

ignaziana

RIVISTA DI RICERCA
nella tradizione della Compagnia di Gesù

n. 39-2025

SANT'IGNAZIO DI LOYOLA E LA TERRA SANTA

SOMMARIO

PINO DI LUCCIO S.I., Introduzione.....	2
PAUL OBERHOLZER S.I., Gerusalemme nella Spagna tardomedievale.....	5
PAUL ROLPHY PINTO S.I., Ignatius' Pilgrimage to Jerusalem: A Window into his Spirituality ...	19
FERENC PATSCH S.I., Meditazione, contemplazione e gli <i>Esercizi Spirituali</i> di Sant'Ignazio di Loyola come scuola di contemplazione.....	47

STUDI E RICERCHE

FRANCESCO ROSSI DE GASPERIS S.I., Jerusalén y el conocimiento íntimo de Jesucristo en la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola	70
--	----

RIFLESSIONI E TESTIMONIANZE

MIGUEL ÁNGEL GARCIA S.I., St Ignatius in Jerusalem.....	88
---	----

Introduzione

di Pino Di Luccio S.I.

Il secondo Colloquio di *Ignaziana* intitolato *Saint Ignatius of Loyola and the Holy Land* non avrà luogo a Gerusalemme dal 5 al 16 luglio 2025. Prima dell'inizio della guerra in Medio Oriente il Colloquio è stato annullato per mancanza di fondi e delle borse di studio richieste per agevolare la partecipazione degli interessati. Com'era previsto, comunque, in questo numero di *Ignaziana* vengono presentati alcuni articoli sul tema del Colloquio.

Paul Oberholzer con uno studio di carattere storico presenta il significato di Gerusalemme in epoca tardomedievale e all'inizio dell'età moderna nella formazione dell'identità spagnola, tra conquiste e profezie escatologiche. Ignazio di Loyola, da giovane alla corte spagnola, e poi pellegrino e missionario, è stato influenzato da questi eventi e dalla visione messianica di monarchia universale di personaggi come Arnaldo de Villanueva, i Re Cattolici e Carlo V.

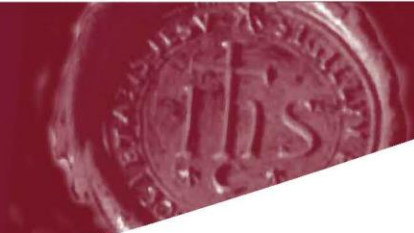
Nel suo articolo Rolphy Pinto mostra come il pellegrinaggio di sant'Ignazio in Terra Santa si evolve in progetto apostolico. La visita ai luoghi santi, e la maturazione della pratica del discernimento spirituale a Manresa, contribuirono inoltre alla nascita degli Esercizi Spirituali e all'elaborazione dell'ideale missionario della Compagnia di Gesù.

L'articolo di Ferenc Patsch presuppone i contenuti dei due articoli precedenti. Con l'esame della contemplazione per raggiungere l'amore e di altri esercizi spirituali ignaziani, e poi con una breve presentazione del metodo di Franz Jálcs, l'articolo di Patsch evidenzia l'attualità della contemplazione ignaziana che ha le sue radici storiche nella visita di Ignazio ai luoghi santi e nell'immaginario spagnolo della Gerusalemme di inizio dell'epoca moderna. La formazione di Ignazio alla corte del re di Spagna e il suo pellegrinaggio in Terra santa hanno contribuito a rendere la spiritualità ignaziana una "scuola di contemplazione" capace di integrare riflessione e preghiera immaginativa, e rispondere così al bisogno di semplicità e interiorità delle donne e degli uomini di oggi.

L'articolo in spagnolo nella rubrica Studi e Ricerche fu pubblicato originariamente in italiano da Padre Francesco Rossi De Gasperis, confratello e compagno di formazione del Cardinale Carlo Maria Martini. Entrambi condividevano lo stesso amore per Gerusalemme e la convinzione che l'esperienza di Ignazio in Terra santa è alle origini della spiritualità ignaziana e della vocazione dei gesuiti. Rossi De Gasperis ha trascorso alcuni decenni a Gerusalemme guidando gruppi di pellegrini, istruendo gesuiti di età e provenienze diverse, e investigando sia le radici ebraiche della fede cristiana che le radici gerosolomitane della vocazione dei gesuiti. Il suo articolo fornisce una prospettiva di lettura sintetica agli articoli precedenti evidenziando il significato teologico di Gerusalemme e della "Terra del Santo" nell'esperienza di pellegrinaggio di sant'Ignazio di Loyola e nella spiritualità dei gesuiti.

Nella rubrica delle Testimonianze, l'intervista di Ferenc Patsch al superiore della comunità dei gesuiti a Gerusalemme fornisce, infine, dettagli inediti sull'itinerario del pellegrinaggio di sant'Ignazio di Loyola e sulle odierne attività dei gesuiti in Terra santa. L'intervista descrive la cronologia dei luoghi visitati e le difficoltà incontrate da Ignazio — incluso il rifiuto dei Francescani alla sua richiesta di restare in Terra santa. Miguel Àngel Garcia parla inoltre dell'evoluzione dei rapporti tra Gesuiti e Francescani in Terra santa e dell'attuale attività apostolica della Compagnia di Gesù in Israele e nei Territori palestinesi. Per esempio, l'impegno per la riconciliazione e il dialogo interreligioso, i programmi per gli studenti del Biblico e della Gregoriana, e per la formazione dei giovani scolastici.

Questi argomenti saranno ripresi nel Colloquio che si svolgerà a Roma, il prossimo 23 ottobre 2025. Il campo apostolico della Compagnia di Gesù, nelle intenzioni di Ignazio e dei primi compagni inizialmente doveva essere Gerusalemme. Poi fattori contingenti, e soprattutto i pericoli della navigazione, dirottarono la meta a Roma e al servizio del romano Pontefice (Autobiografia 85.93-96). Nella storia di Ignazio e dei primi compagni il discernimento a volte è semplificato dai fatti e dalla realtà. Il secondo Colloquio di *Ignaziana* che avrebbe dovuto essere a Gerusalemme e invece sarà a Roma riflette questo tipo di discernimento. Ci auguriamo che la coincidenza favorisca la riflessione sull'importanza di Gerusalemme per la storia e la spiritualità dei gesuiti e per la pedagogia ignaziana. Ci auguriamo, poi, che questo numero della Rivista incoraggi la partecipazione al Colloquio.



La Rivista, il Sito, la Newsletter e i colloqui annuali di *Ignaziana* sono destinati a quanti sono interessati ad approfondire la storia, la spiritualità e la tradizione della Compagnia di Gesù. In primo luogo a studenti e docenti del *Collegium Maximum* che desiderano vivere appieno il proprio ruolo in questa missione della Pontificia Università Gregoriana, e affrontare evangelicamente le sfide dei nostri tempi.

Gerusalemme nella Spagna tardomedievale

di Paul Oberholzer S.I.

Abstract

L'articolo analizza il significato storico, politico e spirituale del concetto di "Gerusalemme" nella Spagna tardomedievale e nei primi decenni dell'età moderna. Attraverso un'ampia indagine storica, l'autore mostra come l'ideale di Gerusalemme abbia influenzato la formazione dell'identità spagnola, intrecciandosi con la Reconquista, le crociate mancate, le profezie escatologiche e l'espansione oltremare. Viene ricostruita la visione messianica di monarchia universale, alimentata da figure come Arnaldo de Villanueva e culminata nella politica dei Re Cattolici e di Carlo V. L'articolo evidenzia come questo immaginario abbia influenzato anche Ignazio di Loyola, giovane paggio alla corte spagnola, e il suo progetto spirituale e missionario.

The article explores the historical and symbolic significance of Jerusalem in the political and religious culture of late medieval Spain. Through extensive historical research, the author shows how the idea of Jerusalem was reinterpreted through national, messianic, and imperial lenses, shaping the Reconquista, the policies of the Catholic Monarchs, overseas expansion, and Spanish identity. Figures like Arnaldo de Villanueva and Columbus helped construct a prophetic and geopolitical vision of Jerusalem as the ultimate goal of a universal Christian monarchy. This symbolic framework also influenced the young Ignatius of Loyola, who witnessed it firsthand at the Spanish court.

Keywords

Gerusalemme, Reconquista, monarchia universale, profezia, Ignazio di Loyola.

Jerusalem, Reconquista, Universal Monarchy, Prophecy, Ignatius of Loyola.

È generalmente riconosciuto che Gerusalemme ha avuto un ruolo importante nella vita di Ignazio di Loyola. Già nel 1521, mentre si stava riprendendo dalla ferita di guerra riportata durante la battaglia di Pamplona nel castello paterno, pensò a un pellegrinaggio a Gerusalemme. Questa riflessione costituì il punto di partenza per il discernimento degli spiriti, processo che sarebbe stato essenziale per la sua spiritualità. Dopo il soggiorno a Manresa, nel



1523 viaggiò da Barcellona a Gerusalemme passando per Roma e Venezia. Il 15 agosto 1534, i primi sette compagni fecero un voto privato in una cappella di Montmartre, a Parigi, impegnandosi a compiere un pellegrinaggio comune a Gerusalemme.

Tuttavia, va notato che nessuna testimonianza scritta di questi piani risale all'epoca degli eventi stessi. In altre parole, i racconti della tradizione si basano su fonti scritte risalenti a epoche successive di oltre un decennio di distanza dagli eventi stessi. Dal punto di vista del contenuto, queste fonti sono chiaramente orientate verso valori spirituali. Inoltre, è interessante notare che nella biografia di Ignazio scritta da Diego Laínez (1512-1565) nel 1547 trattando il tempo di convalescenza non si fa alcun accenno al progetto di Gerusalemme, mentre questo viene menzionato soltanto nella cosiddetta autobiografia compilata da Luis Gonçalves de Câmara nel 1553¹.

Infine, un altro importante elemento di Gerusalemme, attestato nella corrispondenza personale di Ignazio di Loyola, è il progetto di crearvi un collegio, che il santo mise in programma dopo la fondazione del collegio di Messina nel 1548. Nel 1554 ricevette l'autorizzazione pontificia a realizzare tre collegi a Cipro, Costantinopoli e Gerusalemme. Tuttavia, poco prima di morire, su consiglio di alcuni nobili, abbandonò definitivamente questo progetto. A differenza dei tre precedenti riferimenti a Gerusalemme, questo progetto si riflette direttamente nelle lettere contemporaneamente scritte. In questi documenti non si trova nessuna connotazione spirituale, ma piuttosto un riferimento ai piani strategici di espansione in Medio Oriente sotto l'egida di Carlo V, il quale intendeva proseguire la Riconquista in Spagna in senso imperiale e universale. Va tuttavia specificato che a questa dinamica si accompagnava anche una componente storico-salvifica e spirituale. La politica del tempo era

¹ González de Cámara, "Epistola Patris Laynez de P. Ignatio" e "Acta Patris Ignatii Scripta a P. Lud" in: *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, ed. D. Fernandes Zapico, C. de Dalmases, P. Leturia, Vol I, (Roma: MHSI, 1943), no. 66, 70-145, 354-507.

caratterizzata da interpretazioni storico-teologiche, soprattutto nell'ambiente della corte spagnola.²

In questo contesto, bisogna anche considerare che nel 1510 Giulio II (1503-1513) nominò Ferdinando d'Aragona (1452-1516) re di Gerusalemme. Naturalmente, questo atto non ebbe alcun impatto sulle condizioni effettive della città santa, ma confermò il programma militare di conquiste in Nord Africa, che sarebbero proseguite in direzione escatologica verso Gerusalemme dopo la presa di Granada nel 1492.³ La Penisola iberica non ha una storia di crociate bassomedievali con delle spedizioni in Terra Santa. Tuttavia, all'inizio dell'età moderna, intorno di questa nomina ha adottato una narrazione di crociata per dare alla propria politica una dinamica specifica. Cosa ancora più importante per noi, Ignazio di Loyola era un giovane paggio vicino alla corte reale all'epoca di questi avvenimenti, quindi ne fu testimone diretto.

Queste osservazioni introduttive ci spingono a guardare indietro al tardo Medioevo spagnolo e a cercare i contenuti a cui il termine «Gerusalemme» era associato. È probabile che Ignazio ne sia stato influenzato durante la sua giovinezza e la sua formazione.

La Spagna sotto il trauma della conquista araba

Per tutto il Medioevo, la Spagna visse con il peso della conquista araba, iniziata nel 711 e che in pochi anni portò l'intera penisola sotto il dominio musulmano, ad eccezione di alcune ristrette regioni del nord. Nel corso dell'XI secolo, i re cristiani svilupparono una nuova identità intensificando i legami con la nobiltà borgognona, il monachesimo di Cluny e il papato. Contemporaneamente, il sud musulmano iniziò, con decisione crescente, a orientarsi verso il Nordafrica. I cristiani, che in precedenza avevano coltivato una tradizione mozarabica basata sull'eredità visigota, la sostituirono con un nuovo orientamento verso Roma. I

² Mariano Delgado, *Die katholische Nation. Typologien einer vorsehungstheologischen Deutung der spanischen Geschichte* (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 292-295. Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2013), 405-407.

³ Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2013), 50-51.

musulmani, invece, fino a quel momento avevano letto anche la letteratura cristiana autoctona, come quella di Isidoro di Siviglia, in traduzione araba, ma ora questa veniva sempre più eliminata dai loro orizzonti. La creazione di due blocchi si accompagnò a una lenta avanzata dei cristiani verso sud.

Già nell'XI secolo fu elaborato uno schema soteriologico per legittimare le azioni belliche. Secondo tale schema, il cristianesimo si era sviluppato in una chiesa fiorente sotto l'influenza della grazia divina. Tuttavia, a causa di un rilassamento della fede, questa crescita è caduta in uno stato di stagnazione. Di conseguenza, Dio ha ritirato la sua grazia e, come punizione, ha scelto un popolo - non migliore, ma peggiore - come flagello e gli ha fatto conquistare la Spagna. Successivamente, nell'XI secolo, Dio restituì la sua benevolenza ai cristiani e diede loro il potere di scacciare i musulmani e di far rinascere la cultura e la società cristiane di un tempo. La Riconquista fu quindi dichiarata come la restituzione divinamente voluta dei territori persi a causa di una negligenza nella fede. Questo schema ebbe un profondo impatto sull'autostima della Spagna nell'Alto e nel Basso Medioevo e anche Papa Urbano II (1088-1099) lo utilizzò per legittimare la crociata che indisse nel 1095 e che si concluse con la conquista di Gerusalemme nel 1099.⁴

A metà del XIII secolo, i regni cristiani erano riusciti a sottomettere vaste zone della Spagna. La Castiglia ottenne grandi successi con le conquiste di Cordova (1236) e Siviglia (1248). Anche l'Aragona espanse il suo territorio a scapito dei musulmani, ma acquistò importanza soprattutto grazie all'incorporazione del Regno di Napoli-Sicilia nel 1282. I musulmani, d'altra parte, vennero ridotti a uno Stato di rango, con centro a Granada, che non costituiva più una vera minaccia politica ma che riuscì a sopravvivere altri due secoli fino al 1492. Tuttavia, questa espansione non fu un processo lineare e non portò a un'alleanza di principio tra le corone cristiane; al contrario, ci furono anche tensioni tra loro, uno dei cui risultati fu la creazione del Regno del Portogallo nel 1143.⁵ In questi regni, sia i musulmani che gli ebrei

⁴ Franco Cardini e Antonio Musarra, *Die grosse Geschichte der Kreuzzüge. Von den Soldaten Christi bis zum Dschihad* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2022), 24.

⁵ Klaus Herbers, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 203.



continuarono a essere tollerati e poterono persino ricoprire importanti incarichi sociali o amministrativi. Tuttavia, il trauma dell'occupazione musulmana persisteva nella mentalità spagnola.

Arnaldo de Villanueva

In questo contesto merita una menzione speciale Arnaldo de Villanueva (1238-1311). Nato molto probabilmente a Villanueva, nei pressi di Saragozza, quando era ancora bambino la sua famiglia si trasferì nella regione di Valencia, da poco conquistata dal re d'Aragona. Arnaldo si dimostrò particolarmente leale alla Corona d'Aragona e si fece un nome come medico di re e papi. I suoi scritti di medicina circolarono in tutta l'Europa centrale e occidentale durante il tardo medioevo. Nel corso dell'espansione aragonese nell'Italia meridionale, entrò in contatto con alcuni spirituali francescani, che si orientavano alla tradizione delle riflessioni storico-teologiche di Gioacchino da Fiore (ca. 1130-1202) e promuovevano una riforma della Chiesa criticando le ricchezze della gerarchia. Come modello guida, seguivano il parallelismo tra il re Davide dell'Antico Testamento, che fece del popolo d'Israele un regno, il Cristo-Davide del Nuovo Testamento e il futuro Davide che avrebbe guidato l'intera cristianità in una nuova era dello Spirito Santo. Alcuni hanno visto in questo terzo Davide Francesco d'Assisi o Federico II, re degli Hohenstaufen.⁶

Arnaldo de Villanueva adottò questo modello sotto l'impronta del successo della Riconquista in Spagna, da un lato, e della perdita vergognosa di Tripoli nel 1288 e di San Giovanni d'Acrida nel 1291 dall'altro, eventi che posero definitivamente fine alla presenza dei crociati in Terra Santa. Ma de Villanueva applicò questo schema all'Aragona, diventando così il padre del gioachimismo spagnolo. Egli vedeva questo terzo Davide in un futuro re d'Aragona, che alla fine, in un orientamento escatologico, avrebbe espulso i musulmani da tutta la Spagna, si sarebbe spostato in Nordafrica e passando verso l'Oriente avrebbe conquistato Gerusalemme, dove avrebbe instaurato una monarchia cristiana universale con l'aiuto attivo di ebrei

⁶ Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 318-321.

battezzati. Questa profezia non divenne mai dottrina ufficiale e fu addirittura condannata a Tarragona nel 1316. Tuttavia, ciò non la fece scomparire.

In questo periodo, l'Aragona iniziò anche a rivendicare l'egemonia nel Mediterraneo, aprendo così la visuale verso Gerusalemme. Conseguentemente, nei due secoli successivi, la missione speciale di un re aragonese, l'idea delle crociate, la vittoria sui musulmani, gli ebrei convertiti e Gerusalemme divennero *topoi* che accompagnarono le riflessioni sull'identità della Spagna. L'applicazione e l'integrazione di queste idee aiutavano a superare il complesso d'inferiorità di non aver partecipato alle crociate; cioè l'ideale crociato ricevette in Spagna nel tardo medioevo quella grande forza che non aveva plasmato la mentalità nel tempo classico delle crociate.⁷

La Castiglia, invece, fin da Alfonso X (1252-1284), sviluppò l'ideale di restaurare l'unità originaria del regno visigoto, distrutto dagli arabi nell'VIII secolo. Alla fine del XIV secolo, questa visione castigliana si combinò con quella aragonese, dando origine a un'idea di unità e di monarchia universale a Gerusalemme che divenne specificamente spagnola.⁸ Tuttavia, i due regni non riuscirono a sviluppare una vera politica imperiale a causa della Riconquista ancora incompleta. Nei circoli castigliani, quindi, «Gerusalemme» veniva spesso usata come metafora di Granada, che a sua volta si caricava di elementi escatologici.

La nazione marittima del Portogallo

Il Portogallo era il regno iberico che ben presto intraprese spedizioni verso l'Africa settentrionale attraverso l'Atlantico. Nel 1319, dei cavalieri fondarono «l'Ordine dei Cavalieri del Nostro Signore Gesù Cristo», il cui scopo era combattere l'Islam sui mari. Di solito, il Gran Maestro era il re. Nel corso del XV secolo, l'Ordine ottenne la conferma papale e numerosi privilegi che gli conferirono gradualmente la giurisdizione sui territori conquistati, il mandato

⁷ Mariano Delgado, *Das Spanische Jahrhundert (1492-1659). Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016), 4. Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 27, 160, 272, 318-321.

⁸ Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 304-309.



di cristianizzare le popolazioni locali e di creare un'infrastruttura ecclesiastica, la fondazione di parrocchie e diocesi e la nomina di personale ecclesiastico, cioè religiosi, sacerdoti e vescovi. Dal 1486 fino al 1508 i papi concessero in diversi passi successivi gli stessi diritti anche alla Spagna. Questi percorsi diedero origine al patronato portoghese e spagnolo, il che significa che, da quel momento in poi, tutte le faccende ecclesiastiche d'oltremare furono trasferite alle due corone per mandato papale.⁹

Una pietra miliare nella storia del Portogallo fu la conquista della città nordafricana di Ceuta nel 1415, che avrebbe dovuto essere il preludio alla creazione di una via commerciale attraverso il Mar Rosso fino all'India passando per il Nordafrica. Questo tentativo si rivelò impossibile, per cui la strategia si spostò sulle spedizioni lungo la costa occidentale dell'Africa, sempre alla ricerca di una rotta marittima verso l'Oriente. Fu così che il Portogallo sviluppò un fiorente commercio a lunga distanza nel corso del XV secolo. A ciò era strettamente legato anche il progetto di cercare in Oriente le antiche comunità cristiane e il leggendario Prete Gianni, che si riteneva si trovasse in Etiopia. Insieme a questi, i re del Portogallo, in particolare Manuele I (1491-1521), volevano pugnalarle alle spalle i musulmani, sconfiggerli e poi avanzare vittoriosamente verso Gerusalemme per stabilirvi una monarchia cristiana universale, come previsto dalla profezia di Villanueva.¹⁰ Entrambe le dinamiche, quella del patronato e quella della strategia portoghese testimoniano un'importanza crescente dei laici nell'ambito missionario e generalmente nelle dimensioni religiose. Sono però anche essenziali per comprendere lo sviluppo della Compagnia di Gesù, soprattutto perché Ignazio pose anzitutto i suoi confratelli come missionari al servizio della corona portoghese.

⁹ Mariano Delgado, *Das Spanische Jahrhundert (1492-1659). Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016) 17-18; Klaus Herbers, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 289-297.

¹⁰ Robert Crowley, *Die Eroberer. Portugals Kampf um ein Weltreich* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016) 184-198, 328-344. Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2007). 139.

Ulteriori sviluppi nel XV secolo

Nel corso del XV secolo si verificarono diversi eventi e sviluppi non direttamente correlati tra loro, che comunque portarono a una dinamica una dinamica concentrata con diverse sfaccettature.

Prima del 1492, circa un terzo della popolazione ebraica aveva abbracciato il Cristianesimo. Da una parte, si può osservare un approccio sempre più aggressivo, soprattutto da parte dei domenicani, che portò anche a dichiarazioni antiebraiche e a scontri. D'altra parte, gli ebrei che si erano convertiti al cristianesimo godevano di una protezione speciale già dall'epoca del re castigliano Alfonso X, come stabilito nel codice Siete Partidas, che apriva loro interessanti percorsi di carriera. L'esempio più significativo è quello del rabbino capo di Burgos, Salamón Ha-Leví, che divenne cristiano nel 1390, vescovo di Cartagena nel 1401 e finalmente di Burgos nel 1415. Anche due dei suoi figli diventarono chierici e raggiunsero una notevole carriera.

Un possibile motivo per la conversione di tanti ebrei durante il XV secolo poteva essere la delusione delle aspettative messianiche. Per questa ragione, gli ebrei battezzati, numerosi e per lo più educati, portarono le loro idee messianiche nella Chiesa, combinandole con le aspettative delle corone. Cresceva anche nella popolazione spagnola la convinzione che la conversione degli ebrei fosse il primo passo dell'unione di tutta l'umanità in un solo gregge, che si poteva manifestare in una maggiore pressione a battezzarsi, ma anche in una maggiore stima e integrazione vincolante nella società cristiana.¹¹

Inoltre, nel 1453 Costantinopoli fu conquistata dai turchi. Dal punto di vista politico, l'evento non ebbe un impatto immediato sulla Spagna. Ciononostante, l'evento ebbe enormi conseguenze mentali, soprattutto perché l'imperatore di Bisanzio era considerato nell'Europa centrale e occidentale come il successore di Costantino, e quindi dotato di una dignità speciale e della benedizione divina.

¹¹ Klaus Herbers, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 307f. Mariano Delgado, *Das Spanische Jahrhundert (1492-1659). Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016), 43f.; Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 141-147.



L'Europa cristiana ne fu traumatizzata e si diffuse il timore di una rinnovata potenza dei musulmani, timore che trovò conferma nelle ulteriori conquiste del periodo compreso tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo: Otranto (1480), Belgrado (1521), Rodi (1522) e la sconfitta degli ungheresi a Mohács, (1526) e l'assedio di Vienna (1529 e 1532). Ovviamente questo avanzamento aveva un impatto particolare nella Spagna, dove si temeva che i turchi potessero allearsi con il Regno di Granada e tornare a rappresentare una seria minaccia.¹²

Connessioni dinastiche ed espansione

La Spagna entrò in una nuova era con il matrimonio tra Isabella di Castiglia (1451-1504) e Ferdinando d'Aragona (1452-1516) nel 1469. I due regni continuarono a esistere, ma da quel momento in poi furono governati dallo stesso sovrano. Si può quindi affermare che, a partire da quel momento, la Penisola iberica, con l'eccezione del Portogallo e di Granada, era unita con il Regno di Napoli-Sicilia, importante dal punto di vista economico e culturale.

Ferdinando e Isabella, e i loro successori, furono d'ora in poi chiamati «reyes católicos» e si videro quindi come rappresentanti speciali di un cattolicesimo orientato a livello globale. Gli obiettivi spagnoli erano generalmente identificati direttamente con il cristianesimo.

Sullo sfondo di questi eventi, è comprensibile che la conquista di Granada da parte di Ferdinando d'Aragona nel 1492 sia stata interpretata come un evento di portata salvifica. Dopo la umiliante sconfitta dei cristiani a Costantinopoli, essi riuscirono a espellere i musulmani come sovrani politici dall'Europa meridionale e occidentale. Quando, nello stesso anno, agli ebrei fu data la possibilità di scegliere tra il battesimo e l'emigrazione, si sentì l'eco diretta della profezia di de Villanueva, secondo la quale l'espulsione dei musulmani, la Spagna unita e gli ebrei battezzati sarebbero avvenuti in un contesto escatologico. In seguito, Ferdinando continuò le conquiste in Nord Africa. I successi furono scarsi e limitati alla presa di alcune città e fortezze, come Melilla (1509), Orán, Argel, Bugía e Tripoli (1510). Questi trionfi ebbero forse conseguenze economiche, ma non portarono alla formazione di un

¹² Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 18-20, 279.



territorio sotto dominio spagnolo. Tuttavia, è evidente che Ferdinando voleva aprirsi la strada verso Gerusalemme, anche se i consiglieri comunali, in particolare quelli di Castiglia, non appoggiavano tali piani espansionistici, ma favorivano il consolidamento politico interno.¹³

La dinamica del matrimonio di Isabella e Ferdinando proseguì nel 1496 con il matrimonio della figlia Giovanna (1479-1555) con l'erede del trono asburgico Filippo il Bello (1478-1506), che non ebbe conseguenze immediate a causa della morte prematura di quest'ultimo. Tuttavia, i domini dei re cattolici e degli Asburgo furono collegati sotto Carlo V (1500-1558), che assunse anche la dignità imperiale nel 1519. In conseguenza, secondo delle considerazioni di ordine storico-teologico, avrebbe dovuto continuare la politica in riferimento a Carlo Magno e incorporare la Roma orientale nel suo impero, riportando così Costantinopoli e in un ulteriore passo anche Gerusalemme sotto il dominio cristiano.¹⁴

La pietà tardo-medievale

Proprio perché la Spagna non era in grado di sviluppare una politica crociata attiva a causa della Riconquista in corso, la predicazione crociata propagata dai papi Callisto III (1455) e Pio II (1463) fu legata a un crescente interesse spirituale per Gerusalemme. Soprattutto portarono a un aumento dei pellegrinaggi in Terra Santa, più facili da organizzare grazie alla politica tollerante dei musulmani. Inoltre, i pellegrini erano sotto la speciale protezione della Corona d'Aragona, che si rifletteva non solo nelle questioni logistiche, ma anche nell'intensa assistenza spirituale fornita dai francescani. Notevole anche che questo orientamento a Gerusalemme si collegava con una nuova stima della Santa Sede: cioè tutti i pellegrini dovevano prima richiedere l'autorizzazione e la benedizione del papa. Questi pellegrinaggi portarono alla stesura e alla stampa di numerosi resoconti di pellegrinaggio e diedero vita a nuove forme di pietà anche in Spagna. In alternativa ai viaggi a lunga distanza, le devozioni

¹³ Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 283.

