

Libertà nell'obbedienza

Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola

di AUGUSTO BONORA S.I.

Introduzione

All'inizio della sua interessante ecclesiologia, in un breve capitolo dedicato al "Sentire in ecclesia", M. Kehl dà voce ai presupposti impliciti della sua riflessione. Egli presenta le radici Ignaziane del suo pensiero ed in particolare la prima e tredicesima regola della quarta settimana degli Esercizi spirituali¹, affermando che esse "Sono testi assai ingombranti, che suonano strani per i nostri orecchi moderni e critici nei confronti della Chiesa! Sembrano confermare tutti i pregiudizi nei confronti di Ignazio e dei Gesuiti (obbedienza cieca etc.)"².

L'autore da così la stura ad una riflessione che, in poche e limpide pagine, lo porta a chiarire il presupposto fondamentale del suo trattato, interloquendo con le critiche contemporanee e rivalutando la concezione ignaziana dell'obbedienza. In particolare egli, dopo aver collocato le regole di Ignazio nel loro contesto storico, evidenzia che, per il santo di Loyola, la tensione verso 'la maggior gloria di Dio' permette il superamento delle contraddizioni aperte da un possibile contrasto tra una Chiesa che si affida alla guida interiore dello Spirito e la Chiesa Gerarchica. Afferma che "Ignazio non pratica affatto un atteggiamento ecclesiale che integra tutto in un sistema istituzionale chiaramente ordinato dall'alto, ma una spiritualità che può relativizzare di nuovo la Chiesa in relazione al Dio più grande..." Ignazio vede, inoltre, una profonda analogia tra la realtà empirica della Chiesa e la realtà di Cristo fino al punto che come "...la fede, fondandosi sull'annuncio pasquale della Chiesa, coglie in Gesù Cristo di Nazareth empiricamente crocefisso e fallito (nero) l'agire salvifico di Dio (bianco), in modo analogo nella Chiesa..."³.

¹ Cfr. Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, P. Schiavone (a cura di), Paoline, Cinisello Balsamo 1988, (da ora EESS). N. 353. Prima regola. Messo da parte ogni giudizio proprio, dobbiamo avere l'animo disposto e pronto a obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore, che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica. N. 365. Tredicesima regola. Per essere certi in tutto, dobbiamo sempre tenere questo criterio: quello che io vedo bianco lo credo nero, se lo stabilisce la Chiesa gerarchica. Infatti noi crediamo che lo Spirito che ci governa e che guida le nostre anime alla salvezza è lo stesso in Cristo nostro Signore, lo sposo, e nella Chiesa sua sposa; poiché la nostra santa madre Chiesa è guidata e governata dallo stesso Spirito e signore nostro che diede i dieci comandamenti.

² M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 13 (più ampiamente 13-17)

³ *Ivi* 16

Così è nel quadro di questa feconda riflessione, qui solo accennato, che l'accostamento al tema dell'obbedienza nella spiritualità di Ignazio può acquistare un significato che va ben oltre lo specifico interesse settoriale.

L'argomento, offre, infatti una pista particolarmente feconda, non solo per conoscere la complessa figura e personalità di S. Ignazio di Loyola, che ha ritenuto l'obbedienza "la virtù essenziale nella quale il gesuita deve segnalarsi",⁴ ma ancor più, per affrontare alcune questioni nodali del nostro tempo e già vive nella Chiesa dell'epoca moderna. Tra di esse in particolare la tensione tra la libertà della coscienza individuale e l'esigenza dell'obbedienza ecclesiale.

Questione tanto rilevante anche nella riflessione specialistica, da spingere un autore contemporaneo ad affermare, con un paradosso solo apparente che: "Para entender el verdadero sentido de la obediencia ignaciana se debe partir de la libertad"⁵.

Noi cercheremo, così, nel dato esperienziale, il tracciato spirituale spesso faticoso, che ha condotto un santo, fortemente caratterizzato da una dimensione carismatica e mistica, a divenire il 'paladino' dell'obbedienza nella Chiesa. Cercando di decifrare gli eventi, spesso contraddittori, che hanno condotto Ignazio ed i suoi compagni a porsi in obbedienza diretta al papa (quarto Voto), proprio in un tempo in cui nella Chiesa, più serrata era la critica al concetto di autorità.

Infatti è solo riempiendo di un'adeguata fenomenologia questi due termini, libertà ed obbedienza, che porremo le condizione essenziale per illuminarli. Rendendoli, così, pienamente espressivi di una polarità che non può mai essere assorbita e di un'integrazione che solo declinandosi in un giusto intreccio con il dato pneumatologico ed ecclesiologicalo-gerarchico, può rendere ragione di se stessa.

I contorni limitati di questo articolo ci permettono però, di soffermarci solo su tre aspetti della questione. Il primo riguarderà la figura storica di Ignazio ed il suo contesto epocale immediato, per cogliere, in questo substrato, l'orizzonte genetico della sua riflessione sulla libertà-obbedienza. In secondo luogo accosteremo le regole "Para el sentido verdadero en la iglesia" e la "Deliberazione dei primi compagni", come luoghi particolarmente sintetici da cui evincere gli elementi portanti del pensiero spirituale del Santo; riflessione che andrà quindi colta anche nella sua radice teologica. Questo tracciato, che esigerebbe ben altro approfondimento, raggiungerà il suo scopo se ci aiuterà ad uscire dal fraintendimento quasi caricaturale, cui la questione in esame e la stessa Compagnia di Gesù è stata sottoposta nella storia, disegnata a volte come gruppo di religiosi retti da un vincolo militaresco.⁶

⁴ Cfr. *Constitutiones et Regulae societatis Iesu*, n. 547,1; *Monumenta Ignatiana Epistulae* (da ora MI Epp) II, 54-56; MI Epp IV, 669-681.

⁵ R. García - Mateo, "Ignacio de Loyola y la libertad", in *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI (Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 noviembre 1991)*, a cura di Quintin Aldea, Bilbao 1992, 173.

⁶ Cfr. C. Palmés, *Del discernimiento a la obediencia ignaciana*, CIS, Roma 1988, nota 27, 162. Palmés riporta in nota tutti gli autori che hanno accostato, nella storia, la tematica dell'obbedienza ignaziana evidenziandone caricaturalmente le dimensioni di inumanità e assurdità.

Ma ancor più se ci permetterà, anche solo intuitivamente, di comprendere il fecondo intreccio presente nella spiritualità ignaziana, fra obbedienza cristiana e mistagogia della libertà; assoluto rispetto della libertà e singolarità della persona e assenso obbedienziale dentro la chiesa; mistica individuale ed ecclesiale. Questioni che una spiritualità sorta nell'epoca moderna ha ben presenti e che una Chiesa rinnovata dal Concilio Vaticano Secondo non può certo eludere.

L'orizzonte esperienziale di Ignazio, come fondamento genetico della riflessione

L'esperienza familiare

La famiglia Oñaz-Loyola appartiene alla tradizione della nobiltà rurale basca, detta dei *parientes mayores*. I capi di questi casati, di una ventina di famiglie, esercitavano un vero e proprio potere in una realtà sociale, quella basca, che alla fine del XV secolo, mancava ancora di un'organizzazione del potere forte e coerente. Tale situazione offre grandi possibilità per coloro che vogliano incrementare il loro dominio territoriale, segnalandosi presso i Re cattolici di Castiglia, ai quali sono legati da rapporti vassallatici. Per quanto concerne gli immediati progenitori di Ignazio: "Il nonno... lo troviamo implicato nelle lotte che turbarono la pace tra i casati maggiori e le città della Guipuzcoa...così da essere confinato per quattro anni nella città di Jimena de la Frontiera"⁷.

Esilio poi ridotto dal re Enrico IV, che gli concede anche di ricostruire la casa distrutta di Oñaz. Del padre di Ignazio, Beltran Ibáñez de Oñaz, si sa che lottò al fianco dei re cattolici nella guerra di successione al trono di Castiglia, offrendo 'molti buoni e leali servigi' nelle battaglie per la riconquista delle città di Toro e la liberazione di Burgos, occupate da Alfonso V, Re del Portogallo.

Due piccoli squarci che ci permettono di cogliere il clima nel quale Ignazio vive la sua fanciullezza. Lo stretto legame vassallatico con la corona di Castiglia e l'esigenza di segnalarsi presso il Re mediante i propri servigi (per riceverne in cambio considerazione e potere), sembrano essere due note importanti dell'esperienza che Ignazio respira nella sua famiglia. Tale sentimento di lealtà verso la corona, accompagnato da un forte desiderio di salire la scala sociale del tempo, pare coinvolgere la famiglia più dell'attività bellica in se stessa.

