes, se multiplica en medio siglo epistolar (1524-1556). Frente a tal riqueza, Hernández Gordils intentó destilar *la* rúbrica espiritual ignaciana. Buscó la “fórmula característica ignaciana” o, en verdad, la versión *estándar* de la despedida, algo que identificó en una de cada siete epístolas: un total de 992 epístolas e instrucciones.⁵³ En todas, sin embargo, y a pesar de la variedad y evolución del vocabulario empleado para estructurarlas, el autor mencionado creyó descubrir *un fondo inmutable*, precisando que “[e]sa inmutabilidad de fondos... me movió a la presente investigación, a fin de descubrir cuál sea el contenido ascético-teológico de esta fórmula”⁵⁴.

Movido por el deseo de desentrañar lo prístino ignaciano y bajo la dirección de Ignacio Iparraguirre, Hernández Gordils acometió tal tarea con método, llegando a exponer concisa y claramente su reconstrucción de la *rúbrica ignaciana* primitiva. Con el fin de evitar la colaboración de Juan Alfonso de Polanco en la secretaría y acceder al texto de Ignacio, estudió escrupulosamente el epistolario hasta 1546. Teniendo en cuenta los problemas de traducción, pues incluyó las cartas en latín, finalmente llegó a esta formulación de la *rúbrica* en castellano:

*Ces(s)o rogando à Dios N.S. (Señor nuestro/diurna magestad) por la su infinita y sum(ma) bondad nos dé (nos quiera dar) su gracia cumplida, para que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos.*⁵⁵

Todavía, nos preguntamos si todo este meritorio trabajo acierta en su intento. Es decir, la cuestión es si *destilar* una “rúbrica tipo” (la rúbrica standard) es aquello que más nos puede ayudar hoy en relación con el epistolario. Creemos que en nuestro contexto sea más relevante hacernos eco de la diversidad y la complejidad de aquellas fórmulas, a medida que nuestro contexto se vuelve crecientemente diverso y complejo.

⁵³ En este sentido, llega a denominarla “tercera redacción autobiográfica de san Ignacio”, HERNÁNDEZ GORDILS, *Que su santísima voluntad*, 32-34.

⁵⁴ HERNÁNDEZ GORDILS, *Que su santísima voluntad*, 3.

⁵⁵ HERNÁNDEZ GORDILS, *Que su santísima voluntad*, 15 y 23. Las *cursivas* refieren a las formulaciones más primitivas, que luego serían sustituidas. Los paréntesis () refieren a variantes del texto posteriores que convivieron con las más primitivas, aunque llegasen a ser más frecuentes, incluso. No contento con esta fórmula y consciente del problema de una evolución, Hernández Gordils quiso determinar cómo la presencia de Polanco influyó en Ignacio, y ulteriores formulaciones de aquella primitiva rúbrica entre 1547-1550. El autor llegó a ofrecer una variante más característica de Ignacio y una de Polanco. En esta variante, Gordils interpreta tanto el influjo de Ignacio sobre Polanco como el de Polanco sobre Ignacio, contribuyendo a que Ignacio siguiera elaborando aquella fórmula primitiva. *Ibid.*, 22. El autor coronó su investigación analizando las cartas más seguramente atribuibles a Ignacio, como las que habría escrito de su puño y letra o habría revisado con extremo cuidado. Se trata de la correspondencia a Francisco de Borja y Juan de Vega y respectivos familiares. Criterios implícitos de este método son, primero, que Ignacio se reservó el escribir a personas grandes, segundo, en cuestiones de gran momento y tercero, en español preferentemente.

4. La difusión de la fórmula ignaciana y la necesidad de una nueva perspectiva

La fórmula de cierre, la conclusión, desde el punto de vista práctico, es el penúltimo protocolo de la despedida y tiene un carácter muy personal-relacional. La composición retórica de la misma no pasa desapercibida, pues trata de ‘enganchar’ al destinatario, como veremos. Subjetivamente, la fórmula ignaciana de despedida invita performativamente a la comunión. Jerónimo Nadal la percibió de ese modo y la adoptó en sus cartas, añadiendo “Amén.”⁵⁶ Joan Queralt escribe incluso “Amén. Amén”.⁵⁷ Sin embargo, para quien escribe por comisión, puede parecer objetivamente prolija. Apremiando el tiempo y en medio de tantas tareas pendientes, los secretarios tendieron a simplificarla.

Según Hernández Gordils, esa fórmula expresa algo personal y por eso la llama “rúbrica,” como un procedimiento para evitar la falsificación. En efecto, “rúbrica” se refiere a los trazos distintivos de la firma, al garabato irreplicable. En otras palabras, éste analista se orientó excesivamente hacia lo distintivamente ignaciano.

Sabemos que la “rúbrica” ignaciana, sin embargo, fue compartida por otros jesuitas contemporáneos. Entre ellos, Kolvenbach cita a Jayo, Salmerón e incluso Simón Rodríguez. Lewis, por su parte afirma que Francisco Javier y Pedro Fabro también la adaptaron y usaron⁵⁸. Además, señala que dos generales adoptaron la “cláusula” en algunas de sus cartas: Laínez y Borja, este con decreciente entusiasmo y fidelidad. A Kolvenbach le interesa establecer la longevidad de la fórmula, porque si los secretarios de la Curia alteraron la fórmula de la cláusula en su literalidad, también es obvio que contribuyeron a que no pasara a la historia, reproduciéndola más o menos libremente. Recuerda que Polanco dio continuidad a la fórmula más allá del periodo ignaciano durante ambos generalatos. Kolvenbach escribe con la sensibilidad del General, pero también con la sensibilidad del lingüista. Por eso, él prefiere hablar de una “cláusula”. La cláusula es un “conjunto de palabras que, formando sentido completo, encierra una sola oración, cuyos elementos están íntimamente relacionados entre sí y cierran un sentido completo.”

Hernández Gordils y Kolvenbach no mencionan que, más allá de la secretaría del General, la fórmula se hace crecientemente popular en la península en el periodo de 1542-1547. Antes que aparezca en la correspondencia interna, Isabel Roser replica la fórmula en su correspondencia con Ignacio.⁵⁹ Andrés de Oviedo la escribe a Jerónimo

⁵⁶ J. Nadal (Palermo, 11.12.1552; Valladolid 15.03.1554) a Ignacio. “Por esta no otro senon que el Señor por su infinita misericordia nos de su santa gracia, para que su santísima voluntad sintamos y la cumplamos siempre. Amen” *Epp. Nadal* 1:138. “El Señor por su misericordia infinita nos dé gracia para que su santísima voluntad siempre sintamos, y aquella enteramente cumplamos. Amen.” *Epp. Nadal* 1:242.

⁵⁷ J. Queralt (Barcelona 10.12.1547) a Polanco, *Epp. Mixtae* 1:448. “Y con esto ceso, rogando a el dulcísimo Señor nos dé a todos su sancto amor y gratia, para que en todo conoscamos y sintamos su diuina voluntad, y aquella enteramente cumplamos. Amen. Amen.” *Epp. Mixtae* 1:448.

⁵⁸ J. LEWIS SJ. «Ignace épistolier. Raison d’être et nature de la correspondance à l’intérieur de la Compagnie de Jésus.» 34-35.

⁵⁹ I. Roser (Barcelona 1.10.1542 y 06.11.1542) a Ignacio, *Epp. Mixtae* 1:113 y 116. “Seso (sic) rogan-

Doménech,⁶⁰ Rodrigo de Meneses al P. Martín de Santacruz.⁶¹ La fórmula aparece prevalentemente en la correspondencia de los jesuitas con Ignacio o sus sucesores o con la curia.⁶² Polanco, Jerónimo Nadal y Pedro de Ribadeneira usaron la fórmula, contribuyendo a una difusión que ya estaba incoada.⁶³ Este último, por ejemplo, la utilizará

do a su diuina magestad que su santa voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos” *Epp Mixtae* 1:113; “Ceso rogando a Dios nuestro Señor que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos” *Epp Mixtae* 1:116.

⁶⁰ “Nuestro Señor nos dé que en todo su voluntad sintamos y aquella enteramente cumplamos.” D. Mirón (Valencia 15.09.1546) a J. Doménech, *Epp. Mixtae* 1:304

⁶¹ Don Rodrigo de Meneses (Coimbra s/d.1548) al P. Martín de Santacruz, “Nuestro Señor nos dé su gratia para que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos.” *Epp. Mixtae* 1:528.

⁶² Andrés de Oviedo, Diego Mirón, Pedro Tablares o Gonçalo de Silveira, entre otros. A. de Oviedo (Lovaina, 7.12.1543; Gandia 18.06.1546; 13.10.1546; 26.01.1547; 24.02.1547; Valencia 20.03.1547; 11.04.1547; Gandia 31.05.1547) a Ignacio *Epi. Mix.* 1:154; 287; 316; 335-336; 343-344; 351; 355; 386; “A su magestad plegue darnos su gracia, para que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos” *Epp. Mixtae* 1:154; “En las oraciones de V. P. y de todos nuestros Padres y Hermanos en el Señor nos encomendamos mucho, quien por su infinita y summa bondad nos de su gracia para que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos” *Epi. Mix.* 1:287; “Por todo sean dadas incesables gracias al Señor nuestro, quien por su infinita y summa bondad nos de su gracia, para que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos” *Epp. Mixtae* 1:316; “Nuestro Señor nos dé su gracia para que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos” *Epp. Mixtae* 1:335-336. “En las oraciones de V. P. y de todos nuestros charissimos Padres y Hermanos mucho en el Señor deseamos ser encomendados, quien por su infinita y summa bondad nos de su gracia para que su santissima voluntad sintamos y aquella enteramente cumplamos” *Epp. Mixtae* 1:343-344. “Nuestro Señor nos de su gracia para que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos.” *Epp. Mixtae* 1:351. “En las oraciones de V. P. y de nuestros Padres en el Señor nuestro nos encomendamos, quien por su infinita y summa bondad nos quiera dar su gracia para que su sanctissima voluntad sintamos y aquella enteramente cumplamos.” *Epp. Mixtae* 1:355. “nuestro Señor nos dé a todos su gracia para que su sanctissima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos.” *Epp. Mixtae* 1:386. D. Mirón (Valencia 19.10.1546; 08.10.1547; 20.10.1547) a Ignacio *Epp. Mixtae* 1:319, 408 y 415. “En todo nuestro Señor nos de que su sancta voluntad sintamos, y aquella perfectamente cumplamos” *Epp. Mixtae* 1:319. “Nuestro Señor nos dé que en todo su perfecta voluntad sintamos y aquella enteramente cumplamos. Amen.” *Epp. Mixtae* 1:408. “Nuestro Señor en todo nos tenga de su mano, para que en todo su voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos.” *Epp. Mixtae* 1:415. Pedro Tablares (Alcalá, 26.06.1553) “El Señor nuestro augmente la vida de V.P. para mayor gloria suya, y a nosotros nos dé gracia para que su santa voluntad siempre sintamos y obremos. Amen.” *Epp. Nadal* 1:770-771. Gonçalo de Silveira (Lisboa 13.02.1554.) “la diujna [sic] (voluntad) cumplamos y sintamos cumplida. Amen” *Epp. Nadal* 3:830. Por otra parte, P. de Ribadeneira escribe a Laínez, General. (Bruselas 15.03.1558) “Encomiendenos V. R. al Señor, pues uee que tanto lo hauemos menester. Denos su bondad infinita su gracia cumplida, para que su santissima voluntad sintamos y cumplamos.” *Epp. Ribadeneira* 1:285. Joan Queralt escribe a Polanco (Barcelona 10.12.1547 y 12.01.1548), *Epp. Mixtae* 1:448 y 459. “En esto y en todo lo demas plega a nuestro Señor Jesu Xpo. darnos su sancto spiritu y gracia, para que conozcamos y sintamos su diuina voluntad y aquela enteramente cumplamos. Amen”. *Epp. Mixtae* 1:459.

⁶³ Ciertamente, Nadal se expresa en estos términos en su instrucción sobre la oración propia de los jesuitas. “Porque el estado de oración es vn estado de la vida spiritual en Jesu X.º, como es el luz eterna y infinita bondad, así se conozca y ame sobre toda cosa, y en el se conozca y ame todo el resto; y así todo nuestro viuir y entender sea superior y abstracto destas cosas baxas, como que no viuimos ny operamos por spiritu humano, sino celestial y diuino; y en todas las cosas sintamos y conozcamos la diuina virtud y

escribiendo a su madre, a su hermano y a su amigo Dionisio Vázquez.⁶⁴

Los datos recogidos invitan a investigar, pues ya en 1548 la primitiva expresión se había convertido en un sello corporativo, de quienes, atraídos por ella, adherían a su uso. No se puede dudar del poder de atracción de que gozó la cláusula entre jesuitas y no jesuitas. Por esta razón, la atribución indistinta e indiscriminada de los escritos ignacianos a “san Ignacio” ha funcionado como un disolvente del dato histórico, invitando hoy a una renovada reflexión sobre el tema.

En efecto, la correspondencia ignaciana recogida por *Monumenta* a lo largo de doce volúmenes permite otras perspectivas y estudios. La investigación que tiene por objeto la correspondencia del General se tiene que distinguir de la investigación de las obras ignacianas previas. Lo que Iñigo, Maestro Ignacio o Nuestro Padre Ignacio escribiera - por así marcar *edades* en el autor- es obra de una persona crecientemente articulada, en la medida que se adentra en nudos de relaciones crecientemente complejas también. A diferencia de la *Autobiografía* (del peregrino Iñigo), o de los Ejercicios (del director espiritual y Maestro Ignacio), la correspondencia abre a otra realidad: el mundo de la *persona* del General.

En este sentido, la conclusión de las cartas atribuidas a Ignacio y, en particular su fórmula de despedida, han sido estudiadas *separadamente*, sin tener en cuenta la creciente complejidad de las relaciones de Ignacio. Además, la inestabilidad que caracteriza esta fórmula todavía no ha sido adecuadamente valorada, ni estudiada en sí misma ni en las réplicas a que dio lugar. Por eso conviene estudiarla por sus relaciones con el conjunto y en sintonía con la vida de Ignacio general.

bondad, y aquella amemos y siruamos, y nunca seamos ni curiosos ni temerarios en estas elevaciones de mente y abstracciones, en arrojar el entendimiento” “De la oration, specialmente para los de la Compañía,” Epp. Nadal 4:676.

⁶⁴ P. de Ribadeneira (Roma 26.10.1554) a su madre Catalina de Villalobos. “El qual se digne por su infinita y suma bondad darnos su gracia cumplida para que su santissima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos” *Epp. Ribadeneira* 1:115; a su hermano Alfonso de Villalobos (Roma 10.10.1559) “mucho me encomiendo en Christo nuestro señor, el qual nos de su gracia cumplida para que su santissima voluntad sintamos y cumplamos.” *Epp. Ribadeneira* 1:331; a su amigo Dionisio Vázquez (Madrid 11.04.1587) “Yo, Padre mío, diré a V. R. con dolor de mi anima lo que siento: mucho temo, y mas de lo que aquí puedo encarecer, que este no es castigo de hombres sino de Dios, que nos quiere auisar ut aspiciamus ad petram vnde excisi sumus, et ad Saram quae peperit nos; y nos dize: Memento vnde excideris, et age poenitentiam. No tiene el Señor necesidad de hombres como yo, hinchados y presumptuosos, no de regalados ni distraydos, no de hombres que se buscan a sí; mas diré, no de letrados, ni de prudentes y validos en el siglo, no de casas ni collegios ni templos ni rentas, ni de nuestra estimación ni fama y opinión buena de los hombres, sino (por dezirlo así a) de nra. humildad, mortificación, obediencia, charidad, hermandad, aprecio del cielo, y desprecio del mundo, y de vn zelo de la gloria del Señor y del bien de las animas que despedace nros. coraçones y abrase nuestras entrañas; y quando fuere tales, El nos dara todo lo demas, y se seruirá de nosotros como lo ha hecho con nros. Padres b: y quando no, el buscara y hallara y hara sieruos que le siruan y cumplan en todo su voluntad. Yo espero en su misericordia que nos tendra de su mano, y que nos dara gracia para que la cumplamos, y que nos aprouecharemos deste açote; y si es menester que para esto se haga congregación general, yo digo que se haga y que se tomen todos los medios, blandos y rigurosos, suaues y asperos, faciles y difficiles que sean necesarios para conseguir tamaño bien” *Epp. Ribadeneira* 2:63 (cursivas añadidas).

Es cierto que se han hecho algunas observaciones en relación con los destinatarios (familiares y amistades, mujeres de su dirección espiritual, personajes importantes y su entorno, especialmente)⁶⁵ o con los asuntos tratados por la epístola, si eran de mayor o menor momento, de gobierno, gestión o dirección espiritual, etc. Sin embargo, queda aún por explorar la relación de la fórmula de despedida con el propio momento vital de Ignacio y estudiar la relación con su estado de salud o con el proceso de escribir *Constituciones*, o con el momento de su oración y desarrollo teológico espiritual. Igualmente, falta correlacionar las fórmulas con las circunstancias que atravesaba su curia en aquellos días, la presión sobre los secretarios, el uso de las lenguas y la conexión con el encabezamiento o el contenido de las cartas.

Mientras que los investigadores se esforzaban en sintetizar lo distintivo ignaciano, mientras que buscaban dar con una quintaesencia teológica a través del tiempo, en realidad, dejaban de lado el elemento histórico: la diversidad de variantes aquí meramente ilustrada. Dejaban a un lado las variantes gráficas, pero también la vinculación de estas con las relaciones de Ignacio, cuyo número crecía constantemente. Por la difusión de la rúbrica atisbamos algo del proceso de transferencia de su persona y sus formas hacia lectores crecientemente numerosos y diversos. No aferrándose a la suya propia, Ignacio consintió en estas variantes, reteniéndolas *adecuadas*.

Quizá este consentir en la diferencia sea lo más distintivamente ignaciano hoy, cuando la Compañía busca inspiración para la colaboración con los otros. El dato que la investigación verifica, en realidad, no es la “rúbrica tipo”; constata que no existió *una sola* fórmula ignaciana. Más aún, que aún la propuesta de una fórmula ignaciana va contra el dato histórico: representa una *construcción* romántica, en realidad una síntesis posterior a partir de las *muchas* cartas coleccionadas.

El proceso histórico como sucedieron las cosas que nos cabe imaginar, en cambio, es bien diverso. Bastaría la fórmula final de una sola carta recibida de Ignacio, a lo sumo un puñado de cartas recibidas de Ignacio en las que el destinatario aprecia la repetición de una fórmula parecida, para llevar a éste último a adherir al deseo ignaciano. Fueron los destinatarios quienes llegaron a apreciar las fórmulas ignacianas de despedida, cuando al responder empezaron a replicarlas, reteniendo y apropiándose de aquel aire que las hacía memorables. Y esta es la marca en la historia: el gusto por la fórmula y la libre adhesión, que también hoy podemos experimentar nosotros.

Quizá sea este el don que las fórmulas de despedida entrañaban para los destinatarios; el don que nos permite –ahora como lectores- evocar la dinámica que aquellas cartas y estas despedidas pusieron en movimiento en los destinatarios, a medida que ellos y ellas la asumieron como propia y respondieron utilizándola, no *ad litteram*, sino con libertad, expresando así una adhesión personal al motivo de la fórmula: sentir y cumplir la voluntad de Dios.

⁶⁵ J. García de Castro, afirma que “la fórmula es matizada en función del destinatario” p. 153, ver p.151.

Si se me permite la reflexión, estas fórmulas resultan atrayentes espiritualmente también hoy. El contenido de su petición sigue siendo deseable en nuestra situación: gracia *cumplida*. Quizá porque la fórmula no es sencilla ni directa, sino personal y entallada; quizá porque se revela como punto de llegada de un itinerario de búsqueda: la elección de nuestra última palabra. En este sentido sí estaría dispuesto a aceptar *rúbrica* como apelativo para ella. Su originalidad quizá consista en que atrae al destinatario al universo espiritual de Ignacio, y creando para él un espacio de intimidad, lo *engancha* y lo incorpora implícitamente mediante el explícito “nos”, cuando confronta su voluntad particular con las *nuestras* y con la Voluntad en absoluto, cuando le interroga acerca de sus motivaciones últimas.

Mucho se ha conjeturado acerca del “núcleo” de esta conclusión, destacando la voluntad de Dios. A mí me llama más la atención aquello de la gracia *cumplida*, en la medida que se presenta como la clave para entender el deseo de que “aquella enteramente *cumplamos*.” “Cumplir”, en efecto, es un verbo ignaciano que no viene recogido ni por el *Vocabulario de Ejercicios Espirituales*, ni por el *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana*. Para el *Tesoro de la Lengua*, cumplir es “satisfacer e hinchar la medida de su obligación”; aquello hecho como se debe, honrada y abundantemente, eso es cumplido.⁶⁶ Esta introducción al concepto hace que el “enteramente *cumplamos*” tome fuerza y se mire en aquella “gracia cumplida” que, preveniente, libera la respuesta atenta a la Bondad superlativa, aquella que consiste en satisfacer y aún saturar el modo de acoger lo que se percibe ser Voluntad de Dios. Así lo encontramos en las *Constituciones*, la obediencia. Ignacio es teólogo, si se me permite, por añadir a la *gratias gratis data y gratum faciens*, la “gracia colmada.”

Conclusión

Si hay una fórmula ignaziana, o una *signature*, *rúbrica* y *clausula* espiritual, sin embargo, lo evidente es que fue declinada en muchas variantes. Como resultado de este trabajo, concluimos la necesidad de integrar las variantes a que la fórmula ignaziana dio lugar. Teniendo en cuenta tantas variantes gráficas, cabe preguntar si no revelarán algo acerca del misterio del epistolario. Para ello, necesitaríamos aprender a integrarlas antes que despreciarlas.⁶⁷ También recordamos que la fórmula oscila, a medida que los secretarios transcribían o, a partir de las minutas, componían las cartas. Otros han aventurado acerca de las prioridades, han creído identificar el elemento teológico, descubrir la experiencia espiritual en origen,⁶⁸ etc.

Se nos hace más evidente, sin embargo, la *spiratio* compartida. Lo constatable es que la secuencia de estas palabras está en el lugar de un deseo, da cuenta de una invocación

⁶⁶ S. DE COVARRUBIAS HOROZCO. *Tesoro de la lengua castellana o española*. 1611, 259-260.

⁶⁷ HERNÁNDEZ GORDILS, *Que su santísima voluntad*, 27-28.

⁶⁸ J. AYERRA MORENO, “San Ignacio de Loyola y la voluntad de Dios”, en *Manresa* 28 (1956) 71-90.

o plegaria. Las palabras de la fórmula empleada sirven para ofrecernos que prioricemos ciertos valores. Las palabras enuclean menos una experiencia adquirida en el pasado y más una experiencia en el horizonte. Entrañan una experiencia del más, de la fe deseable y aún de la fe deseada, porque ahora sabemos que sedujo a otros, que no fueron pocos los que adhirieron sinceramente y usaron esta fórmula. Al usarla en su correspondencia con Ignacio, unos se sintieron más constreñidos por ella, reproduciéndola *verbatim*. Otros se sintieron más libres, dejándose inspirar por su forma o por su contenido. La amplificaron o la embellecieron, compusieron variaciones a la misma para cualificarla en uno u otro aspecto, la consideraron o la meditaron en su verdad o, simplemente, desearon que fuera verdad y se cumpliera la petición que atesora en su centro: gracia cumplida.

A medida que constatamos esta creatividad en el uso de la fórmula, la fórmula pasa de expresar a Ignacio a ser un objeto espiritual compartido: la marca identitaria, el sello de un espíritu en común, que busca la Voluntad de Dios para un *nosotros* de que se participa por la libre adhesión.

Un aroma que impregna las cartas. Para llegar a conocer mejor las riquezas del ingente número de epístolas e instrucciones ignacianas, un camino es estudiar algún aspecto común transversalmente en varias epístolas e instrucciones. Estas páginas nacen a partir de la constatación que numerosas cartas ignacianas concluyen con palabras semejantes a estas: «que su voluntad siempre sintamos y enteramente la cumplamos». Este modo de concluir tantas epístolas e instrucciones se orienta a Dios y pide *gracia cumplida*. Se revela algo así como un *leitmotiv* ignaciano, un distintivo aroma epistolar.

“...che tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate...”

(cf. *Es* 46)

Vissuto cristiano-ignaziano e processo decisionale

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

Introduzione

La riflessione sul vissuto cristiano ha avuto un significativo sviluppo dopo il Concilio Vaticano II e in modo speciale durante il nuovo millennio¹. Un’area di particolare interesse, dato il paradossale contesto attuale, simultaneamente secolarizzato e plurireligioso, è quella di fondare antropologicamente la riflessione sull’esperienza della rivelazione cristiana. L’intenzione di tale ricerca è semplice: mostrare come l’esperienza cristiana risponda ad una radicata dimensione umana, quella della trascendenza, per mantenere aperta e aggiornata nella cultura post-cristiana occidentale una riflessione ragionevole di apertura verso l’esperienza cristiana, in particolare, e quella religiosa, in generale. Inoltre, facendo così si mostra anche la sua ragionevolezza dinnanzi ad approcci che si identificano come ‘spirituali ma non religiosi’ o semplicemente indifferenti al fatto religioso e cristiano.

In questo articolo l’attenzione si focalizza sul processo decisionale e sul suo impatto sul vissuto cristiano-ignaziano perché lo si ipotizza come un concentrato esistenziale che mostra in modo molto chiaro lo sviluppo della dinamica dell’incontro divino-umano. La domanda che motiva e orienta questa riflessione si potrebbe formulare così: come giustificare oggi, in tempi post-cristiani, il prendere una decisione nel nome di Dio?

L’articolo abbozza una risposta a questa domanda seguendo un preciso itinerario di diverse tappe. Nella prima e seconda si presenta, rispettivamente, l’analisi dell’esperienza trascendentale di Karl Rahner e quella delle esperienze della trascendenza di Louis Roy. Nella terza si sviluppa un approccio aggiornato al processo decisionale (*decision-making*), per affrontare, nella quarta e ultima tappa, il rapporto tra il processo decisionale e il discernimento degli spiriti come esperienza trascendentale. Si conclude proponendo una

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., Professore di spiritualità cristiana e di spiritualità ignaziana nella Jesuit School of Theology of Santa Clara University (Berkeley) e professore invitato all’Università Gregoriana, zasfriz@unigre.it

¹ R. Zas Friz De Col, “Dall’ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant’anni dopo”, in *Vita Cristiana* 88 (2019/1) 9-32; pubblicato anche in *Mysterion* (www.mysterion.it) 12 (2019/1) 27-42; Id., “Lo sviluppo della teologia spirituale: tra la Cons. Ap. «*Sapientia Christiana*» (1979) e la Cons. Ap. «*Veritatis Gaudium*» (2018)”, in *Gregorianum* 101 (2020/3) 657-676.

variante al n. 46 degli *Esercizi spirituali*: “... che tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà” invece di “... che tutte le mie *intenzioni, azioni e operazioni* siano puramente ordinati a servizio e lode di sua divina maestà”.

1. Dall’esperienza trascendentale al soggetto del vissuto cristiano

La prima tappa dell’itinerario accennato sviluppa la proposta di Karl Rahner sull’esperienza trascendentale. Per una giustificazione di questa scelta presupponiamo la ricerca della professoressa emerita della Pontificia Università Gregoriana, Giorgia Salatiello, recentemente deceduta, e del gruppo di ricerca da lei guidato durante molti anni sul rapporto tra vissuto ignaziano e metodo trascendentale.²

La trattazione incomincia spiegando cosa si intende per “soggetto trascendentale” e, successivamente, per il “soggetto trascendentale del vissuto cristiano” e accennare così al dramma della libertà che tale soggetto deve fronteggiare. Lo scopo è esplicitare il fondamento della relazione comunicativa che il credente ha con Dio, tramite la quale percepisce, decifra e risponde alle mozioni divine con una decisione personale libera, responsabile e vincolante nel tempo e nell’eternità.

1.1. Il soggetto trascendentale

La condizione dell’essere umano è caratterizzata, secondo Rahner, dal fatto che è un soggetto capace di conoscere e di esercitare la sua libertà per e nell’amore. Sebbene tale capacità si verifichi nei singoli atti della conoscenza e della libertà amorosa, egli si riferisce piuttosto ad una capacità di conoscere e di amare nella libertà che precede i singoli atti quale loro fondamento. Non è una capacità che il soggetto si dà, ma una capacità che il soggetto scopre già data mentre conosce e sceglie. È consapevole che egli è il soggetto di tali atti, ma la capacità di farlo l’ha ricevuta. Può dire che egli è colui che conosce e sceglie, ma la sua autocoscienza si costituisce come un’esperienza soggettiva, atematica, necessaria e ineliminabile che Rahner chiama *l’esperienza trascendentale*. Non si tratta dell’esercizio concreto della conoscenza o della libertà amorosa, ma piuttosto di quello che rende possibile tale esercizio, perché inserita nella condizione umana in quanto umana.³

² Giorgia Salatiello, “Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana. Prospettive di ricerca”, in *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*. A cura di Giorgia Salatiello e Rossano Zas Friz De Col S.J., G&B Press, Roma 2020, 13-25; anche in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) **13** (2012) 13-22. Invece, per una relazione più particolare del medesimo rapporto in Karl Rahner, dalla stessa autrice, “Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner”, in *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, 97-110; anche in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) **17** (2014) 3-13.

³ “L’esperienza trascendentale è l’esperienza della *trascendenza*, nella quale esperienza sono dati contemporaneamente e in identità la struttura del soggetto e quindi anche l’ultima struttura di tutti gli oggetti pensabili della conoscenza. Naturalmente tale esperienza trascendentale non è limitata alla pura conoscenza, ma si estende anche alla volontà e alla libertà; anche queste posseggono il medesimo carat-

Come conseguenza, conoscendo e amando il soggetto si rende conto che non è lui la causa del suo conoscere e amare, e quindi, alla domanda “come mai posso conoscere e scegliere?”, si apre alla trascendenza di se stesso; e questo lo rende allo stesso tempo consapevole della sua condizione storica condizionata. Tuttavia, una tale condizione la supera in quanto la domanda lo apre alla totalità della realtà oggettiva della possessione della sua soggettività finita.

Quindi, soggetto finito, non causa di sé, ma contemporaneamente aperto alla trascendenza di sé verso il tutto. Tramite questa consapevolezza, il soggetto, in quanto soggetto, prende distanza da tutto e possiede se stesso, sapendosi un’unità di fronte alla frammentazione dei suoi singoli atti mediante i quali conosce ed esercita la sua libertà. Questa è la condizione umana fondamentale, da dove emerge l’esperienza trascendentale intesa come la con-conoscenza che il soggetto ha di sé mentre conosce e ama. Questo è il soggetto trascendentale: un’unità trascendentale di finitudine e infinitudine che precede i suoi atti, o meglio ancora, un’unità che rende possibile tali atti. Sa di possedersi come un soggetto affidato a se stesso in modo indeducibile, ma contemporaneamente è intimamente consapevole “di un orientamento che non pone autonomamente se stesso, bensì che si sperimenta come posto e disposto, come fondato nell’abisso del mistero ineffabile” (CF 68).

Perciò Rahner può affermare che l’uomo, in quanto soggetto trascendentale “è e rimane l’essere della trascendenza, cioè quell’esistente a cui l’infinità non disponibile e silente della realtà si presenta continuamente come mistero. In tal modo l’uomo viene trasformato nella pura apertura verso questo mistero e posto precisamente così come persona e soggetto di fronte a se stesso” (CF 59). Egli è “trascendenza in ascolto, la trascendenza che non dispone, che è sopraffatta dal mistero, che è dischiusa al mistero” (CF 68).

A questo punto si pone la questione di come comprendere il rapporto conscio del soggetto trascendentale con Dio. Rahner distingue tra la coscienza oggettiva e la coscienza soggettiva della conoscenza e della libertà, ma conservando l’unità di questa polarità. Perciò, così come i singoli atti della conoscenza e della libertà rimandano alla condizione trascendentale dell’essere umano, così la riflessione sul ‘problema di Dio’ e sul ‘problema della libertà umana’ rimanda all’orientamento originario atematico che rende possibile tale riflessione tematica: “il discorso su Dio è la riflessione che rimanda a una conoscenza più originaria, atematica e irriflessa di Dio” (CF 82, corsivo dell’autore)⁴.

In effetti, la conoscenza atematica di Dio è quella capacità trascendentale umana che orienta verso Dio indipendentemente della tematizzazione o meno di tale capacità. “Noi siamo orientati a Dio. Questa esperienza originaria esiste sempre e non va scambiata con la riflessione oggettivante, anche se necessaria, sopra l’orientamento trascendentale del-

tere trascendentale, per cui in linea di principio possiamo sempre interrogarci nel contempo sull’orientamento e sulla provenienza del soggetto e in quanto soggetto conoscente e in quanto libero.” K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 40-41; si abbrevia CF con il numero di pagina.

⁴ “Dobbiamo abituarci a notare che, nel pensiero e nella libertà, ci occupiamo sempre e abbiamo sempre a che fare con qualcosa di più di quello di cui parliamo con parole e concetti e a cui ci dedichiamo qui e ora come all’oggetto concreto della nostra azione” (CF 82).

l'uomo verso il mistero" (CF 82). La condizione umana del soggetto trascendentale, cioè la sua capacità di conoscere e di amare in libertà, rende possibile la conoscenza tematica di Dio perché lo apre a tutta la realtà mediante una apertura soggettiva totale. Quella apertura è l'apertura a Dio, al tutto insondabile del mistero di sé e della realtà. Il soggetto trascendentale è la condizione di possibilità dell'incontro trascendentale e storico, atematico e tematico con Dio perché l'esperienza trascendentale orienta verso il mistero come la condizione umana fondata e fondante dell'umano propriamente umano.

Orbene, Dio non lo si incontra come un altro oggetto del mondo, piuttosto egli sfugge, grazie all'esperienza trascendentale, a ogni intento di categorizzazione. Perciò la non categorizzazione di Dio tramite l'esperienza trascendentale è anche la condizione che rende possibile che il soggetto si sperimenti come creatura. Trascendenza infinita e creaturelità finita vanno unite "in un'unica affermazione" (CF 84, corsivo dell'autore).

In effetti, la condizione del soggetto come creatura è l'esperienza della soggettività che si scopre fondata incomprensibilmente nel mistero, ma autonoma da esso, tuttavia mistero a sua disposizione indisponibile in un'esperienza non oggettivante. Dio è distinto, assoluto e infinito, e non dipende dal creato, come il creato non dipende da Lui e non lo fa dipendente da Lui, anche se ha in Lui le sue radici. Perciò Rahner afferma che l'orizzonte della trascendenza è un mistero "anonimo, non delimitabile, che si distanzia solo autonomamente da tutto il resto e distingue in tal modo tutto il resto da sé, che norma tutto e rifiuta tutte le norme diverse da sé, diventa la realtà assolutamente non disponibile" (95). Tuttavia, "Solo là dove l'uomo si sperimenta come soggetto libero responsabile davanti a Dio e accetta tale responsabilità, solo là egli comprende che cosa significa autonomia e come con la derivazione da Dio essa cresca nella medesima misura e non diminuisca. Solo a questo punto ci diventa chiaro che l'uomo è nel contempo autonomo e dipendente dal suo fondamento" (CF 114). Ne segue che la conoscenza e la libertà della creatura, così come la sua autonomia, si radicano e dipendono nell'orizzonte di quel mistero anonimo.

1.2. Il soggetto trascendentale del vissuto cristiano

A questo punto della riflessione si può esplicitare cristianamente quanto è implicito nell'affermazione dell'uomo come soggetto trascendentale. Secondo Rahner, l'uomo è un essere spirituale perché la sua soggettività trascendentale è conseguenza dell'auto-comunicazione di Dio: "Un'auto-comunicazione da parte di Dio, mistero assoluto e personale, fatta all'uomo, essere della trascendenza, indica in partenza una comunicazione fatta all'uomo quale essere personale spirituale" (CF 162). Ciò significa che Dio partecipa trascendentalmente all'uomo la sua natura divina, unendosi così la dimensione trascendentale a quella della rivelazione cristiana in modo che l'uomo possa concepirsi come "un essere-presso-se-stesso, un essere personalmente responsabile di se stesso nell'autocoscienza e nella libertà" (CF 163) di fronte a Dio che è il donatore e lo stesso dono, perché la sua auto-comunicazione è auto-partecipazione di sé all'uomo. In effetti, Dio non solo è l'orizzonte e origine della trascendenza, ma auto-comunica la sua condizione divina: "egli si dà in se stesso" (CF 165) perché il donatore è il dono stesso.

Il processo di divinizzazione del credente nella storia che scaturisce dalla sua costituzione antropologica trascendentale e cristiana è finalizzata, nella grazia, alla visione beatifica, alla visione immediata di Dio: “Quel che la grazia e la visione di Dio significano sono due fasi di un unico e medesimo evento condizionate dalla libera storicità e dalla temporalità dell’uomo, due fasi dell’unica auto-comunicazione [auto-partecipazione] di Dio agli uomini” (CF 164). Gli esistenziali radicali dell’uomo sono, secondo Rahner (cf. CF 165), la consapevolezza della sua provenienza da Dio, cioè consapevolezza di essere diverso dall’essere assoluto, finito, ma di sapersi radicato allo stesso tempo nel mistero assoluto e, perciò, in intimo rapporto con Lui.

Perciò l’auto-comunicazione divina significa “che Dio può comunicarsi in se stesso al non divino, senza cessare di essere la realtà infinita e il mistero assoluto e senza che l’uomo cessi di essere l’esistente finito, distinto da Dio” (CF 166). In altre parole, la visione immediata di Dio è il dono che porta alla pienezza e al suo compimento la condizione spirituale dell’uomo⁵.

Rahner spiega questa comunicazione e comunione di Dio con la creatura attraverso il concetto della *causalità formale* intrinseca all’uomo. Dio è il principio intrinseco dell’essere umano in quanto gli comunica il suo proprio essere: da un lato, lo costituisce come soggetto trascendentale autonomo e libero rispetto a Lui, ma così facendo allo stesso tempo, grazie alla sua trascendentalità originale e originata, da un altro lato, lo costituisce anche come soggetto spirituale finalizzato all’unione con Lui nella grazia. Ciò significa che “[Dio], nella creatura, originariamente non produce né realizza qualcosa di diverso da sé, bensì, comunicando la sua propria realtà divina, ne fa il costitutivo del compimento della creatura” (CF 168). Dio auto-partecipa se stesso alla creatura, cioè gli partecipa la capacità di conoscere e decidere in libertà amorosa avendo come orizzonte e finalità Egli stesso. Tale partecipazione “è *per definitionem* partecipazione a una conoscenza e a un amore diretti, e naturalmente, viceversa, la vera e diretta conoscenza e l’amore di Dio in se stesso significano necessariamente questa realissima auto-comunicazione da parte di Dio” (CF 169).

Se le cose stano così, allora, per Rahner, “l’auto-partecipazione da parte di Dio deve sempre esistere nell’uomo come condizione previa della possibilità della sua accettazione, dato che l’uomo va pensato come un soggetto che è abilitato e quindi anche obbligato a compiere tale accettazione” (CF 177). Ovviamente, quell’autopartecipazione è libera, non è cosa dovuta da Dio verso l’uomo. Da parte sua, l’uomo deve accettarla o rifiutarla. In questo senso si può parlare di un ‘esistenziale soprannaturale’ perché la condizione della trascendentalità umana che è un dono della auto-partecipazione divina “è una modalità della sua soggettività originaria e atematica. [...] Tale trascendentalità

⁵ “Questo è quanto viene affermato nella dottrina cristiana, secondo la quale nella grazia, cioè nella comunicazione del Santo Spirito di Dio, tale evento del contatto immediato con Dio nel compimento finale dell’uomo viene preparato in maniera tale che già ora dobbiamo dire che il l’uomo partecipa della natura divina, riceve il Pneuma divino, scruta le profondità della divinità che egli è già ora figlio di Dio e deve solo essere rivelato ciò che egli è già adesso” (CF 166).

soprannaturale è inappariscnte, ignorabile, rimuovibile, contestabile e falsamente interpretabile come in genere tutto lo spirituale trascendentale dell'uomo" (CF 178). Come nel caso della soggettività trascendentale, o meglio ancora, a causa di essa, l'esistenziale soprannaturale forma parte della condizione umana in quanto umana e "non significa altro se non che il movimento trascendentale dello spirito nella conoscenza e nella libertà verso il mistero assoluto è sorretto da Dio stesso nella sua auto-comunicazione, così esso ha il suo orizzonte e la sua origine nel mistero santo non come in un traguardo sempre lontano e sempre raggiungibile solo asintoticamente, bensì nel Dio della vicinanza e dell'immediatezza assoluta" (CF 178).

Dio dà fondamento, sostiene e finalizza verso sé il soggetto trascendentale come soggetto del vissuto cristiano perché Egli non si trova al di là del soggetto, ma presente in lui trascendentalmente, cioè, ontologicamente: "Si tratta realmente di un'esperienza trascendentale che si rende percepibile e si esplica nell'esistenza dell'uomo"⁶ (CF 179). In modo particolare nell'esercizio della libertà.

1.3. Il dramma della libertà

Interpretando la condizione cristiana del soggetto trascendentale dal punto di vista psicologico, egli è messo tra il finito e l'infinito, situazione propizia per una profonda esperienza di 'vuoto esistenziale', perché mette il soggetto di fronte al mistero di sé e della realtà, senza che egli sappia la sua origine e il senso/significato della sua capacità trascendentale. Egli si interroga, in termini esistenziali, circa la sua origine e il destino personale⁷. Perciò, si può affermare che la sua situazione è di smarrimento, di vuoto. Egli ignora da dove viene e dove va, percepisce la mancanza di senso della sua vita e si vede costretto a dargliene uno. Questa situazione di confusione e disorientamento di fondo, di perdizione nell'essere e nell'esistenza, è simultaneamente una richiesta, più o meno esplicita, di ricerca di senso, di chiarezza, di sicurezza, in una parola, di salvezza⁸. Questa situazione originale è quella che nel vissuto cristiano

⁶ "La proposizione 'L'uomo è l'evento dell'assoluta auto-comunicazione di Dio', non indica un'oggettività cosale 'nell'uomo'. Tale proposizione non è di natura categoriale e ontica, bensì una proposizione ontologica, che traduce in parole il soggetto in quanto tale e perciò nella profondità della sua soggettività – traduce dunque la profondità della sua esperienza trascendentale" (CF 174-175).

⁷ [L]uomo è colui che è ancora sconosciuto a se stesso non solo in questo o in quel campo della sua concreta realtà, bensì è il soggetto che in quanto tale è sottratto a se stesso per quanto riguarda la sua origine e il suo fine. Egli perviene alla sua verità autentica proprio accettando e sostenendo con tranquillità questa impossibilità di disporre della propria realtà, impossibilità di cui ha coscienza" (CF 69).