¹⁴ Mariano Delgado, *Die katholische Nation. Typologien einer vorsehungstheologischen Deutung der spanischen Geschichte* (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 295-297.



alla Via Crucis ebbero nuova popolarità, così come la contemplazione approfondita della vita di Gesù in una spiritualità personale.¹⁵ Questi pellegrinaggi puramente interiori e queste contemplazioni individuali non possono mai essere completamente separati dal loro sfondo escatologico e politico. Tuttavia, anche in questo caso, è evidente quanto Ignazio fosse fortemente inserito in questo percorso tardomedievale, come dimostrano la lettura della Vita Christi del certosino Ludolfo di Sassonia (1377) sul letto di malattia e il suo pellegrinaggio a Gerusalemme nel 1523 per cui si fermò a Roma per la benedizione pontificia.¹⁶

Il Nuovo Mondo

Al centro della visione del mondo spagnola del tempo moderno c'è la spedizione di Cristoforo Colombo nel 1492, con la quale la prima nave europea fece rotta verso il continente americano, evento concomitante alla conquista di Granada e all'espulsione degli ebrei che non si convertirono. La politica dei re cattolici a Granada e in Africa era quindi strettamente legata alla loro identità di patroni della Terra Santa e si svolgeva di pari passo con la loro pretesa messianica di diventare re di Gerusalemme. È importante notare che Colombo era molto vicino alla tradizione di Arnaldo de Villanueva ed era convinto che un re spagnolo avrebbe ricostruito Gerusalemme come città fortificata. Il suo viaggio era motivato anche dalla convinzione che la restaurazione del regno visigoto unificato avrebbe portato a nuovi contatti con una società cristiana nascosta in Oriente. Il topos di «Gerusalemme» non conteneva solo la rinascita della Spagna, ma anche la ricerca di comunità cristiane da riunire sotto la corona spagnola universalista e la cristianizzazione di culture ancora sconosciute, come aveva già procurato Marco Polo, laico e mercante.¹⁷ «Gerusalemme» significava quindi un ritorno alle proprie radici spirituali, ma anche una partenza e un'avanzata verso un mondo ancora sconosciuto.

¹⁵ Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 23, 150, 262.

¹⁶ Ignatius von Loyola, "Der Bericht des Pilgers", in *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, ed. Peter Knauer (Würzburg: Echter, 1997), 16, nota 37.

¹⁷ Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 151.

«Gerusalemme» per Ferdinando d'Aragona

Il re Ferdinando d'Aragona era fermamente convinto della sua missione messianica e approfondì questa consapevolezza nel corso del suo lungo regno. I suoi successi strategici e l'arrivo nel Nuovo Mondo ne furono la conferma, in quanto collegarono direttamente la ripresa dell'idea di crociata e il ritorno ai fondamenti della rivelazione cristiana con la partenza verso un futuro in gran parte sconosciuto. I suoi piani per Gerusalemme avevano anche una componente pragmatica: gli permettevano, infatti, di riscuotere una tassa di crociata autorizzata dal Papa. Le conquiste in Nord Africa sono la prova evidente che egli intendeva farlo sul serio. Costruì, infatti, una grande flotta, in primo luogo per difendere i possedimenti spagnoli in Italia, in secondo luogo per conquistare Tunisi e, in terzo luogo, per realizzare una crociata a Gerusalemme. Ferdinando allevò anche il figlio Juan (1478-1497) affinché un giorno diventasse re di Gerusalemme. Dopo la sua morte prematura, trasmette questa visione a sé stesso. La nomina papale a Re di Gerusalemme nel 1510 non fu quindi un episodio isolato, ma un anello di una lunga catena di eventi e di speculazioni storico-teologiche. Una beghina profetizzò che Ferdinando non sarebbe morto prima di aver conquistato Gerusalemme. Per questo motivo, nel 1516, poco prima di morire, rifiutò l'estrema unzione perché non vedeva ancora la sua fine, in quanto la profezia non si era ancora concretizzata. Anche molti spagnoli credettero in questa missione speciale dei re cattolici, e con loro di tutta la Spagna. Nel corso degli ultimi anni di Ferdinando, e ancor più sotto Carlo V, due elementi, ossia la monarchia universale e la consapevolezza di essere il popolo eletto, si staccarono dal termine «Gerusalemme», da cui erano originariamente emersi, e si combinarono con l'ideale dell'espansione nel Nuovo Mondo.¹⁸

Conclusione

Nel corso del tardo Medioevo, la Spagna creò una propria tradizione di Gerusalemme. Sulla base delle idee di Gioacchino da Fiore, si sviluppò la concezione di un re spagnolo che avrebbe

¹⁸ Alain Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique* (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2007), 330-339.

fondato una monarchia universale a Gerusalemme. Questa idea influenzò la fase finale della Riconquista, ma anche la formazione di un'identità specificamente spagnola che, dopo la presa di Granada nel 1492, acquisì un dinamismo ancora maggiore e fu infine sottomessa all'espansione globale. Queste visioni e riflessioni storico-teologiche caratterizzarono anche il giovane paggio Ignazio di Loyola, che aveva trascorso diversi anni vicino alla corte spagnola prima di intraprendere il suo cammino spirituale, che lo portò alla fondazione di un ordine religioso globale.

Bibliografia

Cámara, González de. "Acta Patris Ignatii Scripta a P. Lud. González de Cámara (1553/1555)." In *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. Volumen I, narrationes scriptae ante annum 1557*, 354-507, MHSI 66, Romae 1943.

_____. "Epistola Patris Laynez de P. Ignatio (1547)." In *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. Volumen I, narrationes scriptae ante annum 1557*, 70-145, MHSI 66, Romae 1943.

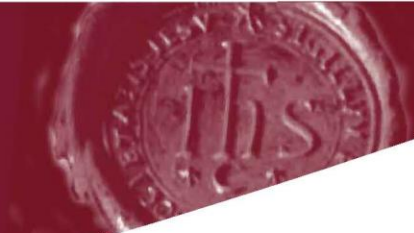
Cardini Franco, Musarra Antonio. *Die grosse Geschichte der Kreuzzüge. Von den Soldaten Christi bis zum Dschihad*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2022.

Crowley, Robert. *Die Eroberer. Portugals Kampf um ein Weltreich*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016.

Delgado, Mariano. "Die katholische Nation. Typologien einer vorsehungstheologischen Deutung der spanischen Geschichte." In *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, 289-307. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.

_____. *Das Spanische Jahrhundert (1492-1659). Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016.

García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2013.



Herbers, Klaus. *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

Ignatius von Loyola. "Der Bericht des Pilgers." In *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, 1-84, Würzburg: Echter, 1997.

Milhou, Alain. *Colomb et le messianisme hispanique*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2007.

Ignatius' Pilgrimage to Jerusalem: A Window into his Spirituality

di Paul Rolphy Pinto S.I.

Abstract

L'articolo analizza il pellegrinaggio di sant'Ignazio di Loyola a Gerusalemme come momento fondativo della sua spiritualità. Attraverso un'accurata ricostruzione storica, l'autore mostra come il viaggio in Terra Santa abbia trasformato Ignazio da cavaliere penitente a apostolo itinerante. L'esperienza mistica vissuta nei luoghi santi, unita alla maturazione del discernimento spirituale a Manresa, ha contribuito alla nascita degli Esercizi Spirituali e alla visione missionaria della Compagnia di Gesù. Il pellegrinaggio, inizialmente motivato da penitenza e imitazione dei santi, si evolve in un progetto apostolico universale, segnando il passaggio da una spiritualità individuale a una ecclesiale e incarnata.

The article examines Saint Ignatius of Loyola's pilgrimage to Jerusalem as a foundational moment in his spirituality. Through a detailed historical reconstruction, the author shows how the journey to the Holy Land transformed Ignatius from a penitent knight into an itinerant apostle. The mystical experiences in the sacred places, combined with the spiritual discernment matured in Manresa, contributed to the birth of the Spiritual Exercises and the missionary vision of the Society of Jesus. Initially driven by penance and the desire to imitate the saints, the pilgrimage evolved into a universal apostolic project, marking the shift from individual to ecclesial and incarnational spirituality.

Keywords

Pellegrinaggio, Terra Santa, discernimento, missione, spiritualità incarnata.
Pilgrimage, Holy Land, Discernment, Mission, Incarnational spirituality.

Introduction

Pilgrim is perhaps the most obvious answer to the question, “Who is Ignatius of Loyola in the *Autobiography* or *A Pilgrim’s Testament*?”¹. That is how he chooses to call himself. The word pilgrim appears over 80 times in the brief testament of 101 paragraphs. Ignatius’ self-understanding as a pilgrim is in consonance with the Christian tradition that viewed Jesus’ incarnation as his earthly pilgrimage. Jesus too was a pilgrim on this earth (cf. Jn 1: 14)². He went about doing good (cf. Acts 10: 38) and by his self-donation he led estranged humanity back to the Father. Christian identity could be defined in terms of a pilgrimage. The disciple of a pilgrim is called to be a pilgrim as well. Being pilgrim was a constitutive dimension of Ignatius’ identity.

The Latin word *peregrinatio* is a composite of *per* (through) and *ager* (field). Going about through fields connotes travelling to different lands. Joseph F. Conwell identifies three meanings of the term pilgrimage has acquired: 1. to visit a sacred place, 2. to go into exile, and 3. to go around preaching³. The *Constitutions* of the Society of Jesus defines its mission in the following terms:

The aim and end of this Society is, by traveling through the various parts of the world at the order of the supreme vicar of Christ our Lord or of the superior of the Society itself, to preach, hear confessions, and use all the other means it can with the grace of God to help souls (C [306], cf. C [603-605])⁴.

¹ Parmananda Roque Divarkar, ed., *A Pilgrim’s Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola* (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1995). Henceforth *Autob.* The numbers within the square brackets refer to paragraphs.

² Cf. Michael Collins Reilly, *Spirituality for Mission: Historical, Theological, and Cultural Factors for a Present-Day Missionary Spirituality*, Logos (Manila: Loyola School of Theology, 1976), 61.

³ Joseph F. Conwell, *Impelling Spirit: Revisiting a Founding Experience: 1539, Ignatius of Loyola and His Companions. An Exploration into the Spirit and Aims of the Society of Jesus as Revealed in the Founders’ Proposed Papal Letter Approving the Society* (Chicago (IL): Loyola Press, 1997), 166.

⁴ C = *Constitutions*. John W. Padberg, ed., *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms: A Complete English Translation of the Official Latin Texts*, 1st ed, (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1996).

Though his entire life was a pilgrimage, Ignatius' pilgrimage to sacred places in Israel could be considered a pilgrimage within a pilgrimage, and his pilgrimage *par excellence*. The various meanings of pilgrimage are, in some way, intertwined in Ignatius' pilgrimage to Jerusalem and later reflected in the mission of the Society. This article unfolds in four interrelated sections. First section will delve into the initial motivations of Ignatius to pilgrimage to Jerusalem. The second section will analyse the role of Ignatius' months in Manresa in transforming his original motivations. While his decision to journey to Jerusalem remained firm, the very purpose of the pilgrimage undergoes a radical reorientation. The third section will examine the pilgrimage itself, detailing the challenges Ignatius encountered as a pilgrim, the sacred sites visited, key events along the journey, and the precarious nature of the undertaking itself. Finally, the fourth section will deal with the lessons Ignatius learnt from the pilgrimage, how this formative experience shaped his spiritual vision and fundamentally informed the apostolic mission of the nascent Society of Jesus.

Motivations: Evolution from an Earthly Knight to a Spiritual Knight

The trope of pilgrimage has variously portrayed the pilgrim as hero, sage and saint⁵. Before his conversion, it's perhaps the figure of the hero that attracted the youthful Ignatius. He aspired to an earthly knighthood. Knighthood (*Caballería*) as an institution was well established during the time Ignatius explored the courts of Arévalo and Navarrete. The romantic novel *Amadís of Gaula* was one of Ignatius' favourites. Chivalrous ideas filled his imagination (cf. *Autob* [17])⁶. The late 15th century author Rodríguez de Moltavo of *Amadís* captured well the chivalric spirit, its adventurous quest and heroic striving⁷. A Christian knight, besides being a protector of the

⁵ Cf. Javier Melloni Ribas, *Éxodo y Éxtasis en Ignacio de Loyola: Una Aproximación a su Autobiografía* (Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2020), Introduction (e-book).

⁶ Cf. Brian O'Leary, *To Love and To Serve: Selected Essays: Exploring the Ignatian Tradition* (Dublin: Messenger Publications, 2020), 12.

⁷ Cf. Luis Suárez Fernández, in *Ignacio de Loyola en la Gran Crisis Del Siglo XVI: Congreso Internacional de Historia - Madrid, 19-21 noviembre de 1991*, ed. Quintín Aldea Vaquero, Manresa [Sal Terrae] (Bilbao: Mensajero, 1993), 107.



weak, assumed, through a liturgical consecration, a militaristic-religious role⁸. A pilgrimage to Jerusalem had close association with the knightly ideal of liberating Jerusalem (crusade) and a pilgrim knight might also be a crusader⁹.

Ignatius' courtly career in Arévalo came to an abrupt end in 1517 following the disgrace and subsequent death of his patron, Juan Velázquez. Between 1517 and 1521, Ignatius served the Duke of Nájera, Don Antoni Manrique de Lara at Navarrete. In all likelihood, Ignatius came to know the Franciscan, Antonio de Medina, and his work, *Tratado de los Misterios y Estaciones de la Tierra Sancta*, at least in its seminal form. De Medina had lived in Jerusalem and returned to Spain in 1514. He dedicated his work to his sister, Doña Juana de Cardona, on whose behest he started composing the work. She had married Manrique de Lara in 1503. He became the Duke of Nájera in 1515. The dukes of Nájera took keen interest in the sacred places of Israel. This court ambience and enthusiasm could well have exerted an early influence in kindling the desire to visit the Holy Land in the heart of Ignatius¹⁰.

Though the conquest of Jerusalem had long inspired Christian knights to pilgrimage, during Ignatius' convalescence at Loyola (June 1521-February 1522), an entirely new spiritual awakening took root in his soul. Movements of wanting to imitate the lives of saints he read appeared in his soul. These eventually influenced his decision to go on a pilgrimage to Jerusalem. In the first four months of the convalescence, efforts were directed at realigning his right foot and easing the pain through multiple surgeries and rigorous therapy¹¹. When the pain in the leg subsided, Ignatius' attention turned to other matters. His first natural impulse was to get healed and return to the court, and pursue a promising career. Thanks to the distinguishing courage and chivalry he displayed in the Battle of Pamplona (May 1521), his prospects for rising in rank significantly increased.

⁸ Cf. Andrea Maria Erba and Pier Luigi Guiducci, *La Chiesa Nella Storia: Duemila Anni di Cristianesimo* (Leumann (TO): Elledici, 2008), 35.

⁹ Cf. Conwell, *Impelling Spirit*, 169-170.

¹⁰ Cf. Braulio Manzano Martín, *Íñigo de Loyola, Peregrino en Jerusalén (1523-1524)*, Ensayos (Madrid: Encuentro, 1995), 16, 21-24.

¹¹ Cf. Maurice Gilbert, "La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523", *Manresa* 63 (1991), 34.



At this juncture, one thing Ignatius had in abundance was time. Since “he was much given to reading worldly books of fiction, commonly labeled chivalry, on feeling well he asked to be given some of them to pass the time” (*Autob* [5]). However, the type of books he wanted were not available in the castle. So, he was given the ones that were available: *Vita Christi* by Ludolph of Saxony and *Leyenda áurea* (*Golden Legend*) on the lives of saints by Jacobus de Varagine (cf. *Autob* [5]). The version of *Vita Christi* that Ignatius would have read is generally identified as the Spanish translation of *Vita Christi cartuxano* by Ambrosio Montesino. The translation of *Leyenda áurea* Ignatius read is most likely the Spanish translation, *La vida de los santos en romance*, a Seville edition¹².

Ignatius read what was available and gained a taste for things written in those books (cf. *Autob* [6]). The paragraphs of the *Autobiography* that follow describe the alternation of two kinds of thoughts, one earthly and the other heavenly, leading to the birth of discretion of spirits. Thoughts of things of the world left him, dry and dissatisfied. But when he thought of going to Jerusalem barefoot, and of eating nothing but plain vegetables and of practicing all the other rigors that he saw in the saints, not only was he consoled when he had these thoughts but even after putting them aside, he remained satisfied and joyful (*Autob* [8]).

In the next paragraph, Ignatius, in his desire to imitate saints, speaks of his decision to go to Jerusalem, based on the light he had received with regard to the discretion of spirits, “the one thing he wanted to do was to go to Jerusalem as soon as he recovered, as mentioned above, with as much of disciplines and fasts as a generous spirit, ablaze with God, would want to perform” (*Autob* [9]).

The content of his reading and his subsequent reflection mediated the discernment of Ignatius. Ludolph of Saxony, in the Prologue has a section with the title, “How to Meditate on the Life of Christ”. Under this section he exhorts the readers to visit the holy places and highlights the benefit of so doing.

¹² Cf. Terence O'Reilly, *The 'Spiritual Exercises' of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception*, Jesuit Studies: Modernity through the Prism of Jesuit History (Leiden: Brill, 2021), 112-113.



As you read the narrative, imagine you are seeing each event with your own eyes and hearing it with your own ears, because the sweetest thoughts are born of desire—and these are much more pleasing to the taste. Although these accounts describe events that occurred in the past, you must meditate upon them as if they were taking place now: there is no question but that you will savor them with greater pleasure. Read what once happened as if it were happening here and now. Put past deeds before your eyes as if they were present; you will experience them more deeply and more happily.

This is why sometimes I describe the locations where events took place: when we read in the gospel that this or that action happened in a certain place, it is very helpful to know something about where it occurred. Christian churches all over the world never cease to unite themselves day and night with the Holy Land, where the good Jesus lived and which he illuminated by his preaching and consecrated by his precious blood. We find it pleasing to think about these places, but it would be even more delightful to visit them in person, there to ponder in our hearts how the Lord labored for our salvation in each different locale.

Who can describe how the many devout pilgrims in the Holy Land travel from site to site, and with burning zeal kiss the ground and embrace the places where they hear that Jesus sat or performed some deed? Beating their breasts, weeping, groaning, and sighing by turns, they express outwardly in their bodies the devotion they doubtless feel in their hearts, and their emotion moves many to tears, even among the Saracens¹³.

¹³ Ludolphus de Saxonia, *The Life of Jesus Christ*, trans. Milton Thomas Walsh, vol. 1 (Athens, Ohio: Cistercian Publications, 2018) (e-book). This translation is based on 1870 Latin published text and its predecessor 1474 Strasbourg edition. The text that Ignatius might have read reads as follows:

Pues ya has visto a cuán alto grado se traen los pensamientos de la vida de Cristo, quiero agora en alguna manera ensayarte en ellos mismos, no tratando todas las cosas que en el Evangelio son escritas, mas eligiendo de ellas algunas de las que son más devotas... Pues cuando hallares que yo te cuento: esto dijo o esto hizo nuestro Señor Jesucristo, o los otros que en la historia evangélica se introducen, si lo tal por la Escritura no se puede probar, no le des más autoridad de cuanto lo requiere el devoto y piadoso pensamiento... E de esta causa, algunas veces señalé los lugares en que estas cosas fueron hechas, ca mucho vale al hombre cuando oye el Evangelio que dice: esto o esto se hizo en tal lugar, y cuando sabe la maravilla o la obra que se hizo y el lugar adonde acaeció. Santo e piadoso ejercicio es por cierto



While Ludolph urges the reader to travel to the Holy Places, Voragine speaks of many saints who went on a pilgrimage to Jerusalem¹⁴. The two books that Ignatius read and long meditated upon, motivated his decision to go to Jerusalem.

The first major destination of the pilgrimage was Montserrat. Here he made his general confession, as preparation for the pilgrimage to the Holy Land. His confessor, the French Benedictine monk Jean Chanon, would become his confidant, to whom he revealed, for the first time, his intention of making the pilgrimage (cf. *Autob* [17])¹⁵. Besides his general confession, on the eve of the Annunciation of Our Lady (24 March 1522), he also kept a vigil of arms¹⁶ before the Black Madonna of Montserrat (cf. *Autob* [18]), inspired by what he had read in the *Amadís de Guala* (cf. *Autob* [17]), in a manner described in *Las Siete Partidas* of Alphonso

contemplar la Tierra Santa de Jerusalén, pues que todas las Iglesias de nuestro Redentor no la dejan de acompañar, pues que aquel soberano rey, nuestro Cristo, morando en ella y alumbrándola con su palabra y doctrina, la consagró al fin con su preciosa sangre. E como quiera que esto así sea, mucho es aún negocio más deleitable verla con los ojos corporales y revolverla con el entendimiento, pues que en cada uno de sus lugares, el Señor obró nuestra salud... Por cierto que debemos gemir y llorar por la pereza y tibieza que tienen los príncipes cristianos de nuestro tiempo, pues que teniendo tantos ejemplos delante son tan flacos e indevotos para ganar de manos y poder de los enemigos, pues que la consagró el Señor con su sangre. Es de notar por regla general que adonde quiera que en las siguientes contemplaciones, no hallares singulares cosas que pensar, que te debe bastar que la obra de nuestro Señor Jesucristo dicha o hecha, pongas ante los ojos de tu ánima y converses con él y te hagas su familiar, porque en esto parece que hay mayor dulzura y devoción de mayor eficacia.

Rogelio García Mateo, ed., *El Misterio de La Vida de Cristo en Los Ejercicios Ignacianos y en el Vita Christi Cartujano: Antología de Textos* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002), LII. Cf. Pedro de Leturia, "Jerusalén y Roma en los Designios de San Ignacio de Loyola", in *Estudios Iguacianos*, ed. Ignacio Iparracuirre, vol. 1, 2 vols (Roma: IHSL, 1957), 182-183; James W. Reites, 'Ignacio y Los Musulmanes de Tierra Santa', *Manresa* 52 (1980), 295; Gilbert, "La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523", 35.

¹⁴ Cf. O'Reilly, *The 'Spiritual Exercises' of Saint Ignatius of Loyola*, 11; de Leturia, "Jerusalén y Roma en los Designios de San Ignacio de Loyola", 183.

¹⁵ Cf. Ricardo García Villoslada, *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: La Editorial Católica, 1986), 214; Maurice Gilbert, "La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523", 38-39.

¹⁶ He offered his sword to Our Lady and begged from her spiritual arms in return.



the Wise¹⁷. He now set out, not as a knight of a lady of highest standing of this world (cf. *Autob* [6]) but of Our Lady. The internal transformation of his soul was already manifesting externally.

Coming to a large town before Montserrat, he decided to buy there the attire he had resolved to wear—and use when going to Jerusalem. He bought cloth from which sacks are usually made, loosely woven and very prickly. Then he ordered a long garment to be made from it, reaching to his feet. He bought a pilgrim's staff and a small gourd and put everything in front by the mule's saddle (*Autob* [16]).

When he set out from Monserrat, he became a 'formal' pilgrim, donning the attire he acquired before reaching Montserrat.

Manresa: Catalyst of Penitential Pilgrimage to Apostolic Pilgrimage

In Loyola, with the partial opening of his eyes (his eyes opened a little, *Autob* [9]), Ignatius decided to make a pilgrimage to Jerusalem. For Ludolph, the inspiration behind making the pilgrimage to the Holy Places should be the cultivation of love of Lord Jesus Christ. In the case of Ignatius, this dimension seems to have been overshadowed by two other motivating factors. First, he viewed the pilgrimage as penitential, a way of doing penance in order to 'repair' his sinful past. Second, the pilgrimage was for him a way of imitating the saints, nay, of surpassing them (cf. *Autob* [7]).

When Ignatius set out from Loyola with the resolve of making the pilgrimage to Jerusalem, he had the intention of returning to Spain. He was giving a thought to what he would do on his return, perhaps, enter the Carthusians in Seville (for this purpose asked one of his households going to Burgos to gather information about the Carthusians of Seville) or live a life of penitent *gyrovagus* (wanderer) (cf. *Autob* [12]).

¹⁷ Cf. Josep M. Rambla Blanch, ed., *El Peregrino: Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Manresa (Bilbao: Mensajero, 1990), 38, footnote 7; Ricardo García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 220-223, 225-228.



From the way Ignatius made his decision in the case of the Moor, whom he thought had insulted the Virgin Mary, it can be inferred that his art of discernment had not reached its maturity. Ignatius let the mule decide by letting loose its reins (cf. *Autob* [15-16]).

His intended stop-over for a few days at Manresa, enroute to Barcelona to board the ship to Gaeta, lasted nearly 11 months (April 1522 – mid-February 1523)¹⁸. From the point of view of spiritual growth, perhaps the Manresa period is the most fecund in his life. He lived a life of a recluse (cf. *Autob* [29]), exaggerating in his ascetical exercises (cf. *Autob* [23]), that eventually led him to a terrible battle with scruples (cf. *Autob* [22-25]). In his conclusion with regard to the victory the Lord won for him over the scruples he says,

In this way the Lord deigned that he awakes as from sleep. As he now had some experience of the diversity of spirits from the lessons God had given him, he began to examine the means by which that spirit had come. He thus decided with great lucidity not to confess anything from the past anymore; and so from that day forward he remained free of those scruples and held it for certain that Our Lord had mercifully deigned to deliver him (*Autob* [25]).

He continued with his spiritual exercises and started taking notes of things—rudimentary text of what would later become the *Spiritual Exercises*—that benefitted his soul thinking that they would also benefit others (cf. *Autob* [99]). His spiritual journey was accompanied by mystical graces. Noteworthy among them is what is known as the illumination by the river Cardoner (cf. *Autob* [30]). He had woken up to the gift of discernment while convalescing in Loyola and that gift acquired its maturity in and through the illumination. Something in his understanding changed radically, in the way he understood God, himself and the world. In the words of Brian O'Leary, "a vital part of his enlightenment was a grasp of the interconnectedness of the truths, new or old, whose meaning he saw"¹⁹.

¹⁸ Ignatius had initially intended to make the pilgrimage in the year 1522 itself. The possible causes of a longer detention in Manresa and the postponement the pilgrimage are succinctly explained in Gilbert, "La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523", 40.

¹⁹ Brian O'Leary, *Ignatius Loyola Christian Mystic* (Dublin: Messenger Publications, 2023), 63.

During the Manresa period, Ignatius became more proficient in the art of discernment. Based on the writing of Nadal, Santiago Arzubilade observes that some norms “for Making an Election” (*SpEx* [169-189])²⁰ were composed in their rudimentary form in Manresa²¹. This is a sufficient indication to suppose that he reconsidered the decision he had taken prior to his departure from Loyola to Montserrat, namely, make a penitential pilgrimage to the Holy Land.

The first change occurred in his lifestyle. In Manresa he began a rigorous penitential and semi-recluse life. He neglected his health and appearance, allowing the disorderly growth of his hair and nails (cf. *Autob* [19]). With this new insight from his illumination, he began to cut his hair and nails (cf. *Autob* [29]). That is to say, he made himself presentable to others, and “after he began to be consoled by God, and saw the fruit which he bore in dealing with souls, he gave up those extremes he had formerly practiced” (*Autob* [29] cf. [26]). In this way, he began to help souls, in Manresa²².