Il contesto familiare di Ignazio è segnato, quindi, da un saldo legame con i due pilastri della concezione di autorità medievale, la Corona e la Chiesa. La concessione da parte del re del patronato sulla chiesa di Azpeitia e di altre prebende, alla famiglia Oñaz-Loyola⁸, non possono che aver incrementato tale legame. Eppure pare di poter scorge-

⁷ C. De Dalmases, "La Chiesa nell'esperienza personale di S. Ignazio", in *Sentire con la Chiesa*, CIS, Roma 1980, 19-20.

⁸ Cfr. *Ivi* 30-32.

re, nelle descrizioni del Dalmases, un accento posto sul profondo senso di autonomia che contraddistingue la famiglia degli Oñaz-Loyola. Così come emerge, in modo abbastanza evidente, un desiderio di grandezza, che inevitabilmente accentua l'aspetto esteriore e mercantile del dipendere dall'autorità. Ignazio stesso, scrivendo molti anni più tardi al nipote Bertrando⁹ ci offre un'interpretazione dell'azione dei suoi avi. Nella cifra sintetica del 'segnalarsi' o del compiere opere 'grandi', pare risieda la formula stessa del nuovo modo di rapportarsi all'autorità. Non più, quindi, una concezione con tonalità medievali, che accentuano il rispetto dell'autorità perchè proveniente da Dio. Nel caso di Ignazio si respira, piuttosto, un clima già profondamente segnata dallo spirito del mondo nuovo che avanza, dal desiderio di protagonismo personale e di autonomia.

Presso Juan Velázquez, la formazione umana

Un semplice squarcio che aiuta a scorgere l'orizzonte ideale nel quale Ignazio vive i primi anni della sua esistenza e, ancor più, la tensione 'eroica' che ha fatto da sfondo alla sua formazione umana¹⁰ lo troviamo nel trasferimento del 1506, presso la casa di J. Velazquez ad Arevalo, nel cuore stesso della Castiglia. Vivere presso la casa del *Contador Mayor* del re, spesso al seguito dei sovrani e della loro corte 'ambulante', non poteva che rivelarsi un'occasione eccezionale data al giovane di assorbire, nel bene e nel male, le tensioni più feconde e, nel contempo, le prospettive più decadenti di un periodo culturale in forte cambiamento.

L'educazione di Ignazio, fa di lui un perfetto cavaliere, a tal punto da essere conosciuto in città per questo motivo. Secondo quanto ci rivela R. García-Villoslada; "Gli Arevalesi conoscevano Ignazio per la sua abilità nel suonare la viola, per il suo valore nei tornei cavallereschi, per la sua agilità nelle danze e per altri giochi giovanili"¹¹. Tale indirizzo, apparentemente frivolo, non sembra essere immediatamente colto in antitesi con "l'educazione religiosa ricevuta da Ignazio ad Arevalo che fu probabilmente più seria e più grave di quella della casa paterna"¹². Il giovane Loyola incontra un'esperienza educativa che pare dilatare una tensione interna, che probabilmente esploderà al momento della conversione. Egli sembra non percepire immediatamente il contrasto presente fra la 'vanità del mondo', il 'desiderio di procurarsi fama' e la prospettiva della fede, come scoprirà in seguito e dirà nell'autobiografia¹³. Educato ad essere un perfetto

⁹ Cfr. Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, (da ora SI), a cura di M. Gioia, UTET, Torino 1977, 1064 (MI Epp I, 148-151).

¹⁰ "Per meglio comprendere lo spirito di Ignazio di Loyola, dobbiamo fare un'altra affermazione: negli anni della sua giovinezza tutti respiravano aria di crociata. La secolare crociata contro i dominatori islamici non si chiude con la conquista di Granada del 1492, perchè nello stesso anno comincia la scoperta e l'evangelizzazione dell'America, che sarà come il prolungamento ed il completamento della crociata contro il moro". In R. García-R. Villoslada, *Sant' Ignazio di Loyola una nuova biografia*, Paoline, Roma 1990, 36.

¹¹ *Ivi* 102.

¹² *Ivi* 103.

¹³ Cfr. Sant' Ignazio di Loyola, *Autobiografia*. Commento di M. Costa, CVX/CIS, Roma 1991, n. 1. (da ora AA.)

uomo di corte, come pure un buon amministratore, Ignazio è probabilmente coinvolto anche negli ideali che rivestono religiosamente la figura del cavaliere cristiano. Per un giovane di ‘grandi desideri’ come lui e con un forte bisogno di ‘segnalarsi’, la crociata, il confronto con il ‘nemico’ rappresentato dal potere mussulmano, la mitologia e magia dei romanzi cavallereschi (di cui lo stesso Ignazio è certo ‘affamato’¹⁴), essere apprezzato a corte per la propria audacia, o il desiderio di una dama per cui spendersi totalmente, devono aver formato un unico quadro di tensione ideale.

Idealità un po’ sognante e mitica, messa a dura prova dal confronto con la realtà certamente ben più prosaica della corte, fatta di vanità e civetteria, di spreco della ricchezza ed anche di immoralità, probabilmente ben protetta da un formalismo religioso rigoroso, come poteva essere nella Spagna del tempo¹⁵. Ignazio incontra nella sua formazione, un mondo che ha apparentemente ben integrato tensioni ideali e vanità reali, una religiosità spesso formalmente ineccepibile ma interiormente poco profonda. Veicolo principale di tale educazione è l’autorità ed autorevolezza non solo del Velázquez, ma pure di un contesto educativo verso il quale egli è certamente molto ossequiente e ben disposto, per potersi segnalare ed emergere. Tale tensione tra idealità e mondanità, rimasta sopita nel tempo della formazione, non potrà che affiorare pienamente nel momento della crisi del nostro Santo, che lo toccherà più esplicitamente a Pamplona, ma forse già a partire dalla triste esperienza di casa Velázquez.

La grande mutazione

I limiti imposti da questo lavoro non ci permettono di soffermarci su molti degli avvenimenti che caratterizzano il tempo della “grande mutazione” di Ignazio. Se, come noto, è la ferita che lo coinvolge durante l’assedio della città di Pamplona che cambierà radicalmente la sua storia,¹⁶ non sono certo privi di interesse gli avvenimenti che immediatamente precedono. La ‘catastrofe’ della famiglia del suo protettore, J. Velázquez, coinvolge, infatti, non solo emotivamente ma anche praticamente il giovane cavaliere. Il *Contador Mayor* muore il 12 Agosto 1517, “...con la tristezza di non aver potuto adempiere alle promesse fatte al padre di Inigo di Loyola, di dare cioè al giovane una degna collocazione a corte”¹⁷. E la catastrofe della famiglia del *Contador*, non può certo non aver lasciato qualche interrogativo nel cuore del giovane Loyola¹⁸. A tale esperienza della caducità della gloria mondana, si aggiungerà presto una ben più dura prova, con-

¹⁴ Cfr. AA., n. 5.

¹⁵ Cfr. C. De Dalmases, “La Chiesa...”, cit., 46-49.

¹⁶ Per una lettura attenta di questo processo spirituale ed umano di mutazione, mi pare utile richiamare ancora all’attenta analisi di R. García-Villoslada, *Sant’Ignazio...*, cit., 172-209.

¹⁷ *Ivi*, 122.

¹⁸ “La grande delusione che ebbe nel 1517 per il fallimento e per la morte del suo protettore Juan Velázquez de Cuéllar, scosse violentemente il suo spirito e fece cambiare rotta alla sua vita; abbandonando i costumi mondani e frivoli, Inigo iniziò una carriera da nobile cavaliere, sacrificandosi per elevati ideali patriottici, sebbene ancora puramente umani”, García-Villoslada, *Sant’Ignazio...*, cit., 71.

seguenza del suo nuovo servizio. Sebbene, come ricorda C. de Dalmases: “... Inigo non fu mai un militare di professione...fu semplicemente un gentiluomo del Vicerè di Navarra, cioè uno di coloro che lo seguivano e ne eseguivano gli ordini e che, se si presentava l’occasione, impugnavano le armi e prendevano parte a spedizioni militari”¹⁹. Fu, però, una di queste spedizioni a mutare la sua storia. La ferita di Pamplona portando Ignazio ad un passo dalla morte,²⁰ rendendo ineludibile un serio confronto con la sofferenza fisica ed il senso del limite, lo costringerà ad un radicale rientro in se stesso; farà emergere le contraddizioni della sua natura di giovane vanaglorioso e di uomo rinascimentale²¹. Ma sarà proprio questo confronto drammatico con la finitudine e la morte ad aprire in lui lo spazio di una nuova libertà.

I paragrafi 4-8 dell’Autobiografia ci offrono un interessantissimo spaccato dei primi passi interiori del nostro cavaliere e l’emergere molto incipiente della sua capacità di discrezione degli spiriti. La nuova esperienza vissuta, pare renderlo cosciente, seppure in modo solo iniziale, di una nuova ‘autorità’, quella della sua interiorità.