⁸ "[I]l vero concetto teologico della salvezza non indica una situazione futura che sopraggiunge improvvisamente sull'uomo dall'esterno in maniera oggettiva come situazione piacevole o, qualora si tratti di perdizione, come situazione spiacevole; non indica una situazione che gli viene riconosciuta solo sulla base di un giudizio morale; bensì indica la definitività della vera autocomprensione e della vera autoazione dell'uomo nella libertà davanti a Dio, attuate mediante l'accettazione del suo proprio se stesso, così come esso gli viene dischiuso e affidato nella scelta della trascendenza interpretata liberamente. L'eternità dell'uomo può essere concepita soltanto come l'autenticità e la definitività della libertà

si accenna come la condizione del peccato di origine (o peccato originale) e costituisce la base storica sulla quale si esercita la libertà. Perciò, quando nel cristianesimo si parla di salvezza, riconciliazione, redenzione, liberazione non si accenna soltanto agli atti peccaminosi storici, ma anche, e fondamentalmente, a questa situazione originaria che è propria a ogni essere umano.

In effetti, il soggetto si ritrova in essa come in una situazione che gli è stata data in anticipo e se ne rende conto soltanto mentre esercita la sua capacità cognitiva e volitiva. Questa è la situazione in cui ogni essere umano si trova esistenzialmente all'inizio dell'esercizio della sua libertà: egli si ritrova in una situazione di precarietà esistenziale, ma anche di slancio verso la trascendenza, senza sapere da dove viene tale precarietà e verso dove orienta quello slancio. È la condizione originale data previamente all'esercizio della sua libertà e che si trova alla base delle scelte personali operate nella concretezza della libertà storica.

Per comprendere cosa si vuole dire con quel 'disordine originale', bisogna ricordare che il soggetto trascendentale è costituito come tale dall'auto-comunicazione di Dio nell'auto-partecipazione nel suo essere divino. Secondo Rahner, solo in questo contesto di un rapporto immediato con Dio si può comprendere il senso cristiano della libertà e della responsabilità. Mediante l'esercizio della libertà, il soggetto decide e dispone di se stesso come di una unità indivisibile di fronte alla sua origine e orientamento trascendentale (cf. *CF* 132). Per Rahner "non si può negare che l'uomo è responsabile, che è affidato a se stesso, che fa l'esperienza di poter entrare e di entrare di fatto in conflitto con se stesso e con la sua auto-concezione originaria, almeno in certe attuazioni della sua esistenza" (*CF* 129). Perciò la colpa è una libera e voluta chiusura del soggetto di fronte all'offerta dell'autopartecipazione nella natura divina. Colpa e perdono si interpretano come risonanza psicologica del dramma della libertà che ha la sua origine nella costituzione antropologica trascendentale (cf. *CF* 131).

L'orientamento trascendentale di una libertà responsabile viene dato al soggetto in quanto è partecipe della natura divina, ma il partecipare storicamente di essa dipende dalle sue scelte. Tuttavia, forma parte dell'autocoscienza fondamentale umana la constatazione di un'incapacità radicale ad assecondare tale orientamento trascendentale nelle scelte storiche. Piuttosto si constata un'incapacità radicale a farlo e la si interpreta come dimensione esistenziale della condizione umana originale: l'incapacità di raggiungere con i propri mezzi il fine a cui l'orientamento trascendentale indirizza, che è la piena partecipazione nella natura divina promessa. È radicale consapevolezza di un desiderio, di una mozione, che non si riesce a soddisfare attraverso le scelte storiche. Da qui anche la prospettiva escatologica.

Nel vissuto cristiano la libertà si esercita sempre come libertà trascendentale perché il soggetto che sceglie si assume sempre, in ogni scelta, come il soggetto unico e unitario delle sue scelte. Egli dispone di sé nella storia concreta delle scelte della sua vita, perché

maturatasi. A tutto il resto può seguire soltanto altro tempo, ma non l'eternità, quell'eternità che non è il contrario del tempo, bensì il compimento del tempo della libertà" (65).

mantiene sempre una distanza dalle concrezioni storiche che gli consente di accettarle o rifiutarle intimamente⁹. La distanza che intercorre tra il soggetto della conoscenza e l'atto della conoscenza è la medesima distanza che intercorre tra il soggetto della libertà trascendentale e l'esercizio della libertà storica.

In ogni scelta egli sceglie qualcosa che può essere in armonia o disarmonia con il suo orientamento trascendentale, da qui il senso ultimo della sua responsabilità personale di fronte alla realtà e a se stesso. In questo senso, la libertà è "la facoltà di poter fondare il necessario, il permanente, il definitivo, e ovunque non v'è libertà esiste solo e sempre qualcosa che di per sé continua sempre a riprodursi e a tradurci e a dissolversi in qualcos'altro in avanti e indietro" (CF 134). Le scelte non possono essere considerate atti sconnessi e indipendenti dall'orientamento trascendentale. Al contrario, precisamente perché esiste tale dipendenza, l'esercizio della libertà supera il tempo: le scelte operate nel divenire storico tessono progressivamente una radicale e permanente accettazione o rifiuto dell'auto-partecipazione divina. Per Rahner è nel tempo che "noi attuiamo questo evento della libertà e costituiamo l'eternità che noi stessi siamo e diventiamo" (CF 134-135). La libertà è l'attuazione di quello che è definitivo e irrevocabile nel e per il soggetto, perché quello che egli sceglie lo sceglie sempre in rapporto al suo orizzonte e fine trascendentale, la partecipazione alla vita divina¹⁰: "in questo senso e per questo motivo la libertà è la facoltà dell'eterno" (CF 134).

Ogni scelta è in rapporto e orientata al fine trascendentale perché esso rende possibile l'esercizio della libertà. Ma se si ritorna alla situazione antropologica di origine, ogni scelta storica orienta verso tale fine o si distanzia da esso. Perciò, si può parlare di salvezza o di divinizzazione personale nella misura in cui si accetta la condizione umana trascendentale nel suo orientamento al mistero come opzione che dà senso alla propria vita. Quando tale mistero è accettato esplicitamente come il mistero cristiano rivelato,

⁹ La libertà possiede "-benché in seno alla temporalità e alla storia- un atto unico e irripetibile, l'autoattuazione del soggetto unitario stesso, che deve sempre e dappertutto passare attraverso una mediazione oggettiva, mondana e storica delle singole azioni, ma che intende e attua un'unica cosa: il soggetto unitario nella totalità irripetibile della sua storia" (CF 133).

¹⁰ "L'auto-comunicazione divina (detta grazia della giustificazione o giustificante) è l'elemento più radicale e profondo della situazione esistenziale della libertà umana. In quanto grazia divina essa antecede la libertà come condizione della sua concreta possibilità di agire. L'auto-comunicazione del Dio semplicemente santo denota una qualità santificante l'uomo antecedentemente alla sua buona decisione libera; e di conseguenza la mancanza di una tale auto-comunicazione santificante assume il carattere di un non-dovrebbe-essere e non è semplicemente una menomazione nella possibilità della libertà, quale può sussistere in altri casi come 'tara ereditaria' (*Erbschaden*). Dal momento che per l'uomo, in quanto 'discendente di Adamo', esiste tale mancanza nella situazione della sua libertà, possiamo e dobbiamo parlare, in un senso del resto puramente analogo, di peccato originale (*Erbsünde*), anche se si tratta di un momento della situazione della libertà e non della libertà del singolo in quanto tale. Il modo in cui questo singolo reagirà a tale situazione condeterminata dall'azione colpevole posta all'inizio della storia dell'umanità, è ancora una volta – per quanto tale situazione possa essere minacciosa e deleteria – una domanda posta alla sua libertà, soprattutto dal momento che si tratta di una libertà che si attua nello spazio dell'auto-offerta divina" (CF 156-157).

allora non solo si accetta il Mistero, ma il soggetto si accetta inserito in esso come la sua origine e l'orizzonte del compimento della promessa che riceve nel senso: la partecipazione nella natura divina. Quindi, la trasformazione del soggetto trascendentale in soggetto cristiano è il risultato dell'esercizio della libertà che gli è affidata. Si evince che il libero esercizio delle scelte nel suo valore trascendentale mette in posizione all'uomo di costruire, nel tempo, un destino eterno: "L'uomo possiede il proprio essere eterno come qualcosa che è a lui preesistente e affidato alla sua libertà e alla sua riflessione *nel mentre* egli sperimenta, patisce e fa la propria storia" (CF 66).

1.4. Sintesi conclusiva:

Il cristiano afferma di essere in comunicazione immediata con il Dio infinito perché Egli si è rivelato non solo nella storia, ma nella *sua* storia grazie al fatto che Dio stesso lo ha costituito come un soggetto trascendentale facendo possibile così una relazione intima con Lui al punto da farlo partecipe della sua natura divina. Una partecipazione resa possibile dalla costituzione umana trascendentale, da un lato, e dalla sua rivelazione storica, dall'altro. Essere in contatto immediato con Dio nella storia dipende del contatto immediato trascendentale dato previamente (cf. CF 123). In altre parole, Dio si fa presente storicamente perché già è presente trascendentalmente: "ogni intervento reale di Dio nel suo mondo [dell'uomo], pur in tutta la sua libera indeducibilità, è sempre solo la concretizzazione storica di quell' 'intervento' con cui Dio, quale fondamento trascendentale del mondo, già in partenza si è inserito in questo come il fondamento che comunica se stesso" (CF 123, virgolette dell'autore).

Con questa base filosofico-teologica sulla possibilità di un rapporto immediato con Dio fondato nella quotidianità storica/trascendentale, secondo Rahner, si propone in seguito un'interpretazione delle esperienze della trascendenza come concrezione esistenziale di quella esperienza trascendentale.

2. Esperienze della trascendenza

L'esperienza trascendentale sviluppata da Rahner mostra come sia possibile affermare filosoficamente e teologicamente che Dio, invisibile e inaccessibile, si fa presente nel mondo e nell'intimità delle persone. Le esperienze della trascendenza interpretate da Louis Roy sono la concretizzazione storica ed esistenziale di quella possibilità trascendentale. Nella prima e seconda parte vengono presentate, rispettivamente, le esperienze della trascendenza e i suoi tipi, per proporre poi nella terza uno schema che ci permette di analizzarle.

2.1. Le esperienze della trascendenza

Vi sono percezioni episodiche di brevissima durata capaci di irrompere in modo inatteso nella quotidianità del soggetto, di cui egli prende consapevolezza in modo immediato

e intuitivo. Chi le percepisce, “ha l’impressione di essere in contatto con qualcosa che sfugge al proprio potere e al proprio controllo, con quello che non saprebbe totalmente comprendere e definire”.¹¹ Il soggetto si confronta con qualcosa che lo oltrepassa assolutamente, facendolo sentire aperto verso l’infinito e, allo stesso tempo, prendendo consapevolezza della propria finitudine. Sono esperienze in cui si percepisce ‘qualcosa’, ma “in se stessa non è un evento della percezione e non ha nessun oggetto che possa percepirsi”¹².

Il rapporto tra il soggetto e ‘quello’ che si fa presente non si stabilisce mediante i sensi, ma tramite l’intenzionalità, quello che Rahner chiama la costituzione trascendentale dell’essere umano. Si percepisce l’oggetto dell’esperienza direttamente, con l’immediatezza in cui si è consci dei propri pensieri e sentimenti. Non è la presa di coscienza di un dato, ma una coscienza che si dà nella intenzionalità, nella dimensione trascendentale, perché è percezione dell’infinito come presenza percepita ma non oggettivata.

In effetti, soggettivamente, queste esperienze dipendono dell’intenzionalità del soggetto, cioè della sua apertura e tendenza verso l’altro che è la base dell’esperienza dell’infinito e della finitezza. L’intenzionalità, con le parole di Roy, “è ciò mediante cui arriviamo a conoscere la trascendenza, mentre la trascendenza è il fondamento ontologico della intenzionalità”¹³. Mentre trascendente è “ciò che oltrepassa assolutamente l’universo degli essere finiti, non in termini di magnitudine o di potere, ma di significato, verità e valore; in una parola, in termini di essere”¹⁴.

Nonostante non si percepisca qualcosa di concreto tramite i sensi nelle esperienze della trascendenza, tuttavia non si può dubitare della realtà dell’esperienza dato che l’intenzionalità umana tende naturalmente verso la realtà, oltre se stessa. Perciò è importante indicare che queste esperienze, precisamente perché sono vissute trascendentalmente, si vivono con un forte sentimento di realtà, tuttavia non si tratta di un oggetto sensoriale. “Le persone che hanno la forte impressione di essere state toccate dall’infinito hanno ragione; possono confidare nella loro interpretazione se sono disposte ad approfondire in essa e, se è necessario, cambiare la rotta della loro vita”¹⁵.

Secondo Roy sono esperienze che hanno anche una doppia valenza, cognitiva e affettiva. Cognitivamente, chiedono di essere interpretate perché nessuna esperienza si svela se non è interpretata. Affettivamente si produce la sensazione di essere in contatto con qualcosa assolutamente trascendente, infinito, in presenza *del* mistero¹⁶. Entrambe le dimensioni si producono contemporaneamente nell’esperienza, tuttavia, mantengono la loro distinzione.

¹¹ L. Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu ?*, Cerf, Paris 2000, 26 (traduzione dell’autore se non si indica il contrario).

¹² L. Roy, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Herder, Barcelona 2006, 295 (traduzione dell’autore se non si indica il contrario).

¹³ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 262.

¹⁴ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 268.

¹⁵ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 315.

¹⁶ “Si tratta piuttosto della coscienza di una relazione con uno sconosciuto singolare che è dichiarato come qualcosa di non-finito, di in-finito” L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 283.

La risonanza soggettiva e l'espressione delle esperienze dipende dalla situazione cognitiva e affettiva del soggetto che le percepisce. Ovviamente, tale presenza non elimina l'aspetto negativo della persona, ma pone le condizioni per superarla. In ogni caso, si possono considerare esperienze di Dio.¹⁷

2.2. Modelli di esperienze della trascendenza

Roy distingue quattro tipi di esperienze della trascendenza: estetiche, ontologiche, etiche e interpersonali. Nelle estetiche il soggetto può avere una percezione molto vivida di armonia con la natura, come se formasse parte di un tutto più grande dalle sue parti componenti; o può anche sperimentare una grande debolezza e piccolezza di fronte alle forze potenti della natura. Ecco la testimonianza di Clark Moustakas, uno psicologo:

Molte volte ho trovato coraggio e forza e bellezza attraverso la solitudine, in un'esperienza con la natura. Un giorno mi sentivo profondamente depresso dovuto alle severe critiche che un mio collega aveva ricevuto - una persona con un profondo senso dell'onesta e della sincerità, che tentava di esprimere la sua singolare natura attraverso il suo lavoro. Esperimentai una profonda tristezza al rendermi conto della sua sofferenza, quando l'unica cosa che egli pretendeva era mantenere un'identità personale e creativa, un'esistenza genuina e coerente. Mi sentivo specialmente sensibile dinanzi alla finzione e alla condotta superficiale. Niente era reale. Per il mio disagio, tutte le situazioni mi parevano artificiali e false. Perciò, mi sentivo incapace di ritrovarmi con me stesso, anche quando ci fosse la possibilità di un vero incontro. I miei pensieri e sentimenti si trovavano immersi in uno stato di attutimento. Quella notte, neanche i bambini potevano far svanire la mia tristezza e il mio dispiacere. Nel loro modo spontaneo e inconscio, mi tiravano e mi spingevano per ridarmi la vita, ma io non potevo vedere altro che sofferenza nel mondo.

Dopo che i bambini furono andati a letto, decisi di uscire a fare una passeggiata. Era una notte oscura, c'erano nuvole nere nel cielo. Grandi fiocchi bianchi di neve caddero su di me e attorno a me. Nel mio intimo, un'ondata di inquietudine prese il posto del mio assopimento. Nonostante la turbolenza atmosferica, la notte era silenziosa e serena. All'improvviso, in modo incomprensibile, la bianca oscurità mi fece sperimentare una bellezza trascendentale. Era difficile camminare sulla superficie liscia e gelata, ma nella misura in cui camminavo mi sentii attratto dagli oscuri e impenetrabili solchi del ghiaccio traditore. Ondeggianti linee oscure si estendevano prendendo forme grottesche parzialmente coperte dalla neve. Mi inginocchiai, toccando le figure nere e irregolari, lasciando che penetrassero nel mio essere. Immediatamente sentii un brivido, ma allo stesso tempo percepii come il ghiaccio si riscaldava per il contatto con le mie dita. Fu un momento di comunione, un'esperienza di complicità e comprensione, con un sentimento di piena consolazione. L'oppressione che sperimentavo svanì e scoprii una nuova capacità di forza e fermezza per fronteggiare in forma aperta e diretta i conflitti che esistevano al mio intorno. Vidi come, a partire dalle radici e dalle fibre rotte, dalla profonda solitudine, può prodursi un vero incontro che permette di scoprire un nuovo livello d'identità individuale e una nuova forza e una nuova convinzione. Mi resi conto di come l'io può rimanere spezzato in apparenze e falsi incontri al vedersi sottomesso a gran-

¹⁷ Cf. L. Roy, *Le sentiment de transcendance*, 115.

di pressioni per agire in un modo conformista e come, in comunione con la natura, l'io può raggiungere una nuova dimensione di ottimismo e riconoscere una forma creativa di vita. Le possibilità di incontri singolari e inusuali esistono in qualsiasi parte. L'unico di cui abbiamo bisogno è di un mantello di natura [*sic*] per incontrarci faccia a faccia con la creazione.¹⁸

Nell'esperienza di tipo ontologico la percezione si concentra sull'essere o sul non essere, percependo la differenza tra contingenza e finitudine di fronte a una presenza che è percepita al di là della contingenza e della finitudine, tuttavia senza poter precisare di più, ma lasciando l'impressione di senso e significato, anche senza poter precisare quale esso sia. Questo è il resoconto di Arthur Koestler, repubblicano inglese imprigionato dai nazionalisti spagnoli a Siviglia. Si trova in carcere aspettando una condanna a morte che poi non è arrivata.

Mi trovavo in piedi vicino alla finestra della cella numero 40 e, con un pezzo di fil di ferro che avevo tolto dal mio materasso, scarabocchiavo formule matematiche sulla parete. La matematica, e particolarmente la geometria analitica, era stata la mia passione favorita nella mia gioventù, che poi tralasciai durante molti anni. Cercavo di ricordare come si deduceva la formula della iperbole e trovavo difficoltà; poi provai la formula dell'elisse e della parabola e, con grande allegria, riuscii a dedurla. Successivamente provai a ricordare la prova di Euclide, quella dei numeri primi infiniti.

Numeri primi sono quelli come 3, 17, ecc., che sono divisibili solo tra se stessi e con l'unità. [...] Da quando nella scuola conobbi la dimostrazione di Euclide, questa mi riempì sempre di una profonda soddisfazione, più di ordine estetico che intellettuale. Adesso, mentre cercavo di ricordare la dimostrazione e scarabocchiavo i simboli sulla parete, mi sentii invaso dalla medesima felicità.

E allora, per la prima volta, compresi subitamente il motivo di questa magia: i simboli che scrivevo sulla parete rappresentavano uno dei rari casi in cui si realizza una dimostrazione significativa e comprensibile circa l'infinito mediante mezzi precisi e finiti. L'infinito è una massa mistica avvolta in una nebbia e, tuttavia, mi era possibile sapere qualcosa dell'infinito, senza perdermi in ambiguità ingannevoli. Questo significato mi travolse come un'onda. Quell'onda si era originata in una percezione interiore verbale che era, ciononostante, evaporata immediatamente, lasciando nella sua onda soltanto un'essenza senza parole, una fragranza di eternità, un tremore della freccia nell'azzurro. Devo essere rimasto lì per alcuni minuti, come rapito in un raptus, e avendo coscienza, anche senza esprimerlo con parole, che «questo è perfetto... perfetto», fino a quando mi accorsi che dietro tutto quello stavo sperimentando una leggera sensazione di incomodità mentale. Sì, c'era qualche considerazione triviale che rovinava la perfezione del momento. Più tardi mi resi conto della natura di quella sensazione di fastidio: ovviamente, mi trovavo nel carcere e anche forse sul punto di esser fucilato. Ma immediatamente rispose a questo un sentimento, la cui versione sarebbe: «Sì? E allora? Questo è tutto?». Replica così spontanea, fresca e divertita, come se quell'intruso sentimento di fastidio non supponesse altro che la perdita del bottone della camicia. Dopo galleggiai in un fiume di pace, sotto ponti di silenzio. Quel fiume non veniva da nessuna parte né scorreva verso nessuna parte; alla fine, non ci fu più fiume e non ci fu neanche io. L'io aveva lasciato di esistere.

¹⁸ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 44-45.

[...] Quando dico che «l'io aveva lasciato di esistere» mi riferisco a un'esperienza concreta che verbalmente è tanto incomunicabile quanto lo sono le sensazioni risvegliate da un concerto di pianoforte, ma tanto reali quanto esse, o detto meglio, molto più reali. In effetti, la caratteristica fondamentale di questo stato è la sensazione che si tratta di qualcosa di più reale di qualsiasi altra cosa che uno abbia sperimentato prima; che, per la prima volta, è caduto il velo e uno stia in contatto con la «vera realtà», con l'ordine nascosto delle cose, con la tessitura del mondo come vista attraverso i raggi x, normalmente oscurati da estratti di irrilevanza. [...] L'io' lascia di esistere perché, in virtù di un certo tipo di osmosi mentale, comunica con il tutto universale e rimane sciolto in esso. Questo processo di dissoluzione e di espansione illimitata è quello che si percepisce come un «sentimento oceanico», come il superamento di ogni tensione, come la catarsi assoluta, come la pace che oltrepassa ogni intendimento.¹⁹

Il tipo delle esperienze etiche si caratterizza per l'attrazione verso i valori o anche per l'esperienza della vulnerabilità dinnanzi agli anti-valori. A seguire una testimonianza di Madeleine Delbrel:

Incontrare un uomo veramente buono o una donna realmente buona produce, sugli altri uomini, sulle altre donne, qualcosa che si rivela non del dominio del pensiero, ma un vero fenomeno di ossigenazione del cuore. Questi uomini, queste donne si rendono conto che qualcosa di essenziale è stato dato loro. [...] La bontà di cui parlo, non è avere un buon cuore o avere naturalmente un buon cuore. Si tratta di una bontà che può fare di un cattivo cuore un buon cuore. [...] Per un uomo, incontrare la bontà di Cristo in un altro uomo, è anzitutto essere ritrovato egli stesso per quello che è se stesso. Il mondo ci forza a essere noi stessi, più altre cose: famiglia, professione, nazionalità, razza, classe... Ci mette per forza in serie. Ci giudica per quello che sono le nostre qualità e i nostri difetti, e perciò, non per noi stessi. [...] Per la bontà di Gesù Cristo, ognuno esiste e tutto il resto diventa a un tratto relativo. [...] Io non so se la donna di cui vi parlerò era cristiana.

Mi trovavo in una grande città, molti anni fa, all'estero. Erano le ultime ore di uno dei giorni passati là. Non avevo più denaro, ero sfinita, soffrivo di quel dolore che sfiora l'animale nell'animale razionale che siamo noi: il dolore della morte, di molti morti, dei morti della stessa carne della mia. Io credo di non rappresentare la categoria umana, i vestiti che avevo non erano particolari.

Dopo molte ore camminavo ancora per le strade, in attesa dell'orario della partenza del treno. Perché non dire che piangevo? Non ero irrequieta e aspettavo che passasse. Straniera. Sconosciuta. [...]

Si mise a piovere; avevo fame. I pezzi di moneta che mi rimanevano accennavano a quello che potevo pretendere. Entrai in un minuscolo caffè che offriva anche da mangiare. Comprai quello che potevo comprare: verdure. Le mangiavo lentamente per renderle nutrienti e per dare alla pioggia il tempo di finire. Di momento in momento i miei occhi gocciolavano. Ma tutto a un tratto, le mie due spalle furono prese da un abbraccio confortevole e cordiale. Una voce mi dice: «Tu, caffè. Io, dare». Fu assolutamente chiaro. Non mi ricordo quello che è successo dopo: è una fortuna perché non ho gusto per il ridicolo.

Spesso ho parlato di questa persona, pensato a lei, pregato per lei con una riconoscenza insolita e oggi, cercando la bontà in carne e in ossa, è lei che si impone a me. Perché quello che dà valore di segno cristiano a questa persona, l'immagine lontana ma fedele della bontà

¹⁹ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 47-49.

di Dio, è che lei è stata buona perché è stata abitata dalla bontà, non perché io sia stata una dei 'suoi' familiarmente, socialmente, politicamente, nazionalmente, religiosamente. Io ero la 'straniera' senza indizio d'identità. Io avevo bisogno di bontà. Avevo bisogno della bontà quando si fa misericordia. Essa mi è stata data da quella donna. Oggi, ella è un esempio assoluto della bontà perché io ero 'non importa chi' e 'non importa che' e quello che lei mi ha fatto, l'ha fatto perché la bontà stava in lei, non perché ero io. Nel suo atto si trova tutto quello che la bontà deve essere per essere bontà.²⁰

Infine, le esperienze di tipo interpersonali sono in quelle in cui predomina il desiderio o il rifiuto di comunione con un'altra persona, il fenomeno dell'attrazione o repulsione dell'altro, l'esperienza di amare o di odiare. Nel romanzo sul Dr. Zhivago, Lariza si trova in piedi di fronte al feretro del suo amato Yurii:

La scuotevano singhiozzi incontenibili. Resistette per quanto fu possibile, ma all'improvviso non poté più e si mise a piangere. Le lacrime coprirono le sue guance, le sue mani e il feretro che abbracciava. Non diceva né pensava nulla. Una serie di immagini, di idee e di certezze sfilavano caoticamente dinnanzi a lei, attraversandola come le nubi attraversano il cielo, come nel tempo delle loro conversazioni notturne. Questo l'aveva fatta sentire libera e felice. Era un modo di capire senza mediazione, appassionato, reciprocamente suggerito, istintivo, diretto. Anche adesso era pienamente posseduta da quel modo di capire: per l'oscura e indistinta conoscenza della morte e della sua preparazione, senza sperimentare il minimo smarrimento. Come se avesse vissuto già molte volte e altrettante avesse perso Yuri Zhivago e accumulato nel suo cuore tutta un'esperienza su di quello, tutto quello che sperimentava e faceva dinnanzi al feretro era già antico e opportuno.

Quale amore era stato il suo, libero, straordinario, che non poteva paragonarsi a nessuno! Avevano pensato e si erano capiti come altri cantano. Si erano amati non perché fosse inevitabile, non perché fossero stati 'trascinati dalla passione', come si dice spesso. Si amarono perché così lo volle tutto quello che li circondava: la terra ai loro piedi, il cielo sulle loro teste, le nubi e gli alberi. Il loro amore piaceva a tutto quanto li circondava, forse di più che a loro stessi: agli sconosciuti per la strada, agli spazi che si aprivano dinnanzi a loro durante le loro passeggiate, alle abitazioni in cui si trovavano e in cui abitavano.

Questo, questo era quello che li aveva avvicinati e uniti così tanto. Mai, neanche nei momenti della più libera e dimenticata felicità, li aveva abbandonati quello che percepivano di più alto e appassionante: la soddisfazione per l'armonia del mondo, la sensazione che loro stessi erano parte di un tutto, un elemento della bellezza del cosmo.

Questa unità con il tutto dava coraggio alla loro vita. E per questo il dominio dell'uomo sulla natura, il culto e l'idolatria dell'uomo non li attirarono mai.²¹

2.3. Schema per l'analisi delle esperienze della trascendenza.

Louis Roy, nella sua analisi delle esperienze della trascendenza da un punto di vista fenomenologico, riesce a identificare sei indicatori che aiutano a comprenderle meglio.²²

²⁰ L. Roy, *Le sentiment de transcendance*, 61-62.

²¹ L. Roy, *Experiencias de transcendencia*, 15-16.

²² L. Roy, *Le sentiment de transcendance*, 34-43.

Il primo corrisponde alla preparazione dell'esperienza, cioè ogni esperienza ha un tempo di preparazione che dipende dalla situazione personale del soggetto e si produce, ecco il secondo indicatore, in un'occasione precisa. Il terzo e quarto corrispondono, rispettivamente, alla dimensione affettiva e cognitiva dell'esperienza: nell'esperienza si sveglia un 'sentimento' vitale paragonabile allo scambio vitale che si ha nella contemplazione di qualcosa di bello e allo stesso tempo emerge un contenuto cognitivo, il 'qualcosa' che oltrepassa il soggetto e il mondo, cioè una presenza infinita.

Il quinto indicatore corrisponde all'interpretazione dell'esperienza: questa va pensata, riflettuta, distinguendosi tra una riflessione dell'esperienza e un'altra sull'esperienza. Infine, il sesto e ultimo indicatore è il 'frutto' con cui si accenna alle conseguenze immediate dell'esperienza, ma anche a quelle che emergono a lungo termine come risultato dell'impegno e perseveranza prolungati nel tempo, come la trasformazione profonda del soggetto. Secondo Roy, trattandosi di brevi esperienze, hanno sempre bisogno di essere coltivate, perché "se una probabile esperienza di trascendenza non porta frutto, allora può anche trattarsi di una patologia psicologica."²³

Schematicamente, gli indicatori sono:

1. Preparazione: la situazione personale che precede e prepara l'esperienza.
2. Occasione: il momento dell'esperienza.
3. Sentimento: la risonanza affettiva della percezione della presenza di 'qualcosa'.
4. Scoperta: contenuto cognitivo o dimensione noetica del sentimento.
5. Interpretazione: riflessione dell'esperienza e sull'esperienza.
6. Frutto: conseguenze immediate e posteriori dell'esperienza.

2.4. Sintesi conclusiva

Le esperienze della trascendenza sono esperienze storiche che in diverse modalità mettono a confronto il soggetto, dall'interno della sua coscienza trascendentale e grazie a essa, con la dimensione di infinitudine che è propria alla sua condizione umana, inseparabile dall'esperienza di finitudine, altrettanto propria alla sua condizione. Roy stabilisce un quadro mediante il quale le si può analizzare, il quale serve da introduzione a quanto nella prossima sezione si presenterà come un approccio scientifico alla dinamica del prendere decisioni.

3. Il processo decisionale (*decision-making*)

La ricerca sulla dinamica con cui si prendono decisioni in diversi contesti della vita umana è stata molto studiata dalla fine del secolo scorso, specialmente in ambito psico-

²³ L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, 315.

gico e neuroscientifico.²⁴ Si propone, a continuazione, una visione aggiornata di tali studi perché il fondamento antropologico che sorregge il processo decisionale è lo stesso che si esercita nella vita cristiana dato che la libertà trascendentale si esercita attraverso l'atto di decidere, mediante il quale il soggetto prende possesso di se stesso per una autodeterminazione con valenza eterna nelle esperienze della trascendenza. In questo modo si completa l'approccio filosofico-teologico di Rahner e quello fenomenologico di Roy.

A tale scopo si inizia con una breve considerazione sullo *status questionis* teorico degli studi sull'argomento, per proseguire con una più approfondita considerazione sul rapporto tra cognizione ed emozione proponendo la nozione di 'sentimenti di fondo' (*background feelings*) e l'ipotesi dei 'marcatori somatici' (*somatic markers*) di Antonio Damasio. Tutto quanto porta a concludere che decidere è fare ordine.

3.1. Prospettiva teorica

Una rapida ricerca su google.com digitando "decision-making" offre 2,130,000,000 risultati in meno di un secondo. Nel sito <asana.com/it>²⁵, questa ditta si presenta così: "Dalle piccole attività ai grandi progetti, Asana organizza il lavoro in modo che i team sappiano cosa fare, come e perché". A questo scopo definiscono il processo decisionale come "un metodo che consiste nel raccogliere informazioni, valutare alternative e fare una scelta finale al fine di prendere la migliore decisione possibile". Prendono in considerazione tre modelli decisionali: il razionale, che è logico e sequenziale; l'intuitivo, quando la decisione è presa ovviando il processo razionale; e il creativo, in cui la decisione non segue un modello razionale, piuttosto si cerca di decidere non pensando attivamente alla soluzione per un certo periodo per lasciare spazio al subconscio affinché conduca alla decisione giusta, in modo simile al modello decisionale intuitivo.

In ogni caso, si prevede la raccolta di informazioni e la valutazione delle alternative per compiere una scelta. Descrivendo il processo decisionale si identificano sette fasi, secondo lo schema riportato dalla ditta Asana²⁶:

1. Identificare la decisione da prendere per definire gli obiettivi.
2. Raccogliere informazioni pertinenti per raggiungere gli obiettivi definiti.
3. Identificare soluzioni alternative per soluzioni diverse.
4. Valutare tutte le soluzioni suggerite e come risolverebbero il problema.
5. Scegliere tra le alternative.
6. Agire, cioè, implementare la decisione.
7. Analizzare la decisione presa e valutare il suo impatto.

²⁴ Per una visione panoramica, anche se un po' datata, ma tuttavia utile: *Encyclopedia of Psychology of Decision Making*, Denis Murphy and Danielle Longo editors, Nova, New York 2009.

²⁵ <https://asana.com/it/> Accesso il 16/04/23 9:16 am. Un altro aiuto offerto per prendere decisione personali: https://www.decision-making-solutions.com/decision_making_process.html Accesso il 21/4/23, 9:00 am.

²⁶ <https://asana.com/it/resources/decision-making-process> Accesso il 16/04/23, 9:20 am.

Il processo decisionale è incentrato esclusivamente sull'uso della ragione e inizia identificando la decisione che si vuole prendere. Per esempio, in una situazione in cui un prodotto perde quota nel mercato, si identifica la decisione che si vuole prendere: cosa fare per invertire quella tendenza? Si raccolgono le informazioni al riguardo e con quella base di dati si identificano le alternative possibili, si valutano e se ne sceglie una e la si implementa, valutando successivamente le conseguenze: ha dato il risultato che ci si aspettava, cioè che il prodotto riprenda quota nel mercato?

L'approccio commerciale del processo decisionale qui descritto rispecchia la ricerca specialistica sull'argomento. In effetti, Nancy S. Kim segnala tre modelli emersi dalla ricerca psicologica e neuroscientifica²⁷. Il primo è il descrittivo, studia il modo in cui la gente prende effettivamente le sue decisioni, senza riferimento alla loro moralità, soltanto studiando la dinamica che le persone seguono quando prendono una decisione. I processi normativi, in secondo luogo, sono i procedimenti prefissati per prendere la migliore decisione possibile: partono da un obiettivo predeterminato e seguono un metodo logico, coerente con le decisioni precedenti, per raggiungere una meta a lungo termine. Infine, il modello prescrittivo è una via di mezzo tra i due precedenti, in cui si adatta il processo decisionale a una situazione fluttuante e mutevole, cercando di prendere una decisione tra quelle che sarebbero le migliori decisioni, teoricamente considerate, e quelle che realisticamente si possono prendere nella situazione data concretamente.

Un altro autore, Sisir Roy, classifica gli approcci al processo decisionale sulla base delle neuroscienze, identificandoli sulla base di decisioni umane o mediante inferenza statistica. L'aspetto interessante della sua riflessione sta nel fatto che oltre ai due modelli più diffusi del primo approccio, il descrittivo e il normativo, ne elenca un terzo che cerca di includere nel processo decisionale la dimensione soggettiva di colui che deve prendere una decisione, oltre alle informazioni oggettive che deve raccogliere²⁸.

Dopo questa breve presentazione del panorama in cui si classifica la ricerca scientifica sul processo decisionale, conviene approfondire i modelli descrittivi. Tra questi modelli compaiono i cosiddetti *processi duali* perché descrivono il processo decisionale sorretto da due tipi diversi di processi mentali. Inizialmente sono stati conosciuti come *Sistema 1* e *Sistema 2*²⁹. Il primo si riferisce a un processo rapido, intuitivo, automatico, emozionale, anche se non sempre accessibile consciamente; il secondo, invece, accenna a un processo cognitivo riflessivo, deliberato, sequenziale, controllato, razionale e accessibile consciamente³⁰. La tendenza attuale tra alcuni specialisti è però quella di sostit-

²⁷ Nancy S. Kim, *Judgement and Decision-Making in the lab and the world*, Palgrave, London 2018, 9-10.

²⁸ Sisir Roy, *Decision Making and Modelling in Cognitive Science*, New Delhi: Springer India, 2016.

²⁹ Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Penguin Books, New York 2012, 19-30.

³⁰ "For example, consider ageist stereotyping and prejudice. System 1 processing might be argued to underlie a person's implicit, automatic negative assumptions and lack of friendly feelings toward an unknown elderly person, whereas System 2 processing would attempt to override such negative automatic responses by consciously reasoning that it would be unfair to prejudge anyone. In the context of organizing the body of work on mental shortcuts, the general idea is that such judgments most typically fall under System 1 processing. We can, if we choose and given enough time, override such judgments by more controlled System 2 processing" Kim, *Judgement and Decision-Making*, 6.

tuire la parola ‘sistema’ con ‘tipi’, si ha così il *Tipo 1* e il *Tipo 2*³¹.

Il *Tipo 1* si caratterizza come intuitivo, non ha bisogno della memoria per funzionare, è autonomo rispetto ad altri sistemi, mentre il *Tipo 2* è riflessivo, ha bisogno della memoria per funzionare, utilizza ragionamento ipotetico e analitico (*cognitive decoupling*). Dal punto di vista evolutivo, il primo precede il secondo, è più simile alla cognizione animale e implica le emozioni basiche; mentre il secondo è propriamente umano e le sue emozioni sono complesse. Si tratta di due tipi che hanno procedure diverse: alcuni sostengono che entrano in attività contemporaneamente, mentre altri pensano piuttosto che il *Tipo 2*, riflessivo, interviene quando il *Tipo 1*, intuitivo, non risolve la situazione.

Prendendo come punto di riferimento questo quadro duale, è di fondamentale importanza comprendere la partecipazione della dimensione emotiva nel processo decisionale, specialmente in rapporto alla dimensione cognitiva³². In effetti, le due dimensioni sono tradizionalmente dissociate nel processo decisionale, tuttavia oggi, grazie alla ricerca sperimentale, sono considerati *partners* che intervengono quando si prende una decisione.³³ L’approccio di Antonio Damasio a questa tematica è oggi riconosciuto come una delle ipotesi più autorevoli.

3.2. La relazione cognizione-emozione secondo Antonio Damasio

Per cominciare, Damasio realizza una distinzione fondamentale per inquadrare l’argomento. La ragione, che produce inferenze in modo ordinato e logico, non va confusa con la razionalità, che è una qualità del pensiero e del comportamento con cui la ragione si adatta a un determinato contesto personale e sociale.³⁴ Poiché la ragione non sempre

³¹ Evans, Jonathan St. B. T. – Stanovich, Keith E., “Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate”, in *Perspectives on Psychological Science* 8 (2013/3) 223–241.

³² Riportando la relazione tra cognizione ed emozione nella ludopatia come un’alterazione del processo decisionale, si evidenzia l’influsso della dimensione emotiva sul soggetto: la ricerca ha evidenziato un rapporto direttamente proporzionale tra impulsività e deficienze cognitive nel processo decisionale di coloro che sono affetti da quella malattia. Cf. Sisir Roy, *Decision Making and Modelling in Cognitive Science*, 45.

³³ Per una discussione aggiornata sull’argomento, cf. Daniel S. Levine, “Neuroscience of Emotion, Cognition, and Decision Making: A Review”, in *Medical Research Archives*, [online] 10 (2022/7). <https://doi.org/10.18103/mra.v10i7.2869> Accesso 21/4/23 9:00 am. L’abstract del suo articolo merita di essere riportato: “The traditional idea of emotion and cognition in Western culture is that emotion is separate from, and inferior to, cognition. This article reviews results from experimental neuroscience that refute this notion and support the idea that emotion and cognition are partners that depend on each other for organized decision making. Cooperation between cortical and subcortical parts of the brain is essential for behavior that adapts successfully to the environment in pursuit of goals. Concurrently, there has been a rich development of computational neural network theories that combine emotion as a source of values with reason as a process of discerning the actions that will best implement those values. Incorporating the partnership view of emotion and cognition encourages integration of those two aspects of the psyche, with benefit both for mental illness treatment and for making society more cooperative”.

³⁴ Antonio R. Damasio, *Descartes’ Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Avon, New York 1994, 269, nota; si abbrevia *D* con il numero di pagina.

conclude con una decisione, non può essere considerata sinonimo di processo decisionale. Quindi, ragionare e decidere non si possono prendere come sinonimi, anche se decidere si considera popolarmente una dinamica puramente razionale³⁵. Una seconda distinzione molto importante è quella tra emozioni e sentimenti.

3.2.1. *Emozioni, sentimenti e i 'sentimenti di fondo'* (background feelings)

Le emozioni si riferiscono a cambiamenti che si producono nel cervello e nel corpo come risonanza di un particolare contenuto mentale; possono essere primarie, cioè innate, o secondarie, quando si associano le emozioni primarie a oggetti, persone o situazioni. In questo caso, sono una combinazione di processi mentali, semplici o complessi, a cui risponde l'organismo producendo i cambiamenti necessari per l'elaborazione del supporto biologico dell'emozione, cambiamento che, all'essere percepito dal cervello produrrà altri cambiamenti³⁶. La percezione conscia dello stato corporale 'emozionato' è il sentimento (cf. *D* 139).

Il sentimento non è altro che la percezione conscia e continuata nel tempo dei cambiamenti (emozionali) che si producono nel corpo³⁷ giustapposti all'immagine mentale che li produsse.³⁸ Il *feedback* corporale qualifica l'immagine mentale associata a esso con le sue reazioni; entrambe si giustappongono, non si confondono perché rimangono indipendenti, anche se associate l'una con l'altra. Tuttavia Damasio afferma che ci sono dei processi inconsci ancora non spiegabili psicologicamente. Considera, per esempio, che l'essenza della tristezza o allegria "è la percezione combinata di determinati stati corporali con pensieri che si sovrappongono, a cui si aggiungono modifiche nello stile ed efficacia dei processi del pensiero" (*D* 146-147).³⁹

³⁵ "It is perhaps accurate to say that the purpose of reasoning is deciding and that the essence of deciding is selecting a response option, that is, choosing a nonverbal action, a word, a sentence, or some combination thereof, among the many possible at the moment, in connection with a given situation. Reasoning and deciding are so interwoven that they are often used interchangeably" (*D* 165).

³⁶ Con le parole dell'autore: "I see the essence of emotion as the collection of changes in body state that are induced in myriad organs by nerve cell terminals, under the control of a dedicated brain system, which is responding to the content of thoughts relative to a particular entity or event" (*D* 139).

³⁷ "To feel an emotion it is necessary but not sufficient that neural signals from viscera, from muscles and joints, and from neurotransmitter nuclei—all of which are activated during the process of emotion—reach certain subcortical nuclei and the cerebral cortex. Endocrine and other chemical signals also reach the central nervous system via the bloodstream among other routes" (*D* 145).