There is a re-ordering of his priorities within the decision that had been made. In all likelihood, Ignatius reconsidered his ‘election’ of going on a pilgrimage to Jerusalem. The decision to go to Jerusalem is not abandoned but confirmed. In the sequence of narration in the *Autobiography*, the changes made to the election are mentioned in the section that speaks of the events in Jerusalem:

His firm intention was to remain in Jerusalem, continually visiting those holy places; and in addition to this devotion, he also planned to help souls. For this purpose, he had brought

²⁰ *SpEx* = *Spiritual Exercises*. Text in Michael Ivens, *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary* (Leominster: Gracewing, 1998).

²¹ Cf. Santiago G. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio: Historia y Análisis*, 2a ed. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal terrae, 2009), 39.

²² Nadal too attests to this. Ignatius perceived the desire to help souls in Manresa and put it in action. “Começó a meditar en la vida de Jesuchristo nuestro Señor e a tener en ella devoción; i luego, en ese mismo punto, tuvo deseos de ayudar al próximo; y así lo hazía en pláticas y conversaciones particulares con los que podía. Esta es la oración de la Compañía, como adelante se dirá; que a de ser, no para a sí a solas, sino que se extienda al obrar y al tractar del aprovechamiento de las almas de los próximos”. Jerome Nadal, *Exhortationes in Commentari de Instituto Societatis Iesu*, MHSI 90, Romae 1962, 274-276.

some letters of recommendation²³ for the Guardian and gave them to him. He told him of his intention to remain there because of his devotion; but not the second part, about wanting to help souls, because he had not told this to anyone, whilst he had frequently made public the first (*Autob* [45]).

The changes mentioned in this passage were not decided while he was in Jerusalem, but in Manresa. The first noticeable change in the decision is in the character of the pilgrimage. Initially, it was twinged with ego-centrism, seeking to out-strip the saints. In the new decision, love of Christ and devotion to him take priority. Ludolph's *Vita Christi*, too, rightly, gives priority to devotion (Mk 3: 13: to be with him). The second change in the election is radical: to remain in Jerusalem. The thought of returning to Spain and joining a Carthusian monastery, is abandoned²⁴. The change made to the purpose of the pilgrimage, "to help souls there" (Mk 3: 13: to be sent out to proclaim the message) is even more crucial. Ignatius had begun helping souls in Manresa. He wants to continue to do so in Jerusalem. The spiritual experiences of Manresa act as a catalyst that transform the penitential pilgrimage into an apostolic pilgrimage.

The Pilgrimage

"Meantime, the time was approaching when he planned to set out for Jerusalem" (*Autob* [35]). The time Ignatius is referring to here is early 1523 (cf. *Autob* [36]). From his affirmation, it could be inferred that he knew well the practical details of the journey to Jerusalem, such as the right timing, itinerary and requirements for the journey²⁵. The atmosphere of the Nájera court and the encounter with Antonio de Medina and his work in progress were most likely Ignatius' sources of information. After studying the extant accounts of the Holy Land

²³ Most probably from the *Dux* of Venice, Andrea Gritti. Cf. Gilbert, "La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523", 42.

²⁴ It should be noted, however, that *Autob* [71] mentions the option of entering a religious institute while the Pilgrim was imprisoned in Salamanca, only to reaffirm that the desire to help souls prevailed.

²⁵ Cf. Gilbert, "La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523", 37.

pilgrimages of early decades of the 16th Century, Manzano Martín identifies three “purses” that one needs to take on the pilgrimage: 1. a purse replete with coins, 2. much patience and 3. abundance of faith²⁶. Ignatius was going to be a different kind of pilgrim. Of course, he carried the last two, but he substituted the first with a different purse, that of absolute trust in God, “he said that he would not go even in the company of the son or the brother of the Duke of Cardona²⁷, because he wanted to practice three virtues— charity, faith, and hope. [...] he wanted to place that trust, attachment, and expectation in God alone” (*Autob* [35]).

Ignatius set out from Manresa to Barcelona around mid-February 1523. The excessive fasts and other ascetical practices ruined his health and he would suffer stomach pains for the rest of his life. Especially during this period, prior to the embarkment from Barcelona and Venice, he experienced intense pains in the stomach. So much so that, in Venice the doctors warned him, “that indeed he could embark, if he wanted to be buried there” (*Autob* [43]). While his delicate health did not decrease his determination, he had become less rigid and more wise regarding other matters, such as protecting himself from cold with warmer clothes when needed, and heeding the counsel of his confessor, to take sufficient biscuit for the voyage from Barcelona to Gaeta (cf. *Autob* [34-36])²⁸. He undertook the pilgrimage placing all his trust in God and all during the journey up to Jerusalem, he felt the Lord assuring him: “he had great assurance in his soul and he could not doubt but that he would in fact find a way to go to Jerusalem”. “He had a great assurance in his soul that God would provide a way for him to go to Jerusalem” (*Autob* [40, 42]).

The first stage of Ignatius’ pilgrimage was in Italy. He embarked from Barcelona on 18 or 19 March and disembarked in Gaeta after five days (cf. *Autob* [38]). From Gaeta, via Fondi, he walked, reaching the Eternal City on 29 March 1523, Palm Sunday. He stayed in the city for about half a month, during which time he received the Papal blessing and the required authorisation to make the pilgrimage. He proceeded on foot from Rome on 13 or 14 April,

²⁶ Cf. Manzano Martín, *Íñigo de Loyola, Peregrino en Jerusalén (1523-1524)*, 20-21.

²⁷ The brother of the Duke of Cardona at the time spoke Arabic among other languages and had lived in Jerusalem for several years. Cf. Manzano Martín, *Peregrino en Jerusalén (1523-1524)*, 20.

²⁸ Cf. Gilbert, “La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523”, 41.



arriving a month later in Venice after walking a distance of 600 kms. He likely took part in the procession of *Corpus Christi* on the 4 June, as it was customary for pilgrims to the Holy Land²⁹.

The *Autobiography* of Ignatius provides scant details of the pilgrimage. Some of the gaps in the narration, particularly regarding the journey from Venice to Jerusalem and back, can be filled by the accounts of the two extant diaries of Ignatius' fellow pilgrims, Peter Füessli and Philippe Hagen. Füessli was Swiss, a bell-founder by profession, and a member of the Grand Council of Zurich. Hagen was from Strasbourg³⁰.

The 1523 group of pilgrims to Jerusalem from Venice numbered just 21, a considerable drop from previous years. The cause was the conquest of Rhodes Island, in possession of Knights Hospitallers of St John, by the Turkish Sultan in the previous year, toward the end of 1522 (cf. *Autob* [43]). Ignatius boarded, free of cost, the *Negrone*, vessel carrying the governors, probably on 14 July. The ship of the pilgrims, with 13 pilgrims onboard, had sailed earlier. Ignatius arrived in Famagusta, Cyprus, on 14 August. The *Negrone* was initially directed to Beirut, in which case Ignatius would have travelled through Galilee to reach Jerusalem. A plague in Syria dissuaded the captain who took the vessel to Cyprus. From Famagusta, Ignatius had to walk 40 kms to reach Salamis to re-join the group that had embarked on the pilgrim ship. The pilgrim ship sailed from Salamis on 19 August and reached the shores of the Holy Land on 22. The captain had mistakenly taken the ship to Gaza, 50 kms south of Jaffa, the intended destination. The ship touched the shores at Gaza only on 25 August.

²⁹ Ibidem, p. 42.

³⁰ Cf. Josef Mario Briffa, *Ignatius in the Holy Land: A Guided Pilgrimage* (Dublin: Messenger Publications, 2023), 8. Füessli's (or Füeslly) diary has been through three editions (FÜESLLY, PETER. "Warhafte Reis gen Venedig und Ierusalem, beschen durch Peter Füssly und Heinrich Ziegler. Anno 1523". Zürcher Taschenbuch 7 (1884): 136–93; FÜESLLY, PETER. "Warhafte Beschrybung der Reysz 1523 gaan Jerusalem getan". In *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*, edited by H. Boehmer. Bonn, 1914; FÜESSLI, PETER. *Peter Füesslis Jerusalemfahrt 1523 und Brief über den Fall von Rhodes*. Edited by L.M. Uffer. Zurich, 1982), and Hagen's diary was published in a collection of four pilgrim journeys (HAGEN, PHILIPPE. "Hodoporka tou patros mou, Philippou Hagen". In *Vier Rheinische Palaestina-Pilgerschriften des XIV. XV. Und XVI. Jahrhunderts*, edited by L. Conrady. Weisbaden, 1882).

I will follow the descriptive summary by Gilbert, "La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523", and when required, the account by Manzano Martín, *Íñigo de Loyola, Peregrino en Jerusalén (1523-1524)*.

Ignatius offers very few details of the navigation up to Jaffa. He reproached very severely “some obscenities and indecencies”, most likely homosexuality³¹, committed openly onboard the *Negrona*. Apart from this detail, he speaks of his spiritual sentiments, “During all this time, Our Lord appeared to him often, giving him great consolation and determination”. (*Autob* [44]).

Although the pilgrims’ ship dropped anchor in Jaffa on 25 August, Ignatius and the co-pilgrims did not set foot on the Palestinian soil until 1 September. The captain of the ship had to first go to Jerusalem to inform the Guardian of the Franciscans, Jacques du Portu, of the arrival of the pilgrims. The captain returned to Jaffa on 31 August with the Patron, two Franciscans and an escort of one hundred soldiers. One of the Franciscans, Hugo, explained to the pilgrims how they should behave and conduct themselves during their sojourn in the Holy Land. They disembarked on 1 September and set foot on Palestinian soil. After completing the entrance formalities, they continued their journey toward Jerusalem, mounted on donkeys. The first halt for rest was at Ramla, some 20 kms from Jaffa. Under normal circumstances, they should have left Ramla on the following day, but they were obliged to wait for a Caravan of Jewish merchants arriving from Cairo. On the evening of 3 September, all together, they continued their journey to Jerusalem travelling through the night. At day break, they reached the outskirts of the Holy City, the plateau from where they caught a first glimpse of the city. The ascent leading up to the plateau is called the “Ascent of the Romans”. At the suggestion of the Spanish noble, Diego Manes, the pilgrims made the ascent in silence and examining their consciences. A little before reaching the top of the plateau, they dismounted the donkeys just as they caught sight of the Franciscan friars, waiting to welcome them with a cross (cf. *Autob* [45]). Ignatius expresses his spiritual sentiments of the moment and of the subsequent days in just two sentences:

³¹ Cf. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 280; Pedro Miguel Lamet, *Para Alcanzar Amor: Ignacio de Loyola y Los Primeros Jesuitas*, Novela Històrica. (Madrid: La esfera de los libros, 2021), 199.

On seeing the city the pilgrim felt great consolation; and as the others testified, this was common to them all, with a joy that did not seem natural. He always felt this same devotion on his visits to the holy places (*Autob* [45]).

This summary statement is telling. He describes, not so much the sacred sites he visited, but what he felt while visiting them. Even though “composition seeing the place” (*SpEx* [47]) is indispensable in the prayer of the Exercises—place matters³²—paying attention to interior movements of the soul is of utmost importance for Ignatius, perhaps because, God communicates with the soul through inner feelings. The joy he felt “did not seem natural”. It had to be supernatural.

The convent of the Franciscan monks was situated on Mount Sion. Since Ignatius was literally a mendicant, i.e., a beggar, he was given lodging in the monastery³³, while the rest went to St John’s guesthouse next to the Church of the Holy Sepulchre. On Saturday, 5 September, they celebrated Mass in the Cenacle and heard a sermon by Hugo, the Dutch Franciscan friar, who would guide the pilgrims throughout their entire stay. During the rest of the morning, they visited the ruins of the Church of Mount Sion and the place of the Dormition of Our Lady. In the afternoon, they made a long visit to the Holy Sepulchre, beginning with the place of Apparition of the Risen Lord to his Mother. That night, they spent praying at the Holy Sepulchre, their first of what would be three nights there.

On 6 September, Sunday, before daybreak they celebrated Mass in the aedicule of Holy Sepulchre, and returned to their respective lodgings to rest. In the afternoon, they did the “Holy Circuit”, of what has become the Via Dolorosa, but in reverse order, i.e., from the Holy Sepulchre toward the Ecce Homo. The houses of Mary, St Mark and St James are among the places they visited.

On 7 September, Monday, after celebrating Mass in the Cenacle, they descended to the Kidron Valley by the Tomb of Absalom and the Garden of Olives. Then they went to Bethany where

³² Cf. Book review of Briffa, Josef Mario. Review of *Ignatius in the Holy Land: A Guided Pilgrimage*, by Christopher Staab, *The Way* 63, no. 4 (2024), 126.

³³ Cf. Manzano Martín, *Íñigo de Loyola, Peregrino en Jerusalén (1523-1524)*, 126.

they visited the House of Simon the Leper and the Tomb of Lazarus. They made their return journey via Bethpage, Pater Noster, a stop at Dominus Flevit, and the Chapel of the Ascension. While descending from the Mount of Olives, they again stopped by the cave of Gethsemane and the place of Agony.

On the day of the Nativity of Mary, 8 September, Tuesday, they journeyed to Bethlehem on donkeys, via Mar Elias and Tomb of Rachael. They visited the Basilica of the Nativity, the Chapel of St Catherine and the Cell of St Jerome. The pilgrims spent the night in prayer in the Basilica of the Nativity.

On 9 September, Wednesday, they celebrated Mass in the cave of the Nativity. Then, they departed for Ain Karim via Rephaim valley and the fountain where Deacon Philip is believed to have baptised the Ethiopian eunuch (Acts 8: 26). At Ain Karim, they visited the place of the Visitation, Fountain of the Virgin, and the place of the birth of John the Baptist. They returned to their lodgings passing via the Monastery of the Cross.

On 10 September, Tuesday, the pilgrims departed from Mount Sion to Haceldama, Siloam, the Fountain of the Virgin, the Kidron valley, the Garden of Olives, and the Tomb of the Virgin, returning back to Mount Sion. After vespers, they visited the House of Caiaphas and Annas, both of which had been converted into Armenian churches.

On 11 September, Friday, in the morning, Friar Hugo showed them the cave on Mount Sion where David composed and recited the penitential psalms. Then, they were received by the Franciscan tertiaries, a group of women dedicated to the service of the pilgrims. Their guesthouse was situated close to the Holy Sepulchre. Here they received Holy Communion ("Agnus Dei") and some relics. That evening, they went to the Holy Sepulchre to spend their second night there in prayer. On 12 September, Saturday and 13 September, Sunday, they rested.

On the Feast of the Exaltation of the Holy Cross, 14 September, Monday, in the evening, mounted on donkeys, they departed for Jericho via Bethany. They made a stopover at the House of Zacchaeus. Travelling by night, they progressed toward Jericho, but not without becoming the target of aggression of some Turks and Moors. They forcefully stole the wine



bottles of the pilgrims, striking those who resisted. These kinds of events occurred frequently with the pilgrims. After the unpleasant events, they descended to the Jordan, to the place of the Baptism of Jesus. Some pilgrims washed their hands, feet, and face, others waded, and others swam to the other shore. It is not known what Ignatius did. On the journey back to Jerusalem, they attempted to visit the Mount of Temptation, but the escort prohibited them. On the way back to Jerusalem, they stop by the Fountain of Elisha to quench their thirst.

The political situation of Jerusalem had changed a few years before Ignatius' arrival in the Holy Land. In 1516-17 the Ottoman Turks defeated the Mameluke Sultanate, taking over Jerusalem and the rest of Mameluke lands³⁴. From 16 September, Tuesday to 20 September, Sunday, the pilgrims were obliged to stay indoors in the convent of Mount Sion because 400 to 500 soldiers had arrived from Damascus. The city authorities notified the Guardian to keep the convent closed³⁵. It was not a good time for pilgrims. The earlier they could leave Jerusalem, the better.

On 21 September, Monday, the pilgrims went, one last time, to the Holy Sepulchre for their third all-night vigil³⁶. Very early in the morning, three pilgrims (Hagen, one among them) were made knights of the Holy Sepulchre³⁷. Around six in the morning, they return to their lodgings. What happened during the rest of the day? Ignatius recounts the details himself; the only ones he chose to narrate (*Autob* [45-48]).

His firm intention was to live the rest of his life in the Holy Land, an intention which he often made public. When did he make it known to the Guardian of the Franciscans? It was probably during the four days of forced enclosure in the convent. During these days of 'retreat', after having visited the Holy Places, most likely, he received confirmation of the election he had

³⁴ Cf. Briffa, *Ignatius in the Holy Land: A Guided Pilgrimage*, 12.

³⁵ Nevertheless, some pilgrims did manage to sneak out. In this occasion, aided by a local guide, Camali, Füessli and Ziegler visited the Mount of Olives. This perhaps was the precedent Ignatius had in mind when, on 22 Tuesday, he secretly got out to visit the Mound of Olives.

³⁶ It was customary to keep three-night vigils at the Holy Sepulchre.

³⁷ At Montserrat, Ignatius had consecrated himself a knight of Our Lady. Had he not undergone the transformation—had he remained merely a man of the court (as he likely would have otherwise)—he too would have chosen to be invested as a knight of the Holy Sepulchre on this occasion.



made in Manresa: “His firm intention was to remain in Jerusalem, continually visiting those holy places; and in addition to this devotion, he also planned to help souls”. He did not reveal his plan to help souls to the Guardian though³⁸. Initially, the Guardian objected, but when he learnt that the only thing the Pilgrim wanted from them was to make his confession sometimes, he agreed. Yet, he made it known to the Pilgrim that he did not have the authority to grant his request. This authority rested with Provincial, who was, at the moment, away in Bethlehem.

Feeling reassured by the hopes given by the Guardian, on 22 September morning, the Pilgrim started drafting letters to his spiritual friends in Barcelona. He finished one letter, and while he was writing the second one, he was summoned by the Provincial, who had just arrived from Bethlehem. Ignatius recounts the summary of his encounter with the Provincial. Given the precarious political atmosphere in Jerusalem, implying risk to the lives of pilgrims, the Provincial firmly denied the permission for Ignatius to stay. Ignatius was adamant in his resolve—yet if disobedience meant committing a sin, he would obey. The Provincial told the Pilgrim that he had the authority from the Apostolic See to excommunicate anyone who was unwilling to obey his orders. The Provincial was even willing to show the Pilgrims the bulls that invested in him such authority. That was unnecessary for Ignatius. He merely submitted himself to the will of the Provincial³⁹, “since it was not Our Lord’s will that he remains in those holy places”.

When the encounter with the Provincial was over, he felt a strong desire to visit Mount Olivet before leaving. The following day, 23 September, Wednesday, was to be the day of departure to Jaffa. He wanted to see once again the footprints of Our Lord, impressed on the stone when he rose up to heaven. He left the convent secretly, without taking a guide along, which was very risky. Once on Mount Olivet, the guides did not allow him entry. So, he bribed them,

³⁸ This apostolic project included the spiritual help he would give even to the Muslims, according to the testimony of Laínez and Polanco. Cf. Reites, “Ignacio y los Musulmanes de Tierra Santa”, 308; *Fontes narrativi* I, MHSI 66, 166-167.

³⁹ This encounter of Ignatius with the authority could well be the background of Ignatius’ Letter of 1 December 1554, sent to the colleges and houses of Spain and Sicily, “On the Method of Dealing with Superiors”. William J. Young, ed., *Letters of St. Ignatius of Loyola* (Chicago (IL): Loyola University Press, 1959), 390-392.



giving them his paperknife. He prayed there with great consolation. There, he felt the desire to go to Bethphage. While in Bethphage, he could not recall the minute details of what he had seen on Mount Olivet, i.e., on what side was the right foot and on what side the left. So, he returned to Mount Olivet and this time, he gave his scissors to the guards to procure entry. Ignatius did away with the 'treasures' of a notary—paperknife and scissors—which he once was, in favour of the new-found treasure, Christ the Lord⁴⁰. The last imprint of Jesus on earth is the last impression Ignatius wanted to etch into his memory.

Noticing the absence of the Pilgrim, the friars sent a "belted" Christian to look for him. The Syrian Christians serving in the convent were so called because of the belt they wore around their waist. This servant spotted Ignatius coming down Mount Olivet. Though annoyed, he spared him a blow but grabbed him tightly. Ignatius' docility calmed him down. "The good man, however, never let him go". Being led in this manner by the servant, Ignatius "felt great consolation from Our Lord, so that it seemed to him that he saw Christ over him continually. This lasted all through in great abundance until he reached the monastery" (*Autob* [48]).

On 23 September, Wednesday, some pilgrims visited the Tomb of the Virgin and the Cave of Gethsemane. While returning, some of them visited the Golden Gate. At ten o'clock at the night, the pilgrims departed on donkeys for Ramla and Jaffa, as secretly as possible. On this last stretch of their journey, the pilgrims endured many adversities. They were attacked at least twice by warring factions and the Bedouins for extortion. They were retained in Ramla for 8 days and could proceed to Jaffa only on 1 October. They embarked for Cyprus on 2 October.

The pilgrims arrived in Cyprus on 13 October. The vessel Negrona that had brought Ignatius to Cyprus had sailed back on 3 October, after having waited for more days than what was agreed upon⁴¹. The pilgrims were distributed to different ships for their navigation back to Venice, 28 October. Three ships were destined for Venice: a Turkish ship, a very rich and powerful ship belonging to the wealthy Venetian, Girolamo Contarini, and a very small one

⁴⁰ Cf. Manzano Martín, *Íñigo de Loyola, Peregrino en Jerusalén (1523-1524)*, 200.

⁴¹ Ibidem, p.229.

called Galión. Of the three, only the captain of the Galión agreed to give Ignatius free passage. There was a storm on the very first day and only Ignatius' vessel survived. He arrived in Venice in mid-January, after being at sea for two and a half months, suffering the severe winter cold (cf. *Autbo* [49-50]).

"After the pilgrim realized that it was God's will that he does not stay in Jerusalem, he continually pondered within himself what he ought to do [*quid agendum*]" (*Autbo* [50]). Here, Ignatius' pilgrimage marks a new beginning: seeking God's will and renouncing one's own.

Fruits of the Pilgrimage in Jerusalem

Ignatius replaced the purse of ducats with a purse of absolute trust in God. Vindicated by God, his pilgrimage reinforced his trust in providence. He lacked nothing. Though the doctors of Venice warned him that if he embarked, he would be buried in Jerusalem, he had no health issues. Though the pilgrims were escorted to all the sites in the Holy Land, danger lurked at every corner. Despite the risks, Ignatius slipped out of the convent the day before departure. His fearlessness was the result of his absolute trust in God.

Ignatius had made his own "Spiritual Exercises" and drafted its rudimentary text during his stay in Manresa, before his visit to the Holy Land. A pilgrimage to the Holy Land is not a necessary condition for drawing greater profit from the Exercises. Yet, Ignatius' direct experience of holy places in and around Jerusalem played a significant role in the formulation of the text of the *Spiritual Exercises*. The first reference to the text of the Exercises is in the context of Ignatius' encounter with Inquisitors in Salamanca, "The bachelor Frias came to examine each of them separately, and the pilgrim gave him all his papers, which were the Exercises, to be examined" (*Autob* [67]). In the interval between this event and Manresa experience, Ignatius had visited the Holy Land and begun giving exercises in Alcalá (cf. *Autob* [56]). The text he showed to the bachelor Frias would most certainly have been influenced by what happened in the interval, especially the visit to the Holy Land.

Here are a couple of examples. First, in the second contemplation of the Third Week, the first prelude is about “the history”, i.e., considering what the Gospels narrate with regard to the matter of prayer. Ignatius gives an accurate description:

Here it will be how Christ our Lord with his eleven disciples came down from Mount Sion, where the supper had been taken, to the valley of Josaphat; here he left eight of them in a place in the valley and the other three in a part of the garden... (*SpEx* [201]).

Such accuracy seems to derive from the first-hand experience Ignatius had of the place. The next prelude “is to see the place” where Ignatius invites the exercitant also to consider the road, “whether wide, whether long, and of what general appearance” [202].

Second, the theme of the first contemplation of the Fourth Week is the Apparition of the Risen Lord to the Blessed Mother (cf. *SpEx* [218-221]). Since the Scriptures make no mention of any such apparition, Ignatius notes, “Although this is not stated in Scripture, it is assumed to have been included in the statement that he appeared to so many others, for Scripture supposes that we are capable of understanding” [299]. Although Ignatius was aware of an ancient tradition that speaks of Jesus appearing to his Mother⁴², his inclusion of this episode as the first apparition could very well have been influenced by the fact that he visited the place traditionally held as the spot where the Risen Jesus appeared to his Mother. Ignatius describes the “composition seeing the place” as, “Here it will be to see the arrangement of the holy sepulchre, and the lodging or house of our Lady, looking in detail at all its parts, such as her room, oratory, etc.” [220]. On 5 September 1523, Ignatius had visited the Chapel of the Apparition of the Risen Lord to his Mother, in the vicinity of the Holy Sepulchre.

During his Paris years (1528-1535), Ignatius began giving the full Exercises to different persons (cf. *Autob* [77]) while simultaneously refining the text itself alongside his studies in philosophy and theology. The visit to Jerusalem most certainly influenced the redaction and refinement of the text of the Exercises. Moreover, his personal experiences during Jerusalem pilgrimage may have inspired both the creation and incorporation of new exercises into the text. A notable

⁴² Cf. Ivens, *Understanding Spiritual Exercises*, 164, note 6; Gerald O’Collins, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola: A Lived Experience* (New York: Paulist Press, 2023), 127-128.



example is the Three Kinds of Humility (or the Three kinds of love; *SpEx* [165-168]) which Ignatius developed and added during his Paris years⁴³. His experience of being humiliated and treated as a fool—both in Jerusalem and during his journey back—could well have given origin to this exercise. The experience of humiliation resulted from Ignatius' disinterested love for Christ. Ignatius was so madly in love with the Lord that, on the day prior to the departure from Jerusalem, he escaped alone to the Mount Olivet, disregarding all regulations. As one in love, who pays attention to seemingly irrelevant details, Ignatius gave away his 'treasures' in order to contemplate the footprints of Jesus and note their exact positioning. While the "belted" Christian grabbed him and led him down to the convent, "he felt great consolation from Our Lord, so that it seemed to him that he saw Christ over him continually". A section of the Three Kinds of Humility exercise states, "I desire more to be thought worthless and a fool for Christ [*loco por Cristo*], who first was taken to be such, rather than to be esteemed as wise and prudent in this world" (*SpEx* [167])⁴⁴. John English considers this exercise from the point of view of a love relationship between two persons. In the third mode of loving, the relationship goes beyond mere obedience to commandments. It is a matter of complete identification with the beloved⁴⁵.

The experience of the Holy Land would lead Ignatius to acquire greater maturity in the process of making an election. The election he made in Manresa confirmed the intention with which had he left Loyola. The election of Manresa added two more deliberations: 1. Not only pilgrimage to the Holy Land but remain there, 2. To help souls⁴⁶. He arrived at these decisions personally through a mystical-spiritual process, but the decision taken had to be put to test. Ignatius had not taken into consideration the historical-doctrinal aspects while making the

⁴³ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales*, 425. Three kinds of love or ways of loving is an interpretative key given in the notes of the spiritual exercises of Pedro Ortiz. Cf. George E. Ganss, ed., *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992), 174.

⁴⁴ A parallel episode in the *Autobiography* recounts how Imperial soldiers, en route from Ferrara to Genova, mistakenly suspected Ignatius of being a spy. He was led, almost naked, to the captain, who "took him for a madman", saying, "This man is not in his senses" [53].