Ignazio, vissuto secondo la logica mondana della corte, segnato radicalmente dalle pressioni esterne sino a conformarsi con i modelli educativi proposti, abituato ad una religiosità abbastanza formale ed esteriore, è spinto da questo ‘confronto’ a percepire in modo nuovo la sua stessa interiorità e la presenza dello Spirito del Signore in essa²². Trova dentro di sé e non solo all’esterno, nella volontà dalla Chiesa o del Re cattolico, la parola di un richiamo autorevole che chiede ascolto.

L’ipotesi della Certosa dopo Gerusalemme e l’incontro con il moro.

È il dilagare di questa nuova ‘autorità interiore’ ad accompagnare la vita del penitente di Loyola ed a fare da contrappunto interno ai primi dubbi sulla via da seguire dopo la ‘grande mutazione’. Con chiarezza emerge l’opzione per un cammino penitenziale verso Gerusalemme (sulle orme di Francesco e Domenico), mentre la scelta di ritirarsi in una Certosa,²³ come modo di incarnare definitivamente la sua vocazione, genera non poche titubanze ed infine è abbandonata. Ignazio compie, qui, una primo importante discernimento che M. Costa cerca di interpretare:

¹⁹ *Ivi*, 50.

²⁰ Cfr. AA., n. 3.

²¹ “El hombre del renacimiento siente un miedo especial a que su mundo de la belleza, de los honores y del bienestar se esfume en un monton de cadáveres” R. Garcia-Mateo, “Ignacio de Loyola...”, cit., 175. Un approccio ben differente quello dell’uomo medievale che lo vive a partire dal mistero di Dio e dal timore del giudizio.

²² Cfr. AA., n. 8.

²³ “Facendo poi i suoi conti su quello che avrebbe fatto al ritorno da Gerusalemme allo scopo di vivere in penitenza continua, gli si affacciava l’idea di rinchiudersi nella Certosa di Siviglia, senza dire chi fosse, per essere preso meno in considerazione, e lì di non nutrirsi che di erbe. Ma quando in altri momenti tornava a pensare alle penitenze che desiderava praticare andando per il mondo, gli si raffreddava il desiderio della Certosa per il timore di non potervi esercitare quell’odio che ormai aveva concepito contro se stesso” AA. n. 12.

“Per uno che era stato schiavo di pensieri mondani e del vano onore del mondo, la purificazione e la conversione è vissuta e vista come liberazione, come un dono-conquista di libertà. Tuttavia inizialmente Ignazio (che era schiavo del giudizio altrui e dipendente da quello che gli altri potevano pensare o dire sul suo conto, lodandolo e approvandolo, oppure criticandolo e disapprovandolo) vive questa libertà come liberazione da ogni legame, come autarchia assoluta, come capacità di vivere da solo”²⁴.

Secondo M. Costa, quindi, la mancata decisione per la Certosa è, per Ignazio, l’affermazione, del desiderio, ancora immaturo ma forte, di libertà nel cammino di ricerca spirituale. Egli intende vivere l’obbedienza a ‘quel Dio’ percepito interiormente, al di fuori di strutture preesistenti che, in qualche modo possano limitare la sua ‘foga’ di perfezione, il suo desiderio radicale di libertà nell’imitazione dei santi.

Nel suo farsi pellegrino verso Gerusalemme, rifiutando di predeterminare la vocazione definitiva, forse emerge anche in lui il desiderio di autonomia rispetto ad un’obbedienza religiosa troppo stringente. Le tensioni drammatiche di questo itinerario incipiente sono ben poste in luce, anche dall’episodio del ‘moro’²⁵. Nella sua apparente semplicità questa prima esperienza di ‘discernimento’ esterno, evoca molti elementi importanti della storia del tempo e soprattutto delle ambiguità ancora presenti in Ignazio.

Rifiutandosi di inseguire ed uccidere il moro, egli compie una prima importante opzione interna alla sua fede, la scelta di un cristianesimo non violento. Egli può indossare ormai la nuova armatura, quella di Cristo²⁶, reinterpretare la figura del ‘Miles Christi’, secondo la sua prospettiva più vera, quella paolina²⁷. Le incertezze ed i dubbi che accompagnano questo ‘discernimento’ rivelano però, non solo i condizionamenti culturali che ancora lo travagliano, ma ancor più la disintegrazione tra una sua presunta obbedienza interiore e la capacità di un’opzione veritativa esterna. La battaglia per staccarsi dalle contraddizioni della sua esperienza passata e divenire obbediente secondo la logica stessa di Cristo, sarà ancora molto lunga.

Esperienza mistica ed obbedienza

È probabilmente questo uno dei motivi per cui Manresa, luogo che doveva semplicemente essere il transito penitenziale del pellegrino di Loyola, diviene il luogo della sua “Chiesa primitiva”. Ignazio, infatti, si ferma per 11 mesi presso questa cittadina, fino al febbraio 1523 e sarà proprio qui che egli vivrà il suo tempo forte di conversione²⁸. Esperienza che diversi autori analizzano dettagliatamente²⁹, distinguendola in tre tempi fon-

²⁴ M. Costa, *Sant’Ignazio di Loyola. Autobiografia (commento alla)*, CVX/CIS, Roma 1991, 70.

²⁵ Cfr. AA., nn. 15-16.

²⁶ Cfr. AA., n. 17.

²⁷ Cfr. 2Tm 2, 3-ss; Ef 6, 11-ss.

²⁸ “Era andato a Manresa con l’idea di fermarvi pochi giorni prima di continuare il suo viaggio per Barcellona, ma la peste che faceva strage nella grande città e altri motivi...lo costrinsero a trattenerci fra i manresani quasi undici mesi.” R. García-Villoslada, *Sant’Ignazio...*, cit., 236.

²⁹ Cfr. H. Rahner, *La mistica del servizio*, Milano 1959; Costa, *Sant’Ignazio...*, cit., 98-172; J. Melloni S.J., *La mistagogía de los ejercicios*, Mansajero-Sal Terrae, Bilbao 2001, 31-49.

damentali, che richiamano, da un lato il normale processo di conversione del cristiano³⁰, dall'altro l'incedere proprio dell'esperienza mistica.

Ad un primo periodo di costante e sostanziale pace, caratterizzato da preghiere prolungate ed intense penitenze, segue un secondo periodo di durissime lotte interiori, di tentazioni, soprattutto quella relativa agli scrupoli. Infine, si apre un terzo periodo di illuminazioni, doni interiori e forte consolazione.

Accostando il tempo di Manresa dal nostro particolare punto di vista (scorgere una fenomenologia spirituale della libertà obbediente del pellegrino), cogliamo in modo limpido la compresenza non conflittuale di due elementi. Da un lato, infatti, Ignazio pone all'origine di questo periodo la confessione generale realizzata per iscritto presso Monserrato, durante tre giorni di permanenza ed instaura un contatto stabile con i monaci, in particolare, pare, con il suo confessore Dom Juan Chanon³¹. Vivrà, quindi, nel quadro di questo importante riferimento spirituale, che non va mai sottovalutato. Dall'altro lato è proprio la particolare autonomia del suo vissuto umano e la massima libertà spirituale a permettere il confronto con le prospettive ancora narcisistiche e mimetiche del suo percorso imitativo dei santi³². Giungendo così, attraverso la purificazione ed il travaglio degli scrupoli, a separare tale impulso di autocentratura e vanagloria dal vero impulso spirituale³³ ed a comprendere l'impossibilità, per l'uomo, di liberarsi e giustificarsi da se stesso, mediante le proprie opere. La visione del Cardoner, percepito da Ignazio come momento di un'illuminazione così grande da far apparire nuove tutte le cose, lo condurrà, quindi, ad una vera e propria rinascita dall'alto, quasi fosse l'essere in Dio all'origine stessa, non solo della sua vita, ma di tutta la creazione³⁴.

L'apertura degli occhi della mente lo colloca, quindi, nel 'luogo' di un differenza (in-differenza), che ne fa un 'uomo nuovo', con 'un altro intelletto'. Ormai decentrato da sé e da una visione eroica del suo agire, capace di una nuova libertà ed intelligenza spirituale della realtà. È, certo, prevalentemente a partire da questa esperienza, che egli potrà sottrarsi alle possibili derive soggettiviste di visioni spirituali del suo tempo come l'alumbradismo; così pure riuscirà ad assumere la "devotio moderna" senza cedere ad accenti eccessivamente mimetici di Gesù; scoprendo già fin d'ora nell'incon-

³⁰ Cfr. J. Melloni, *La mistagogia...*, cit., 36-45.

³¹ Cfr. *Ivi*, 35.