³⁸ "In other words, a feeling depends on the juxtaposition of an image of the body proper to an image of something else, such as the visual image of a face or the auditory image of a melody. The substrate of a feeling is completed by the changes in cognitive processes that are simultaneously induced by neurochemical substances (for instance, by neurotransmitters at a variety of neural sites, resulting from the activation in neurotransmitter nuclei which was part of the initial emotional response)" (*D* 145-146).

³⁹ Con altre parole: "A feeling about a particular object is based on the subjectivity of the perception of the object, the perception of the body state it engenders, and the perception of modified style and efficiency of the thought process as all of the above happens" (*D* 147-148).

Normalmente, lo stato corporale e la corrispondente cognizione coincidono, dato che provengono dello stesso organismo, anche se può darsi il caso, nella vita quotidiana o in una patologia, che la corrispondenza sia discordante. In ogni caso, è chiaro che negli “stati corporali negativi, la generazione di immagini è lenta, di poca diversità, e il ragionamento è deficiente; mentre negli stati corporali positivi la generazione di immagini è rapida, di grande diversità, e il ragionamento può essere rapido, anche se non necessariamente efficiente” (D 147).

In sintesi, e senza entrare nei particolari dell’argomentazione dell’autore, emozioni e sentimenti dipendono da due processi basilari: da un lato, la consapevolezza di stati del corpo, e, dall’altro, la giustapposizione di immagini che causano lo stato corporale, a cui si accompagnano processi cognitivi che operano in parallelo (cf. D 147). Secondo Damasio, in stato vigile tutte le emozioni producono sentimenti, ma non tutti i sentimenti provengono dalle emozioni, come succede con quello che egli chiama il ‘sentimento di fondo’.

In effetti, Damasio rileva tre tipi di sentimenti. I primari, emozioni che emergono dallo stato corporale pre-programmato: allegria, tristezza, ira, paura e schifo. Invece i secondari sono varianti dei sentimenti primari, in cui si abbinano esperienze cognitive più raffinate con la sfumatura di certi stati corporali, come, per esempio, euforia, estasi, melancolia, cupezza, panico, vergogna, rimorso, vendetta, ecc. In fine, i ‘sentimenti di fondo’ (*background feelings*), è quella percezione continuata dello stato corporale come un tutto che intercorre tra un’emozione e l’altra e non è associata a una emozione specifica.

Secondo Damasio, la percezione di questo ‘sentimento di fondo’ è associato alla percezione del *self*. Per esempio, la ricerca clinica evidenzia che pazienti afflitti dell’incapacità di riconoscere il loro stato di malattia (anosognosia) hanno il *self* disintegrato. Così, l’identità individuale sarebbe “ancorata a quest’isola di illusoria uniformità vivente” (D 155), sfondo sul quale, paradossalmente, si è consapevoli di quanto è esterno all’organismo. Questo ‘sentimento di fondo’ è come il secondo piano sul quale le emozioni occupano momentaneamente il primo piano, per poi lasciarlo al ‘sentimento di fondo’. La sua funzione è proporzionare un’immagine del corpo, la cui persistenza nel tempo fornisce un tono corporale continuato, che può essere buono, cattivo o indifferente, il quale, a sua volta, produce uno stato d’animo (*mood*). Perciò, Damasio afferma che si tratta del sentimento che più frequentemente si sperimenta nel corso della vita e, quindi, si tratta del sentimento della vita (*the feeling of life itself*), del senso di essere (*sense of being*) (cf. D 150).

3.2.2. I ‘marcatori somatici’ (somatic-marker)

Nel processo del prendere una decisione si ragiona su una situazione che richiede una risposta, forse con più di una possibilità d’azione, prendendo in considerazione l’effetto di ognuna delle possibili risposte. Damasio dimostra che questo processo è associato alle emozioni e sentimenti tramite il ‘marcatore somatico.’

Come si è accennato, le emozioni primarie emergono da un organismo che le produce spontaneamente in risposta a determinati stimoli, soprattutto in relazione al compor-

tamento sociale e personale. Queste emozioni si sono abbinate a certi stimoli per apprendimento durante l'infanzia e il processo di socializzazione, originando le emozioni secondarie, che sono la base dei 'marcatori somatici'. Questi si configurano sotto l'influsso di un sistema interno di preferenze dell'organismo, predisposto a cercare il piacere ed evitare il dolore, che è, inoltre, in rapporto con il mondo esterno, in particolare con le convenzioni sociali e le norme etiche. Per esempio, disturbi psicologici possono influenzare grandemente il processo decisionale, come certe decisioni non si possono prendere senza considerare norme sociali ed etiche. Così, il processo di formazione dei 'marcatori somatici' è associato a certe situazioni in cui entrano in gioco l'organismo biologico (emozioni primarie e secondarie), la condizione psicologica e il contesto sociale.⁴⁰

In breve, Damasio definisce i 'marcatori somatici' come sentimenti generati da emozioni secondarie che sono state collegate mediante apprendimento a certe situazioni per prevedere il risultato di certe decisioni. Per esempio, "Quando un marcatore somatico negativo viene accostato a un particolare risultato futuro, la combinazione funziona come un campanello d'allarme. Quando invece viene accostato un marcatore somatico positivo, diventa un fatto di incoraggiamento" (D 174). Accompagnano il processo decisionale evidenziando le opzioni come favorevoli o sfavorevoli, senza richiedere un ragionamento, giacché operano come un sistema di qualificazione automatico di predizione (*a system for automated qualification of predictions*)⁴¹.

I marcatori somatici possono essere consci o inconsci, nel senso che possono o meno affiorare alla coscienza nella produzione di sentimenti. La loro attivazioni non dipende dallo stato vigile, piuttosto si prende consapevolezza di essi perché sono stati attivati. Ma possono essere attivati e non si presta loro attenzione. In questo senso, possono influire sul processo decisionale conscio senza essere avvertiti. Alla base di questi ci sarebbe, secondo Damasio, l'intuizione, intesa come quella risposta che scarta o approva rapidamente una possibile scelta senza ragionare consciamente. Inoltre, sempre secondo Damasio, i marcatori somatici accompagnano anche il processo deliberativo della presa di decisioni influenzando l'attenzione e la memoria operativa (*working memory*). Perciò, questi tre elementi sono gli attori nel processo in cui si ragiona, più o meno consciamente, dinnanzi a una decisione da prendere: marcatori somatici, attenzione e memoria operativa.

⁴⁰ "In conclusion, the prefrontal cortices and in particular their ventromedial sector are ideally suited to acquire a three-way link among signals concerned with particular types of situations; the different types and magnitudes of body state, which have been associated with certain types of situations in the individual's unique experience; and the effectors of those body states. Upstairs and downstairs come together harmoniously in the ventromedial prefrontal cortices" (D 183).

⁴¹ "For example, imagine yourself faced with the prospect of an unusually high interest return on an extremely risky investment. Imagine you are asked to say yes or no quickly, in the middle of other distracting business. If a negative somatic state accompanies the thought of proceeding with the investment it will help you reject that option and force a more detailed analysis of its potentially deleterious consequences. The negative state connected with the future counteracts the tempting prospect of an immediate large reward" (D 174).

3.3. Sintesi conclusiva

In sintesi, i marcatori somatici sono risposte fisiologiche associate alle emozioni e guidano il processo decisionale. I sentimenti di fondo possono essere descritti come lo sfondo emotivo generale sul quale emergono emozioni specifiche e marcatori somatici.

Inoltre, i marcatori somatici forniscono un ponte tra i processi emotivi e quelli cognitivi, vincolandoli a situazioni, oggetti o esperienze specifiche attraverso l'apprendimento e si attivano automaticamente quando si trovano di fronte a situazioni simili in futuro. Adesso, l'attivazione dei marcatori somatici è strettamente legata alla generazione di sentimenti di fondo: sperimentare emozioni specifiche associate a situazioni diverse può influenzare e modulare i sentimenti di fondo, e allo stesso tempo, i sentimenti di fondo possono influenzare l'interpretazione e l'impatto dei marcatori somatici, modellando il contesto emotivo generale in cui vengono prese le decisioni.

I marcatori somatici contribuiscono alla generazione e alla modulazione dei sentimenti di fondo e i sentimenti di fondo, a loro volta, possono influenzare l'interpretazione e l'impatto dei marcatori somatici.

Prendere una decisione implica il fatto che si devono valutare diverse possibilità, e per farlo c'è bisogno di un criterio, in modo da fare ordine tra le alternative e decidere. “Dove c'è bisogno di ordine, c'è bisogno di una decisione, e dove c'è bisogno di una decisione c'è bisogno di un criterio per prendere la decisione” (D 199-200). Secondo Damasio, sono i marcatori somatici a procurare l'ordine.⁴² L'autore ipotizza che quando diversi marcatori somatici si giustappongono a differenti immagini, modificano il modo in cui il cervello li analizza, comportandosi come un criterio di preferenza, assegnando diversa attenzione a ogni possibilità e, quindi, discriminando tra di loro. Da qui partirebbe la valutazione conscia delle possibilità, che sono gerarchizzate e messe in paragone una con l'altra in modo simultaneo grazie alla memoria operativa.⁴³

A questo punto, presupposto il fondamento trascendentale della condizione umana, che rende possibile le esperienze della trascendenza e un approccio aggiornato sul processo decisionale, in cui si è verificata la coincidenza di emozioni e sentimenti nella presa di decisione, superando così un approccio puramente razionalistico nella dinamica di prendere decisioni, si è meglio preparati per riflettere sul discernimento degli spiriti.

⁴² “But how do somatic markers function as criteria? One possibility is that when different somatic markers are juxtaposed to different combinations of images, they modify the way the brain handles them, and thus operate as a bias. The bias might allocate attentional enhancement differently to each component, the consequence being the automated assigning of varied degrees of attention to varied contents, which translates into an uneven landscape. The focus of conscious processing could be driven then from component to component, for instance, according to their rank in a progression. For all this to happen, the components must remain displayed for an interval of time of hundreds to a few thousand milliseconds, in relatively stable fashion, and that is what working memory achieves” (D 199).

⁴³ “Since many decisions have an impact on an organism's future, it is plausible that some criteria are rooted, directly or indirectly, in the organism's biological drives (its reasons, so to speak). Biological drives can be expressed overtly and covertly, and used as a marker bias enacted by attention in a field of representations held active by working memory” (D 200).

4. Il discernimento degli spiriti come processo decisionale ed esperienza trascendentale

Il soggetto trascendentale cristiano è il soggetto che grazie alla sua dotazione antropologica, cioè alla sua capacità cognitiva e volitiva, può stabilire una relazione comunicativa con Dio, perché Egli lo ha dotato di quella capacità in quanto è immagine e somiglianza Sua. Questo è un primo livello della Sua auto-comunicazione. Il secondo è l'incarnazione del Verbo divino, in cui la natura divina comunica con la natura umana. E il terzo è la donazione dello Spirito Santo, che rende storicamente possibile per il credente partecipare alla natura divina nella propria natura umana. Questi tre livelli dell'auto-comunicazione divina operano come un'unità che tocca esistenzialmente il credente nella sua vita quotidiana, dove sperimenta la tensione della condizione umana nel combattimento per una libertà orientata verso l'amore a Dio sopra tutte le cose e al prossimo come se stesso, ma combattuta dai desideri della carne contrari a quelli dello Spirito e sottoposta alla tentazioni del mondo. In quel combattimento il ruolo del discernimento degli spiriti è determinante, e il suo momento centrale è la presa di decisione, perché mediante essa il credente si autodetermina di fronte a Dio. Per questa ragione, è doveroso approfondire esplicitamente la relazione tra discernimento e processo decisionale, per poi riportare il discernimento degli spiriti all'esperienza trascendentale, per caratterizzarla come una vera e propria esperienza della trascendenza cristiana.

4.1. *L'analisi sincronica della decisione nel metodo teologico-decisionale*⁴⁴

L'importanza del prendere una decisione la si evince dall'analisi trascendentale della condizione umana, in cui si evidenzia come nell'esercizio della libertà il soggetto prende possesso di sé per rispondere al suo orientamento trascendentale in situazioni esistenziali come quelle esemplificate dalle esperienze della trascendenza. Inoltre, gli studi recenti sul processo decisionale dimostrano la congiunzione di tutto il soggetto nell'atto di decidere mediante il coinvolgimento delle sue dimensioni cognitive ed emozionali/sentimentali.

Il soggetto trascendentale, che percepisce qualcosa nell'occasione in cui ha una esperienza della trascendenza, prende consapevolezza di un sentimento e di un contenuto cognitivo, sul quale riflette per interpretarlo affinché dia frutto. Questi sono i passaggi dell'analisi di Roy su quanto accade nelle esperienze della trascendenza. Tuttavia, questo autore non dà alla decisione la centralità dovuta, come la si dà nell'analisi sincronica nel metodo teologico-decisionale⁴⁵.

Il metodo contempla tre momenti. Il primo, in cui si analizzano le decisioni di un particolare vissuto, procede in due fasi successive: l'analisi sincronica delle singole deci-

⁴⁴ Per questo paragrafo, cf. R. Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero*, 122-157.

⁴⁵ Cf. R. Zas Friz De Col (ed.), *Il vissuto di Santa Teresa di Lisieux alla luce del Metodo Teologico-Decisionale*, G&B Press, Roma 2021.

sioni e l'analisi diacronica dell'insieme delle decisioni prese nel vissuto studiato. Nel secondo momento si procede a un'interpretazione mistagogica dell'analisi decisionale con l'intenzione di comprendere la mistagogia divina con la quale Dio ha guidato il vissuto, è la prima fase; e nella seconda si interpreta come il vissuto si è trasformato rispondendo alla mistagogia divina. Il terzo e ultimo momento, la *sintesi contestuale*, considera i due momenti precedenti e si svolge anch'esso in due fasi: nella prima si presentano uno o due aspetti problematici del contesto cristiano attuale e nella seconda essi sono illuminati da quanto è emerso nell'analisi decisionale e nell'interpretazione mistagogica.

Considerando soltanto l'analisi del primo momento, il processo decisionale del credente è orientato trascendentalmente e storicamente verso l'unione con Dio, concepita nella tradizione cristiana come l'unione di volontà, tra quella divina e quella umana, che si realizza nell'atto di decidere. In questo processo l'ignaziano discernimento degli spiriti ha un ruolo cruciale. In effetti, si incomincia per percepire una mozione⁴⁶, cioè un 'qualcosa' senza percepirlo oggettivamente, come si è visto nelle esperienze della trascendenza, attuando come un input di cui si prende consapevolezza per il contenuto cognitivo che lascia insieme a una precisa risonanza affettiva. La mozione così percepita è oggetto di riflessione perché interpella il credente, il quale deve arrivare a un giudizio per prendere la decisione di assecondare o meno la mozione percepita. Nelle decisioni, che il credente prende in risposta alla mozione ricevuta, la sua trasformazione interiore può progredire o meno verso l'unione con Dio.

In sintesi, nell'analisi sincronica di una decisione si possono individuare questi elementi:

1. Contesto e occasione: ogni discernimento ha una sua logica nella storia mutua tra Dio e il credente. Quindi, va preparato in una qualche forma, e si realizza in circostanze precise, storicamente rintracciabili: ha sempre un contesto e un'occasione.
2. Mozione. Il processo decisionale proprio del discernimento inizia con la percezione di una mozione interiore.
3. Consapevolezza della mozione. La mozione va percepita e sentita ampiamente, prendendo consapevolezza del suo contenuto cognitivo e della risonanza affettiva.
4. Riflessione e giudizio. Avendo preso consapevolezza della mozione, si riflette se presenta le caratteristiche del buono o del cattivo spirito, fino ad arrivare a un giudizio al riguardo.
5. Decisione. Chiarito il giudizio sulla provenienza della mozione, si decide di assecondare o meno la mozione, se si giudica che sia del buono o cattivo spirito.
6. Conseguenze. Ci si prende la responsabilità delle conseguenze della decisione presa.

⁴⁶ La 'mozione' indica un'alterazione nello stato d'animo: "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 o deseos" J. García de Castro, *El Dios emergente: sobre la «consolación sin causa»* [EE, n. 330], Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2001, 118-119.

I sei elementi elencati, con cui si può schematizzare ogni processo decisionale, non seguono necessariamente una successione cronologica, possono trovarsi in modo disordinato o anche qualcuno dovrà essere considerato soltanto implicitamente, se non è esplicito. Ovviamente, il discernimento cristiano è un processo decisionale.

4.2. Il discernimento degli spiriti come processo decisionale

Nel testo degli *Esercizi Spirituali* appare molto chiaramente la centralità del processo decisionale, tuttavia il verbo decidere e il sostantivo decisione non vi appaiono. Invece parole come ‘determinar’, ‘determinación’, ‘determinarse’, ‘disposición’, ‘disponer’, ‘disponerse’, ‘elección’ prendono il loro posto e offrono il senso del ‘decidir’ e della ‘decisión’⁴⁷. Specialmente eleggere, scegliere, che traducono il castigliano ‘elección’, evidenziano il processo decisionale a cui si fa riferimento.

È importante precisare che le decisioni che si prendono vanno fatte in riferimento alle mozioni che sorgono durante la pratica degli esercizi spirituali, che sono definiti come “tutti i modi di preparare e disporre l’anima a togliere da sé tutti gli affetti disordinati e, una volta tolti, a cercare e trovare la volontà divina nell’organizzare la propria vita per la salvezza dell’anima” (Es Sp. 1). Quindi, il primo passaggio obbligatorio nel prendere una decisione, nel contesto della fede cristiana e non solo degli *Esercizi*, è discernere se la mozione che muove è del buono o cattivo spirito, perché è nella mozione che covano gli affetti disordinati. Perciò è importante dare al discernimento degli spiriti la precedenza nel processo decisionale cristiano.

Inoltre, bisogna evitare un malinteso. Quando si parla di discernimento in ambito credente, si dovrebbe parlare sempre di discernimento degli spiriti, perché l’intervento divino, la presenza della volontà divina, si produce tramite la mozione come un appello alla libertà del credente. Se non si vuole che il discernimento rimanga un semplice esercizio mentale svincolato del rapporto con Dio, è importante identificare sempre la mozione che muove a considerare la possibilità di prendere una decisione. Ovviamente, la mozione deve essere considerata sempre in relazione al rapporto personale con Dio, perché nella consapevolezza della mozione affiorano le affezioni e le intenzioni che dovranno essere sottoposte a riflessione per prendere la decisione di assecondare o meno la mozione percepita, dipendendo questo se la si riconosce proveniente dal buono o dal cattivo spirito. Invece, se si parla semplicemente di discernimento, si parla piuttosto di un processo decisionale in cui si deve prendere una decisione, ma il rapporto con la volontà divina non rimane chiaro.

Per esemplificare in modo concreto l’analisi sincronica di una decisione, si analizza in seguito il primo esercizio di discernimento degli spiriti fatto da Sant’Ignazio. In effetti, secondo questa metodologia, si precisa che ogni decisione si dà in un contesto e in un momento determinato, con una mozione che la motiva, a cui segue la presa di consape-

⁴⁷ Cf. M. Borsari, “«Voglio e scelgo» Riflessioni sulla decisione a partire dagli *Esercizi spirituali nella società della scelta multipla*”, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 29 (2020) 96-98.

volezza di tale mozione e una riflessione su di essa fino ad arrivare a un giudizio che scatta una decisione e le sue conseguenze. Considerando l'esperienza di Ignazio convalescente, mentre si rimette da due interventi alla gamba per la ferita ricevuta in battaglia, e analizzandola con lo schema menzionato, si ottiene questo quadro⁴⁸:

1. Contesto

[Cf. Autobiografia 5-10] Il contesto immediato di questa decisione è la risonanza affettiva che gli lasciano due tipi di pensieri diversi: i mondani e quelli pii. Di seguito si riporta il testo di Ignazio⁴⁹:

2-3. Mozione e presa di consapevolezza

[Autobiografia 8] C'era, però, questa differenza: quando pensava alle cose del mondo ne provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava, si ritrovava arido e scontento; quando invece pensava di andare scalzo fino a Gerusalemme e di non cibarsi che di erbe o di praticare tutte le altre austerità che vedeva essere state fatte dai santi, non solo trovava consolazione nel tempo in cui restava con questi pensieri, ma anche dopo che essi lo avevano abbandonato restava contento e allegro. Ma allora non vi faceva caso, né si fermava a valutare questa differenza; finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi, cominciò a meravigliarsi di questa diversità...

4. Riflessione e giudizio

...e a riflettervi sopra, cogliendo, attraverso l'esperienza, che dopo alcuni pensieri restava triste, e dopo altri allegro; e venendo a conoscere a poco a poco la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: l'uno del demonio e l'altro di Dio. Questo fu il primo ragionamento che fece sulle cose di Dio. In seguito, quando fece gli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce su quanto si riferisce alla diversità degli spiriti.

[Autobiografia 9] Ricevuta non poca luce da questa esperienza, cominciò a riflettere più seriamente sulla sua vita passata e sul grande bisogno che aveva di farne penitenza. A questo punto gli si presentavano i desideri di imitare i santi, senza badare tanto alle circostanze, quanto piuttosto al solo ripromettersi, con la grazia di Dio, di fare lui pure quello che essi avevano fatto.

5. Decisione

Ma soprattutto quello che desiderava fare, appena fosse guarito, era di andare a Gerusalemme, come si è detto sopra, con tante discipline e con tanti digiuni quanti un animo generoso e innamorato di Dio desidera ordinariamente fare.

6. Conseguenze della decisione

[Autobiografia 10] Ormai i pensieri di prima stavano scomparendo, grazie ai santi desideri che aveva e che gli furono confermati da una visione in questo modo. Una notte, mentre era ancora sveglio, vide chiaramente un'immagine di Nostra Signora con il santo Bambino Gesù. A tale vista, durata un notevole spazio di tempo, ricevette una consolazione molto intensa e rimase con tale schifo di tutta la sua vita passata, specialmente delle cose carnali, da sem-

⁴⁸ R. Zas Friz De Col, *La transformación cristiana de San Ignacio de Loyola*, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 33 (2022/1) 4-19.

⁴⁹ "Autobiografia", in Sant'Ignazio di Loyola, *Gli Scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2008, 87-88.

brargli che fossero scomparse dall'anima tutte le immaginazioni che vi teneva prima impresse e vivamente raffigurate. E così, da quel momento fino all'agosto 1553 in cui si scrive questo, non diede mai neppure il più piccolo consenso alle sollecitazioni della carne; e proprio da questo effetto si può giudicare che la cosa veniva da Dio, anche se egli non osava sentenziarlo con tutta certezza e non diceva nulla di più che affermare quanto detto Sopra. Però, sia il fratello che tutte le altre persone di casa capirono dal comportamento esterno il cambiamento che si era prodotto nella sua anima interiormente.

Il fatto che gli si aprano gli occhi e si meravigli della differenza del tono emotivo che gli lasciano due pensieri diversi non stupisce, perché si tratta di un'esperienza ordinaria che è facilmente verificabili nell'esperienza psicologica quotidiana di qualsiasi persona. Quello che sorprende è che, rendendosi consapevole della differenza, egli affermi: sono due 'spiriti' diversi, uno del demonio e l'altro di Dio.

Ignazio, interpretando in questo senso i pensieri avuti, cioè uno che proviene da Dio, incomincia a pensare alla sua vita passata e a costatare il bisogno che ha di fare penitenza. Allo stesso tempo, ha il desiderio di imitare i santi per fare quanto essi hanno fatto. Così prende la decisione di andare in pellegrinaggio in Terra Santa facendo penitenze e astinenze tante quante si possono fare con un animo acceso per Dio. E con questi pensieri nuovi dimenticava i vecchi della vita passata, essendo confermato nella nuova vita che voleva intraprendere per una visione della Madonna.

Ignazio è un uomo convinto della presenza trascendentale di Dio in lui, ed egli 'abita' un mondo socio-religioso impregnato da quella presenza grazie alla rivelazione cristiana, quello che Charles Taylor direbbe un mondo 'poroso' alla presenza della divinità⁵⁰. In quel contesto, l'impatto emozionale dei pensieri d'Ignazio vanno nella direzione a cui orienta, anche se inconsapevolmente per lui, l'esperienza trascendentale del vissuto cristiano, che è partecipazione alla vita divina nell'amore mutuo con Dio⁵¹. Ovviamente, la realizzazione del 'fine trascendentale' non si realizza con una singola decisione, ma nell'intreccio di una successione di esse si dà forma al vissuto personalizzato di ogni credente.

La decisione di Ignazio si inserisce positivamente nel suo libero rapporto con Dio perché la risonanza che egli sperimenta è interpretata come una mediazione oggettiva della Presenza divina che lo spinge a una finalità molto chiara, in sintonia con l'orizzonte della esperienza trascendentale, cioè, quella di seguire l'esempio di Gesù e dei santi.

⁵⁰ "Precisamente secondo la concezione cristiano-cattolica, nell'ordine salvifico concreto l'uomo non può attuare la propria essenza al di fuori della dimensione costituita da quella finalizzazione dell'autoattuazione umana al contatto immediato con Dio che chiamiamo grazia, in cui a sua volta è dato un momento di rivelazione vera e propria anche se trascendentale" (CF 87).

⁵¹ "Ma la concreta conoscenza di Dio si trova già sempre, come domanda, come appello cui si assente o che si rifiuta, nella dimensione della finalizzazione soprannaturale dell'uomo. Anche il rifiuto di una conoscenza naturale di Dio, anche un ateismo atematico o tematico è, dal punto di vista teologico, sempre e inevitabilmente nel contempo un no almeno atematico all'autoapertura dell'uomo nei confronti di quell'orientamento dell'esistenza umana verso l'immediatezza di Dio. Noi chiamiamo tale orientamento grazia; essa è un esistenziale ineliminabile di tutto l'essere dell'uomo, anche quando egli si chiude ad esso con un no libero" (CF 87).

Per questa ragione accorgersi della differenza tra gli spiriti diventa per lui un intervento particolare di Dio nella sua vita⁵².

Il punto cruciale è l'affermazione di Ignazio che attribuisce a Dio l'origine di uno dei suoi pensieri, affermando implicitamente che Dio irrompe nella sua intimità, che vuole dirgli e comunicargli la sua volontà. Questo è il punto centrale in qualsiasi discernimento: affermare come provenienti da Dio pensieri che motivano interiormente a fare una determinata scelta come risposta alla mozione divina cognitivamente/emotivamente percepita. La decisione è una risposta alla volontà divina che interpella nella mozione, è il momento esistenziale dell'esperienza trascendentale nelle esperienze quotidiane della trascendenza.

4.3 Esperienza trascendentale e discernimento degli spiriti

Rahner potrebbe affermare: Ignazio interpreta il discernimento come quella dinamica che si produce tra la mozione divina e la risposta umana in quanto concrezione storica dell'auto-comunicazione trascendentale di Dio alla libera soggettività spirituale del credente. E si potrebbe aggiungere: e tale dinamica si realizza seguendo l'antropologico processo decisionale nelle esperienze della trascendenza.

Per approfondire l'esperienza trascendentale e la sua relazione con il discernimento basato sul processo decisionale bisogna fare un passo indietro e spiegare prima una certa evoluzione nel modo di considerare l'esperienza nel contesto del vissuto cristiano.

4.3.1. Esperienza e decisione

Jean Mouroux⁵³ è un autore che, a metà degli anni cinquanta, identifica tre livelli, nella sua analisi del concetto di esperienza: quello empirico, cioè l'esperienza non riflettuta; quello sperimentale, la sperimentazione scientifica; e quello esperienziale, l'esperienza fatta consapevole. L'esperienza cristiana si realizza in questo terzo livello⁵⁴. Tuttavia, l'autore distingue tra una fede viva e una vivente.⁵⁵ La viva, empirica, corrisponde

⁵² "Dal momento che l'azione libera del soggetto in quanto tale è ancora una volta in tutta verità per il soggetto stesso ciò che gli viene donato senza che con ciò le venga tolto il carattere di azione propria, responsabile e non attribuibile ad altri - la decisione buona, unitamente a tutto quello ch'essa presuppone come sua mediazione, riveste giustamente il carattere di un intervento di Dio, anche quando questo si verifica attraverso la libertà dell'uomo e può così essere spiegato funzionalmente nella misura in cui è spiegabile la storia della libertà, in quanto essa si edifica su momenti spazio-temporalmente oggettivati" (CF 126).

⁵³ Cf. J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*. Morcelliana, Brescia 1956 (or. fr. 1952).

⁵⁴ "Il segno attraverso il quale si coglie Dio, è l'atto religioso stesso", giacché "l'esperienza religiosa è proprio la coscienza della mediazione che l'atto realizza, la coscienza della relazione che esso stabilisce tra l'uomo e Dio, e poi la coscienza di Dio come termine posto, e ponente, della relazione". *Ibidem*, 30, corsivo dell'autore.

⁵⁵ "La fede vi si presenta in due stati diversi di purezza, di forza, di fervore - fede *vivente* da un lato, fede *viva* dall'altro - ma è la stessa; e quindi, attraverso una discontinuità sentita molto fortemente, si

alla mistica e la vivente, esperienziale, alla spiritualità. Giovanni Moiola⁵⁶ e Charles A. Bernard⁵⁷ seguono la stessa scia della distinzione di Mouroux. Il problema di fondo è che la distinzione tra mistica e spiritualità separa esperienza e riflessione, come se l'esperienza mistica non potesse essere riflettuta e fosse qualcosa di straordinario, mentre quella spirituale percepita empiricamente, ragionata, fosse l'esperienza normale del credente. Il superamento di questa dualità, che si ripropone come la dualità mistica/spiritualità, si opera nell'analisi dell'atto decisionale.

In effetti, presupposto quanto affermato sull'esperienza trascendentale di Karl Rahner presentata nella prima parte dell'articolo, David Chalmers propone la distinzione tra a-categoriale e categoriale sostenuta da Rahner⁵⁸ da una prospettiva cognitiva/psicologica. Egli distingue in ogni esperienza conscia una doppia consapevolezza: una fenomenica, a-categoriale, cioè la consapevolezza di essere un soggetto di esperienza: "io sento"; e l'altra psicologica, categoriale, la consapevolezza di sentire qualcosa: "io sento l'acqua calda". Inoltre, stabilisce il passaggio dalla coscienza fenomenica a quella psicologica mediante la consapevolezza soggettiva, affettiva e cognitiva, di qualcosa che si è percepito, sulla quale consapevolezza si può riflettere. Per esempio, vedo una gelateria, la consapevolezza di vederla mi fa scattare il pensiero e la voglia di mangiare un gelato, ma devo riflettere: ho tempo? Sono di fretta? È una buona gelateria? Il passo successivo è prendere una decisione e assume le conseguenze: mangiare il gelato o rinunciarvi.

Nella terminologia di Chalmers, l'esperienza trascendentale di Rahner non è altro che l'esperienza dell'unità della coscienza nei suoi due versanti, fenomenica e psicologica. Nella prima risiede la capacità (a-tematica) cognitiva e volitiva come condizione di possibilità della coscienza psicologica nei suoi atti tematici di conoscere e volere. Con questa premessa, si vede chiaramente che nell'atto del discernimento, la consapevolezza cognitiva e affettiva di una mozione, sia del buono spirito o del cattivo, è possibile, data l'apertura trascendentale del soggetto credente che le consente di essere soggetto di esperienze della trascendenza.

In effetti, nel processo decisionale Dio si fa presente tramite una mozione, a cui il credente risponde accettandola o rifiutandola, o più semplicemente, non rispondendo. La condizione antropologica trascendentale rende possibile accogliere tale mozione per prendere una decisione che sia, a sua volta, trascendente. Ciò significa che l'unione dell'a-categorialità della coscienza fenomenica e della categoriale coscienza psicologica, come unità storica/ trascendentale, accolgono la Presenza divina che si fa presente al soggetto tramite una mozione. Inoltre, decidendo, il soggetto esercita la libertà trascendentale.

attua una continuità estremamente profonda, una omogeneità radicale nello slancio verso Dio, una identità di vita sotto crescite diverse" 52, corsivo dell'autore.

⁵⁶ G. Moiola, "Mistica cristiana", in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 985-1001; G. Moiola, "Teologia spirituale" in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1597-1609.

⁵⁷ Cf. Ch. A. Bernard, "La conscience spirituelle", in *Revue d'Ascétique et Mystique* 41 (1965) 465-466; Ch. A. Bernard, "La conscience mystique", in *Studia Missionalia* 26 (1977) 87-115.

⁵⁸ D. Chalmers, *La mente cosciente* (prefazione di M. di Francesco), McGraw-Hill, Milano 1999, Cf. R. Zas Friz De Col, *La presenza trasformante del mistero*, 120-121.

4.3.2. La mozione divina

La mozione si presenta al soggetto come un influsso esterno, come un *input* che motiva a prendere una decisione, che non necessariamente deve concretarsi in una azione esterna sul mondo, come può essere il semplice assenso interiore a una percezione interiore. In questo senso, la mozione si può paragonare ad un'ispirazione. Avere buoni o cattivi pensieri molto frequentemente non dipende di un processo razionale di deduzione, ma piuttosto semplicemente dal prendere consapevolezza di avere avuto un pensiero del quale il soggetto non si riconosce come l'autore⁵⁹. Già Ignazio, al n. 32 degli *Esercizi*, ammette tre tipi di pensieri: i propri, che il soggetto riconosce come provenienti dalla sua libertà e volontà, e i pensieri provenienti dall'esterno, dal buono o cattivo spirito.

Interpretando Rahner, si può affermare che l'apertura trascendentale è il concetto filosofico/teologico che consente di comprendere la possibilità dei due tipi di mozioni esterne. In effetti, la circolarità tra esperienza trascendentale e rivelazione storica è quella che permette di pensare teoricamente la possibilità di una mozione di diversi spiriti. In questo senso, se Dio è il creatore ed è intervenuto personalmente nella storia umana incarnandosi, e continua a guidare provvidentemente verso l'unione a Lui i suoi fedeli, attraverso le mozioni dello Spirito Santo, non dovrebbe presentare speciali difficoltà ammettere la possibilità di una mozione *divina*.

Nonostante sia impossibile provare scientificamente la *divinità* di una mozione, tuttavia l'impostazione teorica proveniente dalla ricerca di Damasio aiuta a comprendere meglio la dinamica del discernimento degli spiriti. Si può affermare che l'indifferenza ignaziana è il sentimento di fondo su cui gli specifici marcatori somatici della consolazione e desolazione rendono possibile l'esercizio del discernimento. Questo è frutto dell'apprendimento della dinamica in cui Dio si comunica al credente mediante l'alternarsi di consolazioni e desolazioni come marcatori somatici, che sono molto bene spiegati nelle regole di discernimento della prima e seconda settimana (Es Sp 313-336).⁶⁰

In altre parole, il credente acquista l'abilità di associare emozioni, sentimenti e pensieri al buono spirito della consolazione e al cattivo spirito della desolazione per orientarsi nella ricerca della volontà divina. Così, il credente cresce nella libertà interiore sia di fronte alla biologia sia nei riguardi della cultura, non senza un combattimento interiore contro demonio, carne e mondo, cioè, contro se stesso nelle sue affezioni disordinate. In questo senso, Damasio è aperto a un discorso sulla libertà: "sebbene la biologia e la cultura spesso determinino i nostri ragionamenti, direttamente o indirettamente, e possano sembrare limitare l'esercizio della libertà individuale, dobbiamo riconoscere che

⁵⁹ Sul rapporto mozione/ispirazione, cf. R. Zas Friz De Col, "Raffaello e l'esperienza Creatrice/Trascendentale", in *L'Amore Divino e Profano. Himmlische und Irdische Liege. Uno sguardo diverso su Raffaello. Ein anderer Blick auf Raffel*. Yvonne Dohna Schlobitten, Claudia Berling Biaggini, Claudia Cierivia (Hrsg.), Schenell und Steiner, Regensburg 2023, 39-44.

⁶⁰ Su altre considerazioni sul contributo di Damasio al discernimento degli spiriti, cf. N. Standaert, "What Ignatius did not know about making decisions", in *The Way* 53/3 (2014) 32-55.

gli esseri umani hanno spazio per tale libertà, per volere e compiere azioni che possono andare contro l'apparente tendenza della biologia e della cultura" (D 176-177)⁶¹.

4.5. Sintesi conclusiva

Il presupposto fondamentale del discernimento degli spiriti è quello di mettere ordine nella propria vita mediante un'attenta consapevolezza nel processo decisionale il cui fine è l'unione con Lui. Con questa finalità, il credente può orientare la sua vita obbiettivamente verso questo fine, cercando di rimanere soggettivamente orientato verso di esso. A tale scopo conoscere meglio come procede il discernimento in quanto processo decisionale aiuta ad avere un maggiore consapevolezza dei diversi passaggi che portano alla decisione, contribuendo in questo modo a un maggiore controllo su di sé e, quindi, a crescere nella libertà interiore. Il concetto di 'indifferenza ignaziana' esprime bene questo atteggiamento: "solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati" (Es Sp 23).

Conclusione:

"... che tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate..."

Al termine di questa ricerca focalizzata sul processo decisionale e il suo impatto sul vissuto cristiano-ignaziano in generale, e in quello sul discernimento degli spiriti, in particolare, si può concludere che nel processo in cui si prende una decisione si realizza e si consuma l'ammirabile comunicazione tra Dio e il credente. Così sembra giustificato in questi tempi post-cristiani prendere una decisione nel nome di Dio. Ovviamente, mediante lo stesso processo si produce la comunicazione tra Dio e ogni essere umano, prescindendo dalla sua appartenenza religiosa o dalla sua condizione laica. In effetti, l'esperienza trascendentale è parte costitutiva della condizione umana in quanto tale e ciò implica non soltanto l'apertura alla trascendenza del soggetto, ma la possibilità storica di una relazione conscia con Dio, oltre alla sua già presente presenza trascendentale.

L'accostamento del processo decisionale all'esperienza trascendentale serve a dare, al primo, densità e giustificazione filosofica e teologica, e alla seconda concrezione storica e psicologica nelle esperienze della trascendenza. In questo modo, prendere una decisione si rivela il momento dell'incontro reale tra Dio, che viene all'incontro nella mozione, e il credente, che decidendo mostra la sua disposizione interiore verso Dio.

⁶¹ E continua: "Some sublime human achievements come from rejecting what biology or culture propels individuals to do. Such achievements are the affirmation of a new level of being in which one can invent new artifacts and forge more just ways of existing. Under certain circumstances, however, freedom from biological and cultural constraints can also be a hallmark of madness and can nourish the ideas and acts of the insane". (D 177).

Mediante la presa di decisioni si costruisce la propria identità nel rapporto con Dio, di cui si diventa vero amante, amandolo al di sopra di tutte le cose, o il contrario.

Affiancando Ignazio e Rahner da un lato e Chalmers e Damasio dall'altro, si notano differenze essenziali rispetto ai fondamenti teorici sui quali basano le loro pratiche e riflessioni. I primi provengono da una tradizione religiosa, quella cristiana-ignaziana, centrata teoricamente e praticamente sullo sviluppo del rapporto del credente con Dio mediante gli esercizi spirituali, orientati alla mutua comunione nell'amore. Invece i secondi provengono dal mondo scientifico, più specificamente dall'area delle neuroscienze e della psicologia cognitiva, e la loro ricerca è focalizzata sul processo decisionale in contesto secolare, estraneo alla dimensione religiosa dell'esistenza. Tuttavia, si trovano alcune consonanze giacché entrambi gli approcci riconoscono un'intricata relazione tra emozioni, sentimenti e pensieri, anche se da prospettive diverse.

In effetti, l'esperienza trascendentale di Rahner coincide con l'analisi della coscienza di Chalmers a due facce, fenomenica e psicologica, aiutando questa a quella a precisare il processo in cui si prendono decisioni nell'esercizio della libertà trascendentale. Inoltre, la proposta dei marcatori somatici suggerisce che le emozioni e le risposte corporee hanno un ruolo cruciale nel processo decisionale e nella formazione di giudizi, in quanto forniscono segni o marcatori intuitivi, positivi o negativi, che guidano e condizionano il processo decisionale. Si ritiene che derivino da esperienze precedenti e possano influenzare le scelte anche a livello subconscio. Nel discernimento degli spiriti si dà anche molta attenzione alle reazioni emozionali e ai sentimenti che si suscitano durante la loro pratica perché sono essi a mostrare l'orientamento della volontà divina, precisamente attraverso l'alternanza di consolazioni o desolazioni. Ovviamente, le esperienze che si suscitano durante la pratica di tali esercizi sono in corrispondenza con la storia previa del credente e in sintonia con essa e influiscono nel discernimento non sempre in modo esplicito.

Chiudendo questa ricerca, si ricorda come nel principio e fondamento degli *Esercizi* (n. 23) si afferma chiaramente l'origine divina della condizione umana e il suo orientamento finale. Ambedue sono dimensioni che danno fondamento alla costituzione trascendentale umana e alla possibilità di un rapporto storico con Dio. L'uomo raggiunge il suo fine ultimo cristiano, che non è altro che l'unione con Dio, esercitando la sua libertà, dato che tutte le cose create gli sono state date per raggiungere quel fine. Perciò deve essere soggettivamente libero da ogni affezione disordinata che gli impedisce l'ordinamento a cui è indirizzata la sua condizione umana: questa disposizione della libertà interiore Ignazio la chiama 'indifferenza' perché spinge a non desiderare "più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati" (Es Sp 23).

Se questo è il principio e fondamento degli *Esercizi*, al numero 46 Ignazio stabilisce che si deve fare una preghiera preparatoria all'inizio di ogni meditazione e contemplazione durante il processo degli esercizi di trenta giorni. In essa si chiede "grazia a Dio nostro Signore perché tutte le mie intenzioni, azioni e operazioni siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà". Le "intenzioni, azioni e operazioni" si interpretano come una descrizione delle dimensioni propriamente umane: desideri e facoltà cognitiva

e volitiva. Esse devono essere orientate senza affezioni disornate, cioè puramente, a servizio e lode di Dio. Desideri, intelligenza e volontà entrano in gioco per fare possibile che il principio e fondamento diventi una realtà vissuta nella quotidianità della vita evitando le affezioni che ostacolano ‘scegliere quello che più’ orienta al fine desiderato.

Ebbene, se con la preghiera preparatoria si chiede la grazia di fare vita il principio e fondamento, e dato che il fine della vita cristiana, e non solo degli *Esercizi*, è l’unione a Dio per amore, e tale unione è frutto delle decisioni che si prendono nel rapporto che si sviluppa nel discernimento degli spiriti, allora si può chiedere a Dio che “tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà”.