⁴⁵ Cf. John J. English, *Spiritual Freedom: From an Experience of the Ignatian Exercises to the Art of Spiritual Direction* (Guelph: Loyola House, 1987), 185-186.

⁴⁶ He concealed this deliberation from everyone, lest he appear vainglorious.

election⁴⁷. The testing of the election took place under these aspects and he learnt many lessons, that would contribute to the further elaboration of rules for making a good Election, which was made during the Paris period⁴⁸.

Ignatius obeyed the Provincial, the papal authority, in the Holy Land. This shows that his election was made with rectitude of intention, and purely for the praise and glory of God (cf. *SpEx* [169]). If he were seeking his own interest, he likely would have disobeyed. Ignatius' spirituality is incarnational, i.e., he sought to follow the historical Jesus. Being asked to leave Jerusalem and his submission makes his incarnational spirituality concretely historical and not just a pious spiritual fabrication.

On 15 August 1535, the First Companions, along with the vow of poverty and chastity, made a promise to go to the Holy Land. Nevertheless, they did not decide upon what they would do there or whether they would remain, there were differences of opinion on the subject. So, they came to an agreement that they would deliberate on the matter once in the Holy Land⁴⁹. Like the previous time, on this occasion, Ignatius did not decide beforehand about a matter that did not completely depend on him. The decision making becomes more realistic. Years later, in a letter, *To Those Sent on Mission*, he advises them to practice discerning love in the way of proceeding, "taking into consideration time, place and persons"⁵⁰. These, precisely, were the aspects he had ignored while he had made his election at Manresa.

The experience also gives rise to a heightened ecclesial consciousness (*sentire cum ecclesia*). Of course, he had the authorisation to make the pilgrimage to Jerusalem, which he acquired in Rome, but, he did not have the authorisation to remain there. He would not *presume* the Church's will in the future. In the *Exercises*, while discussing the matter for Election, Ignatius

⁴⁷ Cf. Rogelio García Mateo, "Vivencias Decisivas de Íñigo en Montserrat, Manresa, Jerusalén. De la Conversión a la Acción Apostólica", *Manresa* 93, no. 369 (2021): 404.

⁴⁸ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales*, 453-454.

⁴⁹ Cf. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola. 1031-1033*; Cándido de Dalmases, *El Padre Maestro Ignacio: Breve Biografía Ignaciana*, BAC (Madrid: La Editorial Católica, 1979), 102; Pierre Emonet, *Ignatius of Loyola: Legend and Reality*, ed. Thomas M. McCoog, trans. Jerry Ryan (Philadelphia (PA): Saint Joseph, 2016), 66.

⁵⁰ 8 October 1552. John W. Padberg and John L. McCarthy, eds., *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*, trans. Martin E. Palmer (Saint Louis (MO): Institute of Jesuit Sources, 2006), 394, no. 4.

makes this precision, “that they [the matters] should engage the person in the service of God within (*militen dentro de*) our holy mother, the hierarchical Church” (*SpEx* [170]). Could he have made this precision while continuing to rework on the text of Exercises in Paris in the light of his lived experiences?

Conclusion

Commenting on some passages of Pedro de Ribadeneira’s *Treatise on the Governance of St Ignatius of Loyola*, José de Guibert affirms that Ignatius’ extraordinary trust in Divine Providence is one of the defining characteristics that best encapsulates his spirit⁵¹. This trust and hope in God shine forth most brightly in his pilgrimage to the Holy Land. This spiritual trait is beautifully expressed in the *Constitutions*:

The Society was not instituted by human means; and it is not through them that it can be preserved and increased, but through the grace of the omnipotent hand of Christ our God and Lord. Therefore, in him alone must be placed the hope that he will preserve and carry forward what he deigned to begin for his service and praise and for the aid of souls (C [812]).

Ignatius was able to dream big because of his indomitable trust in God. Ignatius’ pilgrimage to the Holy Land—his first project after his conversion—contains, in a seminal form, the essential traits of his spirituality. These traits maturing over time, became the founding inspiration for the Society of Jesus. Initially, at Loyola, his intention was to undertake a penitential pilgrimage which later evolved into an apostolic project⁵², albeit a hidden one. The Pilgrim of the *Autobiography* is not a mere seeker of devotion, but a *viator*, an itinerant preacher in poverty⁵³, an imitator of Christ (cf. Heb 11: 13-16). In his firm conviction to remain in the Holy Land and go about helping souls—unrealised though it was—the monastic Benedictine ideal

⁵¹ Cf. José M.^a de Guibert Ucn, “El Estilo Personal del Liderazgo de San Ignacio, Según Pedro de Ribadeneira”, *Manresa* 97 (2025), 72. See for example Ch I.2, Ch VI.14 in Pedro de Ribadeneira, *Treatise on the Governance of St Ignatius of Loyola*, ed. and trans. Joseph A. Munitiz (Oxford: Way Books, 2016).

⁵² Pablo Alonso, “El Comienzo de la Vocación Apostólica: Hacerse Peregrino”, *Manresa* 87 (2015): 213–222.

⁵³ Cf. John W. O’Malley, *The First Jesuits* (Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1993), 271.



of *stabilitas*⁵⁴ was giving way to a new ideal: *mobilitas*. It becomes the defining characteristic of Society's mission (cf. C [306, 603-605]).

Initially, Jerusalem was Ignatius' only priority, emerging from his deep devotion to the humanity of Christ (ordered love), and a desire to surpass the saints (disordered love). In his original project, he was lone pilgrim. Along the pilgrimage *from* Jerusalem, co-pilgrims joined him, who participated in his dream of going to Jerusalem and help souls. Going back to Jerusalem as a group could not be realised, but helping souls, under the Roman Pontiff, could. In the new apostolic project, the whole world became the destination, Jerusalem being part of it⁵⁵. Ignatius never renounced the mission to Jerusalem until the end of his life. Just ten days before his death, he dispatched a letter to the Franciscan friars concerning the foundation of a college in Jerusalem⁵⁶.

Ignatius was a pilgrim all throughout his life. His pilgrimage to the Holy Land, in particular, within his lifelong pilgrimage, could be considered his pilgrimage *par excellence*, which provides a window into his spirituality.

Bibliografia

Alonso, Pablo. "El Comienzo de La Vocación Apostólica: Hacerse Peregrino". *Manresa* 87 (2015): 213–22.

Arzubialde, Santiago G. *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio: Historia y Análisis*. 2a ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal terrae, 2009.

⁵⁴ Ignatius renounced the project of joining the Carthusians.

⁵⁵ The term "pilgrimage" was dear, not only to Ignatius, but to his companions too. Jerusalem gradually became a metaphor for whichever destination a Jesuit was missioned. Cf. André Ravier, *Ignatius of Loyola and the Founding of the Society of Jesus*, trans. Maura Daly, Joan Daly, and Carson Daly (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 96.

⁵⁶ Cf. Gilbert, "La Peregrinación de Iñigo a Jerusalén en 1523", 47; Ravier, *Ignatius of Loyola and the Founding of the Society of Jesus*, 331-332; Francesco Rossi de Gasperis, "Gerusalemme e la Conoscenza Intima di Gesù Cristo nell'esperienza Spirituale di Ignazio di Loyola", *Il Messaggio del Cuore di Gesù XIV* (1991), 711-712.

Briffa, Josef Mario. *Ignatius in the Holy Land: A Guided Pilgrimage*. Dublin: Messenger Publications, 2023.

Conwell, Joseph F. *Impelling Spirit: Revisiting a Founding Experience: 1539, Ignatius of Loyola and His Companions. An Exploration into the Spirit and Aims of the Society of Jesus as Revealed in the Founders' Proposed Papal Letter Approving the Society*. Chicago (IL): Loyola Press, 1997.

Dalmases, Cándido de. *El Padre Maestro Ignacio: Breve Biografía Ignaciana*. Biblioteca de Autores Cristianos. Popular. Madrid: La Editorial Católica, 1979.

Divarkar, Parmananda Roque, ed. *A Pilgrim's Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola*. Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1995.

Emonet, Pierre. *Ignatius of Loyola: Legend and Reality*. Edited by Thomas M. McCoog. Translated by Jerry Ryan. Philadelphia (PA): Saint Joseph, 2016.

English, John J. *Spiritual Freedom: From an Experience of the Ignatian Exercises to the Art of Spiritual Direction*. Guelph: Loyola House, 1987.

Erba, Andrea Maria, and Pier Luigi Guiducci. *La Chiesa Nella Storia: Duemila Anni Di Cristianesimo*. Leumann (TO): Elledici, 2008.

Ganss, George E., ed. *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992.

García Mateo, Rogelio, ed. *El Misterio de La Vida de Cristo En Los Ejercicios Ignacianos y En El Vita Christi Cartujano: Antología de Textos*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002.

García Mateo, Rogelio. "Vivencias Decisivas de Íñigo En Montserrat, Manresa, Jerusalén. De La Conversión a La Acción Apostólica". *Manresa* 93, no. 369 (2021): 391–404.

García Villoslada, Ricardo. *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1986.

Gilbert, Maurice. "La Peregrinación de Íñigo a Jerusalén En 1523". Translated by José Luis Sicre. *Manresa* 63 (1991): 33–54.

Guibert Ucin, José M.^a de. "El Estilo Personal Del Liderazgo de San Ignacio, Según Pedro de Ribadeneira". *Manresa* 97 (2025): 65–81.

Ivens, Michael. *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary*. Leominster: Gracewing, 1998.

Lamet, Pedro Miguel. *Para Alcanzar Amor: Ignacio de Loyola y Los Primeros Jesuitas*. [Primera edición]. Novela Històrica. Madrid: La esfera de los libros, 2021.

Leturia, Pedro de. "Jerusalén y Roma En Los Designios de San Ignacio de Loyola". In *Estudios Ignacianos*, edited by Ignacio Iparracuirre, 1:181–200. Roma: IHSI, 1957.

Ludolphus de Saxonia. *The Life of Jesus Christ*. Translated by Milton Thomas Walsh. Vol. 1. Athens, Ohio: Cistercian Publications, 2018.

Manzano Martín, Braulio. *Íñigo de Loyola, Peregrino En Jerusalén (1523-1524)*. Ensayos. Madrid: Encuentro, 1995.

Melloni Ribas, Javier. *Éxodo y Éxtasis En Ignacio de Loyola: Una Aproximación a Su Autobiografía*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2020.

O'Collins, Gerald. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola: A Lived Experience*. New York: Paulist Press, 2023.

O'Leary, Brian. *Ignatius Loyola Christian Mystic*. Dublin: Messenger Publications, 2023.

— — —. *To Love and To Serve: Selected Essays: Exploring the Ignatian Tradition*. Dublin: Messenger Publications, 2020.

O'Malley, John W. *The First Jesuits*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1993.

O'Reilly, Terence. *The 'Spiritual Exercises' of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception*. Jesuit Studies: Modernity through the Prism of Jesuit History. Leiden; Boston: Brill, 2021.



Padberg, John W., ed. *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms: A Complete English Translation of the Official Latin Texts*. 1st ed. Series I--Jesuit Primary Sources, in English Translations, no. 15. Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1996.

Padberg, John W., and John L. McCarthy, eds. *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*. Translated by Martin E. Palmer. Saint Louis (MO): Institute of Jesuit Sources, 2006.

Rambla Blanch, Josep M., ed. *El Peregrino: Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Manresa. [Bilbao]: Mensajero, 1990.

Ravier, André. *Ignatius of Loyola and the Founding of the Society of Jesus*. Translated by Maura Daly, Joan Daly, and Carson Daly. San Francisco: Ignatius Press, 1987.

Reilly, Michael Collins. *Spirituality for Mission: Historical, Theological, and Cultural Factors for a Present-Day Missionary Spirituality*. Logos. Manila: Loyola School of Theology, 1976.

Reites, James W. 'Ignacio y Los Musulmanes de Tierra Santa'. *Manresa* 52 (1980): 291–318.

Ribadeneira, Pedro de. *Treatise on the Governance of St Ignatius of Loyola*. Edited and translated by Joseph A. Munitiz. Oxford: Way Books, 2016.

Rossi de Gasperis, Francesco. 'Gerusalemme e La Conoscenza Intima Di Gesù Cristo Nell'esperienza Spirituale Di Ignazio Di Loyola'. *Il Messaggio Del Cuore Di Gesù XIV* (1991): 705–23.

Suárez Fernández, Luis. In *Ignacio de Loyola En La Gran Crisis Del Siglo XVI: Congreso Internacional de Historia - Madrid, 19-21 Noviembre de 1991*, edited by Quintín Aldea Vaquero, 103–10. Manresa [Sal Terrae]. Bilbao: Mensajero, 1993.

Young, William J., ed. *Letters of St. Ignatius of Loyola*. Chicago (IL): Loyola University Press, 1959.

Meditazione, contemplazione e gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola come scuola di contemplazione

di Ferenc Patsch S.I.

Abstract

L'articolo esplora il valore contemplativo dell'opera di Sant'Ignazio di Loyola, evidenziandone la rilevanza sia nella tradizione mistica medievale sia nel contesto spirituale contemporaneo. L'autore sostiene che il pensiero ignaziano rappresenti una vera e propria "scuola di contemplazione", capace di integrare riflessione intellettuale e preghiera immaginativa, rispondendo così al crescente bisogno di semplicità e interiorità del mondo postmoderno. Dopo un'analisi storica e metodologica, il testo approfondisce pratiche specifiche come l'examen, la contemplazione per raggiungere l'amore e il terzo modo di pregare. Particolare attenzione è dedicata al rinnovamento del XX secolo e al contributo del gesuita Franz Jálcs, il cui metodo rende attuale l'approccio contemplativo ignaziano. Il saggio mostra come la spiritualità di Sant'Ignazio possa offrire risposte profonde alle sfide interiori dell'uomo contemporaneo, favorendo un incontro personale e trasformante con Dio.

The article explores the contemplative value of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola, highlighting their relevance both within the medieval mystical tradition and in the contemporary spiritual context. The author suggests that Ignatius's work represents a true "school of contemplation," capable of integrating intellectual reflection with imaginative prayer, and of responding to the growing need for simplicity and interiority in the postmodern world. Following a historical and methodological analysis of the Exercises, the text focuses on specific forms of prayer—including the examen, the contemplation to attain love, and the third method of prayer—emphasizing their affinities with Eastern ascetic practices. Particular attention is given to the 20th-century renewal and to the contribution of Jesuit Franz Jálcs, whose method brings the Ignatian contemplative approach into the present day. The article shows how the spirituality of Saint Ignatius can offer profound answers to the inner challenges of contemporary humanity, fostering a personal and transformative encounter with God.

Keywords

Contemplazione, Preghiera immaginativa, Meditazione, Examen, Franz Jálcs.

Contemplation, Imaginative prayer, Meditation, Examen, Franz Jálcs.



Che cosa ha a che fare Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556), il fondatore dell'ordine dei Gesuiti, con la meditazione e con la contemplazione? La risposta, ovviamente, dipende da cosa intendiamo con queste parole. Per molto tempo la persona e l'opera di Sant'Ignazio non sono state associate alla "contemplazione", almeno nel senso contemporaneo del termine. In effetti, a partire dagli anni Sessanta, il concetto di contemplazione è entrato nel linguaggio occidentale - soprattutto sotto l'influenza delle culture e delle religioni dell'Estremo Oriente - per indicare un modo semplice e mistico di entrare in contatto diretto con Dio. Questo rappresenta un certo cambiamento rispetto all'uso semantico del termine, nel Medioevo¹. Gli autori medievali erano soliti proporre una triplice distinzione: *lectio*, *meditatio* e *contemplatio*. Corrispondevano, rispettivamente a lettura delle Scritture, "meditazione discorsiva" su un testo (cioè l'immersione in un testo, la riflessione intellettuale, la comprensione e l'elaborazione razionale di essa e l'applicazione alla vita concreta) e preghiera attraverso l'uso dell'immaginazione². In questo saggio, cerco di dimostrare che gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio sono una scuola di contemplazione³ sia in senso medievale che moderno. Da un lato, possono essere d'aiuto ai

¹ Sebbene il cambiamento di significato sia davvero notevole, la sua portata non deve essere esagerata. In effetti, *contemplatio* denota un rapporto mistico (diretto e semplice) con Dio già nei grandi autori cristiani del XII secolo (si vedano, ad esempio, le celebri definizioni di contemplazione di Ugo di San Vittore, Riccardo di San Vittore). Johannes Cassianus, che porta la tradizione monastica egiziana in Gallia alla fine del IV secolo, parla di questo tipo di preghiera in termini di *ignita oratio*, *prex ignata* e *pura et sincera oratio* (cfr. *Conlationes* IX-X), che contrassegna l'intera tradizione monastica occidentale fin dai suoi inizi. In questa luce, lo strato di significato descritto sopra come "moderno" è in realtà una riscoperta di una tradizione più antica (pre-medievale) che esisteva anche nel monachesimo occidentale.

² Anche in questo caso, non si tratta di suggerire un contrasto netto. Ad esempio, nella *Conlatio* di Cassiano X, Isacco Abba dice della *pura oratio*: "Questa preghiera non solo non è oscurata dalla presenza di alcuna immagine, ma non è nemmeno disturbata dalla successione di alcun suono o parola (*quae non solum nullius imaginis occupatur intuitu, sed etiam nulla uocis, nulla uerborum prosecutione distinguitur*)" (X, n. 11, 413). La tradizione benedettina, che leggeva quotidianamente la *Conlatio* di Cassiano, ha indubbiamente mantenuto viva la tradizione della preghiera senza immagini e parole come contemplazione (e si presume che Sant'Ignazio stesso ne abbia sentito parlare nel monastero benedettino di Montserrat, che lo aiutò a introdurre l'uso dell'immaginazione mentale nella preghiera).

³ La "contemplazione" descritta negli *Esercizi spirituali* (cfr. ad esempio Ess. 101-117 ecc.) - come si discuterà più dettagliatamente in seguito - non può certo essere identificata senza ulteriori indugi con la "contemplazione" nel senso classico (antico e, in parte, medioevale) della tradizione monastica, perché



cristiani contemporanei che cercano di mettere ordine nella loro vita e di praticare, a tal fine, la contemplazione intellettuale; dall'altro, poiché il bisogno di semplicità e di contemplazione sono in crescita, nel nostro mondo postmoderno accelerato, la tradizione spirituale di Sant'Ignazio può avere cose importanti da dire a chi è interessato alla tradizione contemplativa, in senso contemporaneo e orientale. Fino a qualche tempo fa, Sant'Ignazio è stato accusato di volontarismo, cioè di aver enfatizzato troppo l'importanza della volontà, oggi questa presupposizione va rivista: è tempo di riconoscere i tratti mistici (contemplativi) del fondatore dell'Ordine del XVI secolo e dare voce al suo messaggio nascosto.

Nelle pagine che seguono, chiarirò brevemente la natura degli *Esercizi Spirituali*, per poi discutere in dettaglio i riferimenti alla contemplazione e il metodo dell'opera principale di Sant'Ignazio. Infine, esaminerò una particolare applicazione (quella contemplativa) degli *Esercizi Spirituali* che è associata al nome di Padre Jálcs. La mia tesi di fondo, come suggerisce il titolo del saggio, è che gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio possono essere considerati una scuola di contemplazione (sia nel senso moderno che medievale del termine).

Cosa sono gli "Esercizi Spirituali" ?

Gli *Esercizi Spirituali*⁴ di Sant'Ignazio, caratterizzano in maniera distintiva sia la sua persona che l'Ordine da lui fondato, la Compagnia di Gesù. Si tratta, infatti, di una raccolta di risorse per persone che cercano di approfondire la propria vita cristiana e di aiutare gli altri a farlo. Gli *Esercizi Spirituali* sono stati scritti probabilmente proprio per quest'ultimo "gruppo di riferimento": erano stati pensati come guida per l'animatore (direttore, accompagnatore) di un ritiro, di circa trenta giorni, in completo silenzio e solitudine. Si tratta di un testo relativamente

contiene in misura considerevole elementi discorsivi. Tuttavia, secondo la nostra ipotesi di lavoro, il cosiddetto "terzo modo" della preghiera (Ess. 258-260) può essere considerato tale. Questa convinzione è anche alla base della teologia della spiritualità e del metodo di preghiera di Franz Jálcs SJ, che, come vedremo alla fine di questa sezione, lega il proprio metodo di escasmo alla tradizione di Sant'Ignazio (*nota bene*: nella sua biografia questo rapporto è davvero ininterrotto!).

⁴ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, a cura di Giuseppe De Gennaro (Roma: Città Nuova, 2002).



breve, conciso e ricco di contenuti, che, come nota san Francesco di Sales, “ha salvato più anime di quante lettere contiene”⁵. Il volume, approvato e raccomandato per l’uso ecclesiastico da Papa Paolo III nel lontano 1548⁶, vanta una lunga storia di significativa influenza. Va detto che chi prende in mano gli *Esercizi Spirituali* per la prima volta, potrebbe scontrarsi con una lettura arida. Infatti, Sant’Ignazio fornisce un programma di massima e delle tecniche di preghiera - con alcune “note” (*annotazioni, anotatios*), oltre a “preambuli” (*preambulos, presupuestos*) e consigli pratici - per aiutare la persona che fa gli *Esercizi Spirituali* a “vincere se stesso e [per] mettere ordine nella propria vita” (Es. 21) e per “fare una buona e sana scelta” (Es. 178) in accordo con la volontà di Dio (cfr. Ess. 169-188; spec. 184-187). Come già detto in precedenza, sebbene gli esercizi siano divisi in quattro Settimane, il testo stesso ne incoraggia esplicitamente la loro applicazione secondo le circostanze – “in relazione alla condizione delle persone [che li prendono] e cioè secondo l’età, l’istruzione o l’ingegno che hanno” (ess. 4; 18-19, qui: 18). Ignazio ci aiuta a comprendere il tenore del suo libro con un’analogia metaforica, impiegata già all’inizio, nella prima nota: come gli esercizi “corporali”, quali “il passeggiare, il camminare, il correre” promuovono la salute generale del corpo, così gli “esercizi spirituali” promuovono la libertà dalle “affezioni disordinate” e un’autentica relazione con Dio, che consiste nel vivere una vita umana in accordo con il fine ultimo della creazione di Dio (cfr. Es.1).

Nelle prime pagine degli *Esercizi spirituali* troviamo un’affermazione cruciale che può fornire una chiave di lettura del loro significato. Formalmente, si tratta di una prescrizione utile per chi dà gli esercizi (o, come oggi viene giustamente chiamato, dell’“accompagnatore”), ma il suo significato va ben oltre la semplice regola: rivela una convinzione teologica radicata, giustamente considerata rivoluzionaria ai tempi di Sant’Ignazio. La nota dice che la persona che dà gli esercizi deve stare accanto alla persona accompagnata in modo che “lasci operare [direttamente] il Creatore con la creatura e la creatura con il Suo Creatore e Signore” (Es. 15). Il

⁵ Cita il gesuita ungherese József Hitter SJ, “Bevezető a Lelkigyakorlatos könyvhöz”, in *Loyolai Szent Ignác Lelkigyakorlatos könyve*, (Budapest: Korda 1940) 5-25.

⁶ Philip Endean SJ, “Spiritual Exercises”, in *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, ed. Thomas Worcester (Cambridge – New York – Melbourne – Delhi: Cambridge University Press 2017) 757-762.



compito dell'accompagnatore, quindi, è di non prendere posizione. Ignazio afferma chiaramente che “non propenda, né si inclini verso l’una o verso l’altra parte” (ibidem). Dunque, la sua mansione è fare spazio all’azione di Dio (facilitandola e non ostacolandola). La vera novità, introdotta da Sant’Ignazio, è considerare la preghiera (o l’esercizio spirituale) come un contatto “diretto” (*sin intermediario*) con Dio. Così, come mostra il testo delle *Costituzioni*,⁷ Sant’Ignazio non si affida principalmente ad alcuna tecnica o strategia, ma basa i suoi *Esercizi spirituali* sulla fiducia che Dio (che è “Creatore e Signore”) sia in grado di guidare e rivolgersi alla persona che fa gli esercizi (la “creatura”) nella preghiera personale anche senza alcuna istituzione o mediazione da parte di altre persone (chiesa o sacerdoti)⁸. Sebbene Ignazio non approfondisca cosa intenda esattamente con questa “immediatezza”, tutto il suo programma ruota attorno a questa convinzione⁹. Abbiamo già detto che la contemplazione, in senso moderno, significa un rapporto semplice e diretto con Dio, ma questo è ben lontano dal senso in cui viene utilizzato il termine nel testo degli *Esercizi Spirituali*. Lo esamineremo più da vicino.

Il significato di “contemplazione” negli Esercizi Spirituali di Sant’Ignazio

Sant’Ignazio visse nel XVI secolo, al crocevia tra il Medioevo e l’età moderna. Non sorprende, quindi, che quando distingue i termini “meditazione” e “contemplazione”, negli *Esercizi*

⁷ La *Costituzione della Compagnia di Gesù* (in latino: *Constitutiones Societatis Iesu*) è il testo fondamentale che regola la vita, la missione e l’organizzazione dell’ordine dei gesuiti. Il documento fu redatto da Ignazio stesso tra il 1547 e 1550, dopo che papa Paolo III approvò ufficialmente la Compagnia (con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae* nel 1540). La *Costituzione della Compagnia di Gesù* indica anche che un regolamento istituzionale non può garantire nulla, ma solo aprire la strada a qualcosa che solo la grazia divina può realizzare. Secondo il punto 414 della *Costituzione*, ad esempio, gli scolastici (membri dell’Ordine che studiano) devono essere istruiti su come orientarsi in un ambiente a loro estraneo, e poi aggiunge: “E benché questo possa insegnarlo soltanto l’unzione dello Spirito Santo e la prudenza, che Dio nostro Signore comunica a chi confida nella sua divina Maestà” (IV. 8.8) (cfr. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, UTET, ebook, 414).

⁸ Non c’è da stupirsi che l’idea abbia attirato l’interesse dell’Inquisizione, anche se Sant’Ignazio non fu mai condannato. Si veda a questo proposito il suo sobrio racconto autobiografico: Ignazio di Loyola, *Racconto di un pellegrino*, a cura di Giuseppe De Gennaro (Roma: Città Nuova, 2004) 81-86.

⁹ Philip Endean SJ, “Spiritual Exercises”, 757-758.



Spirituali, attribuisca a queste parole un significato specifico che non corrisponde al nostro. Per lui, nel solco della tradizione medievale, “meditazione” (*meditación*) significa una forma di preghiera, in cui il praticante prega con pensieri e immagini. Per Ignazio, tale “meditazione” è, ad esempio, la meditazione sui peccati (Ess. 55-61), sull’inferno (Ess. 65-72), sul servizio di un Re temporale e del Re eterno (Cristo) (Ess. 91-100); sulle “due bandiere” (Ess. 136-148), o sulle “tre categorie di persone” (*tres binarios de hombres*) (Es. 148) e altri argomenti simili¹⁰. Di contro, la parola “contemplazione” (*contemplación*) si riferisce tipicamente alla contemplazione dell’attività di Dio nella storia, con i nostri occhi spirituali.