³² Di questo duplice riferimento Ignazio fa esplicita menzione la numero 27 dell'autobiografia, dove immediatamente dopo aver richiamato il suo confronto con il confessore, dice che Dio lo trattava come un maestro di scuola, conducendolo ad una sorta di 'infanzia spirituale'. A partire da tale radicamento si apre quindi al n. 28 dell'autobiografia, una progressione mistica che lo conduce fino al vertice della certezza soggettiva del dato scritturistico, "anche se non ci fosse la scrittura ad insegnarci queste cose della fede" egli le terrebbe per certe.

³³ Cfr. *Ivi*, 33.

³⁴ "In questa illuminazione, non sono interessati solo i misteri della fede, ma tutta la realtà. Si tratta di una nuova visione di tutte le cose, di una conoscenza e di una comprensione più profonda del proprio mondo, della realtà dell'ordine naturale, di quelle dell'ordine soprannaturale...Come tale la visione del Cardoner, più che una visione oggettiva di Dio o di altri misteri della fede, è una visione *in Dio*, di tutte le cose...le realtà più che nella loro molteplicità vengono colte nella loro unità in Dio". *Ivi*, 146-147.

tro con il Dio di Gesù Cristo presente nella storia, la chiamata ad operare per la salvezza delle anime³⁵.

Tale processo interiore si realizza, come dicevamo, mediante la concretezza di un intreccio: tra accompagnamento spirituale stabile presso Monserrato³⁶, vissuto ecclesiale a Manresa e piena libertà spirituale verso l'azione di Dio, che conduce al cuore del suo mistero³⁷. Ignazio, con una transizione dal vissuto al tematico³⁸, esplicherà tale intreccio negli Esercizi Spirituali, relativamente al rapporto tra conduttore e esercitante. Nella compresenza armonica e non conflittuale di questi due elementi si gioca l'integrazione tra libertà e obbedienza cristiana. Nella feconda tensione tra le dinamiche del pieno affidamento a chi conduce³⁹ e di rispetto assoluto per la libertà interiore dell'esercitante, che va condotto fino al punto in cui incontra Dio da solo a solo⁴⁰.

Dopo Manresa Ignazio potrà comprendere l'obbedienza in modo nuovo, perchè ormai egli è un uomo interiormente più libero e 'discreto', in lui ora

"...la *discreta caritas*: il movimento discendente della carità di Dio alla cui azione Ignazio sempre più si affida e si dona con una speranza pura... si incontra con il movimento ascendente della *discretio* (discernimento spirituale, senso della misura e prudenza naturale e soprannaturale ad un tempo). Ignazio sotto la guida di Dio e da Lui illuminato, integra e armonizza, in una potente visione dinamica e unitaria, tutto il reale..."⁴¹

Tale nuovo orizzonte non può certo ancora dirsi delineato globalmente, ma presso Manresa esso è percepito in un'intuizione fondante e determinante per il restante cammino. Sarà a Gerusalemme però che Ignazio mostrerà con evidenza, come l'esperienza mistica manresana, che lo ha reso nuovo, inciderà anche nel darsi concreto della sua obbedienza ecclesiale.

Ignazio pellegrino al seguito della volontà di Dio

Pellegrino a Gerusalemme

L'esperienza del pellegrinaggio a Gerusalemme è, a mio parere, il punto di snodo fondamentale per riflettere sul tema dell'obbedienza che stiamo accostando. Il cammino

³⁵ Cfr. H. Rahner, *La mistica...*, cit., 80-81.

³⁶ Cfr. J. Melloni, *La mistagogia...*, cit., pp. 35-36. Ignazio riceve qui una "traditio" fatta di storia e spiritualità monastica, coniugata con le nuove tendenze spirituali del tempo, in particolare l'eserciziario del Cisneros sul quale egli stesso lavorerà e pregherà. Da tale intreccio fiorisce la singolarità della sua stessa esperienza spirituale.

³⁷ Cfr. *Ivi*, 45.

³⁸ Cfr. G. Arana, "Dal vissuto al tematico...", in *Appunti di spiritualità* 33 (1990) 17-49.

³⁹ Cfr. EESS., nn. 22 ma anche 2, 6, 7, 8, 10, 12...

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, nn. 14, 15. Chi dà gli Esercizi "...lasci operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore".

⁴¹ M. Costa, *Sant'Ignazio...*, cit., 16.

che Ignazio intende compiere da solo, per confidare totalmente nella provvidenza di Dio, ha una connotazione profondamente Cristocentrica ed apostolica. Egli desiderava andare a Gerusalemme e visitare i luoghi santi sin dal sorgere della sua conversione. E sarà proprio a Gerusalemme che avverrà, per lui un'ulteriore trasformazione formidabile. Qui l'uomo ormai giunto, dopo l'esperienza di Manresa, alla radice della propria soggettività, l'uomo rinato interiormente dall'alto mediante l'esperienza del Cardoner, si riappropria in modo nuovo della relazione con la verità di Dio, nella concretezza storica della chiesa.

Dovendo presupporre, per brevità, molti elementi del pellegrinaggio, preferisco fermarmi e percorrere puntualmente un solo momento dell'autobiografia, relativo al confronto fra Ignazio ed il provinciale dei francescani⁴². Tale confronto mi pare particolarmente capace di evidenziare nella vita concreta del santo i nodi essenziali della sua interpretazione dell'obbedienza, sebbene ancora nel suo acquistare forma definitiva. Ignazio giunge a Gerusalemme con una chiara determinazione interiore: "Era suo fermo proposito rimanere a Gerusalemme per visitare in continuazione i luoghi santi; e, oltre a questa devozione, si proponeva anche di aiutare le anime"⁴³.

Il suo discernimento personale, le esperienze di Manresa, avevano chiarito in lui l'intenzione profonda, quella che egli pensa sia la volontà di Dio per lui. La conformità storica con Gesù, come vediamo sta al cuore del suo progetto, ma riemerge in lui, già a partire da Manresa, il desiderio di legare l'esperienza mistica ad un agire storico a favore delle anime.

"Il provinciale con buone parole gli disse di avere saputo della sua buona intenzione di rimanere in quei luoghi santi e di aver considerato bene la cosa, me che per l'esperienza che aveva di altre persone, giudicava che questo non fosse conveniente. Molti, infatti, avevano avuto lo stesso desiderio, e chi era stato fatto prigioniero, e chi era stato ucciso...si preparasse pertanto a partire l'indomani con i pellegrini. A questo egli ribatté che il suo proposito era molto fermo, e che riteneva di non poter desistere dall'attuarlo per nessuna cosa al mondo"⁴⁴

Di fronte al primo rifiuto da parte del provinciale, Ignazio evidenzia con chiarezza la profondità della sua determinazione ed anche la disponibilità a ciò che era la possibile conseguenza del rimanere a Gerusalemme facendo del bene alle anime: il martirio. Egli ha il desiderio del martirio, come imitazione radicale di Cristo, per amore di Cristo e delle anime. La sua 'risoluzione interiore' non è più la Certosa, ma pare essere l'accettazione del rischio di morire per Cristo, come nella Chiesa Apostolica di Gerusalemme.

Nel suo commento M. Costa dice, utilizzando le categorie degli esercizi: "Se il parere del P. Provinciale sembra essere maturato nel 1° modo del terzo tempo, la decisione di Ignazio sembra essere stata presa quasi in Primo Tempo (EESS., n.175)"⁴⁵. Il contrasto tra la libertà di coscienza ed il volere della Chiesa espresso dal provinciale, pare quindi essere fortissimo, lacerante; ma è a questo punto che, senza neppure attendere

⁴² Cfr. AA., n. 45-47.

⁴³ *Ivi*, n. 45.

⁴⁴ *Ivi*, n. 46.

⁴⁵ M. Costa, *Sant'Ignazio...*, cit., 199.

che gli fosse mostrata la bolla mediante la quale il Provinciale poteva scomunicarlo, Ignazio accetta di mutare parere: “...in forza dell’autorità che aveva, avrebbe loro prestatato ubbidienza”⁴⁶.

Ignazio, nel cuore di questo confronto radicale con il ministro della Chiesa, rifiuta una linea soggettivista nell’interpretazione della volontà di Dio, e opta per un confronto radicale con l’oggettività espressa dalla Chiesa. Sembra quasi scorgere, proprio nell’obbedienza, la nuova strada per attuare il martirio cercato presso Gerusalemme, per amore di Cristo. Questa prima fondamentale dimensione dell’obbedienza è, però, ulteriormente illuminata dall’episodio che, nell’Autobiografia segue questo confronto⁴⁷.