The Spirit of the Colloquy in St. Ignatius' Spiritual Exercises and Martin Buber's *I and Thou*

by THOMAS SHERMAN S.J.*

The Colloquy and its practice plays a crucial role in the *Spiritual Exercises* (henceforth *SpEx*) of St. Ignatius of Loyola. In the *SpEx* the colloquy is understood as a “spiritual exercise”, an activity like making an examination of conscience, entering into a meditation, or contemplation, or vocal or mental prayer, or any other activity that can aid the exercitant in being free of inordinate attachments so as to seek and find the will of God in a choice of a way of life.¹

More specifically: «A colloquy, properly so called, means speaking as one friend speaks with another, or a servant with a master, at times asking him for some favor, at other times accusing himself of something badly done, or sharing personal concerns and asking advice about them.» (*SpEx* 54)²

In the colloquy the persons addressed are Jesus or the Father, or the Trinity, or in sequence the persons of Mary, Jesus, and the Father. In this conversation

«...one should talk over motives and present petitions according to circumstance. S/he may be tempted or may enjoy consolation, may desire to have this virtue or another, to be disposed in this way or that, or may seek to grieve or rejoice according to the matter being contemplated. Finally, s/he should ask for what is more earnestly desired with regard to some particular interest.» (*SpEx* 199)

In the *SpEx* the colloquy is usually made at the conclusion of some meditation or contemplation and marks the culmination or the culminating moment of that spiritual exercise as the exercitant is to strive to address *directly* the *persons* of Mary, Jesus, the Father, or the Trinity.³

* THOMAS SHERMAN S.J., professor in the Faculty of Philosophy at the Pontifical Gregorian University with specializing in the ethics of Aristotle, the philosophy of personalism and the philosophy of Confucius and Laozi, tshermansj@gmail.com

¹ The first (as well as the twenty first) of the *Introductory Observations* at the beginning of the *SpEx*.

² Michael Ivens' translation, from his *Understanding the Spiritual Exercises*, (Gracewing 1998) 53. As Ivens note, the colloquy is characterized «by a personal and spontaneous quality of conversation between friends.»

³ Ibid.

Speaking directly to the person or persons in the Ignatian colloquy involves moving beyond merely meditating on a particular scene by acts of the imagination or intellect in actually *addressing and speaking* to the person involved. For example, at *SpEx 53* the exercitant is invited not simply to *imagine* and *behold* Jesus before us on the Cross and to *reflect* on what s/he has done, is doing, and will do for Christ, but is instructed to *speak* with Christ, *asking* how it is that as our Creator has become man and suffered for us. And after conversing with Him in this way the exercitant is to close by *praying* the *Our Father*.

Similarly in the colloquy at *SpEx 61*, in considering who God is against whom one has sinned and the reaction of creation and all the saints to one's sin, the exercitant is instructed to *extol* the mercy of God our Lord by *pouring out* his/her thoughts to Him and *giving thanks* that up to this moment God has given him/her life, and by *resolving* with God's grace to amend his/her life. S/he is then to close by *praying* the *Our Father*.

Again, in the first Colloquy at the end of the Meditation on the Two Standards (*SpEx 147*) after imagining Satan and the Lord and reflecting over the significance of their different messages the exercitant is instructed to *address* our Lady, *asking* her to obtain from her Son and Lord the grace to be received under His standard in the highest spiritual poverty, even in actual poverty, to bear insults and wrongs to imitate Him the better, closing with praying a *Hail Mary*. In the second colloquy, the exercitant is to *ask* Jesus her Son to obtain these same favors from the Father, saying the *Anima Christi*, and in the third colloquy to *beg* the Father for the same graces, closing with an *Our Father*.

Further, in addressing the persons about poverty, should the exercitant feel an attachment opposed to actual poverty and seek to overcome this, s/he is encouraged in the Note following the meditation of the Three Classes of Men (*SpEx 157*) to *beg* Our Lord in the colloquies to choose him or her to serve the Lord in actual poverty, *insisting* that this is what s/he desires, *begging* and *pleading* for this – provided that it be for the Lord's service and praise.

In the same manner, in the Note to the Three Kinds of Humility (*SpEx 168*) with respect to the third degree of humility, the exercitant should *beg* our Lord in the colloquies that the Lord may choose him or her to serve Him in the third degree of humility so as to imitate and serve Him more closely – provided this be to His equal or greater praise and service.

In these examples, the colloquy as conversation with the persons of Mary, Jesus, and the Father or the Trinity demands from the exercitant an effort beyond acts of the imagination and in actively addressing and conversing with the persons by clearly articulating what it is s/he desires to receive from them. This requires a more intense effort than is required in a meditation or contemplation on what the exercitant desires. Arguably this greater effort in addressing and conversing with the persons is an invitation to a greater generosity – a greater gift of self – offered to the persons themselves.

The same invitation to exercise greater generosity toward the persons of Mary, Jesus, and the Father appears operative in the colloquies following meditations and contemplations in the Third and Fourth Weeks. And in the Contemplation to Attain the Love of God, the exercitant, after reflecting on all that God has done for him as well as on

how God dwells in, works, and labors for him is to conclude by offering the Lord the *Suscipe* entering into a colloquy and finally praying the *Our Father*.

While each meditation and contemplation in the *SpEx* is a spiritual exercise in itself which demands a personal commitment from the exercitant, the colloquy is clearly the culmination of this exercise in which the exercitant commits him/herself to God in addressing and conversing with the persons of Mary, Jesus, and, finally the Father. The Ignatian colloquy, so understood and practiced, can be considered the high point of Ignatian prayer in the process of discerning and carrying out the will of God in a choice of life.

But given the Colloquy's capital importance in the *SpEx*, in general, and especially with respect to finding the will of God in a choice of life (or some other important choice), how is the exercitant to prepare properly for the colloquy?

In his *Additional Directions at SpEx 75.3* Ignatius gives some instructions as to how to enter into prayer: «I will stand for the space of an *Our Father*, or contemplate, and with my mind raised on high, consider that God our Lord beholds me...Then I will make an act of reverence or humility.»⁴

These instructions refer to entering into prayer generally, rather than specifically into the colloquy. However, to the extent that the exercitant is being directed to prepare to *address* God, these instructions at *SpEx 75.3* are pertinent for preparing to enter into the colloquy.

In the *Introductory Observations (SpEx 3)* we read

«In all the Spiritual Exercises which follow, we make use of the acts of intellect in reasoning, and of the acts of will in manifesting our love. However, we must observe that when in acts of will we address God our Lord or His saints either vocally or mentally, greater reverence is required on our part than when we use the intellect in reasoning.»

Addressing and conversing with the persons of Mary, Jesus, and the Father in the Ignatian colloquy requires of the exercitant not just acts of intellect but acts of will in loving reverence for the persons addressed. This loving reverence in addressing and conversing with the persons establishes a bond between the exercitant and the persons that is critical in receiving from those persons the grace s/he is begging for – to know and to generously respond to God's will in an important choice s/he wants to make. As this bond between the exercitant and the persons addressed and can only be the result of divine grace in the presence and action of God's Spirit,⁵ the Spirit of the Ignatian colloquy can be understood as this divinely graced relationship between the exercitant

⁴ Puhl translation from *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, a New translation based on Studies in the language of the Autograph (Chicago, Loyola Press, 1951).

⁵ While the person of the Spirit is rarely mentioned explicitly in the *SpEx*, His presence and influence are acknowledged throughout: e.g. *SpEx 102, 106-109*, in the process of the Election *SpEx 69-189*, cf. Ivens, 77, and most notably for our concern in this paper as the personal bond in the relationship between Christ and His Church, *SpEx 365*, the same bond between the exercitant and the persons addressed in the Colloquy.

and the persons of Mary, Jesus, and the Father, a relationship which enables the exercitant to ask for and receive the grace sought from the persons.

One way we might better appreciate the Spirit of the Ignatian colloquy within the *SpEx* is to step outside the *Exercises* themselves and view the Ignatian colloquy from the point of view offered by Martin Buber in his classic work *I and Thou*.⁶ In Buber's analysis of *I-You* relationships between human beings and between human beings and God the *spirit* (Geist) is what *I* and *You* share in their address to each other as *You*.⁷ In the following, we will consider relevant aspects of Buber's *I and Thou* as a way of appreciating from this perspective the Spirit of the Ignatian colloquy as found in the *SpEx*.

In Buber's *I and Thou* each of us is an *I* in relation to the world and others in the world. *How* we relate to the world and others in the world depends on our taking one of two basic attitudes.⁸ One attitude, which Buber calls «*I-You*» is the way *I* relate to the world and others in the world as real and of value in and of themselves apart from me and my own concerns, while the other attitude, which he calls *I-It*, is the way *I* can approach the world and others simply as an object of my own particular concerns. When *I address* another out of an *I-You* attitude *I address* that other as my «*You*» and when this attitude and address is mutual we two share a *spirit* between us.⁹ However, should *I address* the other from an *I-It* attitude *I am* in effect treating that other as an *It* – a mere object of a limited concern or project of mine.¹⁰ In such an address there can be no true mutuality and no *spirit* shared. This twofold attitude and address determines not only how *I relate* to others but how *I understand* myself – either as the *I* of a *person* in an *I-You* relation or as an *ego* with respect to the other as my object in an *I-It* relation.¹¹

⁶ *I and Thou* and *Afterword*, translation W. Kaufmann, (New York, Touchstone 1996), 53. This will be the translation used throughout the paper.

⁷ Cf. *I and Thou* 89.

⁸ According to Buber there is no world of appearance, there is only the world – which appears twofold to us according to our twofold attitude, cf. *I and Thou* 125.

⁹ Cf. *I and Thou* 89. Speaking the primal word «*You*» in dialogue is not a *description* of the partner but an act of intending (*Meinen*) the reality of the partner. Later, Buber explains that the term *You* points to the reality intended, or «to something in reality that had not or had too little been seen» cf. M. Buber, *Replies to My Critics in The Philosophy of Martin Buber*, Ed. P. A. Schilpp and M. Friedman, Open Court Press, 1967, 693.

¹⁰ In a later work commenting on *I and Thou* Buber makes this explicit «What I mean is that when a man presents himself to the «world» or in general to others, when he takes up an «attitude», when he «speaks a primal word», it is either the one or the other – and that he actualizes either the one or the other. But *I do not mean* at all that the life of man or even only his «inner life» represents a continuity of such attitudes, such «*speakings*» such actualizations. In the one moment he is over against another as such, sees him as present and relates to him thus. In the other moment he sees everything else collected around him and from time to time singles out, observes, explores, applies, uses. Both the moments are included in the dynamic of a lived life» *Replies to My Critics*, 699.

¹¹ *I and Thou* 111-112. Buber's analysis of this twofold attitude and especially his valorization of the *I-You* attitude has been controversial, cf. M. Zank, «Martin Buber», (*Stanford Encyclopedia of Philosophy* online 2020) and most notably perhaps W. Kaufmann, «Buber's Failures and Triumph», *Revue Internationale de Philosophie* 32 (1978/4) 441-459; S. Katz, «A Critical Review of Martin Buber's Epis-

While Buber recognizes three spheres of possible *I-You* relations, relations with things in nature, with other human beings, and with God,¹² he is most interested in human and divine *I-You* relations,¹³ relations in which the human partners or the human and divine partner take an *I-You* attitude to each other and address each other as *You*. In considering both human and divine *I-You* relations and how the one is an introduction to the other, Buber begins by examining the human *I-You* relation for, as he believes, «Only here does the word, formed in language, encounter its reply»¹⁴... «The relation to the human being is the proper metaphor for the relation to God – as genuine address is here accorded a genuine answer.»¹⁵

In the following, we will follow Buber in considering first the basic elements of the human *I-You* relation and secondly in considering our human relation to God as our eternal *You* as both these relations can help us appreciate the Spirit of the Ignatian colloquy in a new way as an *I-You* relationship between the exercitant and the persons s/he addresses in the colloquy.

I. Human *I-You* Relations in *I and Thou* and the Ignatian Colloquy

In the First Part of *I and Thou* Buber describes a number of basic characteristics of human *I-You* relations in which the partners address each other as *You*. We will list and describe these characteristics one by one and compare them with the exercitant's relation with the persons he or she addresses in the Ignatian colloquy.

The first basic characteristic Buber sees in human *I-You* relations is that the partners in the relation address each other as *You* with the *whole* of their being¹⁶ treating each other as a person (*Person*) – as a reality in him/herself.¹⁷ This is in contrast to approach-

temology of I and Thou» in *Martin Buber A Centenary Volume*, ed. Haim Gordon and Jochanan Bloch, Ben-Gurion University of Negev, KTAV Publishing, 1984, 89-121, and F. Rosenzweig in B. Casper's «Franz Rosenzweig's Criticism of Buber's I and Thou» in *Martin Buber A Centenary Volume*, 90-120. Katz also offers a sustained criticism of Buber in S. Katz «Dialogue and Revelation in the Thought of Martin Buber», *Religious Studies* 14 (1978) 57-68.

¹² Including possible *I-You* relations with forms of art, cf. *I and Thou* 60-61.

¹³ In his *Afterword* written year after *I and Thou* Buber states that his «most essential concern» in the work was the central significance of the close association of the relation to God with the relation to one's fellow man. *Afterword*, 169.

¹⁴ *I and Thou* 151.

¹⁵ *I and Thou* 151. In addition to being the proper metaphor for the relation to God, Buber later added that our human relations with each other are essentially similar to our relations with God in that both relations involve a turning to the other as a *You* and both find their fulfillment in actual reciprocity, cf. Buber, *Replies to My Critics*, 694.

¹⁶ *I and Thou* 54, 89.

¹⁷ For Buber speaking «*You*» to the other out of an *I-You* attitude is not a *description* of the other but an act of intending (*Meinen*) the other as a reality in himself. In a later work, Buber explains that speaking the word *You* points to the reality, cf. Buber, *Replies to My Critics*, 693.

ing each other by withholding something of themselves by treating the other as an It and oneself as an ego (*Eingewesen*).¹⁸

In the Ignatian colloquy in the *SpEx*, the exercitant is to address and enter into conversation with the persons of Mary, Jesus, or the Father or the Trinity of divine persons. Addressing and entering into a conversation with another person as that person is in reality, requires a greater personal commitment on the part of exercitant than in merely thinking about or imagining the person.

The second basic characteristic of human *I-You* relations for Buber is that the persons in this relation do not seek to *possess* each other as objects (*It*) but they rather stand in *relation* (*Beziehung*)¹⁹ to each other as persons (*You*).²⁰ The desire to possess is a desire to experience (*Erfahren*) or use (*Gebrauchen*) the other as my object out of an *I-It* attitude.²¹

In the Ignatian colloquy the exercitant, in addressing and conversing with the persons, is presumably trying to *meet* the persons – not trying to possess or control them (as he might be tempted to when *imagining* or *thinking* about them). Conversation *with* the persons presupposes but transcends any mere meditation or contemplation *of* the persons. The exercitant has, as it were, to step *outside* him/herself *toward* the other as addressed and with whom s/he converses.

Buber notes a third characteristic of human *I-You* relations – that the awareness of the partner as *You* is *immediate* or *unmediated* (*unmittelbare*),²² that is, an awareness of the other without any goal or purpose beyond that of simply encountering the other as *You*.²³

This characteristic of human *I-You* relations may help the exercitant consider his or her motivation in the colloquy. Is s/he interested only in *what* is desired *from* the persons or is the exercitant primarily concerned with *who* the persons are in and for themselves? In the preparatory prayer of every exercise, the exercitant is to beg God for the grace that all his or her intentions, actions, and operations be directed to the praise and service of God (*SpEx*46). Since the grace the exercitant asks from the persons – to know and do the will of God in making a choice of life – is desired for the greater glory of God – a desire that is shared by the persons themselves – meeting and conversing with the persons to obtain this grace by their intercession will be an integral aspect of meeting the persons immediately as they are in themselves.

¹⁸ *I and Thou* 112-115 In treating the other person in the conversation as an *It* I become limited as an ego among other egos.

¹⁹ *I and Thou* 56.

²⁰ *I and Thou* 55.

²¹ «Experience» (*Erfahrung*) founds the world of *It*. Buber plays on the etymological root of the term in *fabren* «to travel». To travel is to experience only the surface of life, whereas real intimacy is possible only through prolonged dwelling with the other. Buber uses the term *Erlebnis*, from *Leben* to express the *I-You* relation as signifying authentic human *living*, cf. R. Wood Martin *Buber's Ontology*, (Evanston Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy 1969), 40.

²² *I and Thou* 65-67.

²³ *I and Thou* 62, 63.

A fourth characteristic of human *I-You* relations for Buber is that in their *addressing* each other as *You* the partners are aware of their *presence* (*Gegenwart*) here and now,²⁴ in contrast to merely thinking about or imagining each other as in the past or in the future.²⁵ This mutual awareness of presence transcends limitations of physical space and time and causal necessity.²⁶

With respect to the exercitant and his/her relation to the persons in the Ignatian colloquy, in addressing and conversing with the persons the exercitant is aware of their presence here and now as opposed to meditating about or contemplating those same persons in the past or the future. Of course, the exercitant can meditate on or contemplate the persons s/he addresses as present here and now but it is the address itself rather than the meditation or contemplation that is decisive in being present with the persons. Though rooted in imagination and thinking, being present to the persons in addressing and conversing with them in faith can be understood as an experience transcending the limits of physical space, time, and causality.

A fifth characteristic Buber sees in *I-You* human relations is the *exclusiveness* (*Ausschließlichkeit*) of the *You* in the partners' mutual address. By this term, Buber means that in addressing each other as *You* the focus of the partners' concern is each other – a focus which “fills the firmament” of their attention but which also *includes* their awareness of others and the world around them with respect to each other.²⁷ It is only when the partners step outside of an *I-You* relation by taking an *I-It* attitude toward each other that their focus falls on each other as their object – an object whose spatial, temporal, and causal dimensions are located among other objects in a system of coordinates from this limited point of view.²⁸

²⁴ *I and Thou* 63, cf. 58. This difference between presence (*Präsenz*) and object especially marks the real boundary between *You* and *It*, *I and Thou* 63-64.

²⁵ The *I* of the basic word *I-You* directly confronts (*Gegenüber*) the *You*; the *I* of *I-It* does not but rather surrounds itself with a multitude of contents (*Inhalten*) with a past but no present. Objectification reduces the present to the past in the sense that the uniqueness we meet is considered only in terms of what it has in common with other things encountered in the past, the other becomes object of experience and future anticipation of the other is based on past experience of the other as object, cf. Wood, *Martin Buber's Ontology*, 54.

²⁶ The *It*-world hangs together in space and time. The *You* world does not hang together in space and time *I and Thou* 84. In the *It*-word causality holds unlimited sway *I and Thou* 100.

²⁷ *I and Thou* 59, 126, cf. 66, 67. Buber likens this exclusiveness to prayer for, “as prayer is not in time but time in prayer and as the sacrifice not in space but space in the sacrifice”, so in addressing each other as *You* we no longer find ourselves in time or space but rather we experience time and space in our awareness of each other. We shall see though, that this exclusivity is limited by the duration of the presence of the *You*, *I and Thou* 126, 127 and by the introduction of another *You*, cf. *I and Thou* 148.

²⁸ *I and Thou* 60, 81. S. Katz, «Dialogue and Revelation in the Thought of Martin Buber», *Religious Studies* 14, (1978) 58-67 criticizes Buber for completely separating *I-Thou* relations and *I-It*. But with respect to specifically *I-You* human relations, while Buber does separate the two as *attitudes*, his understanding of the *I-You* attitude in human relations can, *pace* Katz, include an awareness of the objective dimension to the human *You* - though not as *separate* from the *You*, cf. Buber, *Replies to My Critics*, 711. This *I-You* inclusion of the objective can be seen in Buber's description of community life in which the drive to expe-

With respect to the Ignatian colloquy, when the exercitant enters into a colloquy with Mary, Jesus, or the Father (or the Trinity) the person(s) as addressed “fill the firmament” of the exercitant’s attention yet in such a way that in their presence the exercitant is aware of the world and others as well.

The sixth characteristic of the human *I-You* relationship for Buber is a reciprocity (*Gegenseitigkeit*) involved in speaking *You* to each other.²⁹ This reciprocity Buber sees is an encounter (*Begegnung*) in mutual election and electing, passivity and activity at once.³⁰ This reciprocity is conversation as a genuine dialogue.

With respect to the Ignatian colloquy, the exercitant is encouraged to address and converse with the persons of Mary, Jesus, and the Father or with the Trinity as with a friend. Such a conversation will not be a monologue but a reciprocal interaction in which both partners make the effort to speak to and listen for each other’s response. The Ignatian colloquy between the exercitant and the persons is thus a real conversation between two partners – anything but a monologue from one side alone.

A seventh characteristic Buber sees in human *I-You* relations is that this relation is based on dispositions of *belief*, *will*, and *grace*. A belief (*Glaube*) in the partners’ separate individuality,³¹ their will (*Wille*) to address each other as *You* and the grace (*Gnade*) of being addressed as such.³²

If *I-You* human relations for Buber consist in the partners’ mutual dispositions of *belief*, *will*, and a reliance on *grace*, a certain analogy can be made with the exercitant’s relation to the persons of Mary, Jesus, and the Father in the Ignatian colloquy. For by addressing and conversing with the persons in faith, the exercitant believes in their *real* existence and wills to address and converse with them as real partners, trusting in the grace of their response.

An eighth characteristic Buber sees in human *I-You* relations, a characteristic which flows from the reciprocity of their interaction is the *spirit* (*Geist*) between the two persons. For Buber, *spirit* is both the word spoken *between I and You*,³³ as well as the

rience and use is objectifying only when my relations with others in the community are no longer *I-You* relations. The economic will to profit and the political will to power can be natural and legitimate when tied to the will to human relations (*Beziehungswillen*) and carried by it, *I and Thou*, 97. Indeed, community life in the spirit requires the *It* world – but only as properly ordered to the Spirit, cf. *I and Thou*, 99, 100.

²⁹ *I and Thou* 67, 84.

³⁰ *I and Thou* 62, cf. 124, 125.

³¹ What Buber understood as *belief* in *I and Thou* in his later work *Distance and Relation* becomes the awareness of a primal setting at a distance, the first of a twofold principle of human life of which *will* is the second, cf. «Distance and Relation» in M. Buber *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*, translated and edited with an introduction by M. Friedman, (NY, Harper Torchbooks, 1965), 59-71, and Appendix II: A Tentative Answer” in Buber’s «Autobiographical Fragments» in *The Philosophy of Martin Buber The Philosophy of Martin Buber*, Library of Living Philosophers Ed. Paul Arthur Schilpp New York: Open Court 1967, 35, and in M. Buber, *Replies to My Critics*, 691.

³² *I and Thou* 62, cf. 109.

³³ *I and Thou* 89. In a later work, Buber describes “the between” in a genuine dialogue as that reality shared by the partners which is nevertheless neither their physical presence in speaking and gesturing nor the psychic phenomena they experience within themselves, cf. Buber, *Replies to My Critics*, 706-707.

silence the partners share in listening to each other.³⁴

This eighth characteristic of human *I-You* relations could be a beautiful description of the Ignatian colloquy as a conversation between the exercitant and the persons. The *spirit* as Buber understands this in the context of human *I-You* relations can be understood from the Christian faith perspective of the Ignatian colloquy as the presence and action of the Holy Spirit uniting the exercitant with the persons he or she reverently addresses in faith. While Ignatius does not explicitly name the Holy Spirit in the *SpEx*, the presence and action of the Spirit is presumed throughout the *Exercises* and especially in the Colloquy.³⁵

The ninth characteristic of human *I-You* relations for Buber is that the word ‘*You*’ spoken between the partners emerges from their *longing* for *I-You* relations. Buber describes this longing as the *innate You* – the *a priori* of all relation.³⁶ This fundamental human desire for a relation with *You* is actualized in each finite *You* encountered³⁷ but is fully actualized only in relation with the *eternal You*,³⁸ that *You* that unlike any finite *You* cannot be an *It*.³⁹

Buber’s description of this innate *You* as this deep natural longing which ultimately finds its fulfillment in a relationship with the eternal *You* is reminiscent of St. Augustine’s recognition of just such a human longing in his famous prayer to God at the beginning of his *Confessions* «You have made us for yourself and our hearts are restless until they rest in you».⁴⁰ Similarly, the Ignatian colloquy, can be understood, especially in the Triple Colloquy as an address in faith first to Mary, then to Jesus, and finally to the Father, as the realization of the natural human longing to address and converse with the infinite and eternal God as inspired by the Spirit.

The tenth characteristic of human *I-You* relations is what Buber calls the transience or evanescence (*Vergänglichkeit*) of the partners’ awareness of their *You*.⁴¹ The aware-

³⁴ *I and Thou* 89.

³⁵ Cf. Footnote 5., and cf. Ivens, 26, 30, 31, 32, 43, 54, 65, 76, 77, 88, 205-209, 211.

³⁶ *I and Thou* 78, 79. Buber believes that the development of the child’s soul in its prenatal life in the womb is connected with this longing for the *You*, as an innate drive for contact with another being which appears originally in tactile contact followed by optical contact from which the drive for reciprocity and tenderness appears. While his description of an innate *You* as an *a priori* of all relation realized in the *You* we encounter, cf. *I and Thou*, 79 makes use of recognizably Kantian terminology, what he means by this description need not be construed as referring to anything more than the natural human desire for personal relations with others, a desire that is rooted in human rationality and so present as a natural *potential* in the human infant – a potential which is subsequently actualized in his relations with others throughout his life. But for another interpretation and critical evaluation of Buber’s philosophical dependence on Kant’s epistemology in *I and Thou*, cf. Katz, «A Critical Review of Martin Buber’s Epistemology...», 89-99, and S. Katz, «Lawrence Perlman’s Buber’s Anti-Kantianism: A Reply» *Association of Jewish Studies*, 15 (1990/1) 109-117.

³⁷ *I and Thou* 78.

³⁸ *I and Thou* 128.

³⁹ *I and Thou* 123.

⁴⁰ St. Augustine *Confessions*, Chadwick translation (Oxford, Oxford World’s Classics 1998), i (1).

⁴¹ *I and Thou* 146, 147.

ness of the human *You* alternates between actuality and latency (*Latenz*)⁴² as the personal attention to each other is prone to fade into an objectivizing gaze which reduces their *You* into of an *It*.⁴³ This loss of the actuality of presence between the partners is not permanent but rather *latent* as the partners can again become aware of each other as *You* whenever they re-enter the event of relation.⁴⁴

Analogously, in the Ignatian colloquy, addressing, conversing, and actively listening to each other requires of the exercitant and the persons a mutual commitment. For the exercitant, this commitment will require real physical and psychological effort in attending to the persons with the loving reverence they deserve. Due to human weakness and distraction the exercitant will at times lose this active awareness but given his or her graced desire to speak and listen to the persons, the relation between the exercitant and the persons at such times can be understood as “latent” – in that the exercitant as one partner in the Colloquy, while not actually engaged in the conversation has an abiding disposition to be so engaged.

The final characteristic of human *I-You* relations as described by Buber in the First Part of *I and Thou* is that in addressing each other as *You*, the partners become aware of an *eternal You*. «In every sphere, through everything that becomes present to us, we gaze toward the train of the eternal You; in each we perceive a breath of it; in every You we address the eternal You...»⁴⁵

This ultimate characteristic of human *I-You* relations will become in the Ignatian Colloquy an introduction to the Triune God as our *eternal You*.

II. God as Our Eternal *You* in *I-You* Relations and the Ignatian Colloquy

In the second section of this paper we will explore how for Buber we can become aware of God as our eternal *You* in our *I-You* relations with one another and how an awareness of this *You* as Buber describes this can help us appreciate from this perspective how the exercitant in the *SpEx* can become aware of God in addressing and conversing with the persons in the Ignatian colloquy.

⁴² *I and Thou* 147, 68-69, 84-85. By «*Latenz*» Buber might be understood as referring to a way of being akin to an Aristotelian habit or fixed disposition formed as a result of repeated action, cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics* II.1.

⁴³ *I and Thou* 147, 68-69. Genuine contemplation, for example, never lasts long; the natural being that only now revealed itself in the mystery of reciprocity has again become describable, analyzable, classifiable, *I and Thou* 68. The inherent limitation of the *You* in the world seems to be reciprocal in Buber's understanding as based on the physical dimension of beings in the world. *I* am limited and so *I* cannot sustain my *I-You* attitude to you and you yourself as limited are susceptible to my reducing *You* to an *It* for me.

⁴⁴ *I and Thou* 84.

⁴⁵ *I and Thou* 57, 84.

1. Addressing God as our Eternal You In I-You Relations

The final characteristic of human *I-You* relations was that the *You* we address in such relations provides us with some access to an eternal *You*. Buber explores this access in the Third Part of *I and Thou*. At the beginning of this part we read «Extended, the lines of relationships intersect in the eternal *You*. Every single *You* is a glimpse of that.»⁴⁶ While this image of extending lines has puzzled his commentators,⁴⁷ Buber describes this glimpse of the eternal *You* as *through* every single *You* «Through (*Durch*) every single *You* the basic word addresses the eternal *You*.»⁴⁸

«Through every single *You*... the innate *You* is actualized each time without ever being perfected. It attains its perfection solely in the immediate relationship to the *You* that in accordance with its nature cannot become an *It*.»⁴⁹

The finite *You* appears to *mediate* the eternal *You* by imperfectly actualizing the innate *You* – our natural longing for *You* which cannot be satisfied until we address the eternal *You*. For Buber the finite *You* mediates the eternal *You* by providing us with the occasion for actualizing the innate *You* which can only be satisfied in our addressing the eternal *You*.⁵⁰

This eternal *You* who alone satisfies our innate longing for personal relationship is for Buber the *Creator* who gives us the being and freedom to respond to him as our eternal *You*. «Creation – happens to us... we participate in it, we encounter the creator, offer ourselves to him, helpers and companions.»⁵¹ «In prayer and sacrifice we step before the countenance of the eternal *You* and pour ourselves out to God, acting on God without exacting anything from God.»⁵²

⁴⁶ *I and Thou*, 123.

⁴⁷ Cf. Y. Amir «The Finite Thou and the Eternal Thou in the Work of Martin Buber» in *Martin Buber A Centenary Volume*, ed. H. Gordon and J. Bloch, KTAV Publishing House, Ben Gurion University of the Negev 1984, 83.

⁴⁸ *I and Thou* 126.

⁴⁹ *I and Thou* 126.

⁵⁰ Buber does admit though that our innate *You* can impel us to seek the eternal *You*, even in solitude apart from any human *I-You* relations – as long as in that desire in solitude does not involve a rejection of human *I-You* relations, cf. *I and Thou* 152, cf. 155. In his later works Buber acknowledges the actuality of a direct relation to God apart from a relation to human beings though he insists that this relation to God must find its complement in the essential relation to man, cf. Buber, *Replies to My Critics*, 710.

This dynamic of the innate *You* which can be fully satisfied only in addressing the eternal *You* is not unlike the very desire St. Augustine describes in his prayer to God in the beginning of his *Confessions*, «You have made us for yourself and our hearts are restless until they rest in you».

⁵¹ *I and Thou* 130. In a later work while Buber admits that the fundamental importance of creation and all its implications are established by his faith, cf. Buber, *Replies to My Critics*, 702, he tries to understand the act of creation in such a way that does not threaten his belief in the *mutuality* of an *I-You* relationship with God – as seen for example in his prayer «let your will be done – through me whom you need.» *I and Thou* 131 and in a later work he writes «I believe not merely in the creative act in the beginning but also in the creation at all times, in which man has a share as God's comrade in the work of creation.» Buber, *Replies to My Critics*, 714.

⁵² *I and Thou* 130, 131.

Buber's description of addressing God as our eternal *You* presumes his own faith in accepting the revelation of God in the Hebrew Scriptures who reveals himself as Creator and Redeemer to those whom he addresses. This personal faith in the God who reveals himself in Scripture requires of the believer *belief, will, and grace* – *belief* in the reality and otherness of God, the *will* to address God as *You* and the acceptance of the *grace* of God's *revelation* (*Offenbarung*) in which

«Man receives and what he receives is not a content but a presence, a presence as strength. This presence and strength includes three elements...first, the whole abundance of actual reciprocity...second the inexpressible confirmation of meaning...third the meaning not of «another life» but of this our life...of this our world.»⁵³

For Buber God reveals Himself in the *I-You* relation in His presence as the eternal *You* – a life transforming presence that cannot be possessed as an object, a feeling, an *It*, an *Idol*.⁵⁴ An *I-You* relation with God in addressing and being addressed as *You* is revelation and mission. The partner's response to this revelation is to go forth for «When you are sent forth, God remains presence for you; whoever walks in his mission always has God before him...of course he cannot attend to God but he can converse with him. Bending back on the other hand, turns god into an object.»⁵⁵

If the *spirit* (*Geist*) of dialogue for Buber is both the word spoken and the silence shared *between I and You*, this spirit reaches its zenith when the eternal *You* is revealed to us in and through our *I-You* relations with each other and we in response are missioned to share this revelation.

2. Addressing the Persons in the Ignatian Colloquy as our You

From being guided by Martin Buber in addressing God as our eternal *You* in addressing one another as *You* from an *I-You* attitude, we turn to the Ignatian Colloquy in the *SpEx* and consider how in an analogous way the exercitant may address and converse with God as his eternal *You* in addressing and conversing with the persons of Mary, Jesus, and the Father.

We have already noted the Ignatian colloquy will require of the exercitant a proper respect for the persons whom s/he addresses and with whom s/he converses. And in comparing the exercitant's relation with the persons in the Ignatian colloquy with Buber's description of the dialogue partners in human *I-You* relations in the First Part of his *I and Thou*, we have seen that the exercitant, in reverently approaching the persons in the Colloquies strives to address and converse with them with his or her whole being, desiring not to possess or otherwise control the persons but to meet them as they are in the present moment, believing in their real presence, sharing with them the Spirit in a mutual give and take of speaking and listening. These are some of the ways that Buber's

⁵³ *I and Thou* 158-159.

⁵⁴ Cf. *I and Thou* 129-130, 152, 153-155, 160-168.

⁵⁵ *I and Thou* 164-165.

analysis of human *I-You* relations can help the exercitant (and all of us) appreciate the Spirit of the Ignatian colloquy as an *I-You* relation.

But how can Buber's description of God as our eternal *You* as described in the Third Part of *I and Thou* help the exercitant (and us) appreciate the Spirit of the Ignatian colloquy as inspiring us to address God as *our* eternal *You*?

Fundamentally, Buber's description of addressing God as our eternal *You* presumes an innate desire for the eternal *You* and a faith acceptance of what the God of the Hebrew Scriptures reveals of Himself. Analogously, for the exercitant to address and converse with God in the Ignatian colloquy presumes a personal desire to address God and a faith acceptance of what God has revealed of Himself in Jesus Christ in the Gospels – as the *Father* of Jesus Christ and in Christ *our* Father.

Moreover, there is a certain analogy between Buber's *I-You* understanding of addressing God and the exercitant's addressing God in the Ignatian colloquy. For as in addressing God as *You* in an *I-You* relation will require the whole of one's being, so the Ignatian colloquy requires of the exercitant to commit wholeheartedly to address and converse with the persons in a sincere attempt to seek and find the will of God in a choice of a way of life.

Yet there are also obvious dis-analogies between Buber's *I-You* analysis of addressing God and the exercitant's addressing God in the Ignatian colloquy. For besides the distinct intention of seeking to find the will of God in a choice of a way of life in the Colloquy, the exercitant addresses God as his or her eternal *You* in addressing God the Father through the intercession of the persons of Mary and Jesus. This Christian prayer grounded in the Trinitarian revelation of God respects the different ontological status of Mary, Jesus, and the Father. The exercitant will address and converse with Mary, for example, out of respect for her human person as the Mother of Jesus who is personally God as well as human. The exercitant will in turn address and converse with Jesus out of the reverence of *latría* due his divine person as Son of God. Finally, with Mary and through, with, and in Jesus in the Spirit the exercitant will address and converse with the divine person of the Father as the very source of the Trinity.⁵⁶

Another dis-analogy between Buber's understanding of addressing God as our eternal *You* and addressing God in the Ignatian Colloquy is the different way the human *You* mediates the exercitant's address to God. For Buber we address God as our eternal *You* in faith *through* addressing each other as *You* impelled by an innate desire. In this way the human *You* mediates the eternal *You* as a personal creature to his or her personal Creator. This kind of mediation compares favorably with the exercitant's address to Mary as a personal creature in the Ignatian Colloquy. Yet in addressing Mary in the Colloquy the exercitant addresses her not only as a creature in relation to her Creator

⁵⁶ In the Colloquy (*SpEx* 109) following the Contemplation of the Incarnation and the Nativity it appears that the exercitant can address the Three Persons together. With respect to the addressing the Trinity in addressing the Father in the *SpEx*, cf. Ivens 54, and, in general, the Trinity throughout the *SpEx*, cf. Ivens, 26, 30, 43, 54, 67, 76-77, 93, 172, 178.

but as a creature who is also able to personally receive and respond to the exercitant's prayer by her intercession to God. Mary is not just an occasion for the exercitant to address God as the eternal *You* and Creator but she is an active mediator in the exercitant's prayer to God through her. And in addressing the person of Jesus that He might to intercede for the exercitant with the Father, Jesus as divine intercedes for the exercitant as Son to His Father. This mediation of the Son with the Father within the Trinity transcends any merely human mediation with God.

Another dis-analogy between addressing God as our eternal *You* in addressing one another as *You* and the Ignatian Colloquy of addressing God through the person of Mary and Jesus is the explicit use the exercitant makes of the revealed *names* of the persons. In addressing the persons by name, the Ignatian Colloquy presumes as background the special importance of the name in both ancient and Biblical traditions as expressing the reality of the person named. By invoking the name of each of the persons in faith as the persons have revealed themselves in their names, the exercitant *knows* each person in their unique personal reality. And in *knowing* that person by name in addressing that person, the exercitant is thereby uniquely *known* by that person.⁵⁷

In the Ignatian Colloquy the exercitant addresses and converses with the persons by calling them by their revealed *names* – especially in the prayers offered to each of the persons – Mary in the *Hail Mary*, and to the divine persons of Jesus and the Father respectively in the *Anima Christi* and the *Our Father*.

By contrast, in *I and Thou* the singular importance of the revealed divine name is not emphasized for what is decisive for Buber in addressing God is the *manner* by which this is done

«Men have addressed their eternal You by many names. When they sang of what they had thus named, the still meant You: the first myths were hymns of praise. Then the names entered into the It-language; men felt impelled more and more to think of and to talk about their eternal You as an It. But all the names of God remain hallowed – because they have been used not only to speak *of* God but also to speak *to* him.»

What is crucial for Buber in addressing God as our *You* is entering into an *I-You* relation with God by speaking *to* God from an *I-You* attitude rather than in talking *about* God from an *I-It* attitude. If we speak *to* God as our *You*, we enter the divine presence; no matter what name we may use to do so. But relying on *any* name of God outside of being in an *I-You* relation with God is to make an idol of the name.

This emphasis on the importance of an *I-You* attitude in addressing God is also seen in our being addressed by God in revelation. For in divine revelation, according to Buber we don't have something as a possession for «man receives and what he receives is not a content but a presence»⁵⁸

⁵⁷ E.g., cf. 1 Cor 13.12. Of course in this life the exercitant in the Ignatian Colloquy can come to know and be known by God by faith not by sight.

⁵⁸ *I and Thou*, 157, 158.

Buber's hesitancy to invoke the revealed name of God in addressing God as *You* is rooted in his fear that the human desire «to have God continually in space and time»⁵⁹ or define to God⁶⁰ or to *possess* God in any other way inevitably leads to reducing the eternal *You* for us to an *It* – an *object of faith* or of *cult* – an object which is then used to *substitute* for the divine presence. This substitution for the divine presence occurs in the degeneration of religion.⁶¹ «Degeneration of religions means the degeneration of prayer in them: the relational power in them is buried more and more by objecthood, they find it ever more difficult to say *You* with their whole undivided being.»⁶²

Buber's later distinction between faith as *trust* and faith as confident *assurance* in dogmatic content is the basis for the distinction he draws between what he sees as two types of faith: the *emuna* of early Israel, and the *pistis* of Pauline Christianity.⁶³

Buber's concern for how the name of God can be misused is surely important for the exercitant to consider in addressing the persons in the Ignatian colloquy. However, if the exercitant addresses and converses with the divine persons by name with the reverence due their persons, s/he can be understood to address and to converse with the living God rather than to an idol of the exercitant's making. Indeed, if the *Spirit* of the Ignatian colloquy can be understood as the exercitant's *inspired* conversation with the persons (human and divine) by reverently invoking their divinely revealed names, he or she can be understood to meet and converse with these persons out of reverence for them as they reveal themselves to be. And in response to this address, the exercitant can come to know who he or she really is.

It is at this point where we can appreciate what Martin Buber has to teach us about our relation with God as our eternal *You* out of an *I-You* attitude with respect to the relation between the exercitant and the persons in the Ignatian Colloquy. For if the *spirit* (*Geist*) of dialogue for Buber is both the word spoken and the silence shared *between I and You* and this spirit reaches its zenith when the eternal *You* is revealed to us in and through our *I-You* relations with each other, we can understand this spirit by analogy as the Spirit of the Ignatian Colloquy between exercitant and the persons s/he addresses. For the Holy Spirit inspires the exercitant to call on the revealed names of the persons in the Ignatian Colloquy in faith and loving reverence. In doing so, the exercitant can be understood to address the persons as his or her *You* out of an inspired *I-You* attitude leading ultimately to addressing the eternal *You* of the Father. But to the extent that God has been revealed as a Trinity of Persons and the saints, especially Mary,

⁵⁹ *I and Thou* 161.

⁶⁰ *I and Thou* 159-160.

⁶¹ *I and Thou* 162. For Buber's understanding of faith, cf. M. Friedman, «Martin Buber's View of Biblical Faith», *Journal of Bible and Religion*, 1954, XXII 3-13 and his development in that understanding, cf. Lorenz Wachinger, «Buber's Concept of Faith as a Criticism of Christianity» 437-455 in *Martin Buber A Centenary Volume*, ed. H. Gordon and J. Bloch, KTAV Publishing House, Ben Gurion University of the Negev 1984.

⁶² *I and Thou* 167.

⁶³ Cf. M. Buber, *Two Types of Faith*, New York: Macmillan 1986, 7-12, 170-174.

as persons who are deeply interested and involved in the exercitant's successfully seeking the divine will in his or her life, the persons will reveal themselves by name to the exercitant and actively intercede on behalf of the exercitant for the one thing all hold of final value – *doing* the divine will.

Thus the exercitant in addressing and conversing with Mary and the divine persons in loving reverence by invoking their revealed names in a sincere desire to seek and find the will of God in his or her life can be understood to include and at the same time transcend what Buber describes as an *I-You* relation with God as our eternal *You* in *I and Thou*.

Conclusion

The conclusion then of this paper is that by appreciating the spirit (*Geist*) of *I-You* relations in Martin Buber's *I and Thou* as the word and silence shared between us and God as our eternal *You*, we can come to a deeper appreciation of the Spirit of the Ignatian Colloquy as this divinely inspired conversation between the exercitant and the persons of Mary, Jesus, and the Father in seeking the will of God as the zenith of Ignatian Prayer. This conversation opens the exercitant to the fullest revelation of who the persons reveal themselves to be in revealing their names – as persons deeply committed to the divine will and as deeply committed to helping the exercitant seek and find the will of God in his or her life. And in revealing themselves to the exercitant as persons who themselves are wholly committed to the divine will, they reveal to the exercitant who he or she is (or wants to be) – one who is seeking to find and do the will of God in a choice of a way of life.