Secondo Sant’Ignazio, Dio può essere scoperto nella storia in almeno due modi. Da un lato, la sua azione può essere riconosciuta nella storia della vita di Gesù Cristo - la sua incarnazione (Ess. 101-109), la sua passione (Ess. 200-209), la sua morte e risurrezione (Ess. 218-229) - come apprendiamo dai Vangeli. Per Sant’Ignazio, questo significa “contemplare” le scene bibliche (cfr. Ess. 1-2; 12-13; 47-49; 74-77; 158-164, ecc.). D’altra parte, nel vocabolario degli *Esercizi Spirituali* (soprattutto negli esercizi della seconda, terza e quarta Settimana), anche le opere di Dio possono essere oggetto di “contemplazione” (*contemplación*), in quanto le vediamo manifestarsi nella creazione. L’esempio più noto è la “contemplazione” per “raggiungere l’amore” (Ess. 230-237), dove Sant’Ignazio ci invita a “considerare” e “contemplare” “come Dio lavora e opera per me in tutte le cose create sulla faccia della terra, come cioè si comporti da lavoratore nei cieli, negli elementi, nelle piante, nei frutti, nel bestiame ecc., dando l’essere, conservando, facendo vegetare, sentire ecc.” (Ess. 236). Naturalmente, come si può vedere dagli esempi di cui sopra, la differenza tra “meditazione” e “contemplazione”, in Sant’Ignazio, non deve essere esasperata, poiché in alcuni punti degli *Esercizi Spirituali* “*meditación*” e “*contemplación*” sembrano essere sinonimi (cfr. Es. 47; cfr. anche Ess. 2; 49).

Il metodo della “contemplazione di Sant’Ignazio” inizia tipicamente con una preghiera preparatoria, in cui l’orante chiede la grazia che, nel corso della preghiera, tutto sia fatto a

¹⁰ La vecchia traduzione dell’espressione *tres binarios de hombres* (Es.148) è “i tre binari”, che in italiano è compresa al massimo solo dagli specialisti. In realtà, il termine risale al vocabolario della filosofia antica e si riferisce alla complessità dell’essere umano composto dal corpo e dall’anima. Il termine “binario” indica quindi questa dualità, ma in realtà si riferisce a una singola persona.



maggior gloria di Dio. Seguono tre preludi, una sorta di esercizio preparatorio in cui (a) l'orante ricorda innanzitutto il racconto evangelico; (b) poi, attraverso l'immaginazione, si colloca nella scena con cui sta per pregare (nel linguaggio tradizionale dei gesuiti, questa è la *composición de lugar*, "la costruzione visiva del luogo" o "la composizione, vedendo il luogo") (cfr. Ess. 47; 55; 65; 91; 103; 112; 138; 151; 192; 220; 232); (c) infine, una breve preghiera in cui l'esercitante chiede la grazia che ritiene necessaria ("Chiedo ciò che voglio": cfr. Ess. 65; 104; 139; 152; 203; 233). Il testo degli *Esercizi Spirituali* suggerisce, infine, tre "punti" o "preamboli" (*preámbulos*) da tenere in considerazione nell'esecuzione della preghiera. Questi, per quanto si può ricostruire dai testi esemplificativi all'inizio della seconda, terza e quarta Settimana, in genere (a) sollecitano, prima, una rappresentazione immaginaria della persona nella scena; (b) poi chiedono di ricordare ciò che la persona sta dicendo; (c) infine, ricordano alla persona ciò che sta facendo¹¹. In modo cruciale, tutti i "preamboli" della "giornata" definita da Sant'Ignazio - e anche le preghiere con le applicazioni dei sensi¹² - si concludono con l'invito a cercare di "trarne qualche profitto" (*sacar algún provecho*) dalla contemplazione (Ess.194; cfr. 106-108; 114-116; 122-125; 238; 362). Lo scopo di ogni riflessione e contemplazione è, quindi, quello di discernere sempre più chiaramente come seguire Cristo nel modo migliore e più radicale¹³. Tutto questo sembra piuttosto astratto per chi non ha fatto esperienza di esercizi ignaziani. Alcuni esempi possono aiutarci a capire.

La "costruzione visiva del luogo" (*composición de lugar*)

Negli *Esercizi Spirituali*, l'elemento essenziale delle preghiere (meditazione, contemplazione) con l'aiuto dell'immaginazione è sempre una certa ambientazione, la "composizione del

¹¹ Per la terza e la quarta Settimana, di solito, troviamo "punti" leggermente diversi; e le meditazioni e contemplazioni sui "misteri della vita di Cristo nostro Signore" (Ess. 261-312), che formano una sorta di appendice agli *Esercizi Spirituali*, contengono tipicamente tre elementi della scena evangelica.

¹² Sul metodo tipicamente ignaziano di "applicare i sensi" (*aplicar los sentidos*), cfr. Ess. 121-126.

¹³ Philip Endean SJ, "Contemplation" 200-201.



luogo" (*composición de lugar*)¹⁴. È il passo iniziale quando si inizia la meditazione. Compito dell'orante è usare l'immaginazione per elaborare il più possibile i dettagli del luogo, in cui si svolgerà la scena evangelica e poi, sempre con l'immaginazione, visualizzare la scena di cui ha letto nel Vangelo e sulla quale, ora, vuole fare una preghiera meditativa o contemplativa. Ignazio invita l'orante a cercare di ricostruire, con l'ausilio della "vista immaginativa" (*con la vista de la imaginación*), l'oggetto e i soggetti della scena (lo "scenario", per così dire) che i Vangeli ci presentano, fornendone dettagli concreti e vividi (cfr. Ess. 47). Sant'Ignazio si spinge molto in là nel consentire l'uso dell'immaginazione. Suggerisce, ad esempio, che nella "contemplazione sulla Natività" (Ess. 110-117) il devoto "vede [...] con gli occhi dell'immaginazione la via da Nazareth a Betlemme, considerandone la lunghezza e la larghezza, se tale via è pianeggiante o se attraversa valli o alture" (Es.112), e allo stesso modo 'contempla' (*mirar*) il luogo della nascita, la grotta, "vedere quanto sia grande o piccolo, basso o alto e come tale luogo sia arredato" (Es. 112), e simili. Un altro esempio: nel contemplare l'Ultima Cena, l'esercitante è incoraggiato a immaginare la sala, "se è grande o piccola, di una maniera o di un'altra" (Es. 192). Da tutto ciò, risulta chiaro che per Ignazio non è importante l'autenticità storica dei dettagli immaginati (che un uomo moderno imbevuto di critica storica sarebbe portato a pretendere), ma piuttosto che, in questo modo, la scena evangelica si animi per la persona che fa gli esercizi spirituali. La persona che si "riappropria"¹⁵ del Vangelo diventa, per esperienza vissuta, parte integrante del Vangelo. Per Sant'Ignazio, questa procedura aveva il chiaro scopo di far vivere al praticante un'esperienza personale

¹⁴ Il metodo di Sant'Ignazio, qui descritto, riceve un'impronta dalla tradizione immaginativa bernardiniana e francescano-pseudo-bonaventuriana (Ioannes Caulibus ecc.), a lui giunta attraverso la *Vita Christi* di Ludolfo di Cartagine e il *Compendio breve de ejercicios espirituales* di Montserrat.

¹⁵ "Il concetto di "difficoltà ad esprimersi attraverso il linguaggio" (*Sprachnot*) deriva dal filosofo Hans-Georg Gadamer, che usa questo termine per riferirsi alle difficoltà concettuali dell'ermeneutica filosofica (teoria dell'interpretazione), vale a dire la sua insufficienza nell'esprimere linguisticamente la realtà. Come scrive Gadamer: "E mi sembra che questo sia il grande dramma mozzafiato della filosofia, il costante sforzo di trovare il linguaggio, per dirla in modo più patetico: la costante sofferenza per la mancanza di linguaggio". (*Und dies scheint mir nun wirklich das große atemberaubende Drama der Philosophie, dass sie die ständige Bemühung um Sprachfindung, um es pathetischer zu sagen: ein beständiges Erleiden von Sprachnot ist*). Hans-Georg Gadamer, "Begriffsgeschichte als Philosophie", in *Idem, Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II*, (Tübingen: Mohr, 1993), 77-91; "Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer", in *Idem, Gesammelte Werke*, 479-508.



dell'incontro con Cristo. A tal fine, l'attività creativa dell'immaginazione (che può fornire il materiale per questo incontro) non solo è consentita, ma addirittura raccomandata e auspicabile. Occorre riconoscere che la "ricostruzione vedendo il luogo" è solo una sorta di set per la riflessione. Proprio come in uno spettacolo teatrale, la scenografia è usata per rappresentare l'azione drammatica, così nella riflessione, che è la parte principale della preghiera, l'immaginazione può essere usata come mezzo di connessione personale per la persona che fa il ritiro. È importante ricordare che l'intera dinamica degli *Esercizi Spirituali* si svolge nel contesto della fede. È per questo che chi appartiene alla spiritualità di Sant'Ignazio osa, generalmente, confidare nel fatto che gli atti immaginativi non sono solo opere della nostra immaginazione, ma anche opere della guida dello Spirito Santo. È lo stesso Spirito divino che accompagna il praticante nella preghiera (*nota bene*: anche usando la sua immaginazione!); l'accompagnatore umano è solo l'assistente dello Spirito Santo in questo viaggio¹⁶.

L'examen, o "preghiera di attenzione amorevole"

Forse la preghiera ignaziana più caratteristica è il cosiddetto *examen*. Un tempo si chiamava "esame di coscienza", ma nella letteratura spirituale moderna è sempre più in uso il termine "preghiera di attenzione amorevole" (*Gebet der liebenden Aufmerksamkeit, prayer of loving attention*). L'argomento si trova negli *Esercizi Spirituali* in due forme: come esame di coscienza "parziale" o "particolare" (*examen particolare*: Ess. 24-32), e come esame di coscienza "generale" (*examen generale*: Ess. 32-44). Questi sono descritti nel programma della prima Settimana, la fase in cui il penitente cerca di scoprire, il più profondamente possibile, la gravità dei propri peccati e, allo stesso tempo, la profondità della misericordia di Dio. Oltre agli esercizi spirituali personali, i gesuiti e i membri della "Famiglia spirituale di Sant'Ignazio" sono soliti praticare questa forma di preghiera una o due volte al giorno. Negli *Esercizi spirituali*, Sant'Ignazio individua cinque componenti dell'esercizio generale di coscienza: (1)

¹⁶ Henry Shea SJ, "Composition of Place", in *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, ed. Thomas Worcester (Cambridge – New York – Melbourne – Delhi: Cambridge University Press, 2017) 7-20.



ringraziamento, (2) richiesta di misericordia, (3) esame di coscienza, (4) pentimento e (5) propositi positivi per il futuro (cfr. Es. 43). Nel corso dei secoli, questo schema ha assunto la forma di una preghiera meditativo-contemplativa di circa quindici minuti, che permette al cristiano di verificare se è sulla strada giusta o se sta regredendo nel suo rapporto con Dio¹⁷. Come indicato sopra, nell'epoca moderna si è assistito a una trasformazione nella pratica dell'*examen*. L'esame di coscienza ha tradizionalmente significato la ricerca dei peccati. Non dobbiamo condannare i valori del passato per riconoscere che un certo spostamento di enfasi e l'emergere di nuove sensibilità possono essere giustificati. Per quanto il modo in cui Sant'Ignazio propone di condurre l'*Examen* possa essersi rivelato utile nella storia personale di salvezza di molti, c'era indubbiamente il pericolo che nel corso dell'esercizio ci si concentrasse solo sugli aspetti negativi della propria vita. Ciò poteva portare a una sorta di rigidità, scoraggiamento o disprezzo di sé, persino alla disperazione, e forse (in casi estremi) alla nevrosi religiosa. C'è anche il rischio che questa pratica richieda un grado di forza di volontà che poche persone possiedono. Nel 1972 fu pubblicato un importante articolo del gesuita George Aschenbrenner¹⁸, che portò a un radicale ripensamento dell'*examen*. L'autore proponeva che l'esame si concentrasse sulla "coscienza" piuttosto che sull'"esame" della "coscienza", incentrato sul peccato. Una positiva "attenzione" alla presenza di Dio - la "consapevolezza" - può aiutare a evitare le insidie psicologiche dell'esercizio. Piuttosto che concentrarsi esclusivamente su pensieri, parole e azioni peccaminose intenzionali, è più utile prestare attenzione ai "movimenti interiori" spontanei che non sono liberamente voluti, ma semplicemente sperimentati. L'enfasi viene, così, spostata dal senso di colpa e dalla

¹⁷ Una fortunata tradizione pedagogica dei gesuiti francesi semplifica l'esecuzione della preghiera a soli quattro punti: 1. "essere presente" (*present*); 2. "chiedere scusa" (*pardon*), 3. "ringraziamento" (*merci*), 4. "guardare avanti" (*demain*). Questo è di per sé un buon esempio di applicazione degli *Esercizi Spirituali*. Per una buona sintesi di altri nomi possibili per l'esame di coscienza ("preghiera di attenzione amorosa", "preghiera di previsione amorosa", "preghiera di attenzione", "preghiera di attenzione costante") Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit: Grundworte ignatianischer Spiritualität* (Kevelaer: Topos Plus, 2008), 71-78.

¹⁸ George Aschenbrenner, "Consciousness Examen," *Review for Religious* 31, (1972): 14-21.

subcoscienza alla consapevolezza della presenza e della coscienza di Dio: dal negativo al positivo, dal peccato alla grazia¹⁹.

La “contemplazione per raggiungere l’amore” (*contemplación para alcanzar amor*)

La quarta settimana di *Esercizi Spirituali* contiene una “contemplazione” di grande respiro, profonda e bella, diretta “al raggiungimento dell’amore” (Es. 230-237). La riflessione inizia con due brevi “note” sulla natura dell’amore: l’amore si esprime nei fatti più che nelle parole e nello scambio reciproco tra le due parti (Es. 230-231). Chi pratica gli esercizi spirituali è, infine, invitato a immaginarsi alla presenza di Dio, dove gli angeli e i santi intercedono per lui o lei, e a chiedere a Dio l’“intima conoscenza” (*conocimiento interno*) dei beni ricevuti, per poter “in tutto amare e servire (*en todo amar y servir*) la sua divina maestà” (Es. 233). È solo, allora, che inizia la pratica vera e propria della preghiera. Sant’Ignazio prescrive quattro punti, ognuno dei quali richiama alla mente un diverso aspetto dell’attività di Dio: (a) in primo luogo, invita la persona che prega a ricordare i benefici che ha ricevuto (creazione, redenzione e altri doni più speciali). I tre ulteriori momenti di contemplazione consistono nel contemplare altre immagini: (b) Dio che abita nella creazione (Es. 235), (c) che lavora per noi (Es. 236) e (d) Dio che elargisce la sua bontà su di noi come i raggi del sole (Es. 237). Tutte queste considerazioni contemplative mirano a suscitare la stessa risposta da parte dell’orante: l’esperienza di “offrir[si] e donar[si]” “con molto affetto” alla “sua divina Maestà” (cioè “tutto ciò che ho e possiedo”: cfr. Es. 234). Alla fine, Sant’Ignazio propone una breve preghiera, solitamente chiamata *Suscipe*, dalla prima parola del testo ufficiale latino. È una sorta di *Magna Charta* della spiritualità gesuitica:

“prendi, Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo: tu me lo hai dato, a te, Signore, lo ridono, tutto è tuo, disponine a tuo pieno piacimento, dammi il tuo amore e la tua grazia [o, secondo la traduzione

¹⁹ Timothy Gallagher, *The examen Preyer: Ignatian Wisdom for Our Lives Today*, (New York: Crossroad, 2006), 290-291.

ufficiale in latino, *amorem tui solum cum gratia tua* = amore per Te con la tua grazia], ch  questa mi basta” (Es. 234).

Lo stile, l’intensit  e la collocazione del testo (alla fine degli *Esercizi Spirituali*) suggeriscono che si tratti di un brano di grande enfasi, che pu  essere considerato una sorta di *climax*.

Dopotutto, gli *Esercizi Spirituali* nel loro insieme erano destinati ad abbracciare la grazia dell’amore. Il contenuto di questa parte   anche solitamente associato all’esperienza mistica di Sant’Ignazio presso il fiume Cardoner²⁰. Questa enfasi non   certo ingiustificata. Tuttavia, non ci sono indicazioni sul ruolo che lo stesso Sant’Ignazio intendeva attribuire a questo testo; il *Direttorio* ufficiale del 1599²¹, e i documenti che lo preparavano, suggeriscono che i primi seguaci di Sant’Ignazio non gli attribuivano una particolare rilevanza. Solo gli interpreti pi  recenti ne hanno sottolineato l’importanza, tendendo persino a identificarlo con la “spiritualit  ignaziana” *tout court*²².

Il terzo modo di pregare (*el tercer modo de orar*)

Infine, in questo contesto, dobbiamo menzionare il “modo di pregare” che Sant’Ignazio raccomanda alla fine dei suoi *Esercizi spirituali* (cfr. Ess. 258-260). Esso   particolarmente significativo nella prospettiva che stiamo proponendo: il superamento della meditazione discorsiva verso la “contemplazione” in senso moderno. Infatti, se la nostra ipotesi   corretta, Sant’Ignazio ha effettivamente aperto la strada affin  i suoi *Esercizi Spirituali* possano essere considerati una “scuola” di contemplazione.

  sorprendente che alla fine della Quarta Settimana Sant’Ignazio parli di soli “tre modi di pregare” (*tres modos de orar*) (Es. 238), visto che, lungo il testo degli *Esercizi Spirituali*, sono

²⁰ Sant’Ignazio racconta nella sua autobiografia la sua esperienza mistica sulle rive del fiume Cardoner.

²¹ Il *Direttorio*   un testo fondamentale che raccoglie indicazioni pratiche e metodologiche per la guida degli *Esercizi Spirituali* di Sant’Ignazio di Loyola. Venne redatto e promulgato nel 1599, sotto il governo del quarto Preposito Generale Claudio Acquaviva, e rimase per secoli un punto di riferimento normativo per i gesuiti.

²² Philip Endean SJ, “Contemplation to Attain Love”, in *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, ed. Thomas Worcester (Cambridge – New York – Melbourne – Delhi: Cambridge University Press 2017), 201-202.



presenti circa venti forme diverse di preghiera. Sarebbe fuorviante insinuare che ci sono solo tre modi (né più né meno) di pregare (quindi non è corretto tradurre il “Tre modi di pregare” con “I tre modi di pregare”). Il numero tre non esprime esclusività, data la logica del libro, ma si riferisce piuttosto a forme caratteristiche di preghiera che possono essere considerate paradigmatiche. Al termine del periodo di “su per giù in trenta giorni” di esercizi spirituali (cfr. Es. 4), il praticante può persino essere in grado di discernere in base alla propria esperienza: dopo aver dedicato lunghe ore di intensa preghiera, può ora permettersi di decidere da solo quale forma gli è più utile. In questo senso, le forme di preghiera sono paragonabili a “tre rami dello stesso albero”, poiché “pur essendo diverse, sono animate dalla stessa linfa [...] e sono molto adatte all’uso nella vita quotidiana, a partire dalle quattro settimane”²³. Gli *Esercizi Spirituali* di Sant’Ignazio si basano indubbiamente sull’esperienza: non sono deduttivi, ma induttivi (cioè tutto ciò che contengono deve essere applicato “in relazione alla condizione delle persone [che desiderano farli]” (Es. 18).

Proviamo a riassumere le “Tre modalità di preghiera” sopra citate. (1) Il “primo modo di pregare” insegna, senza dubbio, la preghiera discorsiva-intellettuale. Tutta l’antropologia teologica di Sant’Ignazio si riflette nel modo in cui invita a pregare prima sui dieci comandamenti (cfr. Es. 238-243), poi sui vizi capitali (cfr. Es. 244-245), sulle potenze dell’anima (cfr. Es. 246), sui cinque sensi corporali (cfr. Es. 247) e simili. In questa meditazione, la persona che fa gli esercizi usa prevalentemente le proprie *voluntas* e *ratio*, mentre il suo orizzonte si apre a Dio. Chi medita regolarmente in questo modo diventa gradualmente sensibile ai propri peccati e si esercita a guardare la propria vita con gli occhi di Dio: si apre gradualmente alla contemplazione nel senso di Sant’Ignazio.

(2) Il “secondo modo di pregare” è una forma più semplice della precedente: l’esercitante non lavora solo con il suo “cervello”. Si limita a recitare la preghiera, ad esempio il *Padre Nostro* o l’*Ave Maria* (cfr. Es. 256) – contemplando il significato di ogni parola della preghiera (*contemplando la significación de cada palabra de la oración*: Es. 249). Per chi prega con maggiore

²³ Ángel Tejerina, “Tres modos de orar”, *Man* 69, (1997): 51-67. Ángel Tejerina, “Modos de orar” in *Dizionario de espiritualidad ignaciana (G-Z)*, ed. José García de Castro (Madrid: Mensajero - Sal Terrae, 2007), 1278-1282.



raccoglimento, l'esperienza dimostra che è sufficiente un numero minore di testi per aprire gli occhi sull'inesauribile ricchezza di ogni parola. Lo sforzo intellettuale viene, così, gradualmente sostituito dalla contemplazione, spesso colorata da caldi sentimenti per Dio. Lo dimostra la menzione nel testo degli *Esercizi Spirituali* della "devozione" (*devoción*) (Es. 252) che accompagna la preghiera, e del "gusto e consolazione" (*gusto y consolación*) (Es. 254) che è sempre più spesso coinvolto.

(3) Il "terzo modo" (*tercer modo*) di preghiera, ancora più semplice nella forma rispetto ai precedenti, riceve un'enfasi particolare nella descrizione di Sant'Ignazio (Ess. 258-260). Questo modo di pregare consiste nel ripetere "mentalmente", al ritmo di inspirazione ed espirazione, una sola parola della preghiera, contemplando la differenza "tra l'altezza di quella [persona a cui si rivolge] e la propria bassezza" (Es. 258).

Quale può essere l'effetto di una preghiera eseguita in un modo così particolare, al ritmo dell'inspirazione e dell'espirazione, basata su una sola parola? Il ritmo armonioso del respiro crea una tensione vitale e una calma che ci invita a continuare. Di solito, si ottiene dolcezza, leggerezza e una sorta di presenza tranquilla che è uno stato d'animo e non un atto di volontà. L'effetto combinato delle componenti fisiche e spirituali può portare a un'integrazione e a una crescita che può evolvere in una vera armonia. In questo caso, si verifica un'assimilazione della personalità umana, che può non essere percepita dall'adoratore. Piuttosto, il cambiamento viene notato da coloro che lo circondano: essi riferiscono che l'orante è diventato più sensibile ai bisogni degli altri e ai propri. La sua presenza trasmette un senso di raccoglimento e di benevolenza. È una trasformazione combinata della mente e del cuore, tradizionalmente chiamata "conversione".

Colui che vi cerca istruzioni tecniche, la cui precisa osservanza porterà al cambiamento, fraintende il testo di Sant'Ignazio. Non si tratta di un'autoredenzione! Non è la tecnica corretta che salva, ma Gesù Cristo, al cui amore l'orante è unito. L'essenza del terzo modo di pregare, quindi, risiede nell'abbandono fiducioso e nella resa incondizionata a sé stessi. L'esposizione disciplinata e regolare alla presenza di Dio porta inevitabilmente alla trasformazione: gli *Esercizi Spirituali* portano "frutti permanenti" sia nella preghiera che nella vita: a chi chiede



l'amore di Dio e del prossimo, Dio glielo dona (cfr. Gv 15,16b). Ma questo non è più il premio dei nostri sforzi, bensì il dono gratuito di Cristo - la grazia.

La terza modalità di preghiera di Sant'Ignazio non è certo un'invenzione unica nel suo genere, ma è parte integrante della tradizione spirituale della mistica cristiana, che è esistita, come un fiume sotterraneo, in tutte le epoche. È facile tracciare paralleli, ad esempio, tra l'insegnamento di Sant'Ignazio sui modi di preghiera e i "nove modi di preghiera" (*nueve modos de oración*) di San Domenico Guzmán (1170-1221), anch'egli spagnolo e fondatore dell'*Ordine dei Frati Predicatori* (o Domenicani); e ci sono anche notevoli somiglianze con la Preghiera di Gesù (Иисусова молитва) praticata dal pellegrino russo (diventa popolare in Occidente nell'ultimo terzo del secolo scorso)²⁴. Gli "starezi" della Chiesa d'Oriente si impegnavano nella preghiera perché volevano dare vita all'invito dell'apostolo Paolo alla preghiera incessante (1Ts 5,17). La loro preghiera tradizionale - "Signore Gesù Cristo, Figlio del Dio vivente, abbi pietà di me peccatore", o qualche sua variante - era infatti una recita incessante di parole ispirate dalla Scrittura (cfr. Mt 1,21; Mc 10,48b). Questa preghiera rimarrà per sempre un tesoro inesauribile di teologia, poiché è in grado di riassumere in poche parole tutto il mistero di Cristo. Se è vero che la Preghiera di Gesù si compone di tre fasi - una fase "vocale", una fase "spirituale" e una fase "del cuore" - allora possiamo anche notare che la terza modalità di preghiera di Sant'Ignazio (che per certi versi è il coronamento degli *Esercizi Spirituali*) le contiene tutte e tre.

La letteratura spirituale di Sant'Ignazio riconosce che il terzo modo di preghiera può essere messo in parallelo con forme di preghiera non cristiane. I seguaci delle grandi religioni dell'Asia conoscono e praticano bene la tradizione del "mantra", che è anch'essa una forma di preghiera, eseguita al ritmo del respiro e, almeno da questo punto di vista esteriore, può essere senza dubbio associata al terzo modo di preghiera di Sant'Ignazio. Ma, forse, esiste anche un parallelismo più profondo! Infatti, la parola *mantra*, nel suo senso più ampio, significa qualcosa che aiuta a calmare lo spirito umano, cioè la contemplazione nel senso moderno (estremo orientale). Come le preghiere cristiane, il *mantra* ha lo scopo di evocare e mantenere

²⁴ *Racconti di un pellegrino russo*, a cura di Aleksej Pentkovskij, (Roma: Città Nuova, 1999).



un'associazione positiva: rappresenta un'immagine religiosa o una qualità della vita interiore e ci aiuta a dominarla. Nel suo senso autentico, quindi, non è destinato a produrre un effetto magico, né cerca di indurre artificialmente uno stato emotivo, ma di portare un seme per il futuro che, nel ritmo dolce del respiro, sorgerà e frutterà in abbondanza con la ripetizione: contribuirà all'interiorizzazione del suo contenuto. Questo è senza dubbio molto simile alla terza via di preghiera proposta da Sant'Ignazio²⁵.

L'edizione ufficiale italiana del 2002 del Libro degli *Esercizi Spirituali* (con approvazione ecclesiastica), tradotta e annotata da Giuseppe De Gennaro, richiama chiaramente l'attenzione sull'attualità del "terzo modo di pregare". In una sintetica nota a piè di pagina leggiamo:

"Il terzo modo di pregare, basandosi sulla misura naturale del ritmo respiratorio, realizza un duplice vantaggio: 1. Disciplina, in senso rasserenante, il fatto fisiologico; 2. Mentre l'utilizza, incarna, in detto fondamentale schema della vita fisica, l'esperienza spirituale della preghiera. Questo modo di pregare, molto analogo ad alcune pratiche ascetiche orientali, è utilissimo e salutare particolarmente in momenti di concitazione tanto frequenti in epoche come la nostra"²⁶.

L'approccio aperto, ecumenico e interreligioso dei gesuiti di oggi ci incoraggia a collocare l'eredità spirituale di Sant'Ignazio in un contesto storico più ampio. In questo modo ci avviciniamo a fare luce sul senso in cui gli *Esercizi Spirituali* possono essere considerati come "scuola di contemplazione".

Il rinnovamento del XX secolo

In questo contesto, vale la pena ricordare brevemente il rinnovamento che ha portato a una significativa trasformazione degli esercizi spirituali di Sant'Ignazio nel XX secolo. Al posto (o in aggiunta) ai precedenti ritiri predicati, i gesuiti cominciarono sempre più a proporre e a

²⁵ Ángel Tejerina, "Modos de orar" 1282; Santiago Arzubialde SJ, "Tres modos de orar", in *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009), 505-533.