Il santo, trasgredendo un ordina implicito del provinciale dei francescani, si lascia condurre dal desiderio improvviso che lo assale di visitare ancora il monte degli ulivi, per contemplare la pietra da cui Gesù è asceso al cielo. A fronte dell’obbedienza alla Chiesa “fino al martirio”, sta infatti ancora il desiderio di imitazione dell’umanità di Gesù che si esprime in questa azione simbolica. Ignazio percepisce il tempo nuovo che inizia per lui, tempo nel quale l’esperienza di Dio vissuta a Manresa ed approfondita nel confronto con l’umanità di Gesù, è chiamata a coniugarsi sempre più esplicitamente con il corpo della Chiesa. Ciò non significa per il santo di Loyola, il semplice ritorno ad un ossequio formalistico, ma la ricerca continua di integrazione fra gli elementi evocativamente espressi da Ignazio in questo episodio.

La ragionevolezza stringente del provinciale cui dà obbedienza, non lo sottrae ad una ‘trasgressione’. La nostalgia di imitare quel Gesù, mai adeguatamente sostituito dalla Chiesa empirica che pure ne incarna la presenza, permane nel cuore dell’obbedienza di Ignazio. Essa non si placa nel puro assenso al provinciale, ma lo spinge ad un ‘magis’, simbolicamente racchiuso nel desiderio quasi infantile di essere imitatore dei passi dell’uomo Gesù.

Partendo da Gerusalemme per l’ultimo e complesso tratto di strada che lo condurrà a Roma, Ignazio porterà ancora con sé questa tensione, tra obbedienza ad un’ispirazione interiore da non tradire ed obbedienza ecclesiale. Essa non si spegnerà fino al compimento della sua chiamata, fino alla fondazione della stessa Compagnia di Gesù.

Nel quadro di una duplice fedeltà

Ciò che conduce Ignazio, a trentatré anni nel 1524, di ritorno dall’esperienza del suo pellegrinaggio, ad iniziare un lungo cammino di studio, è il desiderio sempre più forte di ‘aiutare le anime’⁴⁸. Se la nota caratteristica del suo viaggio di ritorno dalla Palestina era

⁴⁶ Ignazio tornerà in seguito sul tema dell’obbedienza nella lettera alla Comunità di Gandia del 29 Luglio 1547, mostrando in filigrane la sintonia con questa esperienza di obbedienza e lo slittamento del concetto di martirio: “L’ubbidienza...è come un martirio che continuamente taglia la testa del proprio giudizio e della volontà, mettendo al suo posto quella di Cristo NS, manifestata mediante il suo ministro; né viene fatta fuori la sola volontà di vivere, come avviene al martire, ma tutte le volontà insieme.” In SI 777 (MI Epp I, 331-338).

⁴⁷ Cfr. AA., nn. 47-48.

⁴⁸ C. de Dalmases, “La Chiesa...”, cit., 103.

stata l'inquieta domanda: *'quid agendum?'*, ora Ignazio intende aiutare altri ad abbracciare l'esperienza della fede⁴⁹, riconoscendo in questo l'esprimersi di un desiderio, la maggior gloria di Dio. Il cammino che da Barcellona lo condurrà ad Alcalà, Salamanca, Parigi, Venezia e Roma, subendo ovunque processi dall'inquisizione e carcerazioni, ma non rinunciando a propagare (mediante gli Esercizi Spirituali) la sua esperienza, è particolarmente rivelativo di questo suo desiderio. A partire dal quale si confrontano in maniera sempre più serrata la realtà della Chiesa istituzionale e la sua ispirazione interiore.

Il volto di Dio percepito mediante la sua esperienza mistica, ed il Suo 'volto storico' presente nella Chiesa, non si integrano, nella vita di Ignazio, senza fatiche. Volendo racchiudere in un'immagine questo cammino, potremmo dire che gli anni che si aprono saranno l'esperienza di una faticosa navigazione tra la Scilla del soggettivismo spirituale che condurrà altri, nella sua epoca, verso ben differenti esiti (si pensi agli *Alumbrados*, Erasmo, Lutero...) e la Cariddi del formalismo della Chiesa rinascimentale⁵⁰, non priva di cedimenti alla mondanità. Ignazio percorrerà fino in fondo questo tragitto, pagandone le conseguenze e giungendo -forse proprio per questo motivo- a dare corpo e spessore ad una sintesi nuova.

Relativamente al primo corno di questo confronto va sottolineato come i passi dell'itinerario studentesco di Ignazio intrecciano, già a partire dal soggiorno di Alcalà, tutte le contraddizioni e le problematiche culturali più rilevanti della sua epoca⁵¹. Ignazio, in particolare, non rimane certo estraneo al confronto con le due problematiche nodali per la cultura spagnola del tempo: l'erasmismo e l'alumbradismo, ma la sua posizione nei confronti di entrambe è di indipendenza. Infatti - nel suo periodo di studio- egli, secondo quanto afferma R. García-Villoslada, evita persino di accostarsi alla lettura dell' *Enchiridion militis christiani* di Erasmo, preferendo leggere testi di autori più sicuri, di cui 'nessuno dicesse male'⁵².

L'accostamento all'esperienza scolastica avvenuto in età ormai adulta e soprattutto il particolare punto di vista con il quale riprende a studiare -per poter aiutare le anime- lo salvaguarderanno, probabilmente, da sterili intellettualismi o facili derive estreme. Ma

⁴⁹ Cfr. R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio...*, cit., 295.

⁵⁰ Ignazio trova la sua strada sottoponendosi ad una dialettica più interiore e spirituale, ben descritta da C. Palmés: "La obediencia es una profundización de la experiencia de discernimiento, es el lugar privilegiado donde buscar y hallar de un modo constante y seguro la voluntad de Dios para seguirla...En el discernimiento ignaciano se fueron diversificado y clarificado dos aspectos complementarios: el discernimiento que podríamos llamar interior, el del las mociones espirituales...Este es el discernimiento practicado en la tradición cristiana, especialmente monacal y patrística. Hay otro discernimiento que llamaríamos apostólico, que fija la atención en el mundo exterior, en los acontecimientos de la historia, en la realidad de la Iglesia...", C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit., 53-54.

⁵¹ Secondo quanto afferma R. García-Villoslada (*Sant'Ignazio...*, cit., 311): "L'ambiente di Alcalà era molto diverso da quelli che Inigo de Loyola aveva fino ad ora conosciuto. Non sapeva in quale fucina di idee nuove era caduto: rinnovamento scientifico, umanesimo, erasmismo, alumbradismo e soprattutto rinnovamento spirituale. Alcalà era una tipica università del rinascimento...aperta a tutti i venti che soffiavano in Europa, (eccetto gli eterodossi)...".

⁵² Cfr. *Ivi*, 314, nota 9.

ancor più lo guiderà, in questo difficile attraversamento dei nodi culturali del suo tempo, la forte adesione e devozione alla Chiesa⁵³. Non sull'ortodossia intellettuale, quanto piuttosto sulla 'novità pericolosa' della sua esperienza interiore doveva giocarsi il confronto con l'istituzione ecclesiale⁵⁴.

*I processi inquisitori di Salamanca ed Alcalà*⁵⁵

È particolarmente significativo per la nostra ricerca, vedere come Ignazio dedichi, nella sua autobiografia, uno spazio rilevante di questo periodo alla descrizione dei processi inquisitori e della carcerazione⁵⁶.

Ignazio pare voler ricordare esplicitamente ai suoi futuri compagni che l'integrazione tra l'ispirazione interiore e la struttura ecclesiale, in tutte le stagioni ed i tempi della Chiesa, non può avvenire che mediante un processo lento e doloroso, quando non 'drammatico', di confronto. Molto lucidamente B. Schneider afferma a tale proposito:

“Sono prima di tutto esperienze negative quelle che offrono una prova concreta dell'amore verso la Chiesa e che danno la possibilità a S. Ignazio di comprovare il suo atteggiamento nei suoi confronti. È proprio l'esperienza, per lui così dolorosa, della struttura giuridica della Chiesa, quella in cui deve imbattersi ad Alcalà, Salamanca, Parigi e Venezia...tuttavia il ripetersi del provvedimento (inquisitorio) è una prova che egli si trova in un certo qual modo in linea opposta alle forme ed alle concezioni tradizionali; per cui veniva ad apparire come un novatore nella Chiesa. La serie dei conflitti con l'autorità ecclesiastica non riusciva però a togliergli la convinzione della rettitudine del suo modo di procedere, né a scuotere in alcun modo il suo amore verso la Chiesa.”⁵⁷

Ignazio non sarà mai un rivoluzionario all'interno della Chiesa, ma allo stesso modo la sua esperienza cristiana è radicalmente distante da ogni eccesso di servilismo.⁵⁸ L'obbedienza devota di Ignazio, non è cieca, anzi giunge al limite della trasgressione nella direzione di altre soluzioni, qualora ritenga ingiustificata un'imposizione; mentre non fatica ad eseguire alcune imposizioni più esteriori.⁵⁹ Egli non accetta soprattutto ciò che

⁵³ Cfr. B. Schneider, “La devozione di S. Ignazio di Loyola verso la Chiesa”, in *Sentire Ecclesiam*, a cura di J. Danielou - H. Vorgrimler, Paoline, Roma 1964, 510-518.