I Gesuiti a Genova

di DANIEL NØRGAARD S.J.*

Introduzione

La storia dei gesuiti è fortemente legata alla città di Genova, e la storia di Genova è fortemente influenzata dai gesuiti. Il fondatore della Compagnia di Gesù (l'ordine dei gesuiti), Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556), è stato a Genova per ben due volte. Da Roma ha seguito la fondazione del collegio, che oggi è l'Università di Genova, mandando due dei suoi collaboratori più stretti, Jerónimo Nadal e Diego Laínez. L'autobiografia che Ignazio aveva dettato a Roma a Luis Gonçalves da Câmara è stata completata qui. Nei secoli successivi due genovesi, Giovanni Paolo Oliva e Luigi Centurione, sarebbero diventati superiori generali dell'ordine.

Genova ha fatto parte della vita di molti personaggi interessanti della Compagnia di Gesù. Un nobile di famiglia genovese, Carlo Spinola, è stato missionario gesuita per 20 anni in Giappone, ed è morto come martire a Nagasaki. Un altro gesuita, Giuseppe Castiglione, è stato formato a Genova dove ha dipinto bellissimi quadri prima di partire per la corte imperiale di Cina, che ha servito per 50 anni diventando un artista famosissimo. Nel 2015 un docu-drama della sua vita ha avuto in Cina oltre 360 milioni di telespettatori! Il grande dramma della soppressione della Compagnia di Gesù nella seconda metà del 1700 ha avuto a Genova un capitolo estremamente commovente: l'arrivo di navi che trasportavano ben 2.500 gesuiti espulsi dai territori spagnoli. In tempi più recenti un gesuita, Pietro Boetto, è stato arcivescovo di Genova durante la seconda guerra mondiale, ed è annoverato tra i giusti tra le nazioni nello Yad Vashem per l'aiuto prestato nel salvare gli ebrei.

Una delle chiese più importanti di Genova, Il Gesù, che si trova accanto al Palazzo Ducale (per secoli il centro del potere della città), è stata costruita dai gesuiti ed ancora oggi è retta da loro. Per la Compagnia di Gesù in Italia Genova ha, inoltre, un ruolo speciale, perché dal 1983 i gesuiti italiani trascorrono qui i primi due anni della loro formazione, il cosiddetto noviziato (che oggi è noviziato anche per l'Albania, Malta, la Romania, la Slovenia e l'Ungheria). Per molti gesuiti provenienti da tutto il mondo e diretti per gli studi di specializzazione a Roma, Genova è il primo punto d'incontro con l'Italia, perché il noviziato ospita ogni estate un corso d'italiano per loro.

Le storie di Genova e dei gesuiti si intrecciano e, quindi, conoscendo l'una si capisce meglio anche l'altra. Intendiamo perciò offrire una piccola illustrazione che consenta di conoscere meglio luoghi e personaggi di Genova.

* DANIEL NØRGAARD, gesuita danese, licenziato in teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana. Attualmente assistente spirituale nella scuola Neils Steensen dei gesuiti a Copenaghen e responsabile in città della cura pastorale per gli studenti universitari stranieri, dn@jesuitterne.org

Questa retrospettiva non intende diventare un'occasione di pura nostalgia, ma desidera condurre alla contemplazione dell'opera di Dio attraverso persone, luoghi e tempi diversi. La storia dei gesuiti a Genova può così diventare anch'essa un luogo d'incontro con Dio.

Genova come potenza politica

Genova esisteva già prima dell'Impero Romano, e nel II sec. a.C. divenne una città portuale romana. A partire dal 1096 è stata un comune libero, e successivamente è stata una repubblica, dal 1528 al 1797. Specialmente nel 1200 e 1300 è stata una delle potenze più grandi d'Europa con una lunga serie di possedimenti. Nella parte occidentale del Mediterraneo ha avuto in possesso la Corsica e il territorio costiero tra Monaco e Livorno e alcune colonie in Tunisia. Verso oriente aveva varie colonie nelle attuali Turchia, Grecia, Ucraina, Russia, Georgia, Siria, Libano, Palestina e Cipro.

Il porto di Genova è stato importantissimo durante i secoli. Fino al 2000 è rimasta la città portuale più importante d'Italia, e dalla seconda metà del 1800 10 milioni italiani sono emigrati partendo dal porto di Genova. Anche Sant'Ignazio è passato per Genova e, forse, non avrebbe mai intrapreso i suoi viaggi se non fosse per un vescovo genovese del XIII secolo.

Sant'Ignazio

La conversione di Ignazio di Loyola ha luogo grazie alla lettura di due libri avvenuta durante la sua convalescenza dopo la battaglia di Pamplona del 1521. Uno dei libri è la "Legenda Aurea" o "Flos Sanctorum" di Jacopo da Varagine (1230-1298). Jacopo era un domenicano nato a Varazze vicino a Savona in Liguria. Nel 1292 diventa vescovo di Genova e qui completa la sua Legenda Aurea, una raccolta di legende sulla vita dei santi. Venne beatificato nel 1816. La sua opera ebbe una larghissima diffusione, ed ancora oggi esistono 1400 antichi manoscritti del libro. Ignazio lesse una traduzione spagnola dell'opera stampata nel 1510, e nella sua Autobiografia (nn. 5-11) descrive come questa lettura gli ha completamente cambiato la vita. Su induzione di questa decide, ad esempio, di fare un pellegrinaggio in Terra Santa.

Ed è al suo ritorno dalla Terra Santa che Ignazio passa per Genova per la prima volta. Nel febbraio del 1524 arriva a Genova a piedi da Venezia. Prende una nave per Barcellona, e la sua nave riesce a sfuggire all'ammiraglio genovese Andrea Doria, che in quel tempo era a servizio di Francesco I di Francia¹. Ignazio è di nuovo a Genova nell'autunno del 1535 venendo su una nave da Valencia per raggiungere i suoi compagni a Venezia².

¹ *Autobiografia*, 53. Andrea Doria (1466-1560), è stato un politico importantissimo della Repubblica di Genova, e svolse fino a 80 anni il servizio di ammiraglio. La famiglia Doria era per molti secoli una delle famiglie nobili genovesi più potenti.

² *Autobiografia*, 33.

I primi gesuiti a Genova

Dopo l'approvazione della Compagnia di Gesù da parte del papa nel 1540, il nuovo ordine comincia a crescere. Il primo collegio dell'ordine è fondato a Messina nel 1548. I collegi dei gesuiti sono caratterizzati da un sistema scolastico rivoluzionario, sia perché offrono l'insegnamento gratis a ragazzi di ogni strato sociale, sia per la loro metodologia pedagogica. Arrivano perciò presto molte richieste per fondare collegi in varie città. Quando Ignazio muore, nel 1556, ha fondato 36 collegi, e il ministero dell'insegnamento è diventato quello più diffuso nell'ordine. Genova è una delle prime città in cui Ignazio intende fondare un collegio. In una lettera del 21 aprile 1548 parla "del collegio de Génova, dos vezes prometido"³. Questo accade un solo mese dopo che il papa ha permesso di fondare il collegio di Messina. Ignazio in quel momento non ha però nessuno da mandare a Genova e questi piani devono perciò attendere.

Nel 1552 Ignazio consente di mandare due missionari in Corsica. L'arcivescovo di Genova, il Card. Girolamo Sauli, convince Ignazio a lasciare che i due gesuiti operino un mese a Genova prima di partire per la Corsica. I primi due gesuiti ad esercitare il ministero a Genova furono quindi p. Silvestro Landini⁴ (ligure) e p. Manuel Gomez (portoghese). Ignazio dà varie istruzioni ai due padri in una lettera del 10 settembre 1552, p.es. che "procurino in Genua dar buon odore et gusto della Compagnia"⁵. Il p. Polanco (il segretario di S. Ignazio, che compone la prima storia della Compagnia di Gesù) racconta come i due padri durante il mese della loro presenza nell'arcidiocesi abbiano operato in vari posti con prediche, messe e confessioni. P. Landini, che è considerato il primo grande missionario popolare della Compagnia di Gesù in Europa, ascoltava tra 100 e 150 confessioni ogni settimana⁶.

I due padri lasciarono nei genovesi un desiderio ancora più grande di avere un collegio dei gesuiti. Sarà il p. Diego Laínez a trattare con la Signoria di Genova sulla fondazione del collegio. Un mese dopo il suo arrivo a Genova Laínez scrive a S. Ignazio: "Da dopo che sono venuto, per grazia di Nostro Signore, che ama la Compagnia, sono venuti molti ai sermoni del duomo, dove predico le feste, e a quelli che tengo lungo la settimana nei monasteri, e alla lezione che faccio ai canonici e ai chierici, e mostrano tutti molta soddisfazione, e molti han mostrato desiderio che si fondi il collegio"⁷.

³ *MI Epp.* II, p. 90.

⁴ Fa gli esercizi spirituali con Favre o Laínez a Parma nel 1540. Diventa novizio di S. Ignazio a Roma già prete nel 1547. Poi esegue varie missioni popolari in Italia. Il vescovo di Modena, Egidio Foscarari ringrazia S. Ignazio per averlo mandato nella sua diocesi: "La grandezza del favore che m'ha fatto (...) di concedermi il santissimo e virtuosissimo P. D. Silvestro Landini, mi pare la maggiore che io abbia conseguita in vita mia; e conseguentemente ne rimango obbligatissimo a V.R., attestandole che la pietà e bontà di detto Padre è miracolosa. Gli effetti che il Signore fa per lui sono maggiori di quello che si possa pensare da qualunque". Cit. in. ARMANDO GUIDETTI, *Le Missioni Popolari, I Grandi Gesuiti Italiani*, Rusconi, Milano, 1988, p. 22.

⁵ *MI Epp.* IV, p. 417.

⁶ Cfr. JUAN ALFONSO POLANCO, *Historia Societas Jesu* II, pp. 461-463.

⁷ DIEGO LAÍNEZ, Lettera del 18 novembre 1553 in *Lainii Monumenta*, I, pp. 240-241.

Laínez era tra i primi sette compagni che si erano consacrati al servizio di Dio con Ignazio a Parigi nel 1534 e, dopo la morte di Ignazio, diventa il suo successore come Superiore Generale della Compagnia di Gesù. Era estremamente dotato e fu anche mandato da Ignazio al Concilio di Trento come teologo. In una lettera a due signori genovesi, Ignazio fa un elogio molto grande di Laínez: *“È una persona delle migliori parti in dottrina et esempio et altri doni de Dio che sia nella nostra Compagnia, et nel concilio, et dove si voglia che è statto, sempre ha dato buono odore per la divina gratia, et per suo ministerio si è fatto molto buon frutto nelle anime”*⁸. La permanenza di Laínez a Genova negli anni 1553-1555 è decisiva non soltanto per la fondazione del collegio, ma anche per le sue esortazioni tenute nella quaresima del 1554 sull’etica economica. Fa capire ai commercianti che molti dei loro affari erano immorali perché erano forme di usura. Appoggiato dalla Signoria della città fa mandare a Genova modelli di contratti per le transazioni economiche elaborati dal Card. Cervini (futuro papa Marcello II) affinché i commercianti genovesi potessero creare contratti nuovi basati su principi giusti. Le prediche di Laínez colpiscono molti dei commercianti che successivamente riformano il loro modo di fare affari.

Carignano

Il vescovo di Genova, Card. Girolamo Sauli, e la sua famiglia sono grandi sostenitori della Compagnia di Gesù. Per questo motivo insistono per la fondazione di due collegi a Genova, uno al centro e l’altro accanto alla grande chiesa, che la famiglia Sauli sta costruendo a Carignano, un colle inglobato tra le mura nel 1536. La chiesa è l’attuale Basilica di Santa Maria Assunta (iniziata nel 1552), ma i piani del collegio di Carignano falliscono presto.

Molto più tardi Carignano sarà il quartiere che ospita sia il noviziato sia la casa di esercizi dei gesuiti, e già nel 1555 accoglie un gruppo di 18 gesuiti in viaggio verso la Spagna, costretti dal maltempo a restare un mese e mezzo a Genova. La famiglia Sauli ed altre famiglie nobili ospitano questi gesuiti nelle loro ville a Carignano, e qui il p. Luis Gonçalves da Câmara, che fino a ottobre 1555 era stato ministro nella comunità dove viveva Ignazio a Roma, riesce a completare la stesura dell’Autobiografia che Ignazio gli aveva dettato fino al giorno prima della sua partenza. Il padre portoghese scrive così nel prologo dell’Autobiografia: *“non mi fu possibile trascrivere tutto per esteso a Roma. E poiché a Genova non disponevo di un amanuense spagnolo, dettai in italiano quello che da Roma avevo portato con me appuntato e ultimai questa redazione nel dicembre 1555, a Genova”*⁹.

⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, Lettera a Tommaso Spinola e Francesco Cattaneo Bava, 19 agosto 1553, *MI Epp.* V, p. 344.

⁹ Prologo di da Câmara, 5, in *Autobiografia*.

La fondazione del Collegio

A quell'epoca Laínez ha già fondato il collegio nel centro della città. Le trattative sono state lunghe, perché per offrire l'insegnamento gratuito ai figli della città l'amministrazione pubblica deve garantire il sostentamento economico del collegio. Alla fine, la Signoria della repubblica promette di essere lei a pagare tutti i costi pur di avere 15 gesuiti occupati nel collegio. A novembre del 1554 il Collegio di Genova apre in una casa affittata accanto alla chiesa di Nostra Signora delle Grazie al Molo. Che questo luogo sia il primo posto ad ospitare una comunità di gesuiti a Genova è significativo, perché proprio qui si colloca l'edificio di culto cristiano più antico della città. Sotto la chiesa si trova infatti una cripta dell'anno 658. È dedicata ai santi Nazareno e Celso, che secondo la tradizione sarebbero stati i primi evangelizzatori della Liguria, e sarebbero arrivati a Genova nell'anno 66. La cripta è costruita nel posto dove sarebbero sbarcati. Anche se è impossibile verificare la storicità di questa tradizione, questo legame tra i primi gesuiti ed i primi cristiani a Genova rimane un bel segno.

L'anno scolastico del nuovo collegio è inaugurato il 1 novembre 1554 con una grande celebrazione nella cattedrale. I partecipanti sono circa 2000. Dopo una settimana, si hanno già 40 alunni, ma un mese dopo sono 200. Questo collegio non è per studenti gesuiti, e non è un collegio residenziale. È per ragazzi che già hanno una preparazione di base, e corrisponde alle scuole medie e ginnasiali. Nel collegio si insegna p.es. latino, greco, grammatica e retorica. Presto i gesuiti prendono iniziative che dimostrano alla città il livello elevato dell'insegnamento del collegio. Nelle chiese grandi della città si organizzano dispute tra gli alunni del collegio. Per tre ore un alunno deve difendere alcune tesi contro 12 compagni alla presenza delle persone notabili. In una "lettera quadrimestre" del 13 febbraio 1556 a Ignazio si descrive una tale disputa nel duomo alla presenza della Signoria, del doge e del vescovo ausiliare: "Appena posso dire quale e quanta fosse l'attenzione e l'ammirazione degli uditori; stupivano tutti che fanciulli non ancor dodicenni con tanta franchezza e precisione proponessero le difficoltà ed ammiravano il difendente che rispondeva alle opposizioni per confermare il suo asserto, e ciò con calma e sicurezza, senza punto scomporsi"¹⁰.

La vita non è però facile per i gesuiti, perché i contributi della città al collegio sono molto scarsi. L'abitazione, le aule d'insegnamento e la cappella sono scomodissime e il vitto è troppo poco. In una lettera del 21 novembre 1555 di Polanco a Nadal, che a Genova cerca di migliorare le condizioni del collegio, si legge che "trasferirsi da questa casa, che è in pericolo di cadere pare più che mediocrementemente necessario"¹¹. Rimangono però in quella casa fino al 1565, ma i padri cominciano ad usare come cappella il vicino oratorio di S. Giacomo della Marina. Nel 1559 Paolo Doria garantisce 400 scudi all'anno

¹⁰ Cfr. MHSI, *Litterae Quadrimestres* IV, p. 137; cit. in PIETRO TACCHI VENTURI S.J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. II, parte II, pp. 487-488.

¹¹ *MI Epp.* X p. 181.

per il collegio, e per questo viene dichiarato fondatore del collegio genovese. Dal 1566 al 1582 il collegio si trova accanto all'Annunziata di Portoria, sempre in locali affittati.

I vari modi di aiutare le anime

Le attività dei gesuiti non si limitano, però, al solo insegnamento nel collegio. La città gode della loro capacità di predicare e del loro grande zelo pastorale. Tra gli anni 1555-1568 il rettore del collegio, lo spagnolo Gaspar de Loarte, compone a Genova vari scritti devozionali, tra i quali l'*Esercizio della vita cristiana*, che hanno diffusione in tutto il mondo e vengono tradotti in giapponese oltre che in varie altre lingue europee. Anche la devozione particolare dei gesuiti all'Eucaristia e le loro esortazioni alla Comunione frequente influiscono sulla vita devozionale della città. Durante la peste del 1579 i gesuiti aiutano a curare gli ammalati, e tre padri e due fratelli muoiono colpiti dalla peste.

Un gesuita di straordinaria importanza per Genova è stato Bernardino Zanoni. Nato a Reggio Emilia nel 1538 e ammesso in Compagnia nel 1563, vive a Genova dal 1580 fino alla sua morte avvenuta nel 1620. Fondò in varie parrocchie scuole di dottrina cristiana e scrisse varie canzoncine in rima per aiutare i bambini a memorizzare le verità di fede. Una novità importante che porta con sé è il coinvolgimento di laiche formate da lui tramite gli esercizi spirituali. Affida loro l'insegnamento del catechismo, ma aiuta anche alcune di loro a formare una comunità religiosa. Una sua figlia spirituale, Camilla Medea Ghiglini Patellani nata nel 1559 forma nel 1594 con alcune compagne e sotto la direzione del p. Zanoni, le Suore di S. Giovanni Battista e S. Caterina da Siena, chiamate le Medee. Il loro carisma è la formazione di giovani donne. Si tratta, per quell'epoca, di un raro esempio di religiose con un apostolato attivo.

P. Zanoni è anche padre spirituale sia della beata Maria Vittoria De Fornari Strata, che nel 1604 fonda l'Ordine Monastico della Santissima Annunziata, che di Gerolamo del Bene, che nel suo testamento assicura la fondazione di un collegio. P. Zanoni aveva fatto notare il bisogno di un seminario a Genova per tutte le diocesi della Repubblica in particolare per quelle più povere, come quella della Corsica. Egli darà così un impulso decisivo alla fondazione del Collegio del Bene, che avverrà nel 1643 e sarà retto dai gesuiti del Collegio di Genova. Dal 1646 fino alla soppressione della Compagnia si troverà presso San Marcellino nel quartiere di Prè. Numerosi gesuiti prestano qui il loro servizio, anche se questo collegio non è proprietà della Compagnia di Gesù.

Anche la missione tra i pagani in paesi lontani attira giovani genovesi. Un esempio è il beato Carlo Spinola¹², che è colpito dalle notizie del martirio del gesuita Ridolfo Aqua-

¹² Molti biografi lo credono nato a Genova, e nel catalogo di Giappone del 1615 è anche presentato come "natural de Génova". In MICHELE VOLPE, *I Gesuiti nel Napoletano*, vol. I, Napoli, 1914, p. 294 è dimostrato che il vero luogo di nascita è Madrid. Era membro di una delle famiglie nobili genovesi più importanti ma suo padre, Ottavio Spinola, era a servizio del futuro imperatore Rodolfo II nella sua corte a Madrid, quando nel 1564 nasce Carlo. Vedi anche JUAN RUIZ-DE-MEDINA, *Un genovés nacido en Madrid. Carlos Spinola, científico, misionero y mártir*, in CLAUDIO PAOLOCCI (a cura di), *I Gesuiti, fra impegno religioso e potere politico nella Repubblica di Genova*, in *Quaderni Franzoniani*, anno V (1992), 2, n. 10. p. 71.

viva in India nel 1583, e si accende in lui il desiderio di morire la stessa morte. Carlo Spinola entra nella Compagnia di Gesù nel 1584, ma deve aspettare molti anni finché gli arriva il permesso di andare in Giappone. Abbiamo una lettera di lui del 6 dicembre 1595 scritto a Genova ad un compagno gesuita a Milano prima del suo viaggio verso Lisbona da dove partono le navi verso l'Oriente. Racconta come ha compilato una litania dei nomi dei martiri della Compagnia e aggiunge: "Che vuole che faccia? Se non possiamo patire, almeno ci gusta l'andar vedendo quello, che hanno patito gli altri; e così animarci e prepararci"¹³.

Spinola arriva dopo viaggi in America del Sud ed India nel 1502 in Giappone. Dal 1514 svolge la sua missione in clandestinità durante la persecuzione dei cristiani. Nel 1518 è arrestato e soffre quattro anni di prigionia prima del suo martirio il 10 settembre 1622, quando è ucciso con un gruppo di 50 cristiani, tra i quali 8 gesuiti. È stato beatificato nel 1867. La chiesa di San Luca al centro di Genova appartiene alla famiglia Spinola, e sull'altare laterale a destra si trova un ovale con il ritratto del beato Carlo Spinola.

La Chiesa del Gesù e la Casa Professa

Il Collegio diventa presto un buon mezzo di reclutamento della Compagnia di Gesù. Anche figli della nobiltà diventano gesuiti, e tra loro spicca Marcello Pallavicino che entra nel noviziato di Roma nel 1580.

Nel 1582 i gesuiti comprano la chiesa di S. Ambrogio (che il governo della città già decenni prima voleva demolire per farne costruire una nuova) e alcune case accanto dove il collegio si trasferisce. Nel 1588, dopo la sua ordinazione, p. Pallavicino è mandato a Genova, e si decide di usare il suo grande patrimonio per la costruzione di una nuova chiesa, un nuovo edificio per il collegio e una residenza per i gesuiti. Sarà lui stesso a guidare i lavori. Nel 1589, al posto di S. Ambrogio si pone la prima pietra della Chiesa del Gesù, e quando nel 1592 i due bracci sono compiuti l'arcivescovo la benedice e vi celebra la prima messa. Il superiore generale decide nel 1594 che il collegio deve essere in un posto a parte, ma che ci deve essere una residenza o casa professa dietro alla Chiesa del Gesù. La prima pietra di questa viene posta nel 1595.

La casa professa è completata nel 1604. Ci sono ora due comunità apostoliche di gesuiti a Genova (più il noviziato, vedi sotto); una che si occupa del collegio e vive in esso, e un'altra che vive nella casa professa e si occupa solamente dei ministeri della predicazione, degli esercizi spirituali e dell'amministrazione dei sacramenti. La comunità della casa professa può solo vivere di elemosine. All'inizio del 1600 nel mondo ci sono 23 province dell'ordine e solo 16 case professe.

L'architetto della chiesa e della residenza è il gesuita Giuseppe Valeriano, che ha anche costruito il Collegio Romano a Roma e la Chiesa del Gesù Nuovo a Napoli. L'al-

¹³ Cit. in FABIO AMBROGIO SPINOLA, *Vita del P. Carlo Spinola della Compagnia di Gesù*, p. 22, Roma, 1628.

tare maggiore del Gesù è consacrato nel 1603. Molte delle opere d'arte sono completate tra il 1600 e il 1700. Per molte famiglie nobili era una questione di prestigio poter decorare una cappella laterale nella nuova chiesa dei gesuiti e in esse si trovano quadri di Pieter Paul Rubens, Domenico Piola, Andrea Pozzo e di molti altri artisti. Con la pala dell'altare maggiore, la circoncisione di Gesù, che è svelata nella festa del nome di Gesù il 1 gennaio 1606, Genova può ammirare il suo primo quadro del Rubens, col quale ha così inizio il barocco genovese che influisce grandemente sull'arte delle altre chiese e dei palazzi dei nobili genovesi.

Villa e chiesa a Sampierdarena

La Compagnia di Gesù è in forte crescita. Nel 1573 nel mondo vi erano 3.900 gesuiti mentre nel 1626 diventeranno 15.500. Aumentano anche le proprietà dell'ordine. P. Marcello Pallavicino dona alla Compagnia una villa a Sampierdarena, che oggi si trova in Salita Belvedere, 1. Si pensa all'inizio di usarlo come primo noviziato di Genova, che aprirà proprio qui nel 1593. Circa due anni dopo, quando il noviziato verrà spostato, questa casa sarà utilizzata come una sorta di villa per ferie dei padri della Casa Professa. Nel 1609 viene consacrata la chiesa di S. Pietro in Vincoli accanto alla villa per soddisfare il desiderio dei vicini di casa. La villa e la chiesa rimangono in mano ai gesuiti fino al 1773.

Il complesso appartiene oggi alle suore pietrine che gestiscono una casa di riposo. Due tele che erano presenti nella chiesa di San Pietro in Vincoli sono attualmente custodite nella chiesa di Santa Maria della Cella a Sampierdarena. Una di Giovanni Battista Carlone si trova sopra la porta che conduce verso l'ufficio parrocchiale e raffigura San Francesco Borgia in preghiera davanti al crocifisso, e l'altra di Antonio Maria Piola si trova nella quinta cappella laterale a sinistra e rappresenta San Francesco Saverio e Sant'Ignazio.

Noviziato a Paverano

Nel 1595 il noviziato venne spostato in una casa accanto alla chiesa di S. Giovanni Battista in Paverano, nell'attuale quartiere di San Fruttuoso. Il noviziato è il primo periodo di formazione dei gesuiti e dura di solito due anni. Durante questo periodo si fanno vari "esperimenti", come il mese di esercizi spirituali, un pellegrinaggio in povertà e la cura degli ammalati. Sappiamo che i novizi di Genova erano soliti fare servizio nell'ospedale di Pammatone. Da una lettera annua di questo periodo possiamo leggere una descrizione delle vacanze dei novizi: "I nostri Novitij per un poco di ricreazione spirituale queste vacanze con la direzione della santa obbedienza non essendogli permesso di stendersi ai Pellegrinaggi lontani del Santissimo Crocifisso di Lucca, o della S. Casa di Loreto, a fine di mantenere l'osservanza dell'esperimento loro oltre li consueti di Milano, di N. Signora di Chiavari, e di Savona, per qualche divoto trattenimento della buona volontà degli altri, che rimanevano in Paverano, hanno fatto alcuni pellegrinag-

getti brevi alle Terre circonvicine di Parisone, Quarto, Quinto, Nervi e S. Hilario, con andare ad insegnare in quelle Chiese la Dottrina Cristiana le feste”¹⁴.

Il noviziato è rimasto a Paverano fino alla fine del 1659. Dopo diventerà noviziato dei Padri Scolopi. Dal 1933 la chiesa è in mano all’opera di Don Orione. L’ultimo restauro è del 2003 e si vede nell’abside della navata destra un affresco di S. Ignazio della prima parte del 1600.

Il Collegio in Via Balbi

Il Collegio si era trasferito nel 1582 dall’Ospedaletto alle case comprate dalla Compagnia accanto a S. Ambrogio. Queste case sono state demolite nel 1599 ed è possibile che il Collegio sia passato nella casa professa ancora in costruzione fino al 1603. Fino al 1605 è in una casa di Agostino Spinola in Piazza del Guastato. Dal 1605 al 1610 è in una casa dei Doria accanto alla chiesa di S. Domenico, dove ora c’è il Teatro Carlo Felice. Dal 1610 al 1619 il Collegio si trova in alcune case di fronte al Ponte Spinola, di fronte all’attuale Acquario.

Nel 1619 il Collegio si trasferisce a Via Balbi nel vecchio monastero di S. Girolamo del Roso. A quel tempo, questa zona si stava sviluppando in una parte prestigiosa della città dove le famiglie nobili stavano costruendo i loro palazzi moderni. Qui c’è spazio per costruire un edificio nuovo ed ampio. Il p. Paolo Balbi dona nel 1623 la sua eredità per costruire il cortile e 12 aule scolastiche sul posto del vecchio monastero. La Compagnia di Gesù deve finanziare la costruzione dell’abitazione dei gesuiti e il resto. Solo nel 1634 cominciano i lavori di costruzione, e dal 1642 si insegna nelle nuove aule, anche se restano ancora da completare alcuni lavori. Al posto della chiesa di S. Girolamo viene costruita una nuova chiesa dedicata ai SS. Girolamo e Francesco Saverio. La chiesa è inaugurata nel 1667.

Il collegio non è più solo scuola per ragazzi, ma offre un curriculum di studi molto più esteso che già nel 1628 può offrire la laurea di filosofia e teologia. Nel 1665 il Superiore Generale della Compagnia conferisce al Collegio il titolo di università, e nel 1673 l’università offre 15 corsi diversi, tra i quali anche diritto civile e matematica. Con la soppressione della Compagnia nel 1773 il Collegio dei gesuiti diventa l’Università di Genova. La vecchia sede del Collegio in Via Balbi 5 è tuttora sede dell’università, e la chiesa dei SS. Girolamo e Francesco Saverio è oggi sala di lettura della biblioteca. Nel vecchio collegio si trovano ancora oggi opere d’arte del tempo dei gesuiti, tra i quali affreschi di Giovanni Andrea Carlone e dipinti e statue di Domenico Parodi. Nella ex-chiesa si trovano affreschi di Domenico Piola.

¹⁴ Cit. in ALESSANDRO MONTI S.J., *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, I, Chieri, 1914, p. 79.

Gesuiti scrittori

Vale la pena menzionare in modo breve alcuni gesuiti genovesi del 1600 che con i loro scritti sono diventati famosi anche fuori Genova.

Giulio Negroni (1553-1625) è il primo superiore della casa professa di Genova. I suoi “*Commenti spirituali*” delle Regole Comuni della Compagnia pubblicati nel 1613 ebbero una grande diffusione fino al 1900.

Fabio Ambrogio Spinola (1593-1671) è stato rettore del Seminario Romano Maggiore e quattro volte superiore della casa professa di Genova. Ha tra l’altro scritto “*Delle Meditazioni sopra la vita di Gesù Signor Nostro per ciascun giorno*”, I e II parte, Genova, 1652-1653. Ristampata molte volte, l’ultima nel 1923, e anche tradotta in tedesco, spagnolo e francese.

Anton Giulio Brignole Sale (1605-1662) è figlio del futuro doge di Genova, Giovan Francesco Brignole ed eredita da parte del nonno materno il titolo di marchese. Fu a servizio della Repubblica di Genova come diplomatico, ma usa anche molto tempo a scrivere testi teatrali e satirici. Sposato con sette figli rimane vedovo nel 1648. Nel 1652 decide di entrare nella Compagnia di Gesù. Uno dei primi compiti da gesuita è di scrivere il “*Panegirico sacro in lode del Beato Gaetano Tiene*”, che è eseguito a S. Siro nel 1652. È un elogio al fondatore dei teatini, e diventa così anche un tentativo di riconciliazione tra i teatini ed i gesuiti che per decenni si erano visti come concorrenti a Genova. Brignole Sale pubblica poche opere da gesuita, ma diventa un predicatore molto ammirato.

Giovanni Paolo Oliva (1600-1681) è predicatore apostolico dal 1651 a 1675, cioè durante 4 pontificati fa prediche al papa ed alla sua curia. Nel 1661 è eletto vicario del generale della Compagnia di Gesù e gli succede come generale nel 1664. I suoi “*Sermoni domestici detti nelle Case romane della Compagnia di Gesù*” usciti tra 1676 e il 1682 godono di una grande diffusione.

Noviziato a Carignano

Nel 1660 il noviziato si trasferisce a Carignano dove i gesuiti hanno comprato la Villa de Franceschi in Piazza S. Maria in Via Lata, 7. È una vecchia villa patrizia con bellissimi affreschi della metà del 1500, che però venivano rimbiancati dai gesuiti per coprire l’“*obbrobrio di colori profani che ne dishonoravano le mura*”, come scriveva il superiore generale nel 1680¹⁵. La villa è in sé troppo piccola per il nuovo noviziato, e nel 1673 si comincia la costruzione di due ali nuove. Questa costruzione è completata nel 1683 e permette al noviziato di accogliere presumibilmente fino a 72 novizi. Più tardi si progetta la costruzione di una chiesa che è completata nel 1730 e intitolata a S. Ignazio. Il complesso è veramente imponente, e dà testimonianza dell’importanza e del potere che

¹⁵ Cit. in E. PARMA, *Villa De Franceschi*, in *La pittura in Liguria. Il Cinquecento*, Genova, 1999, p. 322. Dopo i restauri iniziati in 1986 gli affreschi sono di nuovo visibili.

la Compagnia di Gesù ha raggiunto nel 1700. Il noviziato rimase in questa sede fino alla soppressione dell'ordine, avvenuta nel 1773.

Gli edifici appartengono oggi all'Archivio di Stato di Genova e sono presentati come Il Complesso monumentale di Sant'Ignazio. Rivelano uno stile sobrio e funzionale, spoglio di decorazioni, perché il noviziato non fungeva da sede di rappresentanza (come la Chiesa del Gesù) e non ci sono stati benefattori desiderosi di mettersi in mostra. C'erano però vari quadri degni di nota nel refettorio e nella chiesa. Anche se non sono più presenti nel vecchio noviziato oggi, la maggior parte delle opere sono ancora presenti a Genova.

Nel refettorio c'erano almeno 7 dipinti del gesuita Giuseppe Castiglione (1688-1766), ognuno alto circa 265 cm. Castiglione era entrato nel noviziato di Genova nel 1707 per essere coadiutore temporale (fratello), e arriva nel 1714 in Cina dove trascorre 51 anni e prende il nome Láng Shìníng. Impara dai maestri cinesi di dipingere ad acquerello e inchiostro su carta e seta. Con il tempo acquisisce uno stile originale che unisce tecniche occidentali e orientali. È espressione dell'atteggiamento tipico dei gesuiti, che sa apprezzare ed integrare le ricchezze delle culture nelle quali sono inseriti. Oggi Castiglione è molto conosciuto in Cina. Fu protagonista di una serie televisiva cinese nel 2005, e nel 2015 è stato realizzato un docu-drama cinese intitolato "Giuseppe Castiglione in Cina: pittore imperiale umile servo". Quando è stato trasmesso in Cina ha raccolto una audience di oltre 360 milioni di telespettatori.

I dipinti del refettorio del noviziato furono eseguiti da Castiglione durante i suoi tre anni a Genova, e si trovano ora nel Pio Istituto Martinez nel quartiere di San Fruttuoso. Anche un ovale raffigurante S. Ignazio in gloria che stava sopra l'altare maggiore della chiesa è di Giuseppe Castiglione. Esso si trova ora nella sacristia della parrocchia di S. Stefano a Casella. Una tela alta 4 metri che stava in una delle due cappelle laterali della chiesa si trova ora nella cappella Senarega della cattedrale di S. Lorenzo ed è un dipinto di Lorenzo De Ferrari del 1731 che raffigura la Madonna con i santi gesuiti Stanislao Kostka e Francesco Borgia.

Casa di Esercizi a Carignano

Dato che una parte del noviziato veniva usata dai gesuiti per ospitare coloro che intendevano fare gli esercizi spirituali, sorse ben presto il desiderio di avere una casa a parte per questo scopo vicino al noviziato. Nel 1740, quando la marchesa Maria Teresa Spinola sente che i gesuiti cercano un posto, vende loro la sua villa. Questa villa si trova al lato posteriore della basilica di Carignano, e i gesuiti cominciano la costruzione di un edificio progettato appositamente per ospitare gli esercitanti. L'architetto è il gesuita Giuseppe Preando.

Nel 1746 la nuova casa di esercizi con posti per 80 esercitanti può essere inaugurata. Vi convergono non solo preti ma anche laici desiderosi di seguire i corsi di esercizi spirituali predicati dai gesuiti. Da una lettera dell'arcivescovo di Genova, Giuseppe Maria Saporiti al suo clero si intuisce che l'apertura della casa dei gesuiti è vista come un guadagno per tutta la diocesi: "Con grande edificazione e particolare consolazione dell'animo

nostro abbiamo inteso e veduto che in questa piissima e devota città si è da gran tempo introdotto il lodevole costume, non solamente ne' parrochi e in tutti gli ecclesiastici, ma anche nella nobiltà e cittadinanza secolare, di ritirarsi ogni anno a fare gli esercizi spirituali, e che a quest'unico fine si è innalzata e terminata ora nuovamente nell'eminenza del colle di Carignano, dentro le mura della città, la grandiosa fabbrica di ottanta e più stanze libere e nobilmente comode dallo zelo de' Padri della Compagnia di Gesù¹⁶.

La ex-casa di esercizi si trova in Via Innocenzo IV, 7 e passò in seguito all'Esercito italiano. Per alcuni anni è stata la sede del Centro Documentale di Genova, ma ora la struttura è abbandonata.

L'arrivo di gesuiti rifugiati

Occorre aggiungere, però, che i gesuiti non erano stimati da tutti anche perché, nel corso degli anni erano diventati sempre più numerosi e potenti. La loro difesa delle popolazioni indigene in America Latina creò nei loro confronti opposizioni forti sia in Portogallo che in Spagna. La loro difesa delle culture non-occidentali e la loro teologia che valuta in modo positivo la natura umana produssero numerose proteste in Francia. Vennero perciò espulsi prima dal Portogallo, nel 1759, e poi dalla Francia, nel 1762.

Nel 1767 anche il re spagnolo, sopprime la Compagnia di Gesù nei suoi territori. Il papa non li accoglie nello Stato Pontificio, ma un accordo internazionale fa sì che quelli provenienti dalla Spagna possano sbarcare in Corsica che, all'epoca, apparteneva alla Repubblica di Genova. 2.500 gesuiti vivono per più di un anno in grande povertà in Corsica. Ma quando la Corsica il 15 agosto 1768 passa a far parte della Francia, i gesuiti non possono rimanere nemmeno là. Navi francesi li portano allora a Genova, dove arrivano il 22 settembre.

La Repubblica di Genova rifiuta però lo sbarco dei gesuiti il che fa arrabbiare i capitani delle navi francesi. Il comandante Ollivier esclama: "Che razza di gente siete voi altri, che nessuno vi vuole, e tutto il mondo vi aborre!"¹⁷. Il rettore del noviziato di Genova, Giuseppe Solari, ottiene dal doge il permesso di fornire cibo e vestiti ai prigionieri delle navi, e i novizi di Genova si prendono cura degli spagnoli ammalati. In una lettera del 22 ottobre 1768 il generale, Lorenzo Ricci, scrive a Solari: "Non posso a meno di ringraziare V.R. per la Carità che ha' usato ed usa co' nostri tribolati Fratelli Spagnoli (...) So' che tutti i Padri di Genova hanno concorso per quanto è stato loro permesso a ristorare anco gli altri. (...) Ha animato i FF. novizi ad impegnarsi in servirli [gli infermi], ed essi lo fanno con fervore e con amore. V.R. gli ringrazi anche loro a nome mio, e gli dica che gli abbraccio e gli benedico con tutto il cuore"¹⁸.

¹⁶ GIUSEPPE MARIA SAPORITI, *Pastorali Avertimenti proposti al suo clero*, Genova, Stamperia Lerziana, 1746.

¹⁷ GIUSEPPE M. MARCH S.J., *B. Giuseppe Pignatelli ed il suo tempo*, Torino, 1938, p. 196.

¹⁸ Copia della carta nella Biblioteca Nazionale di Roma, Fondo Gesuitico 1228, 13.

I gesuiti spagnoli non si perdono però d'animo. Durante i circa 10 giorni di attesa cantano litanie. Una nave le intona e le altre rispondono in modo che si sente il canto in tutta la città. Alla fine, possono sbarcare a Sestri Levante a sud-est di Genova. Da lì si dirigono a piedi fino a varie città nello Stato Pontificio.

La soppressione della Compagnia

I re di Portogallo, Francia e Spagna fanno pressioni sul papa affinché la Compagnia di Gesù venga soppressa in tutto il mondo. Questo accade con il breve di papa Clemente XIV *Dominus ac Redemptor* del 21 luglio 1773. Il breve stabilisce che i governanti degli stati devono effettuare la soppressione, confiscando i beni della Compagnia e dando una pensione agli ex-gesuiti.

Sia il doge che l'arcivescovo di Genova sono contrari alla soppressione della Compagnia, ma elaborano un piano per la confisca dei beni e il supporto agli ex-membri dell'ordine. Il 9 ottobre viene eseguito il breve a Genova, e i gesuiti hanno a loro disposizione una settimana per mutare i loro vestiti negli abiti del clero secolare e un mese per decidere se vivere come il clero secolare o vivere in un convitto con altri ex-gesuiti. Quest'ultima possibilità era pensata per coloro, che erano già avanzati in età.

Passato il mese, il 9 novembre il rettore del Collegio di Via Balbi, p. Gerolamo Durazzo, offre un pranzo squisito ai suoi confratelli, e va poi a vivere da suo fratello come prete diocesano. Dalle varie case dei gesuiti di Genova 31 ex-gesuiti accettano di vivere insieme in una comunità. L'ex-noviziato di Carignano diventa così convitto per ex-gesuiti fino al 1785 o forse 1793. Gli altri padri diventano preti diocesani o entrano in altri ordini religiosi. Tra i fratelli coadiutori 4 si sposano e 9 diventano preti.

La Repubblica di Genova confisca i beni dell'ordine, e usa i redditi del patrimonio ex-gesuitico per finanziare l'università di Via Balbi, che ora è diretta dalla Repubblica. La Chiesa del Gesù diventa chiesa parrocchiale, di nuovo col titolo di S. Ambrogio. Nella vecchia casa professa si stabilisce una scuola elementare retta dai Padri Scolopi, mentre i Padri Teatini si stabiliscono nella villa di Sampierdarena. Nel 1793 il vecchio noviziato diventa monastero di agostiniane e dal 1797 caserma, mentre la vecchia casa di esercizi diventa prigione di guerra, collegio e poi fabbrica di cotone.

Il ritorno dopo 1814

Nel 1814 papa Pio VII restaura la Compagnia di Gesù, che però già da anni aveva cominciato a riprendere vita in alcuni stati. La maggior parte degli ex-gesuiti del convitto di Genova erano morti.

La situazione politica di Genova è però cambiata. Non esiste più la Repubblica di Genova, ma dopo il Congresso di Vienna, il cosiddetto Ducato di Genova fa parte del Regno di Sardegna, governato a Torino dai Savoia. Il re Vittorio Emanuele I è molto favorevole verso i gesuiti, ha infatti un fratello gesuita. Divenne re nel 1802 dopo l'abdicazione di suo fratello Carlo Emanuele IV il quale entrò da vedovo nel noviziato della

Compagnia di Gesù a Roma l'11 febbraio 1815 e morì il 6 ottobre 1819 come fratello coadiutore gesuita.