²⁶ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, a cura di Giuseppe De Gennaro (Roma: Città Nuova, 2002), 147.



condurre i cosiddetti “ritiri guidati individualmente”. Questa forma è in realtà una riscoperta della forma originale di esercizi spirituali praticati dallo stesso Sant’Ignazio di Loyola e dai suoi primi compagni.

Il processo si colloca nel contesto del rinnovamento teologico (intellettuale) e pastorale (spirituale) in atto all’interno del cattolicesimo romano. A metà del XX secolo, molti teologi cattolici ritenevano troppo rigida la tendenza neotomista dominante e il suo tentativo di rinnovamento. Uno degli strumenti di questo rinnovamento radicale è stato il *ressourcement*, ovvero il ritorno alle fonti: i rappresentanti della *Nouvelle Theologie* (Nuova Teologia), composta principalmente da teologi francesi e tedeschi²⁷, hanno cercato nuove strade da percorrere, rivitalizzando la Bibbia e la tradizione dei Padri della Chiesa. Queste correnti di ricerca culminarono nel Concilio Vaticano II (1962-1965) e furono ufficialmente confermate. Sullo sfondo di questi sviluppi, a metà del XX secolo, è iniziata un’intensa ricerca sulla storia della spiritualità, soprattutto nel mondo anglosassone. Il Boston College, negli Stati Uniti, si è distinto come uno dei centri di ricerca più insigni. Queste nuove riflessioni hanno portato a una radicale trasformazione nell’accompagnamento spirituale e nel modo di dare gli esercizi spirituali, attraverso la riscoperta di antiche forme.

Il movimento di rinnovamento della spiritualità ignaziana iniziò a porre l’accento anche sugli elementi mistici degli *Esercizi Spirituali*, fino ad allora poco discussi nei circoli gesuiti. C’erano, naturalmente, buone ragioni per questo silenzio: dapprima la minaccia dell’Inquisizione, che rendeva difficile il lavoro dello stesso Sant’Ignazio e, in seguito, le tendenze razionaliste della teologia del tomismo barocco e della neoscolastica resero difficile l’ascolto e la diffusione di tali voci. Sebbene i gesuiti, nella loro storia plurisecolare, non abbiano mai negato apertamente la possibilità dell’unione con Dio, l’enfasi è stata posta sulla disciplina ascetica nella preparazione e nell’esecuzione della preghiera, sulla necessità della disciplina e sui pericoli della possibilità di autoinganno. Con l’“aggiornamento” teologico del Concilio Vaticano II, la possibilità del contatto “diretto” (*sin intermediario*) (cfr. Es.15) e dell’incontro tra “il Creatore e la sua creatura” - questa idea centrale degli *Esercizi Spirituali* - non era più sospetta: gli ostacoli

²⁷ Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Jean Daniélou, Edward Schillebeeckx ecc.



alla tematizzazione teologica erano in gran parte rimossi²⁸. Alcuni interpreti cominciarono anche ad attribuire un'importanza centrale alla "contemplazione per raggiungere l'amore" (*contemplación para alcanzar amor*) (Ess. 230-237). Naturalmente, come tutti i cambiamenti spirituali, questo processo portò con sé delle conseguenze negative. Infatti, nella nuova prospettiva, i riferimenti alla disciplina gesuitica cominciarono ad apparire, nel migliore dei casi, alla luce di un fraintendimento accidentale (e nel peggiore, come un vero e proprio depistaggio, irrigidimento, ricaduta nel rigorismo preconciliare). Da tutte queste vicende, possiamo imparare una lezione importante: come tutte le altre identità, anche quella gesuitica è, in realtà, un costrutto. Nella storia profana e spirituale, anche i gesuiti reinterpretano, di volta in volta, la propria identità. È anche possibile che prospettive di epoche diverse coesistano in modo sincrono (il rinnovamento degli *Esercizi Spirituali* come "guidati dall'individuo" è ancora in corso). Vediamo ora un esempio di questo processo.

Un'applicazione contemporanea degli *Esercizi Spirituali*: gli esercizi spirituali contemplativi

Gli *Esercizi Spirituali* hanno chiaramente sempre avuto un ruolo centrale nella vita dei gesuiti e oggi non è diverso. Tuttavia, l'importanza non ha mai significato uniformità: nei quasi cinque secoli di storia dell'Ordine, gli esercizi di preghiera sono sempre stati adattati alle circostanze specifiche e sono stati applicati nella pratica in una grande varietà di forme²⁹. Si potrebbe

²⁸ Secondo Tibor Bartók SJ, Es. 15 non significa un collegamento "diretto" nel senso Pneumo-centrico ma invece nel senso Logos-centrico (*Verbum incarnatum*). Per Sant'Ignazio, Cristo appare spesso come "*Criador*", "*eterno Señor de todas las cosas*", ecc. (Tibor Bartók, "*Az ignáci lelkeség forrásai*", <https://adoc.pub/szasz-ludolf-vita-christi-2-ludolfo-de-sajonia-la-vida-de-cr.html>).

²⁹ Questa diversità è già stabilita negli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio. Come abbiamo già visto sopra: "questi esercizi si devono applicare in relazione alla condizione delle persone e cioè secondo l'età, l'istruzione o l'ingegno che hanno" (Es. 18). Philip Endean scrive con notevole sensibilità ermeneutica: "Sebbene il riferimento al Libro degli Esercizi spirituali sia costante nella storia dei gesuiti, l'influenza del testo varia a seconda della diversità delle culture religiose. Il rispetto per la stessa eredità ignaziana non è mai stato disgiunto [...] dalla lettura contemporanea (*Though reference to Spiritual Exercises is a constant throughout Jesuit history, the text's effects vary according to the diversity of religious cultures. Veneration for the Ignatian heritage itself has never been separated from [...] a contemporary reading*)", Philip Endean SJ "*Spiritual Exercises*" 758).

giustamente sostenere che questa pratica ermeneutica attualizzante ha reso possibile l'applicazione "contemplativa" degli *Esercizi Spirituali* in senso moderno.

Sebbene l'interesse per la mistica nella Chiesa sia talvolta andato in letargo, è sempre esistito. Anche se è stato oggetto di persecuzione da parte dell'Inquisizione, nel primo periodo moderno o durante il periodo del razionalismo illuminista, o tacciato di "illuminismo", è sempre stato presente sotto forma di flusso dormiente. Sebbene Sant'Ignazio ne abbia potuto parlare solo di nascosto nei suoi *Esercizi Spirituali*, e ci siano voluti secoli perché il loro potenziale si dispiegasse, gli aspetti mistici della sua opera hanno potuto iniziare a diffondersi in un contesto culturale più favorevole. Oggi stiamo vivendo un periodo di questo tipo.

Oggi, stiamo indubbiamente assistendo a una rinascita globale del bisogno e dell'interesse per la contemplazione³⁰. Alcuni maestri spirituali stanno ispirando i cristiani di tutto il mondo³¹. Tra questi c'è il gesuita di origine ungherese Franz Jálícs (1927-2021), molto conosciuto e rispettato nel contesto europeo, che ha ribadito di nuovo la natura contemplativa degli *Esercizi Spirituali*. Jálícs, che in precedenza aveva prestato servizio come missionario in Argentina (14 anni come insegnante di teologia e, contemporaneamente, 10 anni come direttore spirituale di studenti gesuiti), si trasferì in Germania nel 1978, dove fondò una casa di ritiro contemplativo (Haus Gries) a Gries (Oberfrank), nella Foresta Franca (*Frankenwald*), dove tenne ritiri contemplativi per migliaia di persone interessate tra il 1984 e il 2017. Nel 1994 ha pubblicato

³⁰ Questa svolta nella cultura della spiritualità ecclesiale è stata chiaramente visibile fin dai primi decenni del XX secolo. Un'eccellente sintesi dell'argomento in ungherese: GÖRFÖL Tibor, "A keresztény misztika néhány problémája," in *A kritika hangja és a valóság szeretete, A kereszténység korunk európai kultúrájában*, (Budapest: Gondolat, 2018), 133-145.

³¹ In tempi recenti, oltre al gesuita Franz Jálícs, per es. Laurence Freeman e Thomas Keating (1923-2018). Quest'ultimo, monaco trappista americano, ha seguito le orme di Thomas Merton (1915-1968) nel riabilitare la "contemplazione" in senso moderno.

Thomas Keating, *Divine Therapy and Addiction. Centering Prayer and the Twelve Steps* (New York: Lantern Publishing & Media, 2010); *Open Mind, Open Heart. The Contemplative Dimension of the Gospel* (New York: Continuum, 2002); *Intimacy with God. An Introduction to Centering Prayer* (New York: Crossroad, 2009); *The Human Condition: Contemplation and Transformation* (New York: Paulist Press, Mahwah [NJ], 1999). Per l'opera della sua vita ed opera, cfr. Murchadh ó Madagáin, *An evaluation and Critical Analysis of the Writing of Thomas Keating on Centering Prayer*, Galway, 2005).



un libro sul suo metodo pratico di preghiera e di esercizi spirituali, intitolato *Esercizi spirituali contemplativi*³², che ha venduto quasi 100.000 copie (finora tradotto in oltre una dozzina di lingue, tra cui il cinese; l'originale tedesco è stato pubblicato finora 16 volte). L'opera di Jálcs ha avuto un impatto significativo in Germania, Austria, Svizzera, Ungheria e Argentina attraverso i suoi esercizi spirituali (che ha tenuto regolarmente anche in Ungheria dall'inizio degli anni '90) e i suoi numerosi libri³³. Poiché il suo metodo è stato oggetto di molte critiche anche in ambito cattolico - persino gli stessi gesuiti lo hanno contestato con forza -, in due importanti articoli ha dimostrato che si tratta in realtà del "terzo modo di pregare" (*tercer modo de orar*) degli *Esercizi spirituali* (cfr. Ess. 258-260) che lo stesso Sant'Ignazio raccomanda a coloro che hanno già una certa esperienza nella vita di preghiera. Il metodo degli esercizi spirituali contemplativo di Jálcs è quindi pienamente compatibile sia con la tradizione gesuitica e la spiritualità cristiana, sia con le Scritture. Resta solo una domanda fondamentale a cui rispondere: qual è il modo per praticarlo?

Bibliografia

Arzubialde, Santiago. "Tres modos de orar." In *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, 505–533. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2009.

Aschenbrenner, George. "Consciousness Examen." *Review for Religious* 31 (1972): 14–21.

Bartók, Tibor. "Az ignáci lelkeség forrásai." Accesso il 15 luglio 2025. <https://adoc.pub/szasz-ludolf-vita-christi-2-ludolfo-de-sajonia-la-vida-de-cr.html>.

Costituzioni della Compagnia di Gesù. Torino: UTET, [ebook].

³² Il titolo del libro di Franz Jálcs in italiano è stato leggermente modificato: *Desiderio di Dio. Esercizi di contemplazione* (Milano: Ancora, 2000). L'originale: Franz Jálcs, *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet* (Würzburg: Echter, 12. Auflage, 2009).

³³ Altri libri suoi in italiano: *Impariamo a pregare. Una guida al dialogo con Dio* (Roma: Edizioni Appunti di Viaggio, 2000); *Preghiera silenziosa e accompagnamento spirituale. Radici Evangeliche* (Roma: Edizioni Appunti di Viaggio, 2017).



De Gennaro, Giuseppe, cur. *Ignazio di Loyola, Esercizi spirituali*. Roma: Città Nuova, 2002.

Endean, Philip. "Contemplation." In *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, edited by Thomas Worcester. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

_____. "Spiritual Exercises." In *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, edited by Thomas Worcester. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960. Trad. it.: *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1983.

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

Giuliani, Maurice. "La via di Sant'Ignazio di Loyola. Un ritratto spirituale di opposizioni dialettiche." *La Civiltà Cattolica* 4045 (5 gennaio 2019): 71–83.

Görföl, Tibor. *A kritika hangja és a valóság szeretete: A kereszténység korunk európai kultúrájában*. Budapest: Gondolat, 2018.

Hitter, József. "Bevezető a Lelkigyakorlatos könyvhöz." In *Loyolai Szent Ignác Lelkigyakorlatos könyve*, 5–25. Budapest: Korda, 1940.

Pentkovskij, Aleksej, cur. *Racconti di un pellegrino russo*. Roma: Città Nuova, 1999.

Ignazio di Loyola. *Racconto di un pellegrino*. Introduzione, traduzione e note a cura di Giuseppe De Gennaro. Roma: Città Nuova, 2004.

Jálics, Franz. *Impariamo a pregare. Una guida al dialogo con Dio*. Roma: Edizioni Appunti di Viaggio, 2000.

_____. *Pregheiera silenziosa e accompagnamento spirituale. Radici Evangeliche*. Roma: Edizioni Appunti di Viaggio, 2017.

_____. *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*. 12th ed. Würzburg: Echter, 2009. Trad. it.: *Desiderio di Dio. Esercizi di contemplazione*. Prefazione di Carlo Casalone e Silvano Fausti. Milano: Ancora, 2000.

Keating, Thomas. *Divine Therapy and Addiction: Centering Prayer and the Twelve Steps*. New York: Lantern Publishing & Media, 2010.

_____. *Intimacy with God: An Introduction to Centering Prayer*. New York: Crossroad, 2009.

_____. *Open Mind, Open Heart: The Contemplative Dimension of the Gospel*. New York: Continuum, 2002.

_____. *The Human Condition: Contemplation and Transformation*. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 1999.

Lambert, Willi. *Aus Liebe zur Wirklichkeit: Grundworte ignatianischer Spiritualität*. Mainz: Topos Plus, 2008.

Loyola, Ignazio di. *Racconto di un pellegrino*. A cura di Giuseppe De Gennaro. Roma: Città Nuova, 2004.

Ó Madagáin, Murchadh. *An Evaluation and Critical Analysis of the Writing of Thomas Keating on Centering Prayer*. Galway, 2005.

Rotsaert, Marc. *Esercizi spirituali di sant'Ignazio: Storia, contenuto, metodo, finalità*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005.

Shea, Henry. "Composition of Place." In *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, edited by Thomas Worcester, 186. Cambridge – New York – Melbourne – Delhi: Cambridge University Press, 2017.

Standaert, Nicolas. "The Composition of Place: Creating Space for an Encounter." *The Way* 46, no. 1 (2007): 7–20.

Tejerina, Ángel. "Modos de orar." In *Dizionario de espiritualidad ignaciana (G–Z)*, edited by José García de Castro, 1278–1282. Madrid: Mensajero – Sal Terrae, 2007.



_____. "Tres modos de orar." *Manresa* 69 (1997): 51–67.

STUDI E RICERCHE

Jerusalén y el conocimiento íntimo de Jesucristo en la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola¹

di Francesco Rossi De Gasperis S.I.

Abstract

L'articolo esplora il significato spirituale e teologico di Gerusalemme nell'esperienza di sant'Ignazio di Loyola. Attraverso un'analisi storico-esegetica, l'autore mostra come il desiderio di visitare la città santa abbia segnato profondamente la conversione e la missione di Ignazio. Gerusalemme non è solo una meta geografica, ma un luogo simbolico che rappresenta l'inizio del cammino spirituale ignaziano, radicato nella contemplazione del Cristo storico e risorto. L'esperienza mancata del pellegrinaggio diventa così fondativa per gli Esercizi Spirituali e per la visione ecclesiale e missionaria della Compagnia di Gesù.

El artículo analiza el significado espiritual y teológico de Jerusalén en la vida de San Ignacio de Loyola. A través de un análisis histórico-exegético, el autor muestra cómo el deseo de Ignacio de visitar la Ciudad Santa marcó profundamente su conversión y misión apostólica. Jerusalén no es solo un destino geográfico, sino un espacio simbólico que representa el inicio del camino espiritual ignaciano, arraigado en la contemplación del Cristo histórico y resucitado. La peregrinación frustrada se convierte así en fundamento de los Ejercicios Espirituales y de la visión eclesial y misionera de la Compañía de Jesús.

Keywords

Gerusalemme, Esercizi Spirituali, Conversione, Pellegrinaggio, Conoscenza di Cristo.

Jerusalén, Ejercicios Espirituales, Conversión, Peregrinación, Conocimiento de Cristo.

¹ Conferencia realizada en Roma, "Conferencia con motivo del año ignaciano", (Iglesia del Gesù, Roma, 20 de diciembre de 1990), publicada en *Il Messaggio del Cuore di Gesù* de noviembre de 1991, 705-723.

Una vocación otorgada desde la primera conversión

Para Iñigo de Loyola, Dios no fue un nombre ni una idea. Mucho menos fue un problema o el objeto de una tesis de filosofía o teología. El Dios vivo irrumpió en su vida al romperle una pierna, a través de una bala francesa, durante la batalla de Pamplona en mayo de 1521.

Podríamos comparar este evento con la lucha que Jacob sostuvo con Dios durante toda una noche en el vado de Jaboc. Al amanecer, sobre Penuel, el patriarca de Israel, al regresar a la tierra prometida, también cojeaba de la cadera debido a la luxación del fémur (Gn 32,23-33). A Ignacio, como creo que ocurre con todos, la vocación específica en el reino de Dios le fue otorgada desde su primera conversión. En el giro que se constituye en el momento en que comenzamos conscientemente a querer ser cristianos, y eventualmente a ratificar libremente el Bautismo ya recibido, está contenida en germen la vocación personal de cada uno de nosotros. En Dios, de hecho, todo es uno.

Desde el momento en que comenzó a recuperarse de las sufridas por las operaciones en su pierna rota, Ignacio comenzó a retornar a sí mismo mediante la lectura de la *Vida de Cristo* del cartujo Ludolfo de Sajonia y de la *Leyenda dorada* (*Flos Sanctorum*) del dominico Jacobo de Varazze, un libro de vidas de santos que él leía en traducción castellana.

En la casa de Loyola no se encontraron los romances de caballería, de los que Iñigo era un lector apasionado, sino solo esos dos libros. Este hecho, si bien no favorece el nivel cultural de la familia, sí testimonia su fe y devoción.

El primer momento de la conversión de Ignacio a Dios está, por tanto, marcado por la devoción de la Iglesia de su tiempo: Jesucristo y los santos. En los cruces más significativos del camino de los *Ejercicios espirituales* encontramos este horizonte de los primeros días. No solo, como es obvio, Cristo nuestro Señor, sino también todos los santos: «Eterno Señor de todas las cosas, yo con tu favor y ayuda, hago mi ofrecimiento, ante tu infinita bondad y ante tu Madre gloriosa, y ante todos los santos de la corte celestial» (Ejercicio del Rey: ES 98); «Verme a mí mismo, como estoy ante Dios nuestro Señor y ante todos sus santos, para desear y conocer lo que es más grato a su divina bondad» (*Meditación de los tres grupos de hombres*: ES 151); «Ver cómo estoy ante Dios nuestro Señor, los ángeles y los santos, que interceden por mí» (*Contemplación para obtener amor*: ES 232. Véase también 58.60.358, y los coloquios sugeridos



con «Nuestra Señora»: 63.109.147-148.156.159.199.248). La vida de Jesucristo y la de los santos constituyen el horizonte de la conversión de Ignacio, es decir, el paso de la devoción de quien es espectador y admirador de la vida de otros a la de quien se convierte en sujeto de su propia existencia inspirada por la de los demás.

Me parece que esta es una lección interesante para nosotros hoy. Una multitud de medios radiofónicos y televisivos tienden, de hecho, a hacernos espectadores de los hechos del mundo, mucho más de lo que sucedía en tiempos de Ignacio. Gran parte de nuestro tiempo, especialmente el de los más jóvenes, se va mientras estamos sentados o acostados viendo lo que otros hacen o dicen en el mundo.

Lo mismo ocurre en los estadios o en los campos deportivos. Finalmente, después de un cúmulo de palabras y noticias, de hechos y espectáculos, de historias alegres o tristes, trágicas o ridículas, de publicidad y músicas que intercalan a veces las noticias más serias, nos levantamos perezosamente para ir a dormir, o nos fumamos un cigarro o la pipa. De este modo, nos hemos convertido en oyentes pasivos e inmunizados, espectadores o lectores de lo que otros hacen. Ignacio, en cambio, se convierte en lector y espectador de la vida de Cristo y de los santos que, en cierto momento, ya no se contenta con estar mirando y hacer porras desde las gradas, sino que se levanta para entrar él mismo, como Pablo, en el estadio y participar en la carrera (cf. *1 Cor* 9,24-27; *Fil* 3,14; *2 Tm* 4,7-8; *Eb* 12,1-2).

Lo que otros, Francisco o Domingo, hicieron en el pasado, le plantea a él un problema personal: «¿Y yo qué he hecho por Cristo, qué hago por Cristo, qué debo hacer por Cristo?» (ES 53. Cf. Autobiografía, 7-8). Este es el momento de la *teshuvah* (conversión)². Ignacio «vuelve a sí mismo», se pone de pie y, aunque cojeando, se pone en camino para responder a la «llamada» del Resucitado (ES 91), el eterno Rey Mesías y Señor universal, que llama a todos los hombres del mundo, «todos y cada uno en particular» (ES 95), y por lo tanto también a él, «el gentil hombre Iñigo López de Loyola».

Insisto en el hecho de que el Cristo que se presenta a Ignacio (ES 91.95) y al que él hace su

² Martin Buber, *El camino del hombre según la enseñanza jasídica* (Vercelli: Qiqajon-Comunidad de Bose, 1990), 17-24.

ofrecimiento señalado (ES 97-98); del que recuerda, medita y contempla los eventos de los días de su carne, no es solo un personaje del pasado, sino el Jesús resucitado y vivo de hoy, el Cristo ascendido al cielo, que da el Espíritu. Los títulos con los que Ignacio lo designa son los del tiempo pascual. Es él quien va llamando a todos los hombres a participar en su empresa, encomendada por el Padre, que lo ha hecho Mesías y Señor (Hechos 2,36): una empresa de liberación del mundo de todos los enemigos (ES 95), para entregárselo al Padre, a fin de que Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15,23-28).

Seguir al Cristo resucitado recorriendo los misterios de su carne.

Es importante comprender la relación existente entre la percepción de esta actual y operosa señoría de Jesucristo en el tiempo de la Iglesia y aquellos que Ignacio llama «Los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor» (EE 261). Al responder a la llamada del Cristo resucitado, que le llega a través de la lectura de la vida de Jesús y de la de los santos, quienes han contemplado, imitado y seguido largamente a Jesucristo en los misterios de su humanidad (especialmente Domingo y Francisco), Ignacio es conducido por el Espíritu a comprender y sentir que la única manera para nosotros de entrar en contacto con el Resucitado es aplicarnos a la memoria, meditación y contemplación de los eventos vividos por Él en la carne: su encarnación en Nazaret y el nacimiento en Belén, la presentación en el templo y el exilio en Egipto, la vida en familia en Nazaret y el hallazgo en el templo del niño de doce años, y luego todas las demás páginas evangélicas. En estos hechos-eventos-misterios de Jesús de Nazaret, Ignacio reconoce las coordenadas de la presencia del Señor resucitado en la historia actual de los hombres y las de su operación misteriosa en la conciencia de cada uno, mediante el Espíritu. En este punto, Ignacio recorre, con perfecta ortodoxia, el camino de la Iglesia primitiva. ¿Cómo nacieron, de hecho, los cuatro relatos evangélicos? Fueron escritos cuando la primera generación de los discípulos de Jesús tuvo que responder a las cuestiones que se planteaban en la Iglesia después de la desaparición visible del Resucitado, y que aparecen claramente en los propios Evangelios.

El Resucitado ha ido a prepararnos un lugar en la morada de su Padre y nuestro Padre (Gv

14,1-2; 20,17). Él, ciertamente, volverá a tomarnos para trasladarnos allá donde Él reside (Gv 14,3-4; 17,24; At 1,11b; 1 Ts 4,17; Ap 3,21. Cf. Gv 1,38-39). Él, sin embargo, ya permanece presente entre los suyos (Mt 28,20b; Mc 16,19-20; Gv 14,19; 20,21-23; At 7,55-60; 9,3-6; 22,6-10; 26,12-18; etc.). Mientras tanto, entonces, ¿cómo entrar en contacto con Él? ¿Dónde se le encuentra? ¿Cómo se le alcanza con nuestra espera, en nuestras liturgias y con nuestra oración? ¿Cómo permanecer bajo su guía durante nuestra misión al mundo? Para responder a estas cuestiones, que se planteaban de manera especial a esos discípulos que, sin haber visto a Jesús, lo amaban y se adherían a Él en la exultación de la fe y de la esperanza en su venida (Gv 20,29; 1 Cor 16,22; 1 Pt 1,6-9; Ap 22,20; etc.), los testigos de la primera hora comenzaron a recoger ordenadamente las memorias orales y escritas de Jesús (cf. Lc 1,1-4). Su intención no era tanto conmemorar una historia pasada y ya concluida, sino descifrar y reconocer los lugares y tiempos de los encuentros actuales con el Resucitado. Lugares y tiempos identificables precisamente por la memoria de los eventos de su vida terrena. Estos, luego, por la condición resucitada del Maestro, se convierten en «misterios», es decir, sacramentos del encuentro con Él, revelaciones de la presente economía del Espíritu y de la gracia de la Resurrección, tal como lo fueron entonces de la economía de la gloria en la carne (Gv 1,14). La identidad entre el Jesús de la historia y el Cristo resucitado y glorioso funda y garantiza, por lo tanto, la eficacia sacramental de lo que Él vivió en su carne.

Esta es también la economía de la liturgia que la Iglesia-esposa del Señor celebra con la fuerza del Espíritu (Ap 22,17). Así, por ejemplo, en el tiempo del Adviento y la Navidad de Jesús Cristo, al hacer memoria de su nacimiento en Belén según nuestra carne presente, nos sensibilizamos y nos extendemos en la espera de su gloriosa y definitiva venida parusíaca.

Ignacio, por lo tanto, para hacer su propia verdad y encontrar y tomar una posición personal frente al «llamamiento» del Rey Mesías y Señor (ES 91), recorre todas las etapas del camino de la memoria histórica y evangélica de Jesús, el maestro judío hijo de María de Nazaret y, como se creía, del carpintero José (Lc 3,23). Sin el nombre propio y histórico de «Jesús», de hecho, la denominación común mesiánica «Cristo» (= Mesías), quedaría indeterminadamente expuesta a toda ideología humana que quisiera apropiarse de ella y pretenda llenarla de contenidos más o menos arbitrarios e interesados.

La llamada del Cristo resucitado resuena en la región de Jerusalén (EE 138.144).