⁵⁴ Per approfondire alcuni aspetti di questo periodo trattati in modo particolarmente sintetico, non posso che richiamarmi ancora R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio...*, cit., 314-318, ma anche B. Schneider, “La devozione...”, cit., 516-517.

⁵⁵ Un primo rimando particolarmente interessante, circa lo sviluppo della questione dell'obbedienza, anche in questo tratto di cammino del Santo, è ancora C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit., 204-206.

⁵⁶ Cfr. AA., nn. 54-70.

⁵⁷ B. Schneider, “La devozione...”, cit., 515.

⁵⁸ Rimando, ancora una volta, ad un approfondimento storico dell'argomento in R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio...*, cit., 322-345, ma anche C. de Dalmases, *Del discernimiento...*, cit., 113-127, ed al puntuale commento all'autobiografia di M. Costa, *Sant'Ignazio...*, cit., 244-284.

⁵⁹ “Tinsero i loro vestiti come gli era stato ordinato. Di lì a 15 o 20 giorni Figueroa comanda al pellegrino di non andare più scalzo, ma di mettersi le scarpe. Ed egli lo esegue tranquillamente come nel caso di tutte le cose di questo tipo che gli venivano comandate.”, AA., n. 59.

rende impossibile il bene alle anime. Ad Alcalá, la proibizione di parlare di cose riguardanti la fede per quattro anni che dovevano ancora dedicarsi allo studio⁶⁰ ed a Salamanca, il divieto di definire ciò che è peccato mortale o veniale⁶¹, lo spinge al un trasferimento presso un'altra università, così da poter superare il contrasto tra obbedienza interiore ed esteriore.⁶²

Ignazio sembra riconoscere alla Chiesa piena competenza nel discernimento della vocazione del soggetto, ma non assoluta. La vocazione personale non può essere tratta da categorie oggettive esterne, che prescindano dal 'sentire' personale del soggetto, relativamente alla chiamata di Dio. Quando questo appello interiore non è rispettato dalla struttura giuridica ecclesiale, Ignazio non risolve il contrasto nella disobbedienza, ma si richiama prima ad un'autorità superiore e quindi 'va altrove'. Ridiventa pellegrino al seguito dell'appello interiore, verso 'la maggio gloria di Dio', per trovare un altro luogo dove poter realizzare in pienezza la vocazione divina.

Questa risoluzione dinamica, potremmo dire 'in avanti', quando emerge una dialettica insanabile fra discernimento interiore della volontà di Dio e discernimento ecclesiale, si rivela così, come un elemento particolarmente significativo della sua spiritualità. Non sempre la dialettica dei principi ispiratori dell'obbedienza trova conciliazione, quando ciò non avviene può aprirsi l'esigenza di un tempo ulteriore di cammino, mediante il quale ritrovare unitarietà nello Spirito, che ispira entrambe le fonti, interna ed esterna, del discernimento.

Ignazio nel transito ad un'esperienza di Compagnia

Sarà, così, proprio questa esperienza di duplice fedeltà che porterà Ignazio, dopo aver prima fallito con altri compagni a Salamanca⁶³, ad un'esperienza di 'Compagnia'. A partire dal periodo parigino avviene, infatti, nell'esperienza di Ignazio il transito da una situazione sostanzialmente individuale di obbedienza ad una collettiva, che vorrei semplicemente richiamare evocativamente, in relazione al voto di Monmartre del 15 agosto 1543. Ignazio ed i suoi compagni fanno voto di:

"...dedicarsi al bene del prossimo, in perfetta povertà, a imitazione di Cristo. Anzitutto avrebbero fatto un pellegrinaggio a Gerusalemme...Se dopo aver atteso l'imbarco per un anno avessero visto che il pellegrinaggio era impossibile si sarebbero presentati al papa, affinché li mandasse dove meglio avesse creduto"⁶⁴.

Appare in modo evidente come in questo voto siano racchiuse le tensioni più intime della cuore di Ignazio, che hanno ormai contagiato i suoi "amici nel Signore". Così pure traspare la compresenza delle due dimensioni concrete di obbedienza emerse nel per-

⁶⁰ AA. n. 62.

⁶¹ Cfr. *Ivi*, n. 70.

⁶² Cfr. *Ivi*, nn. 63; 70-71.

⁶³ Cfr. *Ivi*, n. 64.

⁶⁴ C. de Dalmases, *Del discernimiento...*, cit., 144.

corso spirituale del pellegrino. Che ora, ancora in una modalità non pienamente riconciliata, si estendono agli amici.

Ignazio non ha totalmente abbandonato il progetto di Gerusalemme, ma egli è ormai pienamente disponibile ad una vocazione differente, in totale abbandono all'autorità papale e quindi ad un progetto che lo leghi alla Chiesa in modo organico e istituzionale. Tale voto non pare aver sciolto la tensione interna al cuore del pellegrino, sebbene ormai la sua libertà spirituale si coniuga, a partire dall'alto (il papa), con l'elemento fondante l'obbedienza ecclesiale. Stante il reperimento ormai chiaro della finalità cui il gruppo non intende più soprassedere: "dedicarsi al bene del prossimo, in perfetta povertà a imitazione di Cristo".

La prospettiva dell'obbedienza quindi, più che irrigidirsi ed irreggimentarsi, relativizza piuttosto il mezzo al fine ed apre l'esperienza dei compagni ad una visione sempre più chiara di "mistica ecclesiale", ben posta in luce da H. Rahner. Cioè ad una visione della Chiesa e dell'autorità papale come mediazione radicale della volontà di Dio in Cristo. Sarà proprio il tempo che va dall'ordinazione di Ignazio e dei compagni fino a Roma, che favorirà la definitiva comprensione della Chiesa in questa prospettiva. Se infatti, come afferma H. Rahner, questa stagione comporterà, per Ignazio, una sorta di 'revival' delle grazie di Manresa, nel contempo tali grazie saranno poste in una più stretta connessione con il mistero eucaristico ed il servizio concreto della Chiesa, realtà visibile di Cristo.⁶⁵ Dopo l'ordinazione sacerdotale, mediante l'esperienza della Storta, vertice della sua nuova vita mistica,⁶⁶ tale connessione raggiunge il suo apice. La partecipazione di Ignazio al mistero trinitario e la trasformazione della sua volontà in Dio, mediante un nuovo atteggiamento di servizio,⁶⁷ presto si coniugherà con l'esperienza della Chiesa empirica di Roma, nella quale egli riconoscerà il luogo concreto della dedizione. "Cristo che continuamente cercava, diventa per lui la chiesa sotto il romano pontefice, da servire in spirito di povertà e umiltà: la Gerusalemme delle sue antiche mozioni si era trasformata nella Roma de La Storta"⁶⁸.

Ignazio darà forma al suo modo di intendere la libera obbedienza a Dio nella Chiesa, nel percorso degli Esercizi Spirituali stessi. Così come la cristallizzerà in una modalità carismatica specifica dando vita alla Compagnia di Gesù. Questi due sentieri sarebbero, quindi, le immense piste di lavoro che andrebbero accostate più globalmente, per studiare il nostro tema; ma potranno essere analizzate, qui, solo a partire da due aspetti che lo presentano in modo particolarmente sintetico. Le regole per il sentire nella Chiesa e la Deliberazione dei primi compagni.

⁶⁵ Cfr. H. Rahner, *Vision of St. Ignatius in the chapel of La Storta*, CIS, Roma 1975, 96.

⁶⁶ Cfr. *Ivi*, 98.

⁶⁷ Cfr. *Ivi*, 124-125.

⁶⁸ *Ivi*, 53.

La libera obbedienza nella chiesa

Regole “Para el sentido...”: la prospettiva ermeneutica di accostamento

Un’analisi critica delle regole per il sentire veritiero nella Chiesa (da ora Regole) credo possa avere come adeguato *terminus a quo* l’articolo di J. Salaverri⁶⁹, scritto nel 1969. Esso raccoglie le linee fondamentali del dibattito svolto, sino ad allora, su questo argomento⁷⁰, sottolineando come la prima esigenza di un adeguato accostamento alle Regole stesse, sia il superamento di una chiave ermeneutica di lettura sostanzialmente anti protestante⁷¹.