Una lettera del 12 luglio 1815 dalla Segreteria di Stato di Vittorio Emanuele a Torino afferma che “È intenzione precisa di Sua Maestà (...) che i Gesuiti vengano reintegrati nella proprietà e possesso dei locali di S. Ambrogio, della Casa denominata degli Esercizi e di quella detta del Noviziato in Carignano, qualora però, quanto a quest'ultima, non sarà più necessaria per l'alloggio delle truppe”¹⁹. Il re desidera anche che i gesuiti di nuovo prendano in mano la gestione dell'università. Ma i gesuiti sono decimati rispetto a prima e rispondono che non possono assumersi questa responsabilità.

Il noviziato rimane caserma e non torna mai più nelle mani della Compagnia. Subisce poi gravi danni nei bombardamenti del 1943. Per quanto riguarda la casa di esercizi i gesuiti rispettano il contratto che aveva il fabbricante di cotone fino al 1819, ma è poi data in uso come caserma e lazzaretto di colera. Solo nel 1839 diventa di nuovo casa di esercizi dei gesuiti.

È al complesso di S. Ambrogio che i gesuiti possono tornare. Il 1 novembre 1816 sette padri anziani ed alcuni novizi fanno un solenne ritorno alla casa professa accanto a S. Ambrogio. Per capire che tipo di vita i padri anziani hanno avuto basta guardare il curriculum del nuovo superiore della comunità. È il siciliano p. Orazio Montesisto nato nel 1748 ed entrato nel noviziato in Sicilia nel 1762. Con la soppressione nelle Due Sicilie nel 1767 era entrato come scolastico (in formazione come gesuita verso il sacerdozio) nella provincia di Milano. Al momento della soppressione del 1773 era sacerdote nella residenza a Novi Ligure, ed era andato a vivere nel convitto degli ex-gesuiti a Genova. Quando nel 1804 la Compagnia di Gesù venne ricostituita nelle Due Sicilie, tornò in Sicilia per rientrare nella Compagnia. Fece la sua professione solenne nel 1809 in Sicilia, e nel 1816 fu mandato a Genova.

Il 2 febbraio 1817 il p. Montesisto è il primo gesuita a celebrare una funzione religiosa nella Chiesa del Gesù dopo la soppressione. “La Compagnia faceva allora il suo pubblico e ufficiale ritorno a Genova. E ancora il P. Montesisto si mostrò, nel suo discorso d'occasione, non inferiore al dolce avvenimento, e seppe tributare il ben meritato omaggio alla pietà e all'amore sempre vivo e operoso dei Genovesi verso la Compagnia. L'offerta di doni non indifferenti mostrò ai nuovi venuti che quella pietà e quell'amore erano pronti e disposti a rinnovarsi, non inferiore agli antichi”²⁰.

La lenta ricostruzione

La Chiesa del Gesù viene di nuovo chiamata S. Ambrogio (dal 1800 il titolo ufficiale era SS. Ambrogio ed Andrea, dopo la soppressione del monastero di S. Andrea della

¹⁹ Cit. in ALESSANDRO MONTI S.J., *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, III, Chieri, 1915, pp. 58-59.

²⁰ ALESSANDRO MONTI S.J., *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, III, Chieri, 1915, p. 76.

Porta). Nella vecchia casa professa convivono insieme la residenza e il noviziato. E questo fino al 1823, quando si apre il noviziato a Chieri. Nel 1828, quando il governo dei Savoia dà la responsabilità del nuovo Collegio Convitto dell'Università ai gesuiti, viene aperta una seconda comunità di gesuiti a Genova. Ritornano anche ad una parte del vecchio collegio di Via Balbi, per avere la cura spirituale degli studenti che vivono in questo convitto. In questa comunità vivono 5 padri e 3 fratelli, tra i quali l'importante Antonio Bresciani²¹. Però già due anni più tardi il convitto chiude, perché, a causa dei moti rivoluzionari del 1830, il re chiude le università del suo regno e i gesuiti lasciano di nuovo Via Balbi.

Nel 1831 vi sono così 14 padri e 10 fratelli coadiutori nella residenza di S. Ambrogio. Il loro ministero consiste nel celebrare messe ed ascoltare confessioni nella loro chiesa, ma anche in prediche, esercizi spirituali e missioni popolari in altre chiese della città. Visitano poi carcerati ed ammalati. Vale la pena menzionare un padre portoghese, p. Jourdan, che era entrato nella Compagnia di Gesù in Russia nel 1803, quando era l'unico paese al mondo in cui la Compagnia di Gesù esisteva ancora. Operò a Genova per 20 anni, specialmente prendendosi cura dei tanti stranieri presenti nella città, dal momento che parla tante lingue. Per suo tramite, vari protestanti ed ortodossi diventano cattolici.

Nel 1832 apre a S. Ambrogio uno scolasticato di teologia, nel quale i gesuiti in formazione studiano per quattro anni. Quest'ultimo viene spostato successivamente a Torino quando, nel 1841, la comunità di S. Ambrogio diventa di nuovo formalmente casa professa. Ciò significa che la comunità non può vivere di rendite o di affitti, ma solamente di elemosine. Il re Carlo Alberto di Savoia è uno dei benefattori. Il superiore della casa professa, p. Polidori, scrive in una lettera del 7 dicembre 1841 al Superiore Generale: "Sua Maestà essendo a Genova ha mandato in limosina alla Casa Professa due messali, un barile d'ottimo olio e 300 franchi; la regina ha dato parimenti 300 franchi; e di più il re ha promesso che i nostri in S. Ambrogio avranno *gratis* tabacco"²².

Il re Carlo Alberto è quindi a favore dei gesuiti. Ha voluto che il Collegio Reale, fondato in epoca napoleonica fosse affidato ai gesuiti, ed essi si assumono nel 1838 la responsabilità di questo collegio nella nuova sede nel magnifico palazzo Doria-Tursi,

²¹ Antonio Bresciani (1798-1862) avrà vari incarichi a Genova a più riprese, ma avrà molti altri incarichi importanti. È stato confessore della famiglia reale a Torino e rettore di vari collegi. Fa parte del gruppo di gesuiti che nel 1850 a Napoli fonda la rivista *La Civiltà Cattolica*, e quando poco dopo il collegio degli scrittori si sposta a Roma, lui diventa il superiore della comunità. Fino alla sua morte fa parte del collegio degli scrittori. In questi anni scrive soprattutto romanzi, che sono pubblicati nella rivista un capitolo dopo l'altro. Specialmente la popolarità di questi romanzi fa in modo che in pochi mesi si raddoppia il numero delle coppie vendute. I suoi romanzi sono poi anche pubblicati come libri e tradotti in altre lingue. Bresciani è uno scrittore molto abile, ma i suoi scritti non sono privi dell'atteggiamento polemico di sospetto di fronte ai cambiamenti della sua epoca, e contiene anche pregiudizi antisemiti. Muore a Roma nel 1862. *La Civiltà Cattolica* ha curato un'edizione delle sue opere in 17 volumi negli anni 1865-1869.

²² Cit. in ALESSANDRO MONTI S.J., *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, IV, Chieri, 1917, p. 400.

chiamato anche Palazzo Tursi (l'attuale Municipio). In questo palazzo nasce quindi una comunità dei gesuiti. Nel 1847 anche la casa di esercizi diventa residenza. Ma già dal 1839 essa era di nuovo in uso come casa di esercizi diretta dai padri della casa professa.

L'espulsione del 1848

Dal 1847 vi sono quindi a Genova tre comunità di gesuiti. Ma proprio quei tempi che sembravano di nuovo fiorenti per l'ordine sono anche pieni di polemiche contro i gesuiti. Siamo agli albori del Risorgimento con la prospettiva nazionalista di un'Italia unita. I gesuiti, che sono sempre stati fedelissimi al papa (che è anche sovrano temporale dello Stato Pontificio) e che hanno in mano la formazione di molti giovani, vengono visti come nemici delle idee rivoluzionarie. Nel 1848, quando varie rivoluzioni in Europa assumono un aspetto anticlericale, i gesuiti diventano il primo bersaglio.

Così accade anche nel Regno di Sardegna. In varie manifestazioni si grida nelle piazze "morte ai gesuiti" e vengono linciati fantocci raffiguranti gesuiti. La sera del 29 febbraio 1848 una folla davanti a S. Ambrogio cerca di infrangere le porte e di entrare. Il governatore di Genova ordina ai gesuiti delle varie comunità di lasciare la città perché non può più garantire la loro sicurezza. I gesuiti lasciano S. Ambrogio attraverso il cavalcavia che all'epoca collegava la facciata della chiesa con il Palazzo Ducale. I soldati fanno loro indossare vesti militari e li scortano fino al porto, dove salgono su una nave. La stessa notte la folla entra nella chiesa e nella casa professa di S. Ambrogio dove eseguono furti e vandalismi.

18 gesuiti aspettano a bordo della nave militare fino al 2 marzo. Quel giorno viene ufficialmente dichiarato da parte del governo di Torino che i gesuiti sono espulsi dal regno. Negli ordini del re si legge: "Gravi considerazioni, rappresentate a Sua Maestà dalla condizione stessa delle cose, hanno persuaso la sua sovrana saviezza che la presenza de' Reverendi Padri Gesuiti in questi Regii Stati era divenuta assolutamente inconciliabile con la conservazione in essi della pubblica tranquillità e con la sicurezza medesima di quei Religiosi"²³. La nave li porta quindi a La Spezia e da lì proseguono verso Massa, che si trova fuori dal Regno di Sardegna. Durante il viaggio vengono attaccati da gente che sputa loro addosso e lancia fango e sassi.

Il re Carlo Alberto non voleva l'espulsione dei gesuiti, ma forze rivoluzionarie nelle piazze e persone anticlericali nel governo riescono alla fine a spingerlo verso questa decisione. In tutto sono più di 500 i gesuiti residenti nel Regno di Sardegna, che devono scegliere tra lasciare l'ordine o lasciare il regno. Nessuno dei gesuiti di Genova sceglie di lasciare l'ordine. Per due decenni non possono più operare allo scoperto a Genova. Alcuni gesuiti rimangono di nascosto nel regno, mentre 238 gesuiti della provincia torinese (che comprende Genova) diventano missionari fuori dall'Europa. Uno di loro è

²³ Cit. in ALESSANDRO MONTI S.J., *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, V, Chieri, 1920, p. 89.

Giuseppe Bixio, nato a Genova nel 1819 e fratello del generale Nino Bixio, il braccio destro di Garibaldi e noto anticlericale. Chiamato “il bastardo gesuita” dal fratello, il p. Giuseppe Bixio a partire dal 1849 esercita 40 anni del suo ministero negli Stati Uniti.

Seconda metà del 1800

Nel 1855 le leggi anticlericali promulgate nel Regno di Sardegna determinano la confisca dei beni di tutti gli ordini religiosi. I gesuiti non possono avere una comunità ufficiale a Genova ma, intorno al 1857, si forma una piccola residenza clandestina prima in Salita S. Brigida e poi presso la chiesa di S. Carlo in Via Balbi, in un appartamento che affacciava sul Palazzo Reale. Questa viene disciolta nel 1860, dopo che i padri furono brevemente arrestati perché sospettati di cospirare contro il governo.

Dopo l'unità d'Italia, nel 1870, per i gesuiti c'è di nuovo possibilità di stabilirsi a Genova ma non sono ridati loro gli edifici che avevano posseduto fino al 1848. Seguono perciò anni di continui spostamenti. Si apre una residenza in Via S. Bartolomeo degli Armeni n. 17 nel 1872. Questa si sposta più tardi a Via Fieschi, mentre si aprono residenze nella canonica di S. Luca e nel Vico di S. Matteo. Dal 1886 le varie comunità si uniscono tutte in una unica residenza situata in un appartamento civile in Corso Magenta. Per essere più vicini al centro si spostano, successivamente, alla Piazzetta di S. Pancrazio, e da lì nel 1891 a Piazza Fossatello. Dal 1896 si trasferiscono all'oratorio delle Cinque Piaghe in Via delle Fontane, 10 (anche chiamato Oratorio S. Tommaso). Lì i padri gesuiti rimangono fino al 1928.

Durante questi anni hanno usato diverse case per offrire esercizi, ma nel 1894 aprono una casa di esercizi in Via Crocetta vicino a Piazza Manin. Questa casa accoglie nel 1903 l'Istituto Arecco, mentre la casa di esercizi si sposta a Quarto al Mare.

L'Istituto Arecco

Nel 1886 i gesuiti fondano un nuovo collegio a Genova, l'Istituto Ligure. Per vari motivi giuridici sono costretti a lasciare la direzione della scuola, e uno dei professori, il prete diocesano Bartolomeo Arecco, che insegna latino, diventa direttore. I gesuiti prestano ancora il loro ministero spirituale agli alunni, ma formalmente la scuola non è più in mano loro fino al 1902. Quell'anno cambia nome divenendo l'Istituto Arecco, avendo ancora il titolare dell'istituto come direttore, mentre la scuola diventa di nuovo formalmente opera della Compagnia di Gesù.

Numerosi gesuiti, divenuti poi famosi, hanno svolto il ruolo di insegnanti nella scuola. Angelo Arpa (1909-2003), critico cinematografico, ha diretto un cineforum nei locali dell'Arecco attirando tante persone, spesso anche registi famosi, che hanno presentato i loro film. Maurizio Costa (1937-2011), docente di teologia ed esperto di spiritualità ignaziana, era alunno dell'Arecco, ma da gesuita fu anche insegnante nella sua vecchia scuola.

L'Istituto Arecco ha avuto la propria collocazione prima in Via Mameli e poi in Piazza De Ferrari. Dal 1903 si trova in Via Crocetta, ma a causa di un deficit ingente nel

2000 l'istituto ha dovuto por termine alle sue attività. L'edificio è ancora oggi proprietà della Compagnia di Gesù. Una parte è in affitto, ma alcune parti sono in uso come alloggio assistito dell'Associazione S. Marcellino, mentre altre parti sono usate dal Centro Giovanile Arecco – entrambi opere della Compagnia.

Ritorno al Gesù

Nel 1920 si stipula un accordo tra l'arcidiocesi di Genova e i gesuiti che riaffida la chiesa di S. Ambrogio alla Compagnia. I gesuiti rimangono però nella residenza in Via delle Fontane, perché la vecchia casa professa (con l'antica sacrestia) che si trovava dietro alla chiesa era stata demolita negli anni 1915-1920 per favorire lo sviluppo urbanistico che, tra l'altro, ha creato Via Francesco Petrarca. Vennero pure demolite le abitazioni medievali situate al lato nord della chiesa per creare la nuova Piazza De Ferrari. Molti speravano che, accanto alla chiesa, venisse lasciato uno spazio congruo in modo che dalla piazza si potesse vedere la cupola della chiesa. Nel 1924 accanto a S. Ambrogio, venne, però, completato l'attuale Palazzo della Regione Liguria e in quella circostanza venne demolito anche il fabbricato adiacente alla parte nord della chiesa. Ai lati est e sud della chiesa viene costruita la nuova casa professa, terminata nel 1928. Lo stesso anno fu edificato il nuovo campanile. Nel 1892 il parroco aveva fatto ultimare la facciata della Chiesa seguendo un disegno del Rubens del 1622, ma sostituendo le statue di S. Ignazio e S. Francesco Saverio con quelle di Ambrogio ed Andrea. Il 28 luglio 1928 i gesuiti spostano la loro residenza dall'Oratorio delle Cinque Piaghe a S. Ambrogio, che di nuovo prende il nome Chiesa del Gesù. Nel 1970 sotto la chiesa viene fatto uno scavo per costruire l'attuale parcheggio, e si spostano dalla cripta che c'era sotto l'altare maggiore ad una cripta di fianco le tombe antiche di vari padri e della famiglia Pallavicino. Lo stesso anno la marchese Matilde Giustiniani Negrotto Cambiaso Durazzo Pallavicino dona la pavimentazione in marmo fatta nel presbiterio e nella navata centrale.

Nuova casa di esercizi a Righi

Negli anni '30 i gesuiti ricevono un terreno nella località di Righi sopra al Castelletto per costruire una nuova casa di esercizi. In un libro intitolato "Per la pace individuale e sociale" stampato nel 1936 con lo scopo di raccogliere fondi per la costruzione della casa, il superiore del Gesù p. Stralf scrive "Parrebbe che volere erigere una Casa di Esercizi Spirituali a Genova in questi momenti di crisi economica e finanziaria, con di più la trepidazione di una possibile guerra, e specialmente in questo tempo di gravi agitazioni di popoli per l'intricata questione sociale, sia cosa assolutamente importuna ed impossibile ad eseguirsi. Il libro si propone di dimostrare invece che, essendo gli Esercizi indirizzati alla pace individuale e sociale, come ha proclamato Sua Santità Pio XI e come dimostrano fatti lampanti, l'erezione di una tal Casa è più che mai opportuna per non dire necessaria".

La casa di esercizi viene inaugurata dal card. Boetto il 27 luglio 1938.

Fascismo e Seconda Guerra Mondiale

Mentre Pio XI nel 1938 nomina arcivescovo di Genova il gesuita Pietro Boetto (1871-1946) proprio per la sua posizione anti-fascista, molti gesuiti di questo periodo sono purtroppo sostenitori del regime fascista. Il diario di casa della casa professa del Gesù annota il 14 maggio 1938 con una sottolineatura in rosso: “Venuta del Duce a Genova. Il Ricevimento fu veramente grandioso – degno di Genova – (Vino e biscotti a tavola)”.

Già nel 1938 sono molti gli ebrei dall’Europa centrale, che vengono a Genova per trovare navi, che le possono allontanare dall’Europa, e molti cercano e trovano aiuto dal Card. Boetto. Con l’occupazione tedesca dal settembre 1943 fa ospitare ebrei nell’arcivescovado e nel seminario, e fa in modo che vari preti collaborino con la Delegazione Assistenza Emigranti Ebrei per aiutare gli ebrei a fuggire dall’Italia. Con gli sforzi del cardinale si conta che si sono salvati circa 800 ebrei. Il 29 maggio 2018 è stato conferito a lui il riconoscimento “Giusto tra le Nazioni”, che va ai non ebrei, che durante la persecuzione nazista, a rischio della propria vita ha salvato una o più vite di ebrei.

Dopo il bombardamento navale del 9 febbraio 1941 non potendosi usare la cattedrale di S. Lorenzo, perché pericolante, per le varie ordinazioni si usava perciò il Gesù. Nell’ottobre del 1942 venne distrutto dai bombardamenti aerei l’episcopio insieme a una grande parte degli edifici del centro storico. Il cardinale Boetto si trasferisce allora alla residenza del Gesù insieme al suo vescovo ausiliare, Giuseppe Siri (futuro arcivescovo di Genova tra 1946 e 1987). Li vivono ed hanno i loro uffici fino al 25 febbraio 1945, quando il cardinale si trasferisce a Villa Migone. Qui egli fece da mediatore e salva così la città dai bombardamenti nazisti: Il comandante tedesco, il generale Meinhold, aveva ordini di distruggere il porto prima di ritirarsi da Genova. Ma Card. Boetto invita lui e il Comitato di Liberazione Nazionale alla sua residenza, dove il 25 aprile s’incontrano per trovare una soluzione. Il cardinale parla prima da solo con il comandante, e lo convince che è più giusto obbedire a Dio che al Führer. Dopo, il generale tratta con il Comitato di Liberazione, e le due parti firmano nella residenza del vescovo l’atto di resa delle truppe tedesche. Per questo Boetto riceve a dicembre 1945 dal Comune di Genova la cittadinanza onoraria e il titolo “defensor civitatis”. Muore neanche due mesi dopo.

Verso la fine della seconda guerra mondiale i tedeschi costrinsero i gesuiti a lasciare Villa S. Ignazio, e la casa di esercizi ospitò i tedeschi. Il bunker che conduce dal primo piano al giardino è costruito in quel tempo.

San Marcellino

Nel 1945 il gesuita Paolo Lampedosa della residenza del Gesù comincia l’opera “La messa del povero” nella chiesetta di San Marcellino in Sottoripa. All’inizio si aiuta soprattutto quelli che hanno perso le loro case dopo i bombardamenti della città. L’opera cresce e negli anni ‘60 si concentra sui nuovi immigranti del sud d’Italia che vengono a Genova in cerca di lavoro. Dal 1963 l’opera è guidata dal p. Giuseppe Carena.

Negli anni ‘70 nascono iniziative per i ragazzi come doposcuola e attività sportive. Negli anni ‘80 sono chiamati a guidare l’opera i padri Nicola Gay e Alberto Remondini,

che orientano il lavoro verso i senza dimora e quelli di povertà estrema. Dal 1988 esiste come associazione, che coinvolge tantissimi volontari.

Dopo il 2000 l'opera di San Marcellino si è sviluppata ulteriormente con un centro diurno, un circolo ricreativo, laboratori artistico-espressivi e molte altre iniziative. È conosciuto e apprezzato da molti genovesi.

Noviziato nuovo

Nel 1983 il noviziato dei gesuiti italiani si sposta da Frascati a Genova. L'ordine non poteva più disporre della casa di Frascati. Il generale sceglie perciò la casa di esercizi, Villa S. Ignazio, come nuovo noviziato. L'anno prima a Genova c'erano 39 gesuiti (17 al Gesù, 14 nell'Istituto Arecco e 8 a Villa S. Ignazio). Con l'arrivo dei 15 novizi nel 1983 si arriva a 55 gesuiti. I novizi del secondo anno descrivono in un articolo il trasloco: "Tutti noi novizi abbiamo affrontato questo esperimento supplementare: il nostro lavoro è consistito nel curare l'imballaggio di tutto il materiale (dalla biblioteca ai palloni di calcio) e nello scaricare a Genova i tre grossi camion che hanno effettuato il trasporto"²⁴. Con il tempo il noviziato ha anche accolto i novizi di Malta, Slovenia, Romania e Ungheria.

Chiusura dell'Istituto Arecco

A causa di problemi economici consistenti l'Istituto Arecco è costretto a chiudere nel 2000. Mentre nel 1984 contava 847 alunni, nell'ultimo anno scolastico sono solo 301. La comunità di gesuiti della scuola contava nel 1999 5 sacerdoti, 3 scolastici e 2 fratelli. Questa comunità in Via Crocetta rimane dopo la chiusura della scuola, ma è ora una *residentia pastoralis*, dove i padri prevalentemente hanno la responsabilità di San Marcellino e della CVX. Nel 2000 erano rimasti solo 3 sacerdoti ed uno scolastico. Nel 2017 la comunità chiude ed i padri si trasferiscono alla comunità del Gesù, ma il vecchio edificio dell'Istituto Arecco continua ad essere usato per le varie attività di gruppi giovanili e CVX, e l'associazione di San Marcellino ospita qui due comunità, Il Ponte e il Boschetto, per persone uscite da una situazione di senza dimora.

Conclusione

Queste pagine hanno dato uno sguardo veloce sull'influsso della Compagnia di Gesù sulla città di Genova. Per chi le ha lette, sarà più facile trovare le molte tracce del passato dei gesuiti a Genova. Per fortuna la Compagnia di Gesù non fa solo parte del passato a Genova. Si trova ancora due comunità di gesuiti qui: Quella del Gesù nel centro storico, e quella del noviziato nel quartiere del Castelletto. Speriamo che la Compagnia di Gesù continuerà a lasciare i suoi frutti nelle varie realtà di Genova.

²⁴ *Al termine di un anno*, in *Notizie dei gesuiti d'Italia*, gennaio 1984, p. 18.

Abbiamo soprattutto trattato luoghi e istituzioni in queste pagine. Una presentazione un po' più lunga di alcuni gesuiti, che hanno trascorso una parte della loro vita a Genova, avrebbe anche meritato una presentazione, ma avrebbe reso questo articolo troppo lungo.

Per chi vuole sommergersi un po' di più nel passato della Compagnia di Gesù a Genova lasciamo in appendice tre testi del già menzionato p. Bresciani, che con parole molte belle descrive sia gli edifici sia la missione della Compagnia di Gesù a Genova nei suoi tempi.

Appendice

Antonio Bresciani descrive Genova:

L'università a Via Balbi:

Negli anni 1828-1830 nel nuovo Collegio Convitto dell'Università in Via Balbi vive di nuovo una comunità di gesuiti di 5 padri e 3 fratelli. In una lettera a suo padre il giovane Bresciani con l'incarico di ministro (il suo primo incarico in Compagnia) scrive:

“Questo magnifico palazzo è in Via Balbi, la più larga e la più bella contrada di Genova. In faccia ha il palazzo reale, ed ai fianchi i due dei Durazzo e dei Balbi. La fabbrica dell'Università era l'antico Collegio della Compagnia di Gesù, del quale noi abitiamo la parte superiore. La sua postura è come quella dell'antico teatro de' Romani a Verona da S. Siro e Libera, cioè alle falde di una collina, parte della quale egli occupa a grado a grado fin quasi alla sommità. Ella non può immaginarsi, signor padre, che partito abbia saputo trarre l'eccellente architetto da siffatta situazione. Questo grande colosso presenta tutta la sua maestà col sublime posarsi che fa a strato a strato sino ad un'altezza, che lascia sotto di sé, non solo la reggia, che ha di fronte, ma le cupole e le torri. La facciata, che mette in sulla via Balbi, è della grandezza del palazzo Canossa; l'atrio, ch'è ampio e sfogato, mette ad una scalea di marmo, le ringhiere della quale sono due grossissimi leoni in atto di avventarsi. Napoleone voleva portarli a Parigi; ma sono smisurati. L'ira di questi due leoni è ancor più impetuosa di quella del Canova, che veglia a piè della Fede nel monumento di Papa Rezzonico nel Vaticano. Dal capo di questa scala si entra in un largo cortile quadrilungo, circondato da magnifici loggiati, sostenuti da colonne doriche appaiate, di marmo bianco, monolite; e sopra questi è un'altra loggia a colonne ioniche, con architravi e ringhiere, che sembrano incoronare il finimento della fabbrica; mentre più addietro si innalzano due grandi ale, e altre in cima a questi di fronte. Il più maraviglioso però sono le scale che conducono al palazzo che prospetta la collina. Il primo ramo si divide in due, tutti a colonne di marmo bianco, e sopra codesti due rami ergesi un altro terzo ramo, che in altri due si divide, e per via di questi riesce sopra le ringhiere dell'ultimo loggiato. Questo edificio è tutto esteriore ed isolato nel cortile, così che l'intreccio di tanti archi, di tante colonne, di tante volte levantesi in aria, porta l'aspetto di varii archi trionfali (...) L'interna costruzione corrisponde alla nobiltà dell'esterna. Quasi tutta la facciata del palazzo sopra la via Balbi è occupata dall'aula magna, dove i Gesuiti facevano le difese e dispensavano i premii, e ove ora si danno le lauree (...) Lungo i due loggiati sono le scuole delle varie facoltà. Il terzo piano è occupato dalla eccellentissima Deputazione, dalle segreterie e dalla biblioteca. Il quarto, il quinto, il sesto dal reale collegio convitto. Nel quarto abitano i Padri, a mezzo giorno. Dalla camera ch'io abito veggio il mare e parte del porto e le navi entrare ed uscire; ch'è pure la bella veduta! Nel

piano stesso vi sono le cappelle, il refettorio e le cucine. Nel piano di sopra vi sono i convittori, e più sopra altre stanze (...) Tuttavia, se noi usciamo da tramontana, mirabile dictu! ci troviamo al pian terreno, e tutti circondati dalle esotiche piante dell'orto botanico, e un po' più sulla costa, dalle verdissime viti, dagli aranci, dagli alberi della vigna del Collegio. Da una terrazza della vigna si gode il mirabile prospetto di tutto l'ampio bacino del porto, dal corno della Lanterna fino alla cima del Molo vecchio. Tutta la città ci è sottoposta, e cotesto grande anfiteatro mi fa stupire ogni volta che lo guardo. Vuole ella di più? S'attendeva ella mai che questo poverello dovesse abitare fra tanta magnificenza? Sappia però che tanta magnificenza è tutta nelle mura di fuori, e che nella mia cameretta tutta la maestà va a finire in un letticello, in uno scrittorietto e in quattro seggiole. Quello, che agli occhi miei rende più pregevole questo collegio, si è l'esservi stato dentro a maestro il P. Salvaterra, grande apostolo della California, e tanti altri missionarii, che di quasi tutta l'Europa venivano qui ad imbarcarsi, per ire alla China, al Giappone, al Chilì, al Paraguay e a tutte le altre pericolose missioni dell'Asia, dell'Africa e dell'America. Al veder adesso tante navi salpare alla volta di quelle regioni, soltanto per pepe, per indaco e per altre mercatanzie di lusso e per uso di cucina, oh come sento straziarmi il cuore!"

ANTONIO BRESCIANI S.J., *Lettere famigliari, erudite e descrittive*, Roma, 1869, pp. 499-500.

La Chiesa del Gesù:

S. Ambrogio è tutto il rovescio dell'Università. Qui non atrio grandioso, non colonne, non archi, non logge, non ampie scale, non facciata maestosa. Ma un casone schiacciato, affogato, sepolto in mezzo alle altissime case che lo circondano, e però nero, buio, sepolcrale. Vi sono tuttavia tutt' i comodi per una numerosa comunità. Vasto refettorio, gran salone, spaziosa libreria. Del resto un silenzio, una quiete, un ordine edificante. Vi si vive volentieri, perché non si ha un minuto di riposo. Che se vi fosse tempo da potersi rallegrar l'animo colle varie e deliziose prospettive del collegio dell'università, qui si cercherebbero invano. Quel P. Pizzi, che fu a Verona a farvi il panegirico di S. Ignazio, diceva che in S. Ambrogio non si vede né cielo, né terra, né mare: ed ha ragione.

Con tutto ciò, viva sempre S. Ambrogio! Poiché egli è nel centro di Genova e comodissimo pel popolo. L'assicuro io, che i poveri e i peccatori sanno trovarlo, e ritornano da lui consolati! Che se la casa è forse la più malinconica che abbia la Compagnia nostra in Italia, la chiesa è una delle sue più belle e maestose. L'architettura interna è sublime. Ha tre navate, è a croce latina con cupola; tutta da cima a fondo incrostata di marmi finissimi e di eleganti tarsiti: il pavimento lo stesso. L'altar maggiore è uno dei più sontuosi che si possan vedere. Rappresenta la facciata d'un tempio greco, sostenuto da quattro colonne colossali d'un solo torso e di marmo rarissimo. La gran tela è uno dei capolavori del Rubens, e raffigura la Circoncisione. Dei due altari della crociera, l'uno è dedicato a S. Ignazio, altro capo lavoro del Rubens, per cui furono esibiti cento mila franchi. L'altro è uno dei più delicati del Guido Reno, e rappresenta l'Assunta. I forestieri vengono a vederli e copiarli, e vi fanno sopra visi, visetti, visini, visacci, e volgono l'occhialino in tutt' i punti, e inarcano le ciglia, e sporgono le labbra, e scoppiettano le dita, e s'avanzano, e si ritirano, e si storcono, e si spenzolano, eh' è una leggiadria a vederli, specialmente gl'Inglese. Ora in S. Ambrogio si predica il mese di Maria, e v' è tanta accorrenza di popolo, che questa gran chiesa n'è piena

zeppa, e ieri osservai che non capendovene più, stavano fuori della porta ad otto e dieci file. I Genovesi hanno una gran divozione alla Madonna, che li protegge in modo speciale. Siamo divoti di questa cara e buona Mamma, e ce ne tornerà vantaggio grandissimo in vita e più in morte.

ANTONIO BRESCIANI S.J., *Lettere famigliari, erudite e descrittive*, Roma, 1869, pp. 501-502.

Lettera al padre

I compiti dei padri della Casa Professa:

“Sono superiore della Casa professa, ossia del collegio degli operai evangelici, ove non si lavora che nella vigna del Signore. Prediche, esercizi, missioni, confessioni: ecco le nostre faccende. Chiese, spedali, carceri, galere, infermi, ecco i palazzi che ricevono le nostre visite. Tra tante ricchezze, quanta povertà! Io trovai delle case nude d’ogni supellettile: non un letto, non una sedia, gente seminuda, coricata per terra sui nudi mattoni, e facendosi guanciaie colla trecciera de’ suoi capelli, moribonda di fame. I nostri nemici, che ci dipingono sempre nelle aule dei re a sconvolgere il mondo coi nostri intrighi, vengano con noi se hanno coraggio”.

ANTONIO BRESCIANI S.J., *Lettere famigliari, erudite e descrittive*, Roma, 1869, p. 19. Lettera del 5 aprile 1833 a Antonio De Taddei.

Cronologia

- 1524 Febbraio Ignazio arriva a Genova a piedi da Venezia. Prende una nave per Barcellona
- 1535 Autunno Ignazio viene su una nave da Valencia per raggiungere i suoi compagni a Venezia.
- 1548 Ignazio menziona in una lettera il progetto di un collegio a Genova
- 1552 A fine anno i primi due gesuiti, Silvestro Landino e Manuel Gomez fanno assistenza spirituale per un mese a Genova.
- 1553 Aprile Nadal passa per Genova diretto in Spagna e sente che si parla con favore della fondazione del collegio di Genova.
- 1553 9 ottobre Diego Laínez e il fratello Vidal arrivano a Genova e soggiornano all’Ospedaletto, S. Siro e Villa Sauli a Carignano fino al 1555. Da maggio a ottobre 1554 Laínez è a Firenze.
- 1554 5 ottobre arrivano 8 padri da Roma per fondare il collegio. Il primo tempo dormono all’Ospedaletto (dove trovano Nadal che è di ritorno dalla Spagna).
- 1554 1 novembre. Solenne inaugurazione dell’anno scolastico nella cattedrale.
- 1554 Novembre. I padri del collegio si trasferiscono a una casa affittata accanto a Nostra Signora delle Grazie del Molo e cominciano le lezioni. Il collegio rimane là fino al 1665.
- 1555 Metà novembre. Arrivano 18 gesuiti da Roma in viaggio per la Spagna, tra i quali Nadal e da Câmara. L’ultimo completa la stesura dell’Autobiografia di S. Ignazio a Carignano.
- 1557 P. Gaspar de Loarte, pubblica a Genova la prima edizione dell’*Esercizio della vita cristiana*.
- 1559 Paolo Doria garantisce 400 scudi all’anno al collegio e diventa fondatore del Collegio.
- 1565 31 dicembre. Il collegio si trasferisce accanto alla chiesa dell’Annunziata di Portoria.
- 1579 La peste a Genova. 3 padri e 2 fratelli che curavano gli ammalati muoiono.
- 1580 Marcello Pallavicino entra a 20 anni nella Compagnia di Gesù.

- 1582 I gesuiti acquistano la chiesa di S. Ambrogio e le case accanto.
- 1582 Il Collegio si trasferisce alle case accanto a S. Ambrogio.
- 1589 1 agosto. Si pone la prima pietra della Chiesa del Gesù.
- 1593 14 aprile la Compagnia compra una villa a Sampierdarena da Giovanni Battista Doria.
- 1593 20 agosto. Il primo noviziato di Genova apre nella villa di Sampierdarena.
- 1594 La Compagnia riceve una casa accanto alla chiesa S. Giovanni Battista in Paverano.
- 1595 13 febbraio. Il noviziato si trasferisce a Paverano. La villa di Sampierdarena diventa villa della Casa Professa.
- 1595 21 agosto. Si pone la prima pietra della Casa Professa accanto alla Chiesa del Gesù.
- 1596 5 gennaio. Carlo Spinola parte in nave da Genova per raggiungere Lisbona e poi il Giappone.
- 1598 Il noviziato di Paverano ha a piena disposizione la chiesa di S. Giovanni.
- 1599 Il Collegio si trasferisce probabilmente nell'edificio della Casa Professa ancora in costruzione.
- 1603 La Casa Professa è completata.
- 1603 Il Collegio si trasferisce a Piazza del Guastato.
- 1604 L'altare maggiore della Chiesa del Gesù è consacrato.
- 1605 Il Collegio si trasferisce a una casa presso la Chiesa di S. Domenico.
- 1609 18 luglio consacrazione della chiesa S. Pietro in Vincoli a Sampierdarena.
- 1610 Il Collegio si trasferisce a una casa che affaccia sul Ponte Spinola.
- 1619 Il Collegio si trasferisce al convento di S. Girolamo del Roso in Via Balbi.
- 1622 10 settembre. Muore martire a Nagasaki Carlo Spinola.
- 1623 P. Paolo Balbi fa la donazione per costruire il nuovo edificio del Collegio in Via Balbi.
- 1634 Si comincia la costruzione del Collegio in Via Balbi.
- 1642 Si comincia l'insegnamento nel nuovo edificio in Via Balbi.
- 1660 Il noviziato si trasferisce da Paverano alla villa dei De Franceschi a Carignano.
- 1661 La casa di Paverano è venduta al Collegio.
- 1664 Il genovese Giovanni Paolo Oliva diventa Superiore Generale della Compagnia (fino a 1681).
- 1665 Il Superiore Generale conferisce il titolo di università al Collegio.
- 1667 La chiesa dei SS. Girolamo e Francesco Saverio in Via Balbi è inaugurata.
- 1683 Si completa la costruzione del nuovo edificio del noviziato a Carignano.
- 1687 Il Collegio vende la casa di Paverano ai Padri Scolopi.
- 1707 Giuseppe Castiglione entra nel noviziato di Genova.
- 1730 Si conclude la costruzione della chiesa di Sant'Ignazio del noviziato a Carignano.
- 1740 La Compagnia compra la villa di Maria Teresa Spinola a Carignano per costruire la nuova casa di esercizi.
- 1746 Maggio. Inaugurazione della Casa di Esercizi a Carignano.
- 1755 Il genovese Luigi Centurione diventa Superiore Generale della Compagnia (fino a 1757).
- 1768 22 settembre. 2.500 gesuiti esiliati dai regni spagnoli arrivano al porto di Genova.
- 1773 21 luglio. Papa Clemente XIV pubblica il breve che sopprime la Compagnia di Gesù.
- 1773 9 ottobre. Il breve del papa è eseguito a Genova e i beni dei gesuiti sono confiscati.

- 1773 9 novembre. 31 ex-gesuiti accettano di vivere in un convitto nell'ex-noviziato a Carignano.
- 1814 30 luglio. Papa Pio VII restaura la Compagnia di Gesù.
- 1815 12 luglio. Il re Vittorio Emanuele I riconsegna ai gesuiti il complesso di S. Ambrogio e la casa di esercizi, e se si può liberare anche il noviziato (quest'ultimo non accadrà).
- 1816 1 novembre. Solenne ritorno alla vecchia casa professa da parte di 7 padri e alcuni novizi.
- 1817 2 febbraio. La prima celebrazione dei gesuiti nella Chiesa del Gesù dopo la soppressione.
- 1823 Il noviziato del Gesù si trasferisce a Chieri.
- 1828 I gesuiti diventano responsabili del nuovo Collegio Convitto dell'Università in Via Balbi.
- 1830 Chiude il Collegio Convitto in Via Balbi.
- 1832 Si apre uno scolasticato di teologia nella residenza del Gesù. P. Antonio Bresciani diventa superiore della residenza.
- 1833 I gesuiti sono espulsi dal Portogallo, e un gruppo è ospitato nella casa di esercizi a Carignano.
- 1835 La casa di esercizi diventa lazzaretto per colera. Due padri si lasciano rinchiudere con gli ammalati per servirli. Sopravvivono entrambi.
- 1838 Novembre. I gesuiti hanno la responsabilità del Collegio Reale che apre nel Palazzo Tursi.
- 1839 Gennaio. La casa di esercizi a Carignano funziona di nuovo come tale.
- 1841 La residenza a S. Ambrogio diventa di nuovo casa professa.
- 1845 I novizi di Avignone sono espulsi dalla Francia e alloggiano nella casa di esercizi.
- 1847 La casa di esercizi diventa residenza con tre gesuiti.
- 1848 29 febbraio. I gesuiti di Genova sono costretti a lasciare i loro edifici.
- 1848 2 marzo. Con un decreto del governo la Compagnia di Gesù è espulsa dal Regno di Sardegna.
- 1857 Si forma una piccola comunità clandestina di gesuiti a Genova.
- 1860 I padri della comunità sono arrestati e la residenza è chiusa.
- 1870 I gesuiti tornano a formare varie comunità a Genova.
- 1886 L'Istituto Arecco è fondato con il nome Istituto Ligure.
- 1894 Si apre una casa di esercizi in Via Crocetta.
- 1896 Si crea una residenza accanto all'Oratorio delle Cinque Piaghe in Via delle Fontane.
- 1903 L'Istituto Arecco prende il posto della casa di esercizi in Via Crocetta.
- 1928 28 luglio. I gesuiti si trasferiscono alla nuova residenza costruita accanto al Gesù.
- 1938 17 marzo. Card. Pietro Boetto è nominato vescovo di Genova.
- 1938 27 luglio. Inaugurazione della nuova casa di esercizi Villa S. Ignazio a Righi.
- 1945 È fondata l'opera "La messa del povero" nella chiesa di S. Marcellino.
- 1983 La casa di esercizi a Righi diventa noviziato di tutta l'Italia.
- 2000 L'Istituto Arecco chiude.
- 2017 La comunità di Via Crocetta si sposta al Gesù.

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

Josep M. Rambla Blanch

RESUMEN

La conversión de Ignacio no fue algo instantáneo, sino un proceso de vivencias interiores que el santo tuvo que descifrar y que le llevaron a descubrir la acción de Dios y a responderle, dejándose transformar y enseñar por el mismo Señor. Un proceso largo, lento, agitado, doloroso y liberador que no pone fin a la conversión, sino que es el inicio de una conversión continua que alcanza hasta los momentos más elevados de la vida mística de Ignacio. La conversión de Ignacio es patrón de una vida cristiana mística y dinámica, “hacia” Dios y su Reinado, “siempre creciendo”.

213

PALABRAS CLAVE: Dios, Conversión, Discernimiento, Impedimento, Transformación, “Otro Hombre”, Conversión Continua.

La *Autobiografía* de san Ignacio es la respuesta al deseo de sus compañeros de conocer “cómo el Señor le había dirigido desde el comienzo de su conversión”¹. Siguiendo, pues, el relato ignaciano, junto con otros datos de la experiencia espiritual de Ignacio, podemos investigar cómo fue la conversión del santo y la significación que encierra para nosotros en la actualidad.

1. La conversión

1.1. Loyola: se abre el corazón

La conversión de Íñigo comienza a partir de una experiencia personal de apertura profunda a Alguien que irrumpe en su interior por entre los ensue-

¹ Fue Jerónimo Nadal quien manifestó este deseo al santo: *Prólogo de J. Nadal a la Autobiografía*, nn. 2 y 3. Llama la atención que estos son los dos únicos lugares en donde aparece la palabra conversión propiamente tal en los escritos ignacianos.

Josep M. Rambla Blanch

ños de su corazón. Una experiencia lenta, profunda y rica de Dios que le deslumbra, le seduce y al cual Íñigo responde con “un ánimo generoso encendido de Dios” [Au 9,3].

A Ignacio, una experiencia lenta, profunda y rica de Dios que le deslumbra, le seduce y al cual Íñigo responde.