Estrechamente vinculada a Jesús de la historia y de la carne, en la conciencia de Ignacio, aparece inmediatamente Jerusalén. En su orientación hacia Jerusalén se siente sin duda la influencia de una costumbre extendida en la Europa cristiana de su tiempo: la del peregrinaje a Tierra Santa. Incluso las palabras de un canto judío sefardí parecen evocadas por el propósito de Ignacio de ir a Jerusalén descalzo y de «no alimentarse más que de hierbas» (Autobiografía, 8.12): «Quiero ir, madre, a Jerusalén. Comer las hierbas, saciarme con ellas. En el camino me encuentro, en el camino camino, en el camino de todo el mundo. Haz que coma de ellas; que pueda saciar mis ansias, que son ansias de amistad, que son ansias de mansedumbre, que son ansias de obediencia»³. Sin embargo, por la manera original en que este pensamiento surge en el espíritu de Ignacio, desde los primeros días de su conversión, y se afirma luego de manera estable durante toda su vida, parece que, en su caso, Jerusalén representa mucho más que la aspiración inicial y entusiasta de un convertido, que luego se habría transformado gradualmente en la perspectiva de una misión católica universal con sede en Roma. Jerusalén surge en el espíritu de Íñigo en Loyola, durante los largos y solitarios días de su convalecencia, como el término de una alternativa al sueño caballeresco de amor por una gran dama. El tiempo volaba cuando, soñador, se ponía a pensar en ella, imaginando qué debía hacer para servirla, los medios a tomar *para llegar a la tierra donde ella se encontraba*, las frases corteses y las palabras que le dirigiría, los hechos de armas que realizaría en su servicio (Autobiografía, 6). Con estos pensamientos mundanos se alternaban las exhortaciones provenientes de las vidas de los santos y del seguimiento de Jesucristo: «¿Y si yo también hiciera lo que hizo San Francisco y San Domingo?» (Autobiografía, 7). Estrechamente relacionado con estas perspectivas surge en la conciencia de Íñigo el pensamiento de Jerusalén. Ella, y no otra, es para él *la tierra a la que debe llegar para seguir a Jesucristo*: «Pensando en las cosas del mundo, sentía mucho gusto, pero cuando, por cansancio, las abandonaba, se sentía vacío y decepcionado. En cambio, *ir a Jerusalén descalzo, no alimentarse más que de hierbas,*

³ Debo esta referencia al señor Daniel Lifschitz, a quien conocí en Palermo en enero de 1991, y a quien agradezco por ello.



practicar todas las austeridades que veía que eran habituales en los santos, eran pensamientos que no solo lo consolaban mientras se detenía en ellos, sino que también después de haberlos abandonado lo dejaban satisfecho y lleno de alegría» (Autobiografía, 8). Jerusalén, esa concreta de la historia y la geografía, es el lugar donde se encarna desde el principio la conversión de Íñigo a Jesucristo y su nueva vida: «Entonces renacía en él el deseo de imitar a los santos, sin dar importancia a nada más que a proponerse, con la gracia de Dios, hacer lo que ellos hicieron. *Pero lo que más deseaba hacer, tan pronto como se curara, era ir a Jerusalén [...]* imponiéndose esas grandes austeridades y ayunos a los que siempre aspira un alma generosa y enamorada de Dios (Autobiografía, 9). «Estaba completamente absorbido por el viaje que pensaba emprender lo antes posible» (Autobiografía, 12). Jerusalén no fue para Ignacio solo un sueño de los orígenes. Once años después de la realización de su peregrinaje a Tierra Santa en 1523, es decir, el 15 de agosto de 1534, él hace voto en Montmartre, junto con sus primeros compañeros, de ir a Jerusalén, una vez terminados sus estudios, y de dedicar allí su vida al bien de las almas. En abril de 1537, los primeros compañeros, sin Ignacio, obtienen del Papa Paulo III el permiso y la bendición para embarcarse hacia Jerusalén (Autobiografía, 93). Solo después de un año completo de espera (mayo de 1537-mayo de 1538), durante el cual no logran embarcarse desde Venecia hacia el Levante debido a la guerra con los turcos, los diez compañeros se presentan nuevamente al Papa en Roma «para que los sirviera donde él juzgara que lo requería la mayor gloria de Dios y el bien de las almas» (Autobiografía, 85). Sin embargo, Jerusalén no fue para Ignacio ni siquiera un proyecto que le surgió entre dos programas de vida abortados a una distancia de diecisiete años: 1521 y 1538. Como se recordó recientemente por el p. Maurice Gilbert, aún el 20 de julio de 1556, es decir, diez días antes de morir, Ignacio, como General de la Compañía de Jesús, estaba ocupado con un proyecto solicitado por el Papa Julio III, que precedía la fundación de un colegio de la Compañía en Jerusalén⁴. ¡Jerusalén acompañó desde el principio hasta el final el camino de quien se llamó «El peregrino». Una interpretación inconscientemente guiada por una arraigada ideología eclesiológica, que llamaría «constantiniana», y que da por sentada una discutible «sustitución

⁴ Maurice Gilbert, "Le pèlerinage d'Íñigo à Jérusalem en 1523", en *Nouvelle Revue Théologique*, 112, 1990, 684.



teológica» de Jerusalén por Roma, no reconocerá en este hecho más que un detalle transitorio y casi solo cultural de la aventura de Ignacio de Loyola con Dios en la Iglesia de Jesucristo. A primera vista, en efecto, parece que el sueño de vivir en Jerusalén fue una aspiración propia de Ignacio, a la que el Señor, sin embargo, le pidió el sacrificio en dos ocasiones. ¿Es esta toda la verdad del significado de Jerusalén para la persona, la vida y la obra de Ignacio de Loyola? ¿No será más bien cierto que Jerusalén se incrustó tan profundamente en su espíritu que inspiró toda su vida de convertido: su conocimiento y seguimiento de Jesucristo, su vida según el Espíritu, su sentido de la Iglesia y su misión, su visión ecuménica? Esta segunda forma de ver me parece interpretar con mayor verdad la historia interior y exterior de Ignacio y de su Compañía. Es lo que aquí trataré de mostrar brevemente, advirtiendo que las reflexiones que presento son el fruto de quince años de permanencia en esa Tierra Santa en la que Ignacio, de hecho, solo pudo pasar poco más de un mes de su vida (31 de agosto-3 de octubre de 1523).

Los dos lugares santos de Ignacio: su conciencia y Jerusalén.

Se puede decir que los «lugares santos» para Ignacio de Loyola son dos: *su conciencia y Jerusalén*. Sobre la conciencia y la libertad humana, como lugar de la experiencia inmediata y anacoreta de Dios, ya he hablado en el artículo «Ignacio de Loyola, el hombre de la experiencia de Dios»⁵. Sin embargo, la conciencia de Ignacio no logra abarcar en sí sola una *auténtica* experiencia de Dios, como la que él vivió. Esta, de hecho, no sabría agotarse en un evento exclusivamente interior, iluminista, como el de quien afirma que el Señor está igualmente presente en todas partes; que se le puede encontrar en cualquier lugar, sin necesidad de emprender un viaje; y que, por lo tanto, todo lugar es un lugar santo.

La experiencia del Dios vivo, el Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Jesús, nunca está desvinculada de la historia, ni se puede reducir nunca a una dimensión exclusivamente

⁵ Artículo publicado en *Il Messaggio del cuore di Gesù* de junio de 1991, 451-466, y de julio-agosto de 1991, 527-535.



intimista. La conversión hizo que Ignacio se pusiera en pie y comenzara su camino. En la casa de Loyola se dedica a la lectura, persevera en sus buenos propósitos, se entretiene en cosas de Dios con los miembros de su familia, extrae los pasajes más significativos de la vida de Jesús y de los santos, emplea su tiempo en parte en escribir y en parte en rezar, contempla el cielo y las estrellas «porque de esto le surgía dentro un fuerte impulso a servir a nuestro Señor». Sin embargo, sobre todo, «con el pensamiento fijo en su propósito [de ir a Jerusalén], habría querido estar ya completamente restablecido *para ponerse en camino*» (Autobiografía, 11).

Peregrino de Dios y del movimiento místico ascendente-descendente (arriba-abajo-medio), con el que, después de la visión de Cardoner, sube y baja entre las alturas de la divinidad y las realidades más concretas de la historia, Ignacio lo es *caminando a pie* - «solo y a pie» (Autobiografía, 73) - durante cientos de kilómetros por las grandes carreteras de la Europa de su tiempo. Desde el principio, sin embargo, él es, y permanecerá toda su vida, «el peregrino de Jerusalén». Convertirse a Dios, para él, se identificó, desde el principio, con ir a Jerusalén, por la devoción que inspira la visita a los lugares santos y para ayudar a las almas en esos mismos lugares (Autobiografía, 45). Su peregrinaje no está animado por el deseo de recorrer las huellas de Jesús para hacer memoria de un pasado, ni por el interés de un retorno a las fuentes literarias o históricas de la vida del Señor. Ignacio está en contacto con el Jesús resucitado conocido mediante el Espíritu. Él quiere estar en Jerusalén para responder a su llamada y alistarse bajo su bandera (EE 91-98.136-147). En Jerusalén le espera el Cristo resucitado (cf. Mt 26,32; 28,7.10.16; Mc 14,28; 16,17; Lc 24,31.49; At 1,4; Gv 14,19; 16,16-20; 20,18.20.25.29; etc.). La experiencia interior y personalísima que él hace de Dios en su conciencia lo hace salir de sí mismo para ir a Jerusalén. *Allí* debe ir, con su pierna coja, para corresponder a la iniciativa con la que Dios entró en su existencia en el día de Pamplona. Jerusalén sigue siendo el clavo y la meta fija y constante de su vida, así como lo es Jesús de Nazaret, el Jesús de la historia que es, por identidad, el Cristo resucitado de la fe. Es conocido el delicioso episodio de su visita al Monte de los Olivos, referido en el n. 47 de su Autobiografía: «... mientras volvía a su alojamiento, le invadió un vivo deseo de visitar el Monte de los Olivos una vez más antes de partir, ya que no era voluntad del Señor que permaneciera en esos lugares santos. En el Olivo hay una piedra de donde nuestro Señor se separó para ascender al cielo, y aún se ven las



huellas de sus pies: *él quería volver a verlas*. Así, sin hablar con nadie y sin tomar ninguna guía (si uno no se acompaña de una guía turca corre un grave peligro), se apartó de los demás y se fue solo al Monte de los Olivos. Como los guardianes no querían dejarle entrar, les regaló un cortapapeles que llevaba consigo: y después de haber orado con intensa consolación, le vino el deseo de ir también a Betfagé. Allí recordó que en el Monte de los Olivos no había observado bien la posición exacta del pie derecho y del pie izquierdo; subió de nuevo y, según recuerda, les dio a los guardianes sus tijeras para que le dejaran entrar».

Para Ignacio es de suma importancia grabar en su mente y en su corazón las últimas huellas que el Señor resucitado dejó sobre la tierra. Estas no son solo una reliquia significativa de él (cf. Autobiografía, 48). También representan una orientación para la misión que debe cumplir en su nombre hasta los confines de la tierra, hasta que él regrese, precisamente allí, en el Monte de los Olivos.

Quizá en la conciencia de Ignacio resonaba la profecía de *Zacarías* (14,1-4): «He aquí que viene un día para el Señor [...]. El Señor reunirá a todas las naciones contra Jerusalén para la batalla [...]. El Señor saldrá y luchará contra esas naciones, como cuando luchó en el día de la batalla. En ese día sus pies se posarán sobre el Monte de los Olivos, que está frente a Jerusalén, hacia el oriente, y el Monte de los Olivos se partirá en dos, de oriente a occidente, formando un valle muy profundo». Las últimas huellas dejadas por el Resucitado en el Monte de los Olivos, mientras ascendería visiblemente al cielo, coincidirán con las de su última venida, «de la misma manera en que le habéis visto ir al cielo» (At 1,11), cuando todo será trastornado y solo Jerusalén permanecerá en su lugar (Zc 12,6), elevada en alto, tranquila y segura (Zc 14,10-11), lugar de encuentro festivo y de santificación para todos los pueblos de la tierra (Zc 14,16-21); cuando el Señor será rey de toda la tierra y solo habrá el Señor, y solo su nombre (Zc 14,9). Entre el día de las últimas huellas y el de la gloriosa venida del Mesías transcurre el tiempo de espera de la Iglesia-esposa del Cristo ascendido al cielo, y del Espíritu (Ap 22,17), durante el cual Ignacio se siente llamado a obrar para «ayudar a las almas [...] en Jerusalén». No es casualidad que la última contemplación de los *Ejercicios Espirituales* sea la de la Ascensión de Cristo, nuestro Señor (EE 226.312).

Ignacio y el seguimiento de Cristo

A primera vista, podría parecer que el peregrinaje de Ignacio en Tierra Santa comienza en Barcelona y, pasando por Roma, Venecia, Chipre... termina en Jerusalén. Creo que se puede hacer una lectura espiritualmente más profunda.

El peregrino de Pamplona y de Montserrat no es un cualquier peregrino europeo que se dirige a Jerusalén por algún tiempo. Es un hombre nuevo, cuyo camino «comienza desde Jerusalén» (cf. Lc 24,47; At 1,8). Él va a Jerusalén para comenzar su seguimiento de Jesús allí donde su pensamiento y su corazón se dirigieron desde los primeros momentos de su conversión y donde, en un sentido muy verdadero, permanecerán anclados para siempre. Desde Jerusalén, pasando por Venecia, Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Flandes, Londres, Azpeitia, Loyola, y luego nuevamente a través de Génova, Bolonia, Venecia, Vicenza... Ignacio llega a Roma, donde se detiene (cf. *Autobiografía*, 98). Espiritualmente, Ignacio no es un «romano» peregrino en Jerusalén. Como Pablo, él es más bien un «jerusalemita» peregrino y, en cierto modo, un «prisionero» en Roma (cf. At 28,16-31).

¿Qué significa, entonces, Jerusalén para Ignacio y para su «via ad Deum»?⁶ Parece tener para él la misma importancia que los Evangelios. En la Segunda Anotación del libro de los Ejercicios Espirituales, se lee que quien da los Ejercicios debe, antes que nada, «narrar fielmente la *historia* de la contemplación o meditación». Quien hace los Ejercicios, de hecho, comprendiendo el *verdadero fundamento de la historia*, reflexionando y razonando personalmente, debe llegar a entender, sentir y saborear la historia, hasta saciar su alma y obtener un adecuado fruto espiritual (EE 2). Para Ignacio, la auténtica oración cristiana siempre comienza con la historia, que es la «Sagrada Página»; y por lo tanto, el primer momento es la lectura/escucha de la palabra de Dios, un evento histórico transmitido en las Escrituras del pueblo de Dios. El cristiano no comienza a orar hablando y partiendo de sí mismo, ni escalando el vacío y la nada. La oración no es un ejercicio de interioridad, sino un

⁶ «Quicumque in Societate nostra[...] vult sub crucis vexillo Deo militare [...] curet [...] primo Deum, deinde huius sui Instituti rationem, quae via quaedam est ad Illum, quoad vixerit, ante oculos habere»: dalla *Formula Instituti Societatis Iesu*, n.1, contenuta nella bolla *Exposcit debitum*, di Giulio III, del 21 luglio 1550.

ejercicio de fe dialógica, que comienza con el «recordar» lo que Dios ha hecho y dicho por nosotros en la historia (cf. Dt 8,2; Lc 24,6; etc.).

Ahora bien, lo que Dios ha hecho y dicho son, de manera especialísima, los hechos y palabras de Jesús de Nazaret. Comenzar desde la historia recuerda la dinámica circular de la fe y del seguimiento, tal como lo presenta el cuarto Evangelio: «Y los dos discípulos [...] *siguieron* a Jesús. Jesús entonces se dio vuelta, y viendo que lo seguían, les dijo: '¿Qué buscan?'. Ellos respondieron: 'Rabí [...] ¿dónde vives?'. Él les dijo: '*Vengan y verán*'. Entonces fueron y vieron dónde vivía, y ese día se quedaron con Él» (Jn 1,37-39). Seguir, buscar, ir, venir, ver, quedarse; ver y creer (Jn 20,8-9); creer, conocer y saber (Jn 17,7-8.25-26; 19,35; 21,2), para amar a Jesús más y imitarlo, servirlo, seguirlo hasta el martirio (Jn 1,43; 8,12; 10,4-5.27; 12,26; 13,15-17; 21,15-19.22. Cf. 13,36). Esta es también la dinámica ignaciana del «seguimiento de Cristo» (cf. EE 93,95,97-98,104,109; etc.).

La contemplación evangélica ignaciana, de hecho, consiste en recordar la historia, ver los lugares y las personas, escuchar lo que dicen, observar lo que hacen, tocar, abrazar y besar los lugares, oler y saborear la infinita suavidad y dulzura de un Dios que se revela en la carne humana, hacerse presente al misterio que se manifiesta en la historia, y esto en virtud del Espíritu, no por mera sugestión psicológica (cf. EE 101-117.121-126). Todo esto para llegar a un conocimiento íntimo del Señor resucitado e ingresar en su conciencia, para sentir cómo la libertad del Señor se mueve, hoy como ayer, con el fin de «simpatizar» con ella con toda mi alma, y para conformar mi libertad a la suya sin reservas. Ignacio, como se ha dicho, experimenta a Dios especialmente en su libertad. La libertad de Dios se manifiesta visiblemente en la libertad de Jesús, ya que «quien lo ve, ve al Padre» (Jn 14,7-11. Cf. 1,14.18; 12,44-45).

La libertad de Ignacio

A través de los hechos, las personas, los discursos, los lugares, las escenas evangélicas, la historia de Jesús, se debe llegar a su libertad y a su conciencia. Su libertad, de hecho, es lo único que hoy puedo imitar de él: la fidelidad, la delicadeza, la prontitud, la ternura con la que

su conciencia filial se dirige al Padre y a los hombres; la manera y la intensidad con la que él es consciente de su propia vocación y misión, se recoge frente a los obstáculos y las dificultades de su camino, rechaza sus tentaciones y fija con firmeza su rostro para subir a Jerusalén hacia su pasión y muerte (Lc 9,51). La libertad de Jesús se convierte así en el paradigma de la libertad de Ignacio.

He hablado de la "conciencia" de Jesús. Todos sabemos que este es el significado bíblico del término "corazón". Cuando se habla del "corazón de Jesús", no se debe entender tanto la sede de sus sentimientos o de su emotividad afectiva, sino precisamente su conciencia libre, el lugar donde un hombre toma las decisiones con las cuales dispone de su existencia, y que luego repercuten, obviamente, en su afectividad. Contemplar el corazón de Jesús significa contemplar cómo se lleva a cabo y se articula su libertad filial, con el fin de hacer que mi libertad sea condicionada por la suya. Esta es la íntima conocimiento del Señor que Ignacio busca y pide en cada tercer preludio de los Ejercicios de la Segunda Semana (EE 104.109.113.118.121.130; etc.). De este contacto y de tal exposición de nuestra conciencia a la radiante conciencia de Jesús, cada uno de nosotros saldrá con sus propios discursos, sus propias elecciones, sus propias acciones. Estas no serán, por supuesto, idénticas a las que realizó Jesús en su tiempo y en su entorno. Sin embargo, estarán informadas por el mismo amor, dirigidas por la misma libertad, animadas por la misma conciencia filial, amadas con el mismo corazón, guiadas por el mismo Espíritu, condicionadas y vinculadas por nuestra voluntad de seguimiento y discipulado (cf. Hch 20,22). Todos los santos cristianos lo han hecho así, encarnando en las situaciones y en los entornos históricos más diversos su discipulado fielmente adherido al conocimiento que ellos habían alcanzado del mismo Maestro y Señor resucitado, mediante la contemplación de los misterios de su carne (cf. Jn 13,12-17).

Tal contemplación del corazón de carne de Jesucristo es la única escuela de interiorización de la Torá y del Espíritu de Dios en nuestros corazones de carne, según el anuncio hecho por Jeremías y Ezequiel (Jer 31,31-34; 32-39-40; Ez 11,19-20; 36,26-27; 37,1-14. Cf. también Sal 51,12-19; etc.). Una escuela donde se desaprende a idolatrar nuestra «sinceridad», «buena fe» y «buena conciencia subjetiva», es decir, nuestro yo, para hacerse discípulos de la verdad, de la verdadera fe y de la única buena conciencia objetiva (cf. Mt 19,17; Mc 10,17; Lc 18,19): la del



Hombre totalmente guiado por el Espíritu de Dios, el Hijo de Dios que ha caminado en nuestra carne (Rm 1,1-4). Para conocer íntimamente a Jesús resucitado, es necesario contemplar todo el misterio histórico vivido por él en nuestra carne, ya que el Señor resucitado de hoy es el mismo Mesías crucificado de ayer (Mt 28,5-7; Mc 16,6; Ap 1,17-18). En las grandes catedrales cristianas de Europa, el único sol ilumina todo el ambiente, penetrándolo a través de los innumerables vitrales, que ilustran cada uno un misterio de la vida terrena de Jesús. Una sola luz proveniente de la única fuente es identificada, especificada y refractada por el diseño y los colores de los vitrales. Mientras uno esté dentro de la catedral, no hay otra forma de ser iluminado y calentado por la luz solar que no sea a través de las escenas evangélicas representadas en los vitrales policromados del edificio. De igual manera, hoy no somos iluminados y calentados por Cristo resucitado, salvo a través de la memoria sacramental de los «días de su carne» (Hb 5,7) y a través de la lectura de todas las Escrituras de Israel, que él hace por nosotros a lo largo del camino de nuestra vida en su Iglesia (cf. Lc 24,27.32).

Ignacio pone en práctica una cristología perfectamente ortodoxa, pues nosotros realmente creemos y reconocemos, contemplamos y tocamos devotamente la divinidad y la gloria del Señor Jesús, y de hecho la misma del Padre, en lo que hay de más contingente: la carne mortal del Hijo y la historia vivida por él en ella (cf. Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 6,19; 8,43-48). La carne de Jesús de Nazaret, el hijo de Miryam, es el lugar de la última, suprema, teofanía de Dios para Israel y para toda la humanidad (Hch 2,39; 3,25-26; 13,23.46; etc.). Esto significa creer en la encarnación del Verbo de Dios (cf. Jn 1,14; Rm 1,1-4; 1 Jn 1,1-4; etc., y EE 101-109), y confesar que el Jesús de la historia es indivisible del Cristo glorioso de la fe. Ignacio no ha perdido ni un minuto en aquellas operaciones intelectuales de división y separación entre Jesús y el Cristo, en las cuales tantos modernos luego se habrían ejercitado. La misma enseñanza ofrecían los Subsidiarios vaticanos para una correcta presentación de los judíos y el judaísmo en la predicación y catequesis de la Iglesia católica (24-25 de junio de 1985), quienes afirman que «Jesús es judío y lo es para siempre» (III, 12). También el Resucitado, por lo tanto, es aún un hombre, un judío resucitado, hijo de María «asunta», el Hijo de David que reinará para siempre sobre la casa de Jacob, y cuyo reino no tendrá fin (Lc 1,32-33; Hch 2,25-31; 13,32-39; Ap 3,7; 22,16). Con él ha resucitado su carne, toda su historia vivida en la tierra de Israel: su tumba está vacía. Todo lo que él sembró en la carne hoy está glorificado, porque todo fue sembrado

en el amor (cf. 1 Cor 15,35-53). Por esta razón, la resurrección de Jesús es el fundamento de la esperanza cristiana (cf. 1 Cor 15,14-28). Nuestra esperanza consiste de hecho en esperar la resurrección gloriosa de lo que hemos sembrado en la historia. La resurrección de Jesús, como la asunción de María de Nazaret, no implica la creación de una nueva, segunda, diferente identidad de los resucitados. Es la realización perfecta y eterna de la alianza establecida en la historia.

Caminar con el Cristo glorioso, peregrinando a través de los misterios de su carne, leídos, meditados, orados, contemplados y saboreados en las santas Escrituras: esto es Jerusalén para el peregrino Ignacio de Loyola.

Comenzar desde Jerusalén

Para hacer esto, no se puede comenzar sino desde Jerusalén, porque Jerusalén (= *la palabra de Dios en el pueblo* y en la *tierra* de Israel) es el lugar ejemplar y el punto de partida de la historia y de la revelación de Dios en la historia de los hombres: la tierra particular y paradigmática que el Señor ha desposado y se ha formado para revelar, y comenzar a realizar, su intención de establecer una relación interpersonal de amor con todos los hombres (Dt 11,12; Is 54,1-17; 62,1-12; Ez 16,1-63; etc.).

Hablo, con Ignacio, de la Jerusalén de aquí abajo, porque no hay otra, dado que la de allá arriba no es diferente, sino que es la histórica, salvada, resucitada y transfigurada, como la carne y la historia de su Mesías. Aquí Dios comenzó (Sal 87,1-7); aquí Jesús terminó y aquí regresará. Comenzar desde Jerusalén, para Ignacio, es una manera de «ordenarse» según Dios (EE 46.63.169.174.184.316). Comenzando desde Jerusalén, como hicieron los apóstoles y los primeros testigos del Mesías resucitado (Lc 24,47-49; At 1,4-8), Ignacio llega a Roma. En una próxima ocasión veremos que sobre este movimiento - de Jerusalén a Roma - se funda la eclesialidad ignaciana.

Jerusalén representa, por lo tanto, la *geografía contingente de la palabra y de la historia contingente de Jesús* (cf ES 91.112.138.144). No hay historia sin geografía y sin cultura particular. Jerusalén es la condición y el marco de la historicidad de Jesús Mesías, de su genealogía y de su



pertenencia a la descendencia de Abraham y de David (Mt 1,1-17; Hb 7,14; Ap 5,5). Jerusalén significa la tradición de fe y de oración, así como el horizonte cultural judío que han formado el alma filial de Jesús; el ambiente en el que el sentido de Dios Padre y de los hermanos ha crecido en su psique de niño y de adolescente, en medio del pueblo de la alianza; la comunidad en la que él ha respirado la santidad de Dios y de su *Toráh*; el lugar de las solemnes memorias litúrgicas de la liberación de Egipto, del éxtasis sináítico, de la escuela de fe y de moral en el desierto. Sión es la ciudad que se confunde e identifica con la casa del Señor, en la que se deja localizar el Abba que está en los cielos; casa de oración para todas las naciones (cf Mc 11,17). Ir a Jerusalén ha querido decir, para Ignacio, salir de sí mismo, después de haber regresado a ella, convirtiéndose; ponerse en camino hacia el Hijo, último santuario de la adoración del Padre; trasladarse en él - Verdad en virtud de su Espíritu (Jn 4,19-26); seguir el vector divino de las gestas de Dios en la historia de la humanidad (At 2,11); entrar en esa Morada (= *Mishkan*), en esa Tienda del encuentro entre Dios y el hombre, que es ahora la carne histórica y resucitada del Mesías, cubierta por la nube de la divina presencia (= *Shekhinah*), y llena de la gloria del Señor (Kavod YHWH) (cf Ex 40,34).

Pero si la carne de Jesús es el lugar de la última y más grande y perfecta teofanía, mi carne de hombre, de un hombre como él, cae en la insensatez, en la caducidad y en la vanidad (*mataiotés*: cf Rom 8,20), en la medida en que no se deja condicionar por la suya. Experimentar de manera clara y aceptar la cercanía inmediata de Dios; hacerse sujeto de la respuesta de Dios, quien, en Jesús de Nazaret, ha tomado una iniciativa tan decisiva en nuestra historia; ponerse en camino para subir al monte del Señor y entrar en el santuario de la carne de Jesús, todo esto significa «ir a Jerusalén».

Si luego no se puede ir a Jerusalén, se irá al Papa para que nos envíe donde él crea más conveniente, y el Papa nos enviará a la India, como Francisco Javier; o a Etiopía, como Giovanni Nunes Barreto; o al concilio de Trento, como Jacobo Laínez y Alfonso Salmerón... Para ir a Jerusalén, sin embargo, no se necesita una misión por parte de alguien, porque Jerusalén forma parte de la carne de Jesús. Hacia Jerusalén, como hacia Jesús, ya existe, y es más que suficiente, la atracción de Dios Padre (Jn 6,44). Será más bien Jesús quien nos enviará al Papa, y no al revés. Del Padre al Hijo, como en La Storta, y del Hijo a la Iglesia y al Papa: esto significa, para Ignacio, «comenzar desde Jerusalén».



El conocimiento íntimo de Jesucristo, para Ignacio de Loyola, comienza desde Jerusalén, es decir, desde el Jesús de la historia, el carpintero y el rabí de los Evangelios, para ascender al Señor y Mesías de la fe pascual - aquel que ha dejado sus huellas sobre la piedra del monte de los Olivos - y luego al Cristo de los concilios eclesiales (cf ES 363), en lugar de seguir el camino inverso, en el que a menudo se oscurece la realidad de la humanidad de Jesús y se ofrece ocasión para no pocas incomprensiones teológicas. Ignacio recorre así el camino histórico de la inteligencia cristológica de la Iglesia: comprender la cristología de los concilios a partir de los Evangelios, y no al revés; llenar los conceptos cristológicos con toda la progresiva inteligencia histórica que los ha producido bajo la asistencia del Espíritu Santo.