Tale prospettiva, all’interno della quale sarebbe oggi addirittura ridicolo non collocarsi pienamente, non può condurci, tuttavia, ad un eccesso opposto nell’approccio. Cioè ad un accostamento delle Regole senza coglierle nel loro *sitz im leben* storico, come fanno W. Löser ed altri⁷². Dimensione che non può essere elusa anche da coloro che intendono evidenziare differenti chiavi di letture, (esempio recente ne è l’interessante articolo di S. Madrigal⁷³). Dimenticare infatti, la presenza di assonanze tra le Regole e gli Atti del Concilio Provinciale di Sens pubblicati nel 1529⁷⁴, o che “L’orientamento di tutte le 18 regole ha evidentemente di mira i cosiddetti “novatori” della fede, Erasmo da Rotterdam con il suo umanesimo, e Martin Lutero con la sua teologia”⁷⁵, è infatti fuorviante.

Un approccio attento al contesto storico aiuta a scoprire come alcune affermazioni, che paiono poco consone alla nostra idea della libertà di coscienza, siano anzitutto una sorta di controcanto, quasi ironico ancor prima che polemico, a posizioni antitetiche. Un esempio per tutti, la nota frase presente nella tredicesima regola: “ Per non sbagliare dobbiamo sempre ritenere quello che vediamo bianco sia nero se lo dice la Chiesa gerarchica”⁷⁶, antitesi esplicita a quella di Erasmo: “Il bianco non diventerebbe nero neppure se il papa di Roma lo affermasse”⁷⁷. Che queste Regole non siano, però, solo gli spigoli più acuminati di una tensione inevitabilmente anche polemica, apparirà in modo altrettanto evidente accogliendo, come fa la nostra analisi, una chiave di lettura ben espressa

⁶⁹ Cfr. J. Salaverri, “Significación teológica del ‘Sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener’, según San Ignacio”, in *Manresa* 41 (1969) 299-314.

⁷⁰ Le prime sei note di questo articolo segnalano la bibliografia ragionata sull’ argomento, a partire dai primi del ‘900 fino alla data dello scritto, la sua proposta sembra dialogare con gli importanti autori cui fa riferimento, nel mentre apre al confronto con la nuova prospettiva ecclesiologicala del Concilio Vaticano II.

⁷¹ Cfr. sullo stesso argomento la riflessione posteriore di Ph. Lecrivain, “Las Reglas para sentir con la Iglesia. De las imágenes al texto”, in *Manresa* 62 (1990) 25-36.

⁷² Cfr. M. Kehel, *La Chiesa...*, cit. 14.

⁷³ Cfr. S. Madrigal, “Claves para una relectura de las Reglas para sentir con la Iglesia”, in *Manresa* 73 (2001) 5-36.

⁷⁴ Cfr. *Ivi*, 5-6.

⁷⁵ Cfr. M. Kehl, *La Chiesa...*, cit., 14.

⁷⁶ EESS., 365.

⁷⁷ M. Kehl, *La Chiesa...*, cit., 14, nota 4.

da G. O' Collins, in un articolo del 1980⁷⁸. In esso si afferma tra l'altro che:

“... ogni sforzo per interpretare le regole con riguardo ad altre parti degli Esercizi e la loro dinamica globale, darà un approccio fruttuoso. Questo tentativo di interpretare le regole nel contesto globale del libro e nell'esperienza vissuta del ritiro, può essere definito interpretazione contestuale”⁷⁹.

È in questo giusto approccio ermeneutico di un'interpretazione contestuale, che acquista ancora più forza il dato storico stesso. Esso mette ben in luce, infatti, che mediante le Regole avviene, nel tracciato degli Esercizi una sorta di reimmersione profonda nella storia presente della Chiesa, con le sue contraddizioni collettive, con le sue tensioni esterne ed interne. È proprio questo sentire in modo concreto e tangibile la Chiesa empirica nel suo “qui ed ora”, ad interpellare l'esercitante giunto alla quarta settimana. Il lungo percorso mistagogico degli Esercizi Spirituali stessi⁸⁰ l'ha condotto, infatti, non solo ad una conversione personale ed interiore, ma ad una appropriazione nuova del mistero della Chiesa⁸¹. Che può trovare nel confronto con le Regole una via maestra per discernere e vivere da creature salvate in essa, secondo la modalità espressa dal Principio e Fondamento, in un atteggiamento di vera riforma⁸².

Percorrere, come detto, la strada segnalata da un'ermeneutica contestuale, permette di riconoscere in esse un'ulteriore specificazione, quella di strumenti di discernimento. Come le regole della prima e seconda settimana riguardano, infatti, la comprensione delle mozioni interiori, così si può dire che i nn. 352-370 degli Esercizi Spirituali, siano le regole di discernimento più proprie della quarta settimana. Un aiuto all'esercitante per discernere le sue mozioni verso la chiesa e radicarsi in essa⁸³.

Accostare in questa la prospettiva le Regole, ci permetterà di affrontare gli aspetti che più interessano il nostro lavoro e mettere in luce la modalità mediante la quale la libertà della coscienza credente, posta ormai in obbedienza di fronte al suo Signore, può innestarsi nel concreto di una libera obbedienza ecclesiale.

Non ci soffermeremo sul dibattito storico relativo alla redazione delle Regole e solo limitatamente sull'analisi della loro struttura interna⁸⁴, valorizzando invece l'apporto di una lettura terminologica del *sentido* nella sua prospettiva cristologia ed ecclesiologi-

⁷⁸ Cfr. G. O'Collins, “Una lettura attuale delle ‘regole per sentire con la Chiesa’”, in *Sentire con la Chiesa*, CIS, Roma 1980, 97-112.

⁷⁹ *Ivi*, 102-103.

⁸⁰ Cfr. Melloni, *La mistagogia...*, cit., 19-30.

⁸¹ Aspetto ben posto in luce da un recente articolo di A. Guillén, “Los Ejercicios, un proceso de eclesialidad”, in *Manresa* 73 (2001) 37-47. La domanda iniziale dell'autore, relativa proprio a questo tema, trova, nel processo di sviluppo dell'articolo stesso un'adeguata conferma.

⁸² Circa la modalità e gli atteggiamenti per riformare la Chiesa presenti nella riflessione di Ignazio, Cfr. D. Molina, “Ignacio y la reforma de la Iglesia”, *Manresa* 73 (2001) in particolare pp. 53-55; 62.

⁸³ J. Corella, “Ejercicios Espirituales para desarrollar sentido de Iglesia”, in *Manresa* 62, 1990, 7-8.

⁸⁴ Sul dibattito in questione cfr. G. O'Collins, “Una lettura...” , cit., pp. 97-98; M. R. Jurado, “Discernimiento ignaciano del sentido eclesial”, in *Manresa* 63 (1991) 215-218; A. Dulles, “Le ‘Sentire cum Ecclesia’ d'Ignace aujurd'hui”, in *CIS* 76 (1994) 20-37.

ca⁸⁵, per coglierne la ricaduta nel processo di integrazione tra la libertà di coscienza ed obbedienza ecclesiale.

Una visione d'insieme delle Regole

Per quanto concerne la visione d'insieme delle Regole, i tentativi di cercare, dentro un'ermeneutica contestuale e di discernimento, chiavi di lettura più precise paiono, a volte, interessanti ma non sempre esaustivi. La visione di S. Madrigal, ad esempio, rischia una deriva un po' riduzionista quando le definisce "Regole di discernimento ecclesiale (dentro la chiesa) per operatori in ambito apostolico"⁸⁶; compiendo un'appropriazione troppo 'gesuitica' delle stesse⁸⁷.

Propenderei, invece, per una visione un po' più ampia, che andrà evidentemente giustificata, mettendo in luce tre aspetti particolari: il fondamento teologico della regola tredicesima e la mistagogia ecclesiale; l'importanza del termine "sentido"; il riferimento al Principio e Fondamento degli Esercizi Spiritualis stessi.

Le Regole tredicesima: fondamento teologico e mistagogia

Emerge chiaramente dall'analisi redazionale,⁸⁸ che le Regole presentano al loro interno i fondamenti teorici della visione ignaziana sul discernimento ecclesiale e le condizioni per la loro attuazione pratica. La prima e tredicesima regola forniscono, infatti, la prospettiva teologica ed ecclesiologicala di tutto l'impianto e la decima offre il criterio di attuazione di quanto le altre propongono. In particolare nella regola tredicesima, potremmo dire, viene portato a compimento un processo che in modo latente attraversa tutta l'estensione degli Esercizi.

La questione del rapporto tra libertà ed obbedienza, della relazione tra il vissuto individuale della fede ed obbedienza ecclesiale converge, in prospettiva pneumaltologica nel riconosce che "lo stesso Spirito opera nel cuore del credente e nella Chiesa gerarchica". Particolarmente nella regola tredicesima si manifesta e si teorizza il "misticismo ecclesiale di Ignazio" che riconosce come "La tensione tra individuo e la chiesa incontra il suo punto di connessione e superamento nell'azione dello Spirito"⁸⁹. Così come vede

⁸⁵ Cfr. in particolare: J. Corella, "Ejercicios..." , cit., pp. 5-24; M.R. Jurado, "Discernimiento..." , cit., 213-223; J. Mac Dowell, "Critères de discernement et programme apostolique" , in *CIS* 76, 1994, 38-66.