¿Cómo era la vida de Íñigo antes de la conversión? Al inicio de la autobiografía leemos: “Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicios de armas con grande y vano deseo de ganar honra” [Au 1,1]. Polanco completa este autorretrato: “Era aficionado a la fe,... pero no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y en cosas de armas”². Es decir, Íñigo no había abandonado la fe, e incluso tenía algunas manifestaciones de ella: se confiesa con

un compañero en Pamplona antes de la “batería” [Au 1,4] y después, en Loyola, recibe los sacramentos ante el riesgo de muerte [Au 3,3] y dice él mismo que “solía ser el dicho enfermo devoto de san Pedro” [Au 3,4]³. Es decir, Íñigo era un hombre de fe, pero muy alejado de la conducta propia de un buen cristiano.

214

En su convalecencia, la lectura de la vida de Cristo y de vidas de santos y sus sueños caballerescos le producen vivencias opuestas: “Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, más aun después de dejado, quedaba contento y alegre” [Au 8].

Esto lo recuerda Ignacio pasados más de treinta años, pero entonces “no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia” [Au 8,4]. Es decir, Íñigo experimenta algo que ocurre en su interior, pero no capta todavía su significación ni inicia ningún cambio de orientación de la vida. Sin embargo, lo decisivo no es el percibir estos movimientos interiores, sino descifrar su procedencia, cosa que ocurrió al cabo de poco: “Hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos

² Sumario, n. 4; FN I, 154; A. ALBURQUERQUE, *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2005, 127.

³ Puede verse: J. M. RAMBLA, «Del gentilhomme Íñigo a San Ignacio de Loyola: una eclesialidad progresiva»: *Manresa* 84 (2012) 111-125.

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios” [Au 8,4-5]. La conversión empieza, pues, por la iniciativa de Dios, sin que Íñigo le busque. Y la acción de Dios se revela por su profundo atractivo: gusto y deleite.

Con la toma de conciencia y la reflexión sobre el origen de estos pensamientos, empieza el cambio. No es, pues, el disgusto de la vida pasada, sino el atractivo de Dios, lo que incita a Íñigo a la reflexión y luego al cambio de rumbo: “Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della” [Au 9,1]. O sea que al inicio de la conversión le ha precedido una larga experiencia de movimientos interiores y la reflexión sobre ellos, una profunda experiencia afectiva junto con el recurso al discernimiento.

Y, aun reflexionando sobre su vida pasada, sus pensamientos se le iban al futuro a una vida nueva, imitando los santos. “Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer” [Au 9,2-3]. Notemos estas últimas palabras que reflejan el motivo teológico de la conversión y el dinamismo de la caridad en el converso Íñigo.

Todavía hay un momento de gran importancia, el de la mediación de María, cuando Íñigo llega a sentir asco de su vida pasada, sobre todo de los pecados de la carne: “Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habersele quitado del ánimo todas las especies que antes tenía en ella pintadas” [Au 10,2-3]. Un cambio de la sensibilidad, que le ayudará a hacer eficaz la voluntad de conversión.

El cambio que se produce en Íñigo se trasluce exteriormente en su comportamiento: “Mas así su hermano como todos los demás de la casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánimo interiormente” [Au 10,5]. Es más, ya siente la necesidad de ayudar a las ánimas: “El tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho en sus ánimas” [Au 11,1]. Incluso pensaba cómo poder ayudar a los demás en el futuro: “Algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que también po-

Josep M. Rambla Blanch

drían ser útiles a otros, y así las ponía por escrito” [Au 99,2]. Su corazón se va abriendo a las amplias dimensiones del evangelio.

Veamos en su conjunto la rica experiencia espiritual que Íñigo vive durante la convalecencia de Loyola:

La conversión no es un acontecimiento circunscrito a un tiempo determinado, sino un proceso.

- *La iniciativa de Dios.* La conversión se inicia desde fuera, desde la acción de Dios que actúa mediante el testimonio de Jesucristo y también de los santos y la mediación de María. Esta acción no consiste solo en el atractivo exterior del testimonio, sino en el impacto en el interior de Íñigo, en las mociones. Es decir, no es la atracción de una vida moral recta lo que mueve a Íñigo, sino unas vivencias personales interiores, que se completan con el

don de una sensibilidad nueva. La conversión consiste, pues, principalmente en el atractivo de Dios.

- *La respuesta.* La conversión no es un acontecimiento circunscrito a un tiempo determinado, sino un proceso. Íñigo toma conciencia de los movimientos interiores y sigue con la ulterior reflexión y discernimiento. El mismo peregrino se referirá a este episodio de Loyola como primera iniciación en el discernimiento [cf. Au 99,3]. Dios se halla tanto en el origen como en el fin de la conversión: porque Dios mismo se comunica y mueve mediante un impulso interior positivo (deleite, contento) y la unión con Dios es el término hacia el cual tiende la conversión. Es una conversión “hacia”, más que “desde”, que se va transparentando en el comportamiento exterior, incluso con el deseo y la práctica de aprovechar espiritualmente a los demás y se concreta en una primera decisión: peregrinar a Tierra Santa como lo hicieron los santos.

Íñigo parte, pues, de Loyola, con un corazón nuevo, un corazón abierto, «no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por su pecados, sino agradar y aplacer a Dios» [Au 14,2]⁴.

1.2. Monserrat: Peregrino

El cambio operado en el interior de Íñigo pone enseguida en movimiento al recién converso hacia Tierra Santa. Pero antes deberá realizar su

⁴ En Loyola, cautivado por Dios, Íñigo alcanza ya lo que algunos consideran el tercer grado de la conversión, la *conversión mística*. En este grado, Dios no es ya solo el *factor significativo* o el *factor dominante*, sino el *factor único* del converso. Cf. P. DIVARKAR, *La senda del conocimiento interno. Reflexiones sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander 1984, 90-91.

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

reconciliación eclesial y reestructurar su vida cristiana. Porque, aunque muy generosa, aquella alma estaba ciega y quería agradar a Dios haciendo las penitencias que veía en la vida de los santos y aún mayores, “obras grandes exteriores... para gloria de Dios” [Au 14,5]. Quería emular las hazañas de los santos, pero “sin discreción”, como lo confirma el mismo santo en el curioso y conocido episodio del encuentro con “un moro, caballero en un mulo” [cf. Au 15].

En Montserrat, Íñigo añade al proceso de conversión un cambio público, inspirándose en parte en los ritos caballerescos tan familiares para él y, sobre todo, en la liturgia y piedad del santuario mariano. Primero hace una larga confesión general, porque aunque ya se había confesado anteriormente en Loyola, como lo atestigua él mismo [cf. Au 3,3; 17,6], quiere realizar una confesión que será la regeneración de toda su vida. La Iglesia y la mediación del confesor consagran el proceso de conversión iniciado en el interior de Íñigo que ahora se une enteramente con Dios en la comunidad eclesial representada por el confesor.

Luego abandona la mula dejándola a cargo del confesor, quien también se ocupará de colgar la espada y el puñal en la iglesia como *ex voto*. Y en la vigilia de la Anunciación “se fue lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante del altar de nuestra Señora; y unas veces de esta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche” [Au 18,1-2]. Íñigo se ha convertido en el peregrino, vestido con “las armas de Cristo” [Au 17,3].

El confesor de Montserrat “fue el primer hombre a quien descubrió su determinación [sus intenciones profundas], porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto” [Au 17,6]. Sin duda, fue también la persona que inició a Íñigo en una vida espiritual más honda y personal que le servirá para seguir ya más ordenadamente, con más método, sus prácticas espirituales en Manresa⁵.

La conversión iniciada en Loyola se *sacramentaliza* en Montserrat, es decir, se expresa exteriormente con la confesión sacramental, con el cambio de vestidos y con la vigilia de oración en el templo ante Nuestra Señora, en la fiesta de la Encarnación. Y ocurre un hecho que es el inicio de una constante en la vida de Ignacio, su amor a los pobres: da sus vestidos a un pobre y derrama las primeras lágrimas después que salió de su tierra de compasión por el pobre “porque entendió que lo vejaban” [cf. Au 18,1; 5-7].

⁵ Como es sabido, el monje Juan Chanon puso a Íñigo en contacto con la espiritualidad metódica de la *devotio moderna*.

Josep M. Rambla Blanch

Ahora le espera al peregrino la plena formación, que se realizará en la escuela del Señor que le va a enseñar “de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole” [Au 27,4].

1.3. Manresa: “otro hombre”

a) La plenitud de la conversión

Providencialmente, la peregrinación a Tierra Santa sufre una demora y la estancia en Manresa se alarga. Aquí, aquella alma que se hallaba “sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales” [Au 20,1; cf. 21,5], va a recibir la mayor iluminación de su vida con una transformación personal tan grande que marcará su porvenir. Fue, como decía el mismo Ignacio “su primitiva iglesia”⁶.

Porque, aunque movido por una gran buena voluntad, Íñigo ha de cambiar personalmente, desde sus actitudes y hábitos profundos hasta sus manifestaciones personales exteriores. De aquí que emprenda una despiadada batalla contra sí mismo, en lo exterior y en lo interior⁷. Va a hospedarse en un hospital, con los pobres [cf. Au 18,4], y “demandaba en Manresa limosna cada día. No comía carne, ni bebía vino, aunque se lo diesen” [Au 19,1]. Pero no era solo su cuerpo, sino sus inclinaciones profundas lo que debía ir transformando y “porque había sido muy curioso de curar el cabello, que en aquel tiempo se acostumbraba, y él lo tenía bueno, se determinó dejarlo andar así, según su naturaleza, sin peinarlo ni cortarlo, ni cubrirlo con alguna cosa de noche ni de día. Y por la misma causa dejaba crecer las uñas de los pies y de las manos, porque también en esto había sido curioso” [Au 19,1-3]. La conversión del peregrino es una experiencia holística, ya que se convierte el hombre entero: abandono de cabellos y uñas, posición de rodillas y práctica de disciplinas y ayunos.

Sin embargo, la lucha no es solo en el exterior, sino que el peregrino ha de pasar por la terapia interior. Aquel caballero que había aguantado toda una “carnecería” solo con “apretar mucho los puños” [Au 2,5] y “se determinó martirizarse por su propio gusto” [Au 4,4], ahora se las tiene que haber con una cruenta transformación interior y pasa por penitencias, con-

⁶ LAÍNEZ, *Carta*, n. 59; FN I, 140; ALBURQUERQUE, 210.

⁷ W. W. MEISSNER escribe: “Íñigo llevó consigo esas mismas cualidades a su vida posterior a la conversión. No esperó a que lo llevaran a escalar la montaña espiritual; la tomó por asalto” (*Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*, Anaya / Muchnik, Madrid 1995, 401). Creo que el psicólogo acierta en el retrato de Íñigo en los primeros pasos de su conversión, pero el santo fue aprendiendo pronto que no debía “anticiparse al Espíritu” (cf. J. NADAL, *Dialogus secundus*, n. 17, FN II, 252).

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

fesiones repetidas, largas oraciones, escrúpulos torturantes, depresión hasta la tentación de suicidio. Reacciona con un ayuno agotador y los repetidos propósitos de no ceder a sus sutiles cavilaciones. Y también aprende a resistir a las tentaciones con apariencia de bien: dedicar excesivo tiempo a pensar en las cosas de Dios con perjuicio del tiempo necesario para dormir [cf. *Au* 26,2-4] o a dejarse encantar por unas visiones como de serpiente con unos ojos deslumbrantes [cf. *Au* 19,4-6; 31,2-4]. Se sumerge en la oración, hasta la humillación de sentirse como un perrito faldero dependiente de la voluntad de su amo [cf. *Au* 23,6]. Todas estas cosas, que él describe con todo detalle en su relato autobiográfico, las vive con repetidos recursos a los confesores que, con mayor o menor acierto, tratan de pacificarle, de iluminarle, de guiarle. Y también intervienen en este prolongado trabajo espiritual otras mediaciones: procesiones, misas, vísperas... Poco a poco, con la dura experiencia de la lucha interior, va progresando en la capacidad de distinguir mejor las mociones que en su alma se producen y de reaccionar convenientemente. Y, a medida que es consolado por Dios, “vio el fruto que hacía en las almas tratándolas” [*Au* 29,3] y así el encuentro con Dios le lleva espontáneamente a *ayudar a las almas*.

Sin embargo, lo decisivo vino de la acción de Dios. “En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño enseñándole” [*Au* 27,4]. Íñigo está tan convencido de que es Dios mismo quien le instruye que “siempre ha juzgado que Dios le trataba desta manera; antes si dudase en esto, pensaría ofender a su divina majestad” [*Au* 27,5]. Como la vida cristiana no es solo un impulso generoso y subjetivo, sino la respuesta de fe a Dios que nos une con él en su obra de redención, el mismo Dios va instruyendo al peregrino sobre el contenido de esta fe, “de suerte que en obra de un año que estuvo en Manresa, tuvo tanta lumbr del Señor, que en casi todos los misterios de la fe fue especialmente ilustrado y consolado del Señor, y singularmente en el misterio de la Trinidad”⁸. El mismo Ignacio transmite con orden y detalle la enseñanza de su Maestro: sobre la Trinidad, sobre la creación, sobre la presencia eucarística, sobre la humanidad de Cristo, sobre la Virgen María [cf. *Au* 28-29]. Y le enseña con tal hondura, que el peregrino llega a afirmar: “estas cosas que ha visto le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas solamente por lo que ha visto” [*Au* 29,9].

El peregrino ha ido ganando en claridad y seguridad, pero ahora Dios

⁸ LAÍNEZ, *Carta*, n. 12; *FN I*, 82; ALBURQUERQUE, 143.

Josep M. Rambla Blanch

coronará su acción con una extraordinaria iluminación. Aquella persona que, de camino hacia Montserrat, reconoce que es muy generosa, pero ciega [cf. *Au* 14,1], ahora se siente regalada con una nueva inteligencia de las cosas de la fe, de la vida espiritual y del mundo, de modo “que le parecían todas las cosas nuevas” y “le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes” [*Au* 30,2.4]. Este “otro” expresa el cambio, o sea la conversión, completa, sustancial, que se ha realizado en Íñigo. Esta iluminación fue la ayuda definitiva de su vida [cf. *Au* 30,4], de modo que, en los años de la fundación de la Compañía de Jesús, Ignacio se referirá a esta gracia recibida junto al río Cardener para tomar algunas determinaciones relativas a la vida de la orden⁹.

En esta tercera etapa, se completa el proceso propiamente dicho de la conversión. No se trata de un cambio de dirección de la vida, ni de la comunión eclesial, sino de un cambio entero de la persona, de una integración de la totalidad de la persona en la orientación de la vida hacia Dios, pero en el mundo. Un cambio realizado a través de mediaciones muy diversas (largas oraciones, ayunos y otras penitencias, confesiones, trato con personas piadosas, etc.), pero sobre todo mediante la enseñanza del “maestro de escuela”. La conversión se extiende a comportamientos exteriores personales; a actitudes y hábitos; al progreso en el discernimiento; a la comprensión creyente profunda de los misterios de la fe; y, como culminación, a la recreación de todo el ser para vivir la propia vida y el encuentro con Dios en el mundo ayudando a las almas.

220

b) ¿Otro hombre?

Hemos leído en la anotación complementaria de Câmara: “Le parecía como si fuese otro hombre” [*Au* 30,4], porque en Ignacio se da un cambio profundo, total. Pero la conversión no supone una discontinuidad o ruptura con lo más propio de su natural. Más bien la conversión de Ignacio se produce “a partir de un temperamento orientado enteramente hacia la gloria y grandeza humana; un cambio espiritual realizado evidentemente bajo la acción del Espíritu, cuyo efecto es someter al designio de Dios todas las capacidades naturales del ser y del actuar”¹⁰.

⁹ “A estas cosas todas se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa”: *Memorial de Câmara*, n. 137; FN I, 610; *Recuerdos ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Câmara*, versión y comentarios de B. HERNÁNDEZ MONTES, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, 117.

¹⁰ A. RAVIER, *Les Chroniques de Saint Ignace de Loyola*, París, Nouvelle Librairie de France 1973, 307.

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

Detengámonos algo en este aspecto de la conversión. En unas pocas líneas al comienzo del relato ignaciano, Íñigo aparece valeroso, noble, independiente y libre con una cierta capacidad de liderazgo [cf. *Au* 1,2-3]. Laínez dice de Ignacio que “cuanto a la natura, era, aun en el mundo, ingenioso y prudente y animoso y ardiente”¹¹. Y Polanco, después de ponderar que era de “grande y noble ánimo”, que nunca tuvo odio a nadie, que era generoso en dar a los demás de lo que tenía; y después de poner de relieve su ingenio, su prudencia, su facilidad de trato y su capacidad para reconciliar a los adversarios, dice: “se mostraba siempre para mucho; [...] se veía en él subiecto que había Dios hecho para grandes cosas”¹². Por su parte, Nadal ilumina así el sentido del cambio de Íñigo en “otro hombre”: “Y como era magnánimo y de muy noble y generoso ánimo [...], con esta lección comenzaron a venir muchos buenos pensamientos [...] y determinarse de seguir las buenas mociones e inspiraciones y servir a nuestro Señor con aquel ánimo generoso que tenía, y hacer lo más que pudiese por su amor y su mayor honra y gloria”¹³.

Así podemos concluir que la conversión de Ignacio es la transformación en otro hombre, pero a partir de sus mismas cualidades naturales orientadas hacia el servicio de Dios por amor. La conversión, al implicar a toda la persona de Íñigo, asume todas sus cualidades y, sin eliminar su originalidad, las eleva.

221

2. De la conversión a la conversión continua

Ignacio, poco tiempo antes de su muerte, confiesa “que había hecho muchas ofensas a nuestro Señor después que había empezado a servirle, pero que nunca había consentido en pecado mortal” [*Au* 99,6]. Estas palabras nos conducen a prolongar nuestro estudio sobre el sentido de la conversión en san Ignacio.

Sin duda que el carácter positivo de la conversión “hacia”, más que la conversión “desde”, inspiraría la conversión continua del santo. Dios, y su voluntad continuamente buscada para cumplirla, está siempre presente en el horizonte espiritual del santo y mueve su impulso de constante conversión. Ignacio se mueve no tanto por el dolor del pecado cometido, cuanto por la herida interior del amor. A este propósito son muy significativas las palabras dirigidas a Francisco de Borja:

¹¹ *Carta*, n. 2; *FN I*, 72; ALBURQUERQUE, 127-128.

¹² Sumario, n. 5-6; *FN I*, 155-156; ALBURQUERQUE, 129-130.

¹³ J. NADAL, *Pláticas de Alcalá*, 1561 (*FN II*, 186-188).

Josep M. Rambla Blanch

“Antes que venga la [...] gracia y obra del Señor nuestro, ponemos impedimentos, y, después de venida, lo mismo, para en fin de conservarla [...]. Yo para mí me persuado, que antes y después soy todo impedimento; y desto siento mayor contentamiento y gozo espiritual en el Señor nuestro, por no poder atribuir a mí cosa alguna que buena parezca; sintiendo una cosa [...] que hay pocos en esta vida, y más echo, que ninguno, que en todo pueda determinar, o juzgar, cuánto impide de su parte, y cuánto desayuda a lo que el Señor nuestro quiere en su ánima obrar»¹⁴.

El santo reconoce que no sólo antes de la conversión ponía impedimentos a lo que el Señor quería obrar en él, sino aún después de la conversión y cuando ya había recibido grandes “gracias, dones y gustos del Espíritu Santo” ponía resistencias personales a la acción de Dios en su alma. Sin embargo, el horizonte de esta experiencia es absolutamente luminoso y positivo, ya que no lamenta tanto el mal o el pecado, cuanto la falta de acogida de los dones desbordantes de Dios. Es decir, “cuánto desayuda a lo que el Señor nuestro quiere en su ánima obrar”. Por esto el resultado de esta experiencia no es la tristeza, ni el descorazonamiento, ni la pusilanimidad, sino una humildad gozosa. Experiencia, pues, de conversión no solo saludable, sino, paradójicamente, fuente de dicha.

222

Naturalmente, a partir de esta conciencia de ser impedimento a la acción de Dios, se comprende que Ignacio preste una atención cuidadosa a su vida interior. Dice Laínez: “Tiene tanto cuidado de su consciencia, que cada día va confirmando semana con semana y mes con mes y día con día, y procurando cada día de hacer provecho”¹⁵. Polanco da una versión con matices distintos: “Examinaba su conciencia dos veces al día. Y no solo examinaba los defectos, sino también el provecho espiritual y comparaba un día con otro”¹⁶.

Este examen tan atento lo practica cuando se halla en el más alto nivel de su vida espiritual. Según Laínez: “Me acuerdo que me decía [Ignacio] que en las cosas agora de Dios nuestro Señor más se había *passive* que *active*; lo cual personas que contemplan [...] ponen en el último grado de perfección”¹⁷. Estando el santo un día con el P. Nadal, le dijo: “Ahora mismo estaba más alto que el cielo”. Y comenta Nadal: “Según me parece, había tenido algún éxtasis o algún raptó, como le ocurría con frecuencia”¹⁸. Como podemos ver, en las alturas en que se mueve el santo, el convertirse es una apertura cada día mayor a la inmensidad de Dios.

¹⁴ Carta de fines de 1545: *Obras de san Ignacio*, Madrid, BAC Maior 2013, 709.

¹⁵ *Carta*, n. 59; FN I, 138-140; ALBURQUERQUE, 209.- Cf. CÁMARA, *Memorial*, n. 24; FN I, 542; *Recuerdos*, 54-55.

¹⁶ J. DE POLANCO, *De vita P. Ignatii et de Societatis Iesu initiis*, n. 57, FN III, 558.

¹⁷ *Carta*, n. 59; FN I, 138-140; ALBURQUERQUE, 209.

¹⁸ Prólogo del P. J. NADAL a la *Autobiografía* de san Ignacio, n. 2.

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

De esto da una prueba clara su *Diario espiritual*, donde con una transparencia absoluta se nos revela el nivel de la unión con Dios de Ignacio y a la vez su conciencia de pequeñez y de necesidad de conversión. Las pocas, pero densas, páginas del diario reflejan una vida espiritual de una intimidad mística con Dios deslumbrante y, a la vez, en ellas consta también la conciencia de Ignacio de haber ofendido a Dios en alguna ocasión y de la consiguiente necesidad de perdón. Es ya conocido el episodio de Ignacio que se siente turbado por el ruido que oye mientras él está embebido en íntima oración con la Trinidad: “El punto o tentación lo ha ocasionado el levantarme de la oración para hacer callar a los que hablaban en la sala y me quedé vacilando entre si debía hacer callar o no”¹⁹. Esta desatención a la Trinidad la considera una falta que pide penitencia y perdón:

“Conociendo haber mucho faltado en dejar las personas divinas al tiempo de dar gracias el día pasado, y queriéndome abstener de decir misa de la Trinidad, que pensaba decirla, y tomar por intercesores a la Madre y al Hijo, porque se me fuese perdonado, y restituido a la primera gracia [...]. Sentía una íntegra seguridad que el Padre eterno me restituiría a lo pasado [...]. Viendo y sintiendo los mediadores, con grande seguridad de alcanzar lo perdido” [De 23-25].

223

Y, más adelante, vuelve a pedir perdón “suplicando a Jesús me alcance-se perdón de la Santísima Trinidad” [De 73], por haber insistido, con deseo desordenado, en pedir confirmación de su elección.

Uno queda sobrecogido al leer estas líneas de tan sublime experiencia espiritual que, según testimonio de Laínez, “lo que había tenido en Manresa [...] era poco en comparación de lo de ahora”²⁰. En esta vida mística se revela la gran sensibilidad del amor que aprecia aún los más mínimos detalles que pueden dañarlo, detalles nunca nimios para quien ama²¹. Y también se percibe una imponderable, espontánea y profunda familiaridad con Dios y también con María. Ignacio reconoce la falta, se duele de ella, pone una reparación, pide perdón, pero no duda del amor de Dios que le perdona, le restituye al estado anterior, desde el cual irá “creciendo en devoción” [Au 99,7].

¹⁹ Esto según el texto acomodado de S. THIÓ. El original dice: “La ocasión el levantarse de la oración por hacer callar o no”. Ver el interesante comentario de S. THIÓ en: *La intimidad del Peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1990, 59-61.

²⁰ *Carta*, n. 59; FN I, 140; ALBURQUERQUE, 210.

²¹ A la luz de este episodio de la experiencia mística de Ignacio, se comprende mejor el significado de la anotación 3ª de los Ejercicios: “cuando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia que cuando usamos del entendimiento entendiendo” [Ej 3,2-3].

Josep M. Rambla Blanch

Desde este punto de vista puede decirse que en Ignacio se da conversión en toda la vida, conversión continua²², una expresión del *más* que caracteriza la espiritualidad nacida de los Ejercicios: en el camino hacia Dios siempre hay que elegir “lo que *más* conduce” [Ej 23], y el camino es Jesús, el Señor a quien hay que “*más* amarle y seguirle” [Ej 104]. La conversión es, pues, el reverso de un amor que siempre crece y se afina y nunca dice basta, es un pasar del *acto* de la conversión al *estado* de convertirse. “Siempre creciendo en devoción, es decir, en facilidad de hallar a Dios” [Au 99,7]. Convertirse es un ascenso, no es tanto un moverse *desde*, cuanto un crecer *hacia* que dura *siempre*. La conversión es el revés del bello tapiz de una vida en unión continua con Dios, cuyo amor atrae sin cesar y abrasa todas las actitudes que en el santo, peregrino, todavía se le resisten.

Y conviene poner de relieve que, en el centro de las vivencias místicas de Ignacio, está presente y operante un dinamismo apostólico. En efecto, Ignacio experimenta las más sublimes comunicaciones de Dios mientras elabora las *Constituciones* de la orden [cf. Au 100]²³, que tiene como fin la ayuda a los prójimos, y en esta experiencia va purificándose, es decir, vive una conversión continua. Una experiencia que prolonga y culmina aquellos deseos de ayudar a los demás que Íñigo ya sentía en Loyola [cf. Au 11,1] y que maduraron en Manresa, cuando “vio el fruto que hacía en las almas tratándolas” [Au 29,3].

224

3. Conclusiones

Al terminar este análisis sobre la conversión en san Ignacio, podemos llegar a estas conclusiones.

a) *Dios*. La iniciativa de la conversión la tiene Dios, que mueve desde dentro y a través de mediaciones, y no un ideal moral por elevado que sea. La dimensión mística es la prevalente en la conversión, que es una elevación hacia Dios, una vida hacia adelante y hacia arriba. La vida de Ignacio, hasta el fin de sus días fue una incesante peregrinación, “un peregrino que sube y baja de las alturas de la divinidad”²⁴.

²² La psicología confirma este carácter de proceso continuo de la conversión de Ignacio: “La transformación no fue un acontecimiento repentino o culminante, sino un proceso lento que comenzó durante su convalecencia fue sometido a su definitiva reconstrucción en la cueva de Manresa y finalmente se realizó en la extraordinaria carrera de Ignacio” (MEISSNER, *op. cit.*, 96).

²³ Al final de la *Autobiografía*, Ignacio cuenta la manera que tenía de componer las *Constituciones* en profunda intimidad con Dios y con sublimes confirmaciones espirituales y le enseñó a Cámara unos papeles en donde “se trataba sobre todo de visiones que tenía como confirmación de algún punto de las Constituciones: unas veces veía a Dios Padre, otras a las tres personas de la Trinidad, otras veces a la Virgen que estaba intercediendo y otras que estaba confirmando” [Au 100,3].

²⁴ I. IPARRAGUIRRE, *Obras de san Ignacio*, Madrid, BAC Normal 1953 (Ed. revisada BAC Maior 2013⁷), 300, nota 51.

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

b) *Conversión*. La conversión es, pues, una tensión constante: avanzar hacia Dios en servicio a los demás y deshacerse de lo que retiene a la persona en el mal o en el pecado. Es una acción positiva, concentrarse del todo “hacia” Dios y su reinado. De aquí la importancia del examen, como atención a la vida personal como diálogo existencial con Dios.

c) *Proceso*. La conversión es gradual, tiene momentos diversos. Un momento es el cambio de rumbo, otro la integración y la transformación de la persona entera y otro tiempo, extendido a lo largo de la vida²⁵, es una constante actitud de búsqueda de Dios, que envía a “ayudar a las ánimas”, hasta que él lo sea todo en la persona creyente. Como la nave que hace una travesía, la persona entera está implicada en la conversión, no sólo algunos actos, sino todo el hombre y en todo momento de la vida.

La conversión de Ignacio es, pues, una potente inspiración para el progreso en la vida cristiana, por su sentido teológico positivo y estimulante, su mirada servicial al mundo y por su exigencia de compromiso personal en constante disponibilidad a un Dios que sigue llamándonos desde lo más profundo de cada uno en la totalidad de nuestra vida para los demás, a través de continuas y variadas mediaciones, hasta el momento en que Dios lo será “todo en todos y en todo” (cf. 1Co1 5,28). En verdad, hoy día, “al recordar a San Ignacio de Loyola y su conversión, encontramos aliento”²⁶.

²⁵ Me parece interesante destacar que Lutero, en 1517, en la primera de sus tesis sostenía que toda la vida cristiana es conversión: “*Dominus et magister Jesus Christus dicendo: Penitentiam agite, omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*”.

²⁶ Carta del P. Arturo Sosa, Superior General de la Compañía de Jesús: *La oportunidad del Año Ignaciano 2021-2022* (31 de julio de 2020).

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

Javier Melloni

Desde siempre, los caminos espirituales han aparecido para conducir al ser humano más allá de él mismo y acercarle al Origen que le origina y al fin que le plenifica. Por otro lado, ante los grandes cambios planetarios a los que estamos asistiendo, lo que está en juego más que nunca es la transformación del ser humano. Los Ejercicios y la Espiritualidad Ignaciana se acreditarán ante nosotros y ante nuestros contemporáneos en la medida que sean instrumento y camino de transformación personal y colectiva.

Ello configura de raíz nuestro enfoque sobre la vida espiritual: como un proceso continuo que surge de Dios y que vuelve a Dios pasando por la aventura de la individuación, la cual está hecha de un autopoerse y de un desprenderse, de un asumirse y de un entregarse cada vez más pleno, hasta que Dios ocupe la totalidad de la propia persona y de la realidad entera, y alcance a ser “todo en todos” (1Cor 15,28). La Espiritualidad Ignaciana, y más concretamente los Ejercicios, son un modo de proponer y recorrer este proceso. Contienen este potencial de cambio y de transformación. Si no existiera tal posibilidad no valdría la pena iniciar el camino.

En nuestra tradición, esta transformación está anticipada en la iluminación del Cardoner y está desplegada en la Contemplación para alcanzar amor, que es la transposición mistagógica de la experiencia personal de Ignacio. En el Cardoner se le dio a percibir la realidad de un modo totalmente nuevo y él mismo se sintió transformado: “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 antes tenía” [*Aut* 30]. A este modo diáfano de ser y de existir desde y para Dios en y para el mundo en estado de apertura creciente es hacia donde pretende conducir la espiritualidad ignaciana.

Este proceso contiene forma y movimiento. La forma viene dada por Cristo y el dinamismo por el Espíritu. Así, Logos y Pneuma conspiran, co-inspiran, en el mismo proceso de transformación, en el despliegue de lo cósmico y de lo humano a través de cada existencia que aparece. Esta inte-

Javier Melloni

gración de los dos polos (forma y dinamismo) ha de estar presente en todo el proceso. De aquí la necesidad de integrar cristocentrismo y pneumatología¹.

A su vez, una presentación de los Ejercicios y de la espiritualidad ignaziana que sea válida para nuestros contemporáneos no puede dejar de lado un doble diálogo: con la secularidad y con las demás tradiciones religiosas. La propuesta de nuestra espiritualidad coexiste con ellas y no puede ni debe ignorarlo. El diálogo con la secularidad tiene dos interlocu-

tores muy diversos: los que parten del paradigma evolutivo, donde la transformación se concibe como resultado mecánico o determinista de las leyes de la naturaleza según el principio de la adaptación más apta para la supervivencia; y los que participan de la mentalidad más contemporánea de la crisis del sujeto, la ya menos llamada posmodernidad, que acentúa la radical precariedad o contingencia del ser humano y donde cualquier pretensión de proyecto es pura vanidad, huida o mentira. Entre ambas posturas –el determinismo y el pesimismo

*Entre ambas posturas
–el determinismo y el
pesimismo
antropológico– avanza
la visión creyente*

364

antropológicos– avanza la visión creyente, que se sabe sostenida por la plenitud divina y llamada a ella, a la vez que también es consciente de que oscuras fuerzas de retención pueden detener y abortar el proceso.

Desde el punto de vista de las disciplinas o ciencias contemporáneas, particularmente en el campo de la psicología, también hallamos la noción de transformación. Actualmente existe una importante y ecléctica corriente, la psicología transpersonal, la cual se interesa por la dimensión espiritual como culminación de lo humano. Uno de sus precursores fue Carl Gustav Jung, el cual concibió el desarrollo del psiquismo como un proceso de individuación en el que tienen gran importancia los arquetipos de transformación². Diversos autores han seguido profundizando esta línea, incorporando concepciones de diversas corrientes espirituales³.

¹ Así ha sido señalado recientemente por Santiago Arzubialde, en el anexo final a la segunda edición de su comentario a los Ejercicios: *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Colección Manresa, 1 (segunda edición), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2009, pp. 951-1009.

² Cf. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Obra completa 9/1, Trotta, Madrid 2002.

³ Entre ellos, sin duda hay que destacar a Ken Wilber (*Proyecto Atman. Espiritualidad Integral*, etc., todos ellos editados en castellano por Kairós. Roberto Assagioli es otro de los autores que puede iluminar el proceso del que estamos hablando, tal como se ha sido puesto de manifiesto en una tesis recientemente defendida en la facultad de teología de Nápoles. Cf. GUISEPPE PIVA, "L'uomo è creato per..." [ES 23]. *Esercizi ignaziani e antropologia spirituale. Analisi dell'antropologia esplicita ed implicita degli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola e confronto con le moderne antropologia psicologiche, la Psicointesi in particolare*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S.Luigi, Napoli, 2008, 389 pp.

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

En cuanto al diálogo con las otras tradiciones religiosas, los Ejercicios ignacianos se han de exponer ante resto de propuestas mistagógicas de la humanidad y mostrar su capacidad de operar esa transformación. Sólo así podrán acreditarse: por aquello que realmente aporten. Los elementos que ignore quedarán al margen y dejarán de participar de este proceso integral de transformación, lo cual será una mutilación para los que se inician en el camino. Por eso será importante señalar aquí cuál es el proceso y cuáles son los elementos propios de la Espiritualidad Ignaciana que son puestos en juego.

1. La vida como transformación permanente

Partimos de la constatación de que los seres vivos estamos en permanente cambio. La vida se caracteriza precisamente por esta transformación continua, por su mudarse incesante. Lo constatamos en el desarrollo de las especies a partir de los primeros organismos hasta la aparición del ser humano; en la germinación de una semilla hasta que se convierte en árbol; en la gestación de un embrión hasta llegar a un cuerpo anciano, etc; procesos que participan del mismo impulso de la vida y ésta de la lenta y majestuosa expansión de nuestro universo desde hace miríadas de años, a partir de ese comienzo desconocido que identificamos como el Big Bang y que algún día conocerá también su retracción. La evolución se caracteriza por la aparición de formas de vida cada vez más complejas. Desde el punto de vista de la vida en el espíritu, ello supone simultáneamente dos cosas: mayor conciencia y mayor capacidad de entrega.

El acto creador es un movimiento que se da en la profundidad de Dios para hacernos participar de su ser. La revelación cristiana concibe que el interior mismo de Dios está hecho de una reciprocidad que se da entre las tres Personas divinas. Cada una de ellas sale de sí entregándose hacia la otra, en un éxtasis y enstasis continuo, por el cual el Padre engendra al Hijo y el Hijo se entrega al Padre por el impulso del Espíritu desde siempre y para siempre. Todo ello son vislumbres que sólo podemos evocar con extremo pudor para no profanar su misterio ni caer en fáciles antropomorfismos, pero nos dice mucho de cómo vivir como humanos en el mundo: recreando esta reciprocidad, es decir, pasando de una existencia cerrada y autocentrada a una existencia abierta y descentrada.

En la medida que las criaturas se van abriendo, se produce el recorrido inverso: lo que se percibía inalcanzable e incansablemente fuera de

Javier Melloni

*La plenitud divina
subyace en todo, se
manifiesta en todo, y
está llamada a
alcanzarse en cada
existencia humana*

ellas –la vida interna de Dios- se va descubriendo y desvelando en su adentro, porque las criaturas no están en el afuera de Dios, sino en su más profundo centro. Esto se va revelando en la medida que la criatura se va dando a sí misma en los diversos órdenes de la existencia. La plenitud divina subyace en el interior de todo y está llamada a manifestarse en todo y ser alcanzada a través de cada existencia.

El proceso de ir a Dios o mejor, de descubrirse en Dios, está sostenido por Dios mismo con plena gratuidad, sin necesidad por su parte. Por ello decimos que Dios es amor, sobreabundancia de ser y de existencia en estado permanente de donación. Nuestro existir no es necesario sino gratuito; es don, no obligación. El proceso de transforma-

ción se produce en el ámbito de esta donación divina que acontece en nosotros y que tiene que llegar a su cumplimiento a través de la existencia de cada cual. La realidad forma una unidad indivisible desde la profundidad de Dios. Por el acto creador, el Uno se difracta en tres: Dios-hombre-mundo, manifestándose así la realidad cosmoteándrica⁴. Tomo este término de Raimon Panikkar, pensador contemporáneo, y lo iré utilizando en este artículo porque sintetiza la integración que la espiritualidad ignaciana trata de alcanzar. Cada uno es portador de este don y está llamado a ser desplegado en cada cual.

366

2. La cristificación como término de la transformación

Hay que caer en la cuenta de que el término *transformación* no pertenece al lenguaje ignaciano. Sí que lo encontramos, en cambio, en el ámbito carmelitano⁵. La transformación es un modo de referirse a la configuración crística: estamos llamados a reproducir la imagen del Hijo. Cristo Jesús es Aquél que está radicalmente abierto al Padre y abierto a la realidad en la que se encarna, alcanzando así la plenitud de lo humano. En él, Dios-Hombre-Mundo se hacen uno. La existencia tiene como término la unificación cosmoteándrica alcanzada por y en Cristo Jesús.

⁴ *Kósmos-theos-andros*: mundo-Dios-hombre. Cf. RAIMON PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999.

⁵ Véanse las referencias más relevantes en San Juan de la Cruz: 1Subida, 11; 2Subida 5; *Cántico Espiritual*, 12,8; 39; *Llama* 3,8-9.

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

Adonde apuntan todos los medios, instrumentos y temas de los Ejercicios y de la espiritualidad ignaciana es a propiciar esta apertura a Dios, al mundo y a la historia para alcanzar la cristificación.

Para ello hay que pasar, como ya hemos indicado, de una existencia autocentrada a una existencia abierta. Este giro está siempre por hacerse, siempre por ser comenzado. Cristo es la realización de esa plena apertura. Por ella, cielos, tierra y bajo-tierra se unifican en Él en un proceso total de asunción. Y el recorrido de *kénosis-théosis* (vaciamiento-plenificación) es el que todo ser humano está llamado a recorrer. “Así nuevamente encarnado” [EE,109], dirá San Ignacio. Tal es la tarea, tal la propuesta, tal el recorrido: prolongar la encarnación del Hijo convirtiéndonos en Hijos, esto es, en receptáculos conscientes del darse permanente de Dios mediante la integración de las diversas dimensiones de lo real.

3. El proceso de transformación en los Ejercicios

En todo recorrido lo importante es considerar las etapas que se suceden, ya que los elementos que están en juego tienen significado en función del momento en que se encuentran. El sentido no se da aisladamente sino en su contexto, formando parte de una constelación de relaciones y procesos. Cada una de las Semanas se corresponde con un estadio de transformación. No comprenderlo así nos aboca a una repetición cerrada sin que haya ningún avance significativo y sin que se produzca ninguna transformación sustancial. El recorrido de las cuatro Semanas puede concebirse como un ritmo binario de desafección (1ª y 3ª S) – nueva afección (2ª y 4ª S), desprendimiento (1ª y 3ª S) - nueva asunción (2ª y 4ª S) en niveles alternos y sucesivos que van despejando en el ser humano materiales viejos (1ª y 3ª S) para que puedan acoger nueva realidad (2ª y 4ª S). Veámoslo con más detenimiento.

3.1. Un origen y un término: creados desde la imagen hacia la semejanza

En los Ejercicios, el origen y el término están representados por dos no-lugares: el Principio y Fundamento y la Contemplación para Alcanzar Amor. Son una apertura y un cierre que van más allá del texto y del recorrido del ejercitante en el sentido de que se presentan como un ideal y como un horizonte al que siempre tender, tanto personal como colectivamente. El Principio y Fundamento indica una disposición: la libertad

Javier Melloni

interior respecto de las cosas del mundo para poder vivir en plenitud; y la Contemplación para Alcanzar Amor es el resultado: un darse pleno que permite percibir esa plenitud en todas las cosas. Entre ambos no-lugares, que se convierten en estados, se extienden las cuatro Semanas. Bíblicamente nos sitúan entre el relato del Génesis y los textos apocalípticos; teológicamente, entre la Protología y la Escatología. En palabras del rabino Israel Baal-Shem-Tov, padre del hasidismo en el s.XVIII: “¿Qué es el hombre si no un lazo entre Adán y el Mesías, representando más que su propio pasado y anunciando más de lo que anhela recibir?”⁶. Estamos llamados a recordar y a desear; a hacer memoria de dónde procedemos y a anhelar lo que estamos llamados a convertirnos: hijos en el Hijo, partícipes de su naturaleza porque antes Cristo ha asumido la nuestra. Se trata de lograr esa unidad cosmoteándrica donde los tres vectores de lo Real (Dios-hombre-mundo) encuentren su unificación en lugar de estar desintegrados.

En un primer momento, las cosas del mundo y las relaciones entre nosotros se nos muestran opacas, encerradas en sí mismas a causa del afán de posesión con el que nos acercamos a ellas. Su opacidad es el reflejo de nuestro modo absorbente y oscuro de aproximarnos. De aquí la necesidad de cultivar esa libertad interior que permite vivir para aque-

llo que hemos sido creados: “para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y con ello salvar el ánima” [Ej 23]. El movimiento creador es un por-para. Cada uno de los tres verbos puede ponerse en relación con una dimensión: alabanza-a-Dios; reverencia-al-mundo; servicio-a-los-humanos, aunque cada uno de los tres verbos se aplica también a los demás. Este triple movimiento *salva* al ser humano en la medida que le unifica con el impulso creador y recapitulador de Dios.