Comenzar desde el «lugar humilde de Jerusalén» es, en la meditación de los dos estandartes (EE 136-147), comenzar desde la pobreza afectiva y efectiva del Jesús de los Evangelios, desde el deseo de oprobios y desprecios de su pasión, para llegar a la humildad filial de Jesús (cf EE 164-168); comenzar desde la economía evangélica del ser, no garantizado por el tener (cf Lc 12,15.21), a diferencia de lo que, en cambio, enseña Lucifer desde su cátedra de fuego y humo en el vasto campo de Babilonia.

En Jerusalén, el Verbo ha plantado su tienda entre nosotros (cf Jn 1,14). Allí cada uno de nosotros debe ir para plantar la tienda de su carne junto a la tienda del Verbo encarnado. Ignacio ha tomado todo esto al pie de la letra, pero lleno de Espíritu, primero para sí mismo, y luego para su Compañía, y para cualquiera que de él se haga acompañar en el ejercicio espiritual.

El apego inquebrantable a la carne de Jesús, al Jesús de los orígenes y de los Evangelios, nos defiende y nos permite vencer todas las tentaciones gnósticas, que quisieran deshistoricizar a la persona de Jesús para «superar el cristocentrismo», en beneficio de un teocentrismo iluminista: tentaciones que proponen disolver las virtudes y costumbres evangélicas de la originaria «seuela Christi» en pretendidas actualizaciones mundanas, y reducir la historia de la salvación a una ideología terrenal. Las palabras siguen siendo las mismas de la revelación de Dios, las nociones son las que el pueblo de Dios usa, el vocabulario es materialmente el mismo, pero el sentido de todo el discurso evangélico está totalmente perdido y absorbido en un discurso de sabiduría de hombres (Mt 15,8-9; Mc 1,6-7; 1 Cor 1,25; 2 Cor 10,3-5; Gc 3,15-18; etc.). Así, en Cluny, las piedras de la gran abadía benedictina de los monjes negros terminaron



por edificar las casas de la ciudad secular. Cuando esto sucede, no hay más que hacer que lo que hicieron los monjes de Taizé: volver a empezar, a algunos kilómetros de distancia, desde una iglesia-tienda: la Tienda de la Resurrección; comenzar de nuevo desde el principio, desde Jerusalén. Ignacio se edifica completamente sobre esta tienda, que es la carne de Jesús, y que, precisamente porque es carne e historia, es inseparable de Jerusalén, de su pueblo-Israel, del lenguaje de sus Escrituras, en las cuales la palabra de Dios ha sido entregada. De allí, siempre de nuevo, comienza la peregrinación ignaziana de la fe y de la sequela, hasta llegar a Roma, al centro de la Iglesia viviente de Jesús. Y si esta ya se ha convertido en una gran basílica, en su base y en su centro - como en Santa María de los Ángeles, de Asís - está la fuente de todo, la Porciúncula de Francisco, es decir, Jerusalén, la carne de Jesucristo.

Bibliografía

Buber, Martin. *El camino del hombre según la enseñanza jasídica*. Vercelli: Qiqajon-Comunidad de Bose, 1990.

Gilbert, Maurice. "Le pèlerinage d'Iñigo à Jérusalem en 1523". *Nouvelle Revue Théologique*, 112, 1990.

Rossi De Gasperis, Francesco. "Ignazio di Loyola, l'uomo dell'esperienza di Dio." *Il Messaggio del cuore di Gesù*, giugno 1991, 451-466; luglio-agosto 1991, 527-535.

RIFLESSIONI E TESTIMONIANZE

St Ignatius in Jerusalem

di Miguel Ángel García S.I. (Interviewed by Ferenc Patsch S.I.)

Abstract

Questo contributo è un'intervista che approfondisce il pellegrinaggio di sant'Ignazio di Loyola in Terra Santa nel 1523, ricostruendone l'itinerario attraverso fonti storiche e testimonianze coeve. L'esperienza di Ignazio, seppur breve, fu spiritualmente intensa e segnò profondamente la sua vocazione. L'intervista descrive i luoghi visitati, le difficoltà incontrate — tra cui il rifiuto dei Francescani di permettergli di restare — e l'impatto di questa esperienza sulla sua visione ecclesiale e missionaria. Viene inoltre illustrata l'evoluzione dei rapporti tra Gesuiti e Francescani e l'attuale presenza apostolica dei Gesuiti in Terra Santa, con un impegno particolare per la riconciliazione e il dialogo interreligioso.

This article is an interview that explores Saint Ignatius of Loyola's pilgrimage to the Holy Land in 1523, reconstructing his journey through historical sources and contemporary accounts. Though brief, Ignatius' experience was spiritually profound and pivotal to his vocation. The interview details the sites he visited, the challenges he faced — including the Franciscans' refusal to let him stay — and how this shaped his ecclesial and missionary vision. It also outlines the evolving relationship between the Jesuits and Franciscans and highlights the current Jesuit apostolic presence in the Holy Land, with a strong focus on reconciliation and interreligious dialogue.

Keywords

Pellegrinaggio, Terra Santa, francescani, riconciliazione, dialogo interreligioso.

Pilgrimage, Holy Land, Franciscans, Reconciliation, Interreligious dialogue.

For us Christians, the Holy Land is dear because of the earthly life of Jesus Christ. However, those who know the Ignatian spirituality also know that St. Ignatius of Loyola made a pilgrimage here. What do we know about it?

We have several historical sources at our disposal that give us access to the experience of Ignatius in the Holy Land from his arrival on August 25 to his departure for Cyprus on October 1, 1523. Let us mention some of them briefly.

Ignatius devotes only paragraphs 46 to 48 of his *Autobiography* (AB) to recounting his pilgrimage to the Holy Land. Nevertheless, two of Ignatius's fellow pilgrims inform us in greater detail about their itinerary. The first one is Peter Füssly, a Swiss. His diary was published in the *Zürcher Taschenbuch* in 1884, and again in the *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu* (Bonn: 1914). This was later edited by L.M. Uffer: Zürich: 1982). The other pilgrim is Philippe Hagen, from Strasbourg, whose diary was published along with three other journeys by pilgrims to the Holy Land, by L. Conrady, in *Vier Rheinische Palaestina-Pilgerschrift* (Wiesbaden: 1882, 230-289).

Then, Felix Fabri, a Dominican monk, provides interesting insights about his Holy Land pilgrimage in 1480, in his *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae and Aegypti Peregrinationem* (ed. By C.D. Hassler. I. Stuttgart: 1843). Finally, Fr. Francesco Suriano, a Franciscan Friar, who was the Custodian of the Holy Land from 1493, and again from 1512 to 1515, adds greater details about sites and the itinerary followed by Ignatius and his fellow pilgrims (see *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente*. Ed. By G. Golubovisch, Milan: Artigianelli, 1900). This work was later translated: *Treatise on the Holy Land*. SBF Collectio Maior 8. Jerusalem: Franciscan Printing Press 1949).

More recently, Maurice Gilbert, SJ, published his findings about Ignatius' pilgrimage in "Le pèlerinage d'Ignatius à Jérusalem en 1523", *Nouvelle Revue Théologique* 112/5 (1990), 660-685; "La peregrinación de Íñigo a Jerusalén en 1523", *Manresa* 63 (1991), 33-54; and, *I Gesuiti e la Terra Santa*, Rome: 2015. To the information provided by the sources referred to above, Gilbert added his detailed research and analysis done with manuscripts held in the Archives of the Custodia of Terra Santa as well as earlier historiographic publications on the topic. Then, Martin Manzano, SJ, published his *Íñigo de Loyola. Peregrino en Jerusalén (1523-1524)*, Madrid: 1995.

Finally, we have Josef Mario Briffa, SJ's recent publication *Ignatius, A Guided Pilgrimage in the Holy Land* (Messenger Publications, Dublin: 2023). This book makes a difference in that the author skillfully integrates the Holy Land's history with his firsthand knowledge of the sites applying his expertise as an accomplished archaeologist of the Levant. Briffa comes up with a sound and insightful guide for Ignatian pilgrims to the Holy Land today.

In the Autobiography of St. Ignatius (AB), we read about his visit to Jerusalem and Bethlehem. What are the most important Ignatian Sites and what condition are they in? What was the itinerary that Saint Ignatius followed?

When Ignatius came to the Holy Land, many holy places, today restored, were in ruins or abandoned, except for the two basilicas of the Holy Sepulcher in Jerusalem, and of the Nativity in Bethlehem. Other relevant biblical sites were later discovered and excavated. So, let us refer only to the sites that Ignatius likely visited, as specified by the sources, and can still be visited today.

However, the reader of the *Autobiography* must bear in mind that Ignatius devotes only numbers 45-48 to speak about his visit to Jerusalem, written after 30 years circa of his pilgrimage. And there he only mentions two places: the Mount of Olives and Bethphage. To define the likely itinerary of Ignatius visits in Jerusalem, we rather draw help from two reliable sources: the pilgrims' itinerary provided by Füssli in his diary, which is similar to the one given by Suriano. The latter one gives in detail the programme of visits set for the pilgrims to the Holy Land.

The pilgrims disembarked in the port of Jaffo on September 1, and registered at the "Cellars of Saint Peter". Both the Crusaders' harbour and the caverns were dilapidated at that time. Nonetheless, today one can visit three restored vaults by the sea side and have an idea of the port's topography at that time as well as its main structures at the time of the Crusaders.

On September 2, the pilgrims left for Ramla, located some 18 km South-East from the coast. On the evening of the following day, escorted by guards, they left for Jerusalem mounted on

donkeys, probably via Bab el Wad, the Roman ascent, today's Highway 1 to Jerusalem. That same night, they passed by Abu Gosh, home to a 12th century Crusader church located within the Cistercian Abbey of the Resurrection, housing communities of monks and nuns. Although the mosaics in the church were partially destroyed by iconoclasts, the temple was spared by the Muslim occupation. Today it is the best-kept Crusader church outside Jerusalem. The pilgrims went a little further up the valley and stopped at Acquabella, today the *En Hemed* National Park. The place holds the remains of the Crusader buildings, already dilapidated at the time of Ignatius. There, by a mountain water stream, the pilgrims rested for a few hours. They had already travelled uphill about 30 km along narrow mountain paths.

Before dawn, the pilgrims continued their way along the Valley of the Terebinths, the last lap of the journey. They arrived in Jerusalem at around 10 am. Before reaching the plateau, the pilgrim Diego Manes proposed to the group to dismount and walk in silence the remaining 3 km, where the Franciscan friars had come to welcome them.

The view of the city that Ignatius and fellow pilgrims had in 1523 was very different from that offered by the city today. West Jerusalem did not exist then, and the walls of the old city were not rebuilt until 1537.

On September 4, the pilgrims were welcomed at the Franciscan convent of Mount Sion, which was outside the old city as it is today. The cloister and the guest rooms for clerics, religious and priests, where Ignatius very likely stayed, are still there today, adjacent to the Cenacle. But the pilgrims were taken to Saint John Hospital, located to the south of the Holy Sepulcher. Pilgrims of the time said that their premises were in a pitiful condition. Today, the area's name is 'Muristan' (from the Persian *bimaristan*, 'hospital'), and is located in the Christian Quarter. Within its area are the Omar's Moske, residential buildings, a market, and the Greek Orthodox church of John the Baptist with its monastery. The Equestrian order of the Hospitaliers was founded there.

On September 5, following a pre-established itinerary organized by the Franciscans, the pilgrims celebrated Mass at the Cenacle. This group was the last to have celebrated the Eucharist in the Cenacle, until today. The Franciscan friars were evicted from their main

convent in 1524. Then, the pilgrims visited the Tomb of David, today a synagogue on the premises' ground floor, next to the cloister. Nearby lay the ruins of the Byzantine and Crusader churches of Mount Sion, where now stand the Church of the Dormition, consecrated in 1910, and the abbey of the Benedictine Monks of Beuron. In the afternoon, the pilgrims paid a long, guided visit to the Basilica of the Holy Sepulcher, beginning with the chapel of the Apparition of the Risen Lord to his mother. Then, they spent their first night in prayer at the basilica.

On Sunday, September 6, shortly before dawn, the pilgrims celebrated the Eucharist inside the aedicule of the Holy Sepulcher. At 6 am they went back to their lodgings. At 3 pm, they were led along the "Holy Circuit" that eventually became today's Via Dolorosa, but in reverse order, leaving from the Holy Sepulcher towards the Ecce Homo Arch and reaching the Probatic Pool, in today's Saint Anne Church' compound, that hosts the community of the Missionaries of Africa. The "Stations of the Cross" included the House of Veronica (today's 6th Station); then, around the trivium on the Tyropeon Valley, the house of Simon the Pharisee, and the place where Simon of Cyrene helped Jesus to carry his cross (today's 5th Station); the place known as the Mary's Spasm, commemorated in the crypt of the Armenian Catholic Church built in 1881 over a church in ruins (today's 4th Station); the Arch of Pilate or Ecce Homo (cf. John 19:4-7); the House of St. Anne and birthplace of Mary; and the Probatic Pool (cf. John 5:1-14). These places are integrated into today's Via Crucis. The return journey was via the church of Saint Mark, of the Syrian Orthodox Church; and the Armenian Orthodox Church of Saint James.

On September 7, after a Mass at the Cenacle, the pilgrims headed for the Kidron Valley, located to the east of the Old City. The pilgrims went past the Tomb of Absalon and reached the Garden of Olives. They went on to Bethany, where the Tomb of Lazarus can be visited today. They returned via Bethphage, visited the church of the 'Pater Noster' (Eleona), and the cave that commemorates the writing of the creed by the Apostles. They also visited the sanctuary of the Ascension, owned by the neighbouring mosque. Ignatius visited it unaccompanied later (AB 47-48). On their way down the Mount of Olives, the pilgrims stopped at the "Dominus Flevit", the place that commemorated Luke 19:41-44: Jesus' weeping

over Jerusalem. Down the valley, the pilgrims stopped at the cave of Gethsemane near the site of Jesus' Agony.

On October 8, the pilgrims went to Bethlehem, via Mar Elias and the Tomb of Rachel, both found along today's Hebron Road, from Jerusalem to Bethlehem. There they visited the Basilica of the Nativity, a 6th-century building, and the church of Saint Catherine of Alexandria next to it. The saint's altar is still placed on the right-hand nave of today's church rebuilt in 1881. They also visited the cell of Saint Jerome, located under the church of the Nativity, next to the Nativity Grotto. It is said that here Jerome made the translation and revision of the Latin Bible, known as the Vulgate. The pilgrims spent the night in prayer at the Basilica.

On October 9, the pilgrims celebrated Mass in the cave of the Nativity and then left for Ein Kerem, the village that commemorates the Visitation, the Fountain of the Virgin and the birthplace of John the Baptist. On their way back to Jerusalem they passed by the Monastery of the Cross (Deir es Salib), then owned by Georgian monks. By the time of Ignatius, there was already an established tradition that in this place grew the tree from which the holy cross of Christ was made.

On October 10, the pilgrims departed from Mount Sion for Haceldama, the "Field of Blood" (Matthew 27:3-8) and its tombs, in the Hinnom Valley, south of the old city of Jerusalem. They also visited the pool of Siloam, with king Ezekiah's 7th century BC underground Gihon spring outlet. The pool commemorated the healing of the blind man in John 9:1-7. Again, they went up the Kidron Valley and visited the Garden of Olives and the Tomb of the Virgin. An ancient, local tradition places the death of Mary in Jerusalem. The medieval entrance to the grotto takes the visitors down a 47-step-long staircase to the tomb. Today, as in Ignatius' times, only the lower church survives with the rock-cut tomb, held to be that of Mary. Then, the pilgrims went back to Mount Sion. After the Vespers, they visited the houses of Caiaphas and of Annas, both Armenian churches.

On Friday 11, the activities took place at Mount Sion. The pilgrims visited the cave where tradition held that David composed his penitential psalms. This happened after his adultery with Bathsheba and the murder of Uriah. The place was located to the south of the Tomb of



David, on the slope of Mount Sion, within the premises of an Ethiopian Orthodox monastery. Today, the place belongs to the Greek Orthodox Church. Here, the pilgrims were given a reception by the Franciscan Tertiaries. They were given the “Agnus Dei,” and relics. In the evening, the pilgrims returned to the Holy Sepulcher to spend a second night in prayer.

After a two-day rest, the pilgrims resumed their visits on Monday 14. On the Feast of the Holy Cross, at around 4 pm, they left for Jericho riding donkeys. There, they stopped at the “House of Zaccheus”, today marked only by a massive sycamore tree, which Zaccheus is supposed to have climbed to see Jesus, in the compound of the Russian Orthodox Church.

On Tuesday 15, the pilgrims went down to the Jordan River to visit Qasr al Yahud, the site that commemorates the Baptism of Jesus in Mark 1:9-11. Then, they returned to Jericho. Although their intention was to visit the Mount of Temptations, their escorts did not allow it. Finally, the pilgrims drank water at the Fountain of Elisha (Ain es-Sultan). Here, 2 Kings 2:19-22 tells us that the prophet changed poisoned water into drinkable one. The pilgrims returned to Jerusalem at night.

Let us go back a little bit into history. What else can we know historically about his stay in the Holy Land? Any particular experience worth sharing?

Earlier in his *Autobiography*, Ignatius refers to the great “consolation and determination” that the Lord gave him (AB 44). Ignatius summarized his stay in the Holy Land in only one sentence: “He always felt this same devotion on his visits to the holy places” (AB 45). Ignatius’ narrative aims to share his deeper spiritual experiences with the reader.

Ignatius narrated at length what took place on September 22, 1523. It is because he felt confirmed in his decision to stay in Jerusalem. So, Ignatius referred to us that he went to Father Guardian and shared with him about his project. Moreover, he supported his decision with letters of recommendation. Indeed, later Ignatius shared with the Franciscan Provincial that he “was very firm in his purpose and was resolved that on no account would he fail to carry it out” (AB 46). But, he did not disclose the purpose of his stay, namely, to help souls

spiritually, even Muslims if possible. Ignatius himself shared the outcome of these conversations: the Franciscan Provincial's refusal, Ignatius' insistence, the Provincial's threat of excommunication if he did not obey, and Ignatius's acceptance of the Provincial's decision without further appeal. What is most interesting is how Ignatius understood the failure of his original project: "It was not Our Lord's will that he remain in those holy places" (AB 47). This experience helps us understand Ignatius' "Feeling with the Church" in the *Spiritual Exercises*.

After knowing that he would go back to Jaffo with the group the following day, and without the permission of Brother Hugo, the Franciscan friar in charge of the group, Ignatius decided to go on his own to the edicola of the Ascension to make sure which direction looked the Lord's feet when he ascended to heaven: "He remembered that he had not noted on Mount Olivet on what side the right foot was, or on what side the left" (AB 47). In the end, he does not tell us what he saw. But Ignatius did say that, on his way back descending the Mount of Olives, he put no resistance to the "belted Christian" who grabbed him and took him back to Mount Sion. Rather, he said that "it seemed to him that he saw Christ over him continually. This lasted all through in great abundance until he reached the monastery" (AB 48).

Indeed, St. Ignatius faced a difficult situation with the Franciscans. Could you elaborate more on this?

Ignatius' discussions with the Franciscan Custos, and with the Provincial of the Holy Land then, referred to above, invite us to study the reasons why the Franciscans did not want Ignatius, or any other pilgrims at that, to remain in the Holy Land. Firstly, the friars lived very poorly, at times being able to feed themselves only once a day. They were aware of their inability to feed others who would be under their care. Therefore, they would not want pilgrims to remain in the Holy Land. Secondly, the life of the Christians in the Holy Land was very insecure. What the Franciscans certainly did not need was having to pay a costly ransom—with money they did not have—to liberate free-lance pilgrims from their captors. This explains why pilgrims were heavily escorted by soldiers under the Custody starting from the harbour of Jaffo through all the places they visited, and back to Jaffo to embark the vessel



that would take them back to their places of origin. Finally, the time was very unsettling and the Franciscans knew it. The year after Ignatius' visit, the Franciscans were evicted from the Cenacle –their main convent—on Mount Sion, by an order coming from the central command of the Ottoman empire in Istanbul. This was signed the very year Ignatius was in the Holy Land. By living and worshipping in the Cenacle, the Franciscans were accused of defiling an Islamic Holy Place. The Franciscans knew the risks involved better. At that time, they did not want anyone but themselves remaining in the Holy Land.

Today, half-jokingly, we can say that thanks to the wise refusal of Franciscans to let Ignatius remain in the Holy Land, there is a 'Society of Jesus.'

Ignatius never came back to the Holy Land, although he did hope to return. The vows of the first companions at Montmartre on August 15, 1534, still included that possibility (AB 85). When the project failed in 1537 (AB 94-96), the companions offered themselves to the Pope.

What was the connection between the Jesuits and the Franciscans later?

When Ignatius was the General of the Society of Jesus, Pope Julius III imposed on him a project that included a college in Jerusalem. Ten days before dying, Ignatius still reassured the Franciscan Order, who were strongly opposed to such a project. The college project did not materialize.

In the Last century, the Holy See decided to have a Holy Land outreach of the Pontifical Biblical Institute (PIB), entrusted to the Jesuits in Rome. So, a piece of land was bought in West Jerusalem, to host the Institute that opened in 1927. For a long time, the Pontifical Biblical Institute of Jerusalem was the base for Jesuit archaeologists, who were digging in the Levant, specifically in Tel Eilat Gashul, located on the eastern side of the Dead Sea, today in the Hashemite Kingdom of Jordan.

There is good collaboration between the Studium Biblicum Franciscanum and the Pontifical Institute of Jerusalem, especially when sharing professors to give conferences at Seminars organized by both institutions. Let me add that there also exists a good collaboration with the

École Biblique et Archaeologique of the French Dominican Fathers as well. PBI students come every year to follow courses at the École. Finally, since 1975 the PBI and the Hebrew University have an agreement for the PIB students to follow study programmes offered there as well.

Let me ask some final questions about the current situation. The Holy Land, sadly enough, is very often represented in the first pages of the newspapers. This, of course, is not sad in itself, but because the reason for it is war. How do you see the future of the Ignatian pilgrimage sites in the context of the conflict between peoples?

Thanks for that question. The current situation in the Holy Land is sad indeed. For some time now, the Jesuits in the Holy Land offer On Going Formation courses for Jesuits and Friends in the mission in June and July every year. Although the war has somewhat upset their implementation, the issue is not the security in the Holy Land as such—travelling to the places we normally visit is safe—but, the cost of international travel and insurance is still, prohibitive. Nonetheless, we hope that the programmes in the year 2026 will be easier to implement.

In ecclesiastic circles, we can hear quite a bit about the Italian patriarch Pierbattista Pizzaballa, the current Latin Patriarch in Jerusalem. Some say he could also be a good candidate to become the next Pope. Do you know him, and if yes, what is your impression of him?

His Eminence Pierbattista Cardinal Pizzaballa, the Latin Patriarch of Jerusalem, is a blessing to all of us. He is prayerful, discerning and dynamic. As a Franciscan, he has lived and worked in the Holy Land since his youth. He is fluent in Hebrew. Therefore, he has the know-how and the wisdom to work in this local church that is both culturally and socially complex. He has spoken prophetically a few times during the present war, making the world aware of the

suffering of the people in Gaza, and we are grateful to him. He has chosen a very competent team of local pastoral agents and advisers to work with. He listens to good advisers.

Finally, what can you tell us about the apostolic work of the Jesuits in the Holy Land today?

At present, eight Jesuits live and work in the Holy Land: one companion teaches Scripture at the Salesian seminary and is engaged in inter-religious dialogue and formation of Catholic lay leaders; two are formators and teach various subjects at the Diocesan Major Seminary; three teach and do campus ministry at Bethlehem University; one works as Director of the Notre Dame University at Tantur campus, Jerusalem, and is engaged mainly in ecumenical dialogue; two work in the Pontifical Biblical Institute of Jerusalem, teaching, guiding field visits, and accompanying students from the Institute in Rome, who come to study in Israel; one coordinates de ongoing Formation Programmes for Jesuits and Friends in the Mission, and from Jerusalem, he also coordinates the academic programmes in the Holy Land offered by the Pontifical Gregorian University's Spirituality Faculty. Finally, all the Jesuits in the Holy Land are engaged in one form or another in the ministry of the Spiritual Exercises and spiritual guidance to religious and pastoral agents who request accompaniment. Companions of the Near East Province of the Society of Jesus come and offer retreats and formation programmes, mainly in Arabic, to local religious sisters and lay people. We are happy to be part of this mission.

Most importantly, despite their very diverse apostolic engagements, the Jesuits in the Holy Land feel strongly that they share a common mission today: to work for reconciliation with justice and healing in this war-torn country.

Naturally, we would like to have more companions joining us in this challenging mission in the Holy Land.

Secondo Colloquio: Sant'Ignazio di Loyola e la Terra Santa



Pontificia Università Gregoriana

Giovedì 23 Ottobre 2025 | Aula C012 – ore 15:00

Prima Parte

Moderatore: Eleonora Fioravanti
(Redazione Ignaziana)

Saluti Istituzionali

Pino Di Luccio, SJ

Sent Forth from the Mount of Olives

Christian Rutishauser, SJ

P. Rossi De Gasperis SJ e la Terra Santa

Francesca Giani

Gerusalemme nel Medioevo

Paul Oberholzer, SJ

Seconda Parte

Moderatore: Evelina Toti
(Redazione Ignaziana)

Intermezzo Musicale

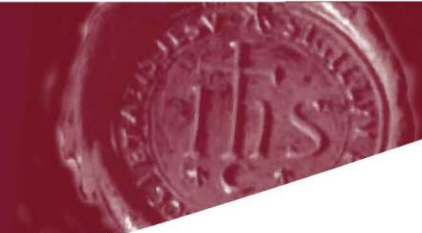
Cristobal Fones, SJ

Il pellegrinaggio di Ignazio a Gerusalemme: una finestra sulla sua spiritualità

Rolphy Pinto, SJ

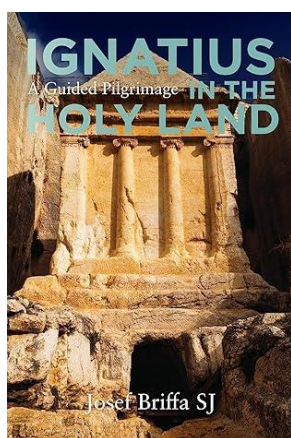
Ignazio maestro di contemplazione: una lettura attuale degli Esercizi Spirituali

Ferenc Patsch, SJ



Proposte editoriali

Briffa, Josef Mario. *Ignatius in the Holy Land. A Guided Pilgrimage*. Dublino: Messenger Publications, 2023.



Con p. Briffa SJ come guida, il lettore è invitato a riscoprire la Terra Santa attraverso gli occhi e i passi del pellegrino Ignazio. Luoghi familiari come la Via Dolorosa vengono reinterpretati seguendo il cammino spirituale del XVI secolo, in un percorso che si snoda da Giaffa a Gerusalemme fino alla mangiatoia di Betlemme. Arricchita da fotografie, mappe, itinerari e riferimenti biblici e ignaziani, questa guida è il compagno ideale sia per il viaggiatore che per il pellegrino.

Il progetto “*Sant’Ignazio a Roma: un pellegrinaggio tra i luoghi ignaziani*”: Guida spirituale per visite e pellegrinaggi ai luoghi di sant’Ignazio di Loyola a Roma.

Il progetto Sant’Ignazio a Roma ha l’obiettivo d’accompagnare il pellegrino alla conoscenza dei luoghi di Roma in cui ha vissuto sant’Ignazio di Loyola.

È possibile scaricare gratuitamente il libro digitale a questo link:

<https://itinerari-ignaziani.net/itinerari-ignaziani/pdf/guida.pdf>