368

*Este triple movimiento
 –alabar, hacer
 reverencia, servir–
 salva al ser humano al
 unificarlo con el
 impulso creador y
 recapitulador de Dios*

3.2. Primera semana: de la voracidad a la contención

En la Primera Semana se busca descubrir lo que impide vivir en estado de receptividad: cuando, en lugar de alabar, exigimos; cuando en lugar reverenciar, arrebatamos; cuando en lugar de servir, sometemos. El pecado no es otra cosa que dejarse arrastrar por la pulsión de apropia-

⁶ ELIE WIESEL, *Celebración jasídica*. Sígueme, Salamanca 2003, p.45.

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

ción, en contraposición a la donación que brota de la vida divina por el acto creador que nos hace participar de la existencia. En palabras de San Agustín: “Advertí que me hallaba lejos de Ti, en la región de la desemejanza”⁷. Se trata de descubrir la propia opacidad, aquello que nos acorrala y encierra en nosotros mismos y abrirse ante Cristo puesto en cruz, el Ser plenificado y plenificante, a través del cual se da la revelación de lo que estamos llamados a ser y se recibe el perdón de aquello que nos impide serlo.

El conocimiento de uno mismo se produce por una doble vía: por introspección en la propia vida y actitudes, y por contraste con el don permanentemente ofrecido del Dios que se revela en la Biblia. El resultado de ambas cosas lleva a desear retornar al abrazo de la Alteridad divina –que es a la vez nuestra más profunda mismidad, en cuanto que hemos sido creados a imagen y semejanza divinas-, el retorno al lugar de la inocencia, la comunión cosmoteándrica que, a su vez, es la comunión intratrinitaria, viviendo en la reciprocidad de la casa del Padre en lugar de caminar extraviado por las calles de un deseo sin rumbo y autocentrado (Lc 15,11-32).

Hoy en día hemos de trabajar interdisciplinariamente con las ciencias del psiquismo para bajar a las profundidades de nuestro subconsciente. La intuición de san Ignacio de distinguir el pecado de las afecciones desordenadas permite entrar en diálogo con los maestros contemporáneos de la psique. Hay que aprender a identificar las carencias básicas que están en el origen de muchos desórdenes y que requieren del conocimiento de las leyes psicológicas para sanarlas⁸. Sabemos que no se pueden resolver a golpe de voluntad, porque la voluntad procede del campo consciente, mientras que esas heridas y los desórdenes que padecemos proceden de zonas que nos son inaccesibles. La teología espiritual y la práctica del acompañamiento deben ser conocedoras de estas leyes. Desde el comienzo del proceso, la oración es un espacio propicio para que puedan emerger esas capas profundas. La oración irá cambiando de modos y temas, pero siempre será el lugar privilegiado para atender a lo que se manifiesta en ella a través de las mociones de consolación y desolación, alternancias de expansiones y resistencias que también habrá que aprender a interpretar.

369

⁷ *Confesiones*, libro VII, 10, 16.

⁸ Me remito a la tesis de TERESA MESSIAS sobre el dinamismo del deseo en el beneditino británico Sebastián Moore, donde analiza con gran maestría el proceso y la transformación del deseo. Cf. *La transformación del deseo en el seguimiento de Jesús en Sebastián Moore*, Universidad Pontificia Comillas, Facultad de teología, Instituto de Espiritualidad, Madrid 2009, 674 pp. Es particularmente substancioso el cuarto capítulo: “El deseo herido. El drama de la existencia personal”.

Javier Melloni

Desde el punto de vista de una espiritualidad ignaciana integral, hay que aplicar este conocimiento a los dinamismos colectivos. No basta con el voluntarismo político o social. Las imposiciones crean nuevas dictaduras que no son mejores que lo que trataban de paliar. Para comprender el pecado estructural hemos de recurrir a las ciencias económicas, políticas y sociológicas y saberlas relacionar con el inconsciente colectivo y con las aspiraciones más profundas de los seres humanos. Sin este conocimiento, las transformaciones sociales pueden crear nuevos infiernos.

3.3. Segunda semana: de la contención a la entrega

La Segunda Semana se centra en la contemplación de Cristo Jesús, el icono de la radical donación. Se llega a uno mismo a través de Él, por medio de la interiorización de los diversos pasajes de su vida. Hay que dejarse tomar por quien atrae todas las cosas hacia sí (Jn 3,14-15; 12,32). Como resultado de esta contemplación se va dibujando en el fondo de cada uno la propia llamada, el camino específico por el que cada persona está llamada a alcanzar su humanidad, tal como el Verbo encarnado en Jesús de Nazaret dio forma específica a su vida, que se fue configurando por las diversas elecciones que fue haciendo según se iba sumergiendo en las profundidades del Padre y entregando a las relaciones con sus contemporáneos. La secuencia del proceso es: conocimiento-amor-seguimiento [Ej 114]. Se trata de una sucesión profundamente antropológica: el conocer engendra amor y el amor genera acción, una acción que a su vez genera más conocimiento y más afecto. Todo ello va transformando a la persona como una consecuencia substancial e inseparable.

La elección introduce no sólo un elemento de personalización sino también de mundanización. La personalización se potencia al poner en juego todas las capacidades para poder descubrir y entregarse a la llamada personal; es la actualización del nombre único del que cada cual es depositario. Pero la elección también responde al principio de mundanización en cuanto que se da en el mundo y para colaborar en la transformación del mundo, en el impulso por gestar cielos nuevos y una tierra nueva (Ap 21,1).

La búsqueda de la voluntad de Dios no se limita a los destinos personales, sino que también se despliega en la historia a través de los procesos sociales. Estamos llamados a aplicar el impulso de la elección en los desarrollos colectivos, siendo capaces de escuchar la llamada interna de cada pueblo, cultura y religión, y ayudar a que aporten su don al avance de la especie humana.

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

Llegados a este punto conviene hacer la siguiente observación: en las dos primeras Semanas, el proceso de transformación está decantado por el esfuerzo y la actuación, lo cual concierne a la juventud y a la primera parte de la madurez. Pero poco a poco se va produciendo una inflexión y las actividades van cediendo a las pasividades, el hacer al dejarse hacer, el querer decidir y comprender a dejar ser tomado y entregarse a una confianza tal difícil como creciente. Utilizando el lenguaje de Teilhard de Chardin, se trata del paso de la divinización por la acción a la divinización de las pasividades⁹. Todo ello hay que saberlo identificar y acompañar.

En la tercera semana de los EE., se trata del paso de la divinización por la acción a la divinización por las pasividades

3.4. Tercera y cuarta semanas: la fecundidad de las pasividades y del fracaso

La Tercera Semana se adentra en la vía negativa al confrontarse con la desaparición de las evidencias: “considerar cómo la divinidad se esconde” [EE 196]. Esta ocultación se extiende a los diversos campos en que la condición humana se ve amenazada y disminuida: la enfermedad, el fracaso...; en definitiva, la muerte, cualquiera que sea su manifestación. Atravesar esta discontinuidad es indispensable para que se produzca un cambio de nivel, permitiendo que tanto Cristo como el ejercitante ya no se encuentren en el mismo “yo” anterior a que se produjera la discontinuidad.

Esta interrupción y el consecuente cambio de nivel están más allá de las evidencias. Marcan una discontinuidad en el proceso de transformación. En la actual pérdida de marcos religiosos y cosmovisionales, los momentos de derrumbe o de fracaso se hacen todavía más graves ya que no hay pautas para situarlos. Acudir a la Tercera Semana como una clave interpretativa del fracaso humano es indispensable para poder mirar con más hondura el sentido de lo que se padece. Atravesar y ahondar el dinamismo pascual es irrevocable. Hay que hacer la experiencia de Emaús y dejarse decir: “¿No era necesario que sucediera todo eso” (Lc 24,26) para que se produjese este cambio de nivel?

Este cambio se revela lentamente, como las apariciones del Resucitado, que son vislumbres fugaces que vuelven a desaparecer porque la

⁹ Cf. *El medio divino*, 2ª parte, Alianza, Madrid 1998.

Javier Melloni

mirada, el oído, el tacto, toda la sensibilidad, los afectos y la inteligencia todavía se han de acostumbrar a un nuevo modo de percepción y de comprensión de cómo Dios está presente en el mundo.

3.5. Término: de la opacidad a la diafanía de la realidad

Todo lo que precede dispone para un nuevo modo de estar en el mundo en apertura y donación crecientes. El término de la transformación es vivir en estado de ofrenda: “Tomad, Señor, y recibid...” [Ej 234]. Desde este estado, la creación entera es percibida como entrega del Creador en cada cosa y persona, lo cual dispone a la contemplación y al amor de una realidad siempre por alcanzar, porque infinito es el misterio y la tarea que se despliega ante nuestros ojos.

Esta reciprocidad se torna diafanidad del mundo y hace posible la comunión con todas las cosas. Si la opacidad viene dada por la posesión y la avidez de la apropiación, cuando vamos a las personas y a las cosas desde la donación, se nos da a percibir el darse de Dios en ellas: “Considerar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender” [234]. Este habitar de Dios en todo es activo: “considerar cómo labora y trabaja” [EE 235], interior al mundo, pero a la vez es trascendente: “mirar cómo vienen de arriba” [237], un arriba que es a la vez un adentro. De nuevo nos encontramos con el afuera y el adentro tanto de Dios como de la realidad, modos insuficientes del lenguaje para indicar esa presencia permanente de Dios en todo y a la vez, su trascendencia irreductible, abriéndolo todo sin cesar, en un continuo darse de sí mismo.

Con ello reencontramos la experiencia del Cardoner, la cual es tanto un punto de llegada como de partida. Lo sucedido en el Cardoner fue un momento radical de transparencia. Esta transparencia es un final y un principio, un estado siempre por alcanzar. Es lo que significa la misma palabra experiencia: *ex-perior*, “pasar a través”, “partir”. De aquí procede también la palabra “puerta”. Toda experiencia es un umbral, un pasaje. Hay experiencias menores y experiencias mayores, experiencias efímeras y experiencias fundantes. Una de las tareas de la vida espiritual consiste en el arte de identificar tales experiencias para tomar de ellas la gracia que contienen.

4. Instrumentos del proceso: el todo ignaciano

Si bien hasta aquí hemos hablado de la espiritualidad ignaciana y de los EE como proceso (*diacronía*), hay que tener en cuenta también el

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

modo que tiene de trabajar los elementos antropológicos que están en juego (*sincronía*). En el ámbito de los caminos espirituales existen dos grandes tendencias: las que trabajan por vía positiva y las que lo hacen por vía negativa. Las primeras activan las diversas dimensiones humanas –afectos, recuerdos, deseos, imaginación, sentidos, razonamiento, etc.– para convocarlas en este proceso de transformación, mientras que las segundas actúan por sustracción, es decir, reduciendo al máximo los elementos para ir a lo esencial: no imaginar, no recordar, no pensar, no sentir, no desear. El camino ignaciano opta claramente por la vía positiva, hasta el punto de poderlo llamar la *vía del todo*¹⁰, mientras que el camino sanjuanista o el zen avanzan por la vía de las *nadas*¹¹. Ignacio lo hace convocando el máximo de elementos que nos constituyen; las vías negativas lo hacen quitando todos los soportes para llegar desde la nada al todo. Ambas iniciaciones buscan lo mismo –la apertura del yo al Todo en todo– pero con métodos diferentes.

Veamos brevemente los elementos convocados distribuidos según los tres grandes ámbitos de lo real: Dios, hombre, mundo.

4.1. Acceso a Dios

La Espiritualidad ignaciana bebe de las fuentes del cristianismo al proponer la contemplación de Cristo Jesús, “imagen visible del Dios invisible” (Col 1,15). Los Ejercicios se adentran en la manifestación del Misterio a través de los pasajes escriturísticos¹². Este recurso a las palabras y a los relatos de los Evangelios puede parecernos evidente, pero no lo es si lo comparamos con otros métodos. Por ejemplo, en el Zen se elimina todo tipo de soporte mental porque lo que se busca es lograr un máximo de vacío para que desaparezcan tanto el objeto de la contemplación (cualquier imagen de la divinidad es descartada) como la noción de yo del que contempla.

Frente a esa vacuidad, los Ejercicios tratan de hacer plenamente presente al orante en la escena evangélica. El “como si presente me halla-

373

¹⁰ Me remito a la voz “todo” del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol.II, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

¹¹ Se lee en la *Subida al Monte Carmelo*: “Las tres virtudes teologales hacen vacío en las potencias: la fe en el entendimiento, vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión; y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios”, 2,6,2).

¹² Sobre la utilización de las Escrituras por parte de San Ignacio me remito al artículo de Carlos Coupeau en este mismo número.

Javier Melloni

se” [Ej 114] anticipa el modo de estar plenamente presente en el mundo de un modo contemplativo y activo tal como se ha ejercitado en la oración. Además de ello, los Ejercicios integran diversos tipos de oración: meditación, consideración, coloquios, aplicación de sentidos, repetición de palabras, anhelitos, etc. Cada una de estas modalidades marca un modo de acceso a lo divino así como acentúa una dimensión de lo humano. Todo ello hay que cotejarlo con otras prácticas de adentramiento en lo divino para tomar conciencia de sus posibilidades y limitaciones.

4.2. Acceso a lo humano

La mistagogía ignaciana convoca las diversas facultades humanas, expresadas en el lenguaje de la época por las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad. En ellas están contenidos muchos otros aspectos: por medio de la memoria se convocan las experiencias del pasado, positivas y negativas, para liberar todo aquello que nos condiciona en el presente; por medio del intelecto se trabaja el aspecto cognitivo de la fe, así como la comprensión de los movimientos internos que se producen a partir del discernimiento de las mociones; en la voluntad hay que incluir el mundo de los deseos y de los afectos conscientes e inconscientes, así como la capacidad de determinación y de elección.

Es particularmente importante tomar conciencia del papel que tiene la imaginación en los Ejercicios. Existe un principio que dice: “La energía sigue a la imagen”. Esto es de suma importancia para estar en contacto con todo el mundo de los arquetipos personales y colectivos. Por medio de la imaginación puede emerger el subconsciente así como se puede manifestar el transconsciente. A ello hay que añadir el trabajo con los sueños con claves de interpretación que hay que conocer. Todo ello pone de manifiesto que la apuesta ignaciana es siempre una apuesta por la forma. Allí donde no hay forma, no hay palabra, y sobre ello los Ejercicios dicen muy poca cosa, como no sea dejar que suceda [Ej 5. 15, 330].

Las tres potencias del alma (*psyché*) se concentran en el magma psíquico, el cual tiene unas leyes psico-espirituales que San Ignacio esbozó en las reglas de discernimiento, y que hay que ponerlas en relación tanto con los Padres del Desierto como con las últimas aportaciones de las diversas corrientes de psicología: la dinámica (Freud), la profunda (Jung) y la transpersonal (Ken Wilber, Assagioli, Stanislav

374

“La energía sigue a la imagen”. Importa tomar conciencia del papel de la imaginación en los EE

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

Groff, etc.). Por otro lado, hay que saber que a ese *lugar* interior donde sucede la experiencia de Dios, algunos autores no lo llaman alma, sino espíritu¹³.

Hay que considerar también todo el ámbito de lo propiamente corporal, presente en las adiciones así como los puntos sobre la penitencia [EE 82-89]. El tratamiento de la corporeidad en los Ejercicios es uno de los aspectos que puede ser enriquecido en el diálogo con otras prácticas espirituales, sobre todo de oriente.

Otro elemento esencial es el Examen de conciencia [Ej 32-43]. Con él se trata de interiorizar las experiencias del día de manera que lo vivido durante la jornada sea elevado a un plano superior por medio de la conciencia, a través de un triple movimiento de agradecimiento (conciencia del don), perdón (conciencia de la retención o cerrazón) y ofrenda (apertura de nuevo). De este modo, la realidad es retomada y conducida cada vez a un plano más elevado. En ámbito anglosajón de influencia oriental se habla cada vez más de la *mindfulness*, “plena consciencia”, lo cual está claramente en relación con el Examen ignaciano y tiene el mismo objetivo: llegar a ser contemplativos en la acción.

4.3. Acceso al mundo

375

Para la espiritualidad ignaciana, el mundo no sólo es el escenario y la ocasión de la donación y de la contemplación, sino que el mismo mundo es revelación y tarea. A través de la elección tiene que alumbrarse lo divino en y para el mundo. El proceso de integración y unificación cosmoteándrica tiene su anclaje en la elección entendida como una concentración de la presencia-llamada de Dios en el corazón de la historia. En este arraigo en y para el mundo es donde más claramente los Ejercicios dejan paso al texto de las *Constituciones*, en las cuales se muestra la dimensión política de la espiritualidad ignaciana, donde lo concreto está articulado con lo universal, lo alto con lo bajo, la eficacia con la gratuidad, la programación con la creatividad, la obediencia con la libertad, etc¹⁴. El ideal ignaciano de estar en el mundo está descrito así en un pasaje de las *Constituciones*:

¹³ Cf. NINO BÉRGAMO, *La anatomía del alma*, Trotta, Madrid 1998. Me remito de nuevo a la tesis de GIUSSEPPE PIVA, indicada en la nota 3.

¹⁴ Me remito al exhaustivo estudio de DOMINIQUE BERTRAND, *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, Mensajero-Sal Terrae, Col. Manresa 28, Bilbao-Santander 2003, 699 pp. Uno de los valores de este trabajo es haber incorporado la exploración del epistolario ignaciano.

Javier Melloni

Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas las cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por sí misma (...); y sean exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, de sí el amor de las criaturas, por ponerle en el Creador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su divina voluntad [Const 288].

Con la sobriedad propia de San Ignacio, el ideal de vida que propone es una existencia transparente porque se ha hecho oblativa. El texto contiene alguno de los mismos elementos con los que en los Ejercicios se describe la consolación:

Llamo consolación cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual el ánimo viene a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consecuentemente cuando ninguna cosa criada sobre el haz de la tierra puede amar en sí, sino el Criador de todas ellas [Ej 316].

Lo que al comienzo del camino se da como una experiencia puntual y fugaz, se va haciendo más sólido y permanente y se sostiene sobre tres ejes:

376

1. “Apartar el amor de las criaturas”, es decir, tomar conciencia de que el amor por lo finito pone finitud al amor, mientras que el amor al Dios infinito permite el ensanchamiento continuo del amor.
2. “Hallar a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Él”, lo cual supone un acto de conciencia y de unificación. Esta integración tiene tres estadios: primero, Dios y las cosas aparecen contrapuestas o yuxtapuestas; en un segundo momento, Dios se percibe en las cosas, lo cual significa que Dios se hace presente en ellas pero reduciéndose a su medida; y un tercer tiempo en el que las cosas se perciben en Dios, esto es, se abren a su fondo de trascendencia y se convierten en pasajes hacia Él.
3. Todo ello culmina en “puramente servir y complacer a la divina Majestad por sí misma”, lo cual indica esa existencia oblativa, consciente y activa que se convierte en cada momento en el mismo don que se ha recibido.

5. Conclusiones: el término de la transformación es llegar a ser contemplativos en la acción

De este modo llegamos a lo máximo (*magis*) a lo que puede aspirar el ser humano: a participar del modo de ser de Dios, que es ofrecimiento

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

permanente de sí mismo. Estamos llamados a adentrarnos en el darse continuo de Dios en todas las cosas, en una permanente fecundación del mundo, engendrando al Hijo sin cesar.

Tal es el ideal ignaciano de llegar a ser contemplativos en la acción. La realidad como opacidad se ha tornado transparencia, apertura radical a la Fuente de la existencia (la adoración abre el ámbito de lo divino), a las cosas (la reverencia profundiza el ámbito del mundo) y a los demás (el servicio ensancha el ámbito de lo humano). Tal es el término de la transformación y tal es el don que podemos ofrecer a nuestros contemporáneos: un camino para convertir la acción en adoración y la adoración en acción, en una unificación y reverencia crecientes de la existencia cosmoteándrica.

Desarrollar todos estos aspectos de la espiritualidad ignaciana con un lenguaje que sea inteligible tanto para nuestra sociedad secularizada como en el foro interreligioso es una de las tareas que tenemos por delante, como don y como reto.

TRANSFORMATION IN RETREATS, TRANSFORMATION IN EVERYDAY LIFE

Stefan Kiechle

SPIRITUAL PROCESSES OCCUR both during formal retreats and during everyday life. In Ignatian spirituality as we now understand and live it, both kinds of process have a place; they differ in kind, but nevertheless they belong together. Both offer rich possibilities; there are, however, some situations in which one kind of setting may be much more conducive to growth than the other. How are we to understand this relationship? How can we steer the two kinds of process so that they do not just carry on alongside each other without any connection, or indeed get in each other's way, but rather inform and nourish each other?

Let me begin by stating my position, oversimplifying in order to make a point. In everyday life, the Spirit's transforming work takes place primarily through ordinary events; in retreats, the Spirit's transforming work takes place primarily through prayer. In everyday life, the challenge consists in letting everyday experience become a prayer; in retreats, the challenge consists in getting the prayer to incorporate and inform life that has already been lived or that is to come. In everyday life, the process moves chiefly from without to within; in retreats, the process moves chiefly from within to without. Some kinds of spiritual insight come more easily through retreats; others come more easily through everyday life. Spiritual direction has to deal with the different kinds of challenge in different ways.

Some Cases

I begin with a few accounts of my own practice, chosen more or less at random, and in no particular order:

- I was giving a retreat to some students. One young man was meditating on blind Bartimeus. He became deeply shaken at his own blindspots, and began to see his life and his future in a quite new

The Way, 43/2 (April 2004), 18-28

Transformation, Retreats and Everyday Life

19

way—much more realistically, in a good way much more humbly, much more trustfully, much more openly.

- A woman student had been leading a rather irresponsible life, in her studies, in her consumerist mentality, and in her relationships with men. The main reason for her making a retreat was that her training as a religion teacher required it. During the retreat, she was touched on a number of issues: she began to look at her life differently and to discover different values. My sense was that this went quite deep; but I also felt that in her everyday life the movements would fizzle out, and that in the end not much in her life would change. A year later I got a letter from her, quite unexpectedly. She wrote that her life had changed following the retreat: she had built up a new circle of friends; she was getting involved in her parish; she was thinking of getting married.
- A young man at university had been struggling for years with the question of whether he should enter the Jesuit novitiate. During a retreat, he decided to take the plunge the following year, in a deep Election process that could almost have served as a model. I was delighted—and really rather proud of my adept direction. Shortly afterwards, he fell violently in love. Once again he was being pulled this way and that, and eventually after some months he decided to get married, in a way that I did not think was very mature. My sense of competence as a director was rather deflated—perhaps a good lesson for my ego.
- A young sister asked me to take her on for spiritual direction: she had made final vows just six months previously. Over those months, her prayer life had completely broken down, because her quite stressful job had just overwhelmed her and eaten her away. Her relationships with her community were also tense—indeed they had almost broken off. She was just ‘functioning’, and was actually quite proud of ‘managing’—and given the great deal she had to do, this was indeed a respectable achievement. I felt I had to pull her in quite strongly, and try to get it across to her that religious life could not be lived in this way, and that she was putting her vocation in danger. After a few months of this, and after a retreat that was quite

tedious, dry and seemingly fruitless, her community life and her prayer life gradually came back together, at least to some extent. What was decisive was that she had learnt once again to acknowledge her needs and her feelings in everyday life. She had begun to let go of her perfectionism and of her obsession with getting things done.

- A novice made, clearly and joyfully, a full Election to enter the Society of Jesus during a thirty-day retreat. I was uptight about this, since I was increasingly getting the impression that he was unsuitable for the Society. However, during the Exercises I had to give him the freedom to make an Election, and accompany him 'like a balance' (Exx 15.6). Only later did I confront him with my perceptions. In the subsequent months he tested his Election, discovered in the light of everyday life that it was false, and left.
- Another novice spent the thirty days of the Exercises rather calmly, and did not arrive at a clear decision. The subsequent months, however, were very turbulent, and they eventually showed him where his path lay. Clearly he needed the experience of everyday life to show him the way through 'motions' and other indications.
- A mother of three small children came for spiritual direction. Her question was how she could find the time and the energy to keep her relationship with God alive in an everyday life marked by constant stress round the clock. There was also a strain and a flatness in her relationship with her husband, because both of them were subject to excessive demands and were hardly speaking to each other at any personal level. During our meetings, we were always talking about structuring time in ways that would create some freedom. Then the woman made a retreat with me. She made a major organizational effort to 'shovel out' the time: her husband took leave from work so that she could do it. She really enjoyed the days of retreat: the chance for a rest and for sleep; the fine spring weather; the opportunity to pray. She came to terms with herself and with God again. The basic themes were those of trust, of being loved, of being allowed to be herself, of gratitude—these were quite enough for a

deep and fruitful retreat that had its effects long afterwards. Even the time problems seemed to become manageable in its wake.

What do these cases show? Sometimes the step forward that people need to take requires a retreat; at other times it requires everyday life. Sometimes a retreat opens up something that then brings fruit in everyday life; at other times a quiet or even a flat retreat prepares the ground for something new to be opened up in everyday life. Sometimes a calm retreat, in which one just relives one's core commitment, nourishes an everyday life that is quite fragmented and tense; at other times a rather stormy retreat, with powerful movements, nourishes an everyday life that is tranquil, even too tranquil. Sometimes the retreat-giver makes the mistake of overestimating the fruit; sometimes they underestimate it. Sometimes they will make mistakes, and yet God writes straight with crooked lines; at other times they will do all the right things, and yet the Spirit's working seems nevertheless peculiarly weak. Probably the retreat-giver needs to listen out very carefully for what is most helpful at that particular moment: in our individualised, complex world there can only be a few generally valid rules. The director must have the inner freedom necessary to lead in a quite personal and sensitive way. Often they will feel unsure, and need to work on the basis of spontaneous intuition. They will have to admit that they do not always understand what is happening, and that they cannot steer things or keep them under control. They need constantly to be exercising their listening skills, and to be praying for inner freedom.

Different Ways of Proceeding

Scripture and Prayer

In *retreats*, people are working chiefly with scriptural meditations, and sometimes also with other imaginative or prayerful exercises. The retreat-giver opts to stress particular themes, which they 'give'. They can follow a set order in their choice—for example the classical stages of the *Spiritual Exercises*—or take their lead from what is going on in the retreatant's life. Often these two methods come close to each other, and even amount to the same thing. By means of the themes that impose themselves, a process is set in motion—a process in which life-experiences re-emerge, are worked through, and are interpreted in



Jesus and the Samaritan Woman

new ways. Particular experiences then surface, in ways that can be consciously stimulated and to some extent steered—but what directs the process is what is actually going on within the retreatant.

In *everyday life*, when the spiritual process is extended over a longer period, people are more likely to be working with forms of reflection on experience: review of the day (the Ignatian Examen), or other forms of prayer on the basis of their own lives. These may be laden with content, with the person looking back directly on particular experiences and drawing them into prayer. Alternatively they may be more diffused, with the person simply being present in silent meditation before God and wordlessly holding their inner life—their feelings, questions and yearnings—open to God. At times they will use scriptural texts as well, but more as ‘background music’ than as a direct medium actually enabling them to take a look at their life-experience. Scripture is there to help the person interpret experiences that are already present; it gives consolation, and some orientation for dealing with them.

Processing Experience

In *everyday life* a person’s experience is often very much part of their prayer. Indeed, it can so dominate both heart and head that they can hardly pray any more. The events of the day overwhelm them to the

point of becoming all-absorbing. Many people are quite dominated by painful experiences which sometimes seem almost violating in their effects. If this happens, then great effort is required for the burdens not simply to become too much. The times of silence can easily just become occasions when they just talk to themselves, and go round and round the problems in the vain attempt to sort it all out on their own. Instead, the person needs to open themselves enough for their experiences to be taken up into a prayer that is trustful and truly an occasion of dialogue.

In *retreats*, by contrast, everyday events initially recede into the background. The retreatant ‘switches off’; they enjoy the rest, the sleep, the countryside. On the basis of such nurturing experiences they become able to pray again, trustfully and gratefully. Nevertheless, everyday life does surface again, after at most a few days, and becomes powerfully present in their prayer as an interior reality. At this point it is important that nothing be excluded or put to one side—rather, what is painful must be allowed in, and held before the Lord. Thus the prayer will lead to phases of desolation. These dry periods have to be endured, in the hope that the person will be led again into periods of greater consolation.

Styles of Accompaniment

During *retreats*, the one guiding operates reticently, and seeks to give the Spirit a space within which to work freely. They only steer the process to a very limited extent. In another way, however, they can become quite directive, through the choice of material for prayer, although the choices they make must always be responding to the experiential material that is surfacing. Sometimes their choices will be wrong: a biblical text will fail to touch a person, a particular theme turns out not to be as important as it seems. When this happens, the retreat-giver will need to correct any plans that they may have, and try to get a quite new feel for what will be helpful in this situation. They will give advice only rarely. Especially when it comes to life-decisions, they will try as far as possible to be like the Ignatian balance, and in no way to exert influence on the decision. It is the exercitant who must make the choice, quite freely and independently—and this applies even when they would prefer to unload the responsibility onto the retreat-giver. If it is still too early for a decision to be made, it should, if at all possible, be postponed rather than made badly. If external

pressure—an impending religious profession or wedding day—is forcing a decision, then the task is to seek the kind of compromises that keep options open.

In *everyday life*, the one guiding will more often be dealing directly with specific issues that arise. Particularly with people who are not yet able to make their own decisions, they will sometimes have to give specific advice. They will generally encourage the one they are directing to bring their questions and concerns into their prayer, and to ask God for counsel, support, and perhaps some kind of specific signal. Nevertheless, the guide may well have to intervene more often in what is happening, even if this does not correspond entirely to standard teaching about the director's role. The boundaries between spiritual direction and general pastoral care or counselling are fluid—a point that the spiritual director just has to accept realistically. Their role is to give the person in front of them whatever it is they happen to need, including advice.

I have sometimes come across people who had got themselves into a serious mess. After some hesitation and overcoming of inner resistance, I have eventually intervened quite directly and authoritatively, with clear instructions or even a moral lecture, in order to bring the person into a better situation. On the occasions when this has—with God's help—worked, I have then been able to return to the far more congenial role of true spiritual accompaniment.

Phases of the Exercises

The *Principle and Foundation* normally goes quite straightforwardly during retreats. The exercitant experiences a sense of calm, gratitude, joy and confidence. It is a time for renewing and deepening a relationship with God that may have become repressed. In an everyday life situation, by contrast, the spiritual struggle can often consist precisely in the attempt to salvage the Principle and Foundation: in other words, in trying to hold on to a relationship with God *despite* the pressures of everyday life, or better *in and through* its various demands. In this context, fundamental questions of faith can often surface: Whom can I trust? What can I still believe amidst suffering and evil? What does it mean to pray?

The *First Week* is often a powerful experience during retreats. Exercitants can become shocked at the evil within themselves and in

the world. They can experience shame, contrition, perhaps anger; they seek forgiveness. Alternatively, they can experience severe anxieties or hurt, and want to seek reconciliation or healing. During retreats, these realities are experienced directly: they happen interiorly, as realities remembered or anticipated. The silence and the sharpened sensitivities of the retreat situation can make these interior processes very intensive, and deep moments of inner healing and reconciliation can take place. In everyday life, these processes will probably be less intense interiorly, but at the same time they will be somehow more direct, given that the person is living on a daily basis with the reality of failure, hurt or anxiety, and experiencing it almost physically. The process has an intensity of a different kind, and care needs to be taken that it leads, even in the everyday life situation, to some kind of spiritual reconciliation and healing—through prayer and through the effects that prayer has on psychological and relational processes. A person who has experienced the graces of the First Week in a retreat situation will, for their part, need to ‘put into practice’ the forgiveness and healing they have been given by God and that they have experienced ‘interiorly’. They will need to learn to express in concrete actions what they have received, and thus to bear witness to it.

In the *Second Week* of a formal retreat, people are working chiefly with the Mysteries of the Life of Jesus. By imagining the ideal case, the exercitant comes to choose their own form of discipleship, or



Balaam Meets the Angel on the Road

alternatively—if the choice has already been made—to reform it (Exx 189). This process of imaginative prayer can be a very deep and rich experience, one that is life-changing. However, the decisive point is whether or not the style of discipleship that has been envisaged and planned can be earthed *after* the retreat is over, in everyday life. The exercitant just has to see whether they can live out their ideals, and, if so, to learn how to do it. They may well come up against their limitations again. The difficulties of real life may well deflate them, and make it impossible for them to live out more than a part of their vision. They will need to learn to take small steps, and not to make the better into the enemy of the good. It is important to see that this process is not a weakening of a person's idealism, but rather its deepening. They are living out the reality of discipleship, and thus entering more profoundly into the joy of being a disciple. If they can accept interiorly the fact that being a Christian is a fragmentary experience, they will come to rely more radically on the power of God, who is the source of all our desires and brings all our actions to completion. I try to tell my novices that the Exercises are really a two-part process. The thirty days in silence are only the first part; then there is a whole year afterwards of testing and deepening. Only if this second part has been done thoroughly can a person responsibly proceed to a commitment through vows.

The Third Week is more often experienced in daily life than we suppose

The *Third Week* is probably experienced in everyday life more often than is generally supposed. People may well be going through it whenever they are badly handled by those in authority, or being bullied. They may be suffering from another's envy and jealousy, or under physical or psychological violence; they may be powerless in face of an evil that seems utterly dominant. Sometimes the one praying is experiencing the evil directly; sometimes it is their friends or other people who are suffering, and their own experience is one of solidarity (compassion in a literal sense). In either of these cases, the only thing to do with such situations is to endure them and hold them before God. Perhaps looking at the Cross will bring consolation and support. During retreats, the process typically goes differently. The exercitant begins by looking 'interiorly' at the passion of Christ, and is moved, pained, by what Jesus suffers. Then they discover specific situations in their own life that reflect the scenes of the passion narrative, and move on to pray with these experiences as they surface within the memory.

The *Fourth Week*, like the *Second Week*, is often an upbeat experience during retreats, full of joy and consolation. This is a good thing: it can energize the exercitant and give them all kinds of stimuli. In everyday life, the experience is rather more low-key. It involves a deep ‘yes’ to life as it is; people come to a kind of reconciliation with themselves, with their life and with God—a reconciliation in which the suffering they experience in everyday life is not excluded, but rather integrated. Probably only very mature people, and perhaps only older people, can enter into the *Fourth Week* experience in everyday life—certainly only the kind of self-possessed people whom the classical German mystics would have called *gelassen*. Sometimes you will come across this kind of maturity in people who have suffered a great deal. Such people already radiate a sense of being whole and reconciled, in ways that you cannot quite put your finger on or get hold of. A formal retreat may help prepare a person for a state of such maturity in everyday life; and conversely an intense life of daily prayer can prepare the ground for such maturing to occur through the gifts of the retreat.

The Exercises and Everyday Life

Ignatius envisaged that his companions would make the Exercises over thirty days just once in their lives. Through the Exercises they would let themselves be transformed, and orientate themselves to the following of Jesus. A one-off experience would have lifelong effects; and afterwards a normal life—or at least a normal life lived with spiritual intensity—would be enough. Ignatius thought that even a person who was working very hard could be adequately oriented towards God in everyday life. This ideal hardly seems realistic any more. Is it that we have become spiritually inert? Or is it that the modern world is too noisy, too turbulent, too stressful for this ideal to be liveable? At any rate, even in 1608 the sixth Jesuit General Congregation prescribed an eight-day retreat for all Jesuits each year. Behind this surely lay the experience of how, besides a thirty-day retreat made once or twice in a lifetime, an annual shorter period of retreat is very helpful for everyday life, and even indispensable. Prayer in everyday life and the annual retreat can nourish each other and interpenetrate.

What is this interplay like? When it works, the external events of everyday life can lead to powerful life-experiences that are relived, worked through, and made spiritually fruitful in a retreat situation. What grows interiorly during the retreat can then be put into practice in everyday life.

To put the matter once again oversimply: in everyday life, the spiritual process moves from exterior reality inwards; in retreats, the process moves from interior reality outwards—though in a person who has been living an organic life of annual retreats and daily prayer over a long time, the inner and outer lives of course reflect, nourish, and complement each other, to the point of becoming one and the same integrated reality.

One final point. Extroverts, people who are stimulated primarily by exterior reality, people who live out of intense human relationships, people who let themselves be influenced strongly by exterior events, people who define themselves primarily in terms of what they do—such people will probably find their spiritual challenges and their sources of real transformation primarily in everyday life. Though retreats will be difficult for them, retreats will also do them good, because they will deepen and interiorise the process that has already taken place. Conversely, introverts, people who are led forward primarily by an affectively rich inner and autonomous spiritual life will find spiritual fruit and sources of transformation more easily in retreats. And similarly, though the engagement with outer reality demanded by everyday life will be a strain for them, it is nevertheless good for them. It earths and solidifies the process that has already taken place in their interior lives.

Stefan Kiechle SJ has worked as a university chaplain in Munich and is now living in Nürnberg as director of novices for the German-speaking Jesuit provinces. He has written a study of the role of the cross in Ignatian spirituality, *Kreuzesnachfolge: Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität* (Würzburg: Echter, 1996), as well as a number of more popular books, some of which are being translated into other languages.

Presentazione

di PINO DI LUCCIO S.J. 2

“Gracia cumplida, para que su voluntad sintamos y aquella la cumplamos”

(la fórmula conclusiva de muchas epístolas ignacianas)

di JOSÉ C. COUPEAU S.J. 4

Introducción 4

1. Estudios sobre el epistolario Ignaciano y la terminación de las cartas 5

2. ¿Rúbrica, cláusula, fórmula epistolar? 8

3. A modo de ejemplo: las cartas del mes de julio de 1556 9

4. La difusión de la fórmula ignaciana y la necesidad de una nueva perspectiva ... 13

Conclusión 17

“...che tutte le mie decisioni siano puramente ordinate...” (cf. Es 46)

Vissuto cristiano-ignaziano e processo decisionale

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J. 19

Introduzione 19

1. Dall’esperienza trascendentale al soggetto del vissuto cristiano 20

1.1. Il soggetto trascendentale 20

1.2. Il soggetto trascendentale del vissuto cristiano 22

1.3. Il dramma della libertà 24

1.4. Sintesi conclusiva: 27

2. Esperienze della trascendenza 27

2.1. Le esperienze della trascendenza 27

2.2. Modelli di esperienze della trascendenza 29

2.3. Schema per l’analisi delle esperienze della trascendenza 32

2.4. Sintesi conclusiva 33

3. Il processo decisionale (*decision-making*) 33

3.1. Prospettiva teorica 34

3.2. La relazione cognizione-emozione secondo Antonio Damasio 36

3.2.1. Emozioni, sentimenti e i ‘sentimenti di fondo’ (*background feelings*) 37

3.2.2. I ‘marcatori somatici’ (*somatic-marker*) 38

3.3. Sintesi conclusiva 40

4. Il discernimento degli spiriti come processo decisionale ed esperienza trascendentale 41

4.1. L’analisi sincronica della decisione nel metodo teologico-decisionale 41

4.2. Il discernimento degli spiriti come processo decisionale 43

4.3 Esperienza trascendentale e discernimento degli spiriti 46

4.3.1. Esperienza e decisione 46

4.3.2. La mozione divina 48

4.5. Sintesi conclusiva 49

Conclusione: “... che tutte le mie *decisioni* siano puramente ordinate...” 49

The Spirit of the Colloquy in St. Ignatius' Spiritual Exercises and Martin Buber's *I and Thou*

by THOMAS SHERMAN S.J.	52
I. Human <i>I-You</i> Relations in <i>I and Thou</i> and the Ignatian Colloquy	56
II. God as Our Eternal <i>You</i> in <i>I-You</i> Relations and the Ignatian Colloquy	61
1. <i>Addressing God as our Eternal You In I-You Relations</i>	62
2. <i>Addressing the Persons in the Ignatian Colloquy as our You</i>	63
Conclusion	67

I Gesuiti a Genova

di DANIEL NØRGAARD S.J.	68
<i>Introduzione</i>	68
<i>Genova come potenza politica</i>	69
<i>Sant' Ignazio</i>	69
<i>I primi gesuiti a Genova</i>	70
<i>Carignano</i>	71
<i>La fondazione del Collegio</i>	72
<i>I vari modi di aiutare le anime</i>	73
<i>La Chiesa del Gesù e la Casa Professa</i>	74
<i>Villa e chiesa a Sampierdarena</i>	75
<i>Noviziato a Paverano</i>	75
<i>Il Collegio in Via Balbi</i>	76
<i>Gesuiti scrittori</i>	77
<i>Noviziato a Carignano</i>	77
<i>Casa di Esercizi a Carignano</i>	78
<i>L'arrivo di gesuiti rifugiati</i>	79
<i>La soppressione della Compagnia</i>	80
<i>Il ritorno dopo 1814</i>	80
<i>La lenta ricostruzione</i>	81
<i>L'espulsione del 1848</i>	83
<i>Seconda metà del 1800</i>	84
<i>L'Istituto Arecco</i>	84
<i>Ritorno al Gesù</i>	85
<i>Nuova casa di esercizi a Righi</i>	85
<i>Fascismo e Seconda Guerra Mondiale</i>	86
<i>San Marcellino</i>	86
<i>Noviziato nuovo</i>	87
<i>Chiusura dell'Istituto Arecco</i>	87
<i>Conclusione</i>	87
<i>Appendice</i>	88
Antonio Bresciani descrive Genova	88
La Chiesa del Gesù	89
Lettera al padre	90
<i>Cronologia</i>	90

da Manresa:

“Siempre creciendo”. La conversión de san Ignacio de Loyola

di JOSEP M. RAMBLA BLANCH	93
1. La conversión	93
1.1. <i>Loyola: se abre el corazón</i>	93
1.2. <i>Monserrat: Peregrino</i>	96
1.3. <i>Manresa: “otro hombre”</i>	98
a) La plenitud de la conversión	98
b) ¿Otro hombre?	100
2. De la conversión a la conversión continua	101
3. Conclusiones	104

da Manresa:

La espiritualidad ignaciana como proceso de transformación

di JAVIER MELLONI	105
1. La vida como transformación permanente	108
2. La cristificación como término de la transformación	109
3. El proceso de transformación en los Ejercicios	110
3.1. <i>Un origen y un término: creados desde la imagen hacia la semejanza</i>	110
3.2. <i>Primera semana: de la voracidad a la contención</i>	111
3.3. <i>Segunda semana: de la contención a la entrega</i>	113
3.4. <i>Tercera y cuarta semanas: la fecundidad de las pasividades y del fracaso</i>	114
3.5. <i>Término: de la opacidad a la diafanía de la realidad</i>	115
4. Instrumentos del proceso: el todo ignaciano	115
4.1. <i>Acceso a Dios</i>	116
4.2. <i>Acceso a lo humano</i>	117
4.3. <i>Acceso al mundo</i>	118
5. Conclusiones: el término de la transformación es llegar a ser contemplativos en la acción	119

da The Way:

Transformation in Retreats, Transformation in Everyday Life

di Stefan Kiechle	121
Some Cases	121
Different Ways of Proceeding	124
<i>Scripture and Prayer</i>	124
<i>Processing Experience</i>	125
<i>Styles of Accompaniment</i>	126
Phases of the Exercises	127
The Exercises and Everyday Life	130