⁸⁶ Cfr. S. Madrigal, "Claves para..." , cit., 5.

⁸⁷ Non mi è certo possibile addentrarmi in una riflessione specifica sull'articolo, peraltro molto interessante dall'autore. La cosa che vorrei però evidenziare è l'eccesso di sinteticità, a volte e di complessità altre, che vive l'interpretazione contestuale presente nel suo articolo. Il richiamo ad esempio alla formula "predicando en público, platicando delante del pueblo menudo" come orizzonte inclusivo della riflessione pare non tenere in adeguata considerazione la parte precedente alla regola decima (cfr. *Ivi*, 6-7). Così l'eccesso di complessità pare presente nella relazione tra l'esame generale e le Regole (cfr. *Ivi*, 21-29).

⁸⁸ Cfr. G. O'Collins, "Una lettura..." , cit., 97-98; M.R. Jurado, "Discernimiento..." , cit., 1991, 215-218; A. Dulles, "Le 'Sentire..." , cit., 20-37.

⁸⁹ S. Madrigal, "Claves para..." , cit., 14-15 (traduzione mia).

nel volto empirico e gerarchico della Chiesa la presenza di Cristo e la sua azione nella storia,⁹⁰ anche se a volte *sub contra*.

Ignazio non giustifica teoricamente tale affermazione piuttosto ritiene che essa sia comprensibile all'esercitante che ha fatto esperienza di questa verità, mediante un graduale processo di appropriazione del mistero della Chiesa ed una precisa pedagogia⁹¹. La Chiesa infatti non è assente dall'itinerario degli Esercizi⁹², ma svolge in essi una funzione mistagogica⁹³. Ad un primo assenso abbastanza indeterminato del credente-esercitante⁹⁴, corrispondere una presenza discreta e materna della Chiesa, mediante la figura del direttore, che raccoglie l'affidamento iniziale dell'esercitante e lo conduce attraverso un itinerario appropriato, attento a lasciare pienamente spazio al rapporto tra soggetto e Dio stesso⁹⁵. La figura del direttore facilita la comunicazione con Dio⁹⁶, senza mai sostituirsi ad essa; collabora nel processo di apertura allo Spirito da parte del soggetto e nello stesso tempo garantisce l'autenticità della relazione tra uomo e Dio. Secondo B. Hernández negli Esercizi: "...el director...(El) es el garante de rectitud en las relaciones del almas con Dios... (Los directores) más que como controles del Espíritu aparecen como colaboradores del mismo"⁹⁷.

Per Ignazio la figura autorevole di chi conduce gli Esercizi è l'immagine più vera del compito che l'autorità stessa ha nella Chiesa⁹⁸. Il cristiano che ha potuto sperimentare, attraverso gli Esercizi, un cammino mistagogico di obbedienza potrà accedere alla Chiesa in modo più maturo, senza rischiare di ricadere nelle proprie illibertà⁹⁹, nelle facili derive del servilismo o dell'opposizione preconcepita.

Tale percorso si compie alla fine dell'itinerario degli Esercizi stessi, nel quadro della definizione sintetica presente nella regola tredicesima della quarta settimana. Questa prospettiva, accolta nella sua verità, non si risolve, certo, in una conciliazione irenica o servilista ed anzi ha spesso la tonalità di una tensione dialettica chiamata a risolversi, nella Chiesa empirica, solo attraverso la libera partecipazione all'obbedienza crocefissa e risorta di Gesù, come si evidenzierà nel seguito di questi spunti.

⁹⁰ Cfr. M- Khel, *La Chiesa...*, cit., 15-16.

⁹¹ Cfr. A questo proposito le pagine illuminanti di Guillen, "Los Ejercicios...", cit., 39-42.

⁹² Come ben evidenziato da due interessanti articoli di B. Hernández, "La dinámica eclesial en los Ejercicios", in *Manresa* 46 (1974) 345-358; 47 (1975) 47-66. e J. Corella, "Ejercicios...", cit., 9-24.

⁹³ Cfr. J. Corella, "Ejercicios...", cit., 11.

⁹⁴ Cfr. EESS. n. 22.

⁹⁵ Cfr. *Ivi* n. 2b, 15.

⁹⁶ Cfr. B. Hernandez, "La dinámica...", cit., 354-355.

⁹⁷ *Ivi* 357.

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, 357. J. Santiago Madrigal, analizzando la 'carta' di Ignazio al Negus di Etiopia afferma poi: "El objetivo último de la actividad jerárquica consiste en que todos los miembros de la Iglesia sean conducidos a Dios. Este es el principio básico dionisiano: que los inferiores sean guiados a lo más alto - a Dios- por intermediarios." S. Madrigal, "La carta al Negus de Etiópia. Notas de eclesiología ignaciana", in *Miscellanea Comillas* 53 (1995) 354.

⁹⁹ In questa direzione si muove la riflessione relativa agli EESS. di F. Imoda, 1994 e più ampiamente il suo scritto relativo alla tematica dello sviluppo umano (Cfr. F. Imoda, *Sviluppo umano psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993 77-106).

Il termine "Sentido"

Per quanto concerne il secondo aspetto della riflessione, Ignazio, titolando le Regole in riferimento al termine *sentido*, rivolge all'esercitante un invito a condividere gli stessi sentimenti di Cristo nei confronti della Chiesa. L'orizzonte linguistico e semantico cui la parola *sentido* fa riferimento, secondo J. Salaverri e R. Jurado, è infatti il brano di Fil. 2,2-5. In esso Paolo invita i cristiani ad avere gli stessi sentimenti di Cristo richiamati nell'inno del capitolo secondo¹⁰⁰.

Da ciò ne consegue che una vera comunione con la Chiesa gerarchia non va cercata primariamente attraverso l'adequazione ad un ordine esterno, secondo la logica dell'autorità mondana (cfr. ad es. Lc. 22, 24-27), né in consonanza assoluta con il proprio sentire interiore, a volte sopraffatto da risonanze ancora egoistiche ed immature, o dalle tentazioni (vedi regole della II settimana). La vera obbedienza nella Chiesa andrà piuttosto cercata in un cammino di consonanza ed armonizzazione con il sentire di Cristo, che vive l'umiliazione della croce per essere esaltato da Dio. Solo questo permette di non cadere nelle opposte derive di un servilismo ecclesiastico e di un antagonismo per partito preso.

La maturità cristiana di coloro che intendono, come Ignazio, non solo "essere nella Chiesa" ma anche "essere e fare la Chiesa",¹⁰¹ non può infatti limitarsi all'ortodossia e neppure alla sola ortoprassi, ma intende condurre all'ortopatia. Solo nella comune tensione di tutti i membri della Chiesa, ciascuno secondo il proprio ruolo, al sentire di Cristo, si può realizzare la vera comunione in essa¹⁰². Le regole di discernimento della quarta settimana, intendono, quindi, anzitutto ricercare la comunione nella Chiesa fra tutte le sue componenti, come compimento di un processo mistagogico (gli Esercizi) che conduce all'ortopatia con il Cuore di Cristo.

Ignazio, infatti vede la Chiesa, nel suo mistero, come madre, sposa e corpo di Cristo¹⁰³; è questo volto che l'esercitante ha contemplato nel cammino degli Esercizi stessi; ora, però, egli non deve sottrarsi anche al confronto con il suo aspetto gerarchico ed istituzionale.

Così come afferma giustamente J. Corella, le Regole aiutano chi ha compiuto il percorso degli Esercizi, ad integrare fattivamente quegli elementi che della Chiesa gli risulta-

¹⁰⁰ Oltre alle prove portate dagli autori citati, mi paiono utili a giustificare questo parallelo con il brano paolino la lettera ai Gesuiti del Portogallo (MI Epp. IV, 669-681), che pone in stretta correlazione obbedienza ignaziana e Fil.2; come pure l'ispirazione biblica di alcuni numeri relativi alla comunione tra i membri della compagnia, presente nelle Costituzioni. (Cfr. M. R. Jurado, *Spiritualità apostolica delle costituzioni. [ad uso degli studenti]*, PUG, Roma 1991, 35-37).

¹⁰¹ Cfr. A. Guillen, "Los Ejercicios...", cit., 39-42.

¹⁰² La mia riflessione trova particolare sintonia con quanto afferma C. Bernard nel suo articolo "La spiritualità cristocentrica di Ignazio" (in *Ignazio di Loyola, un mistico in azione*, a cura di S. Barlone, Città Nuova, Roma 1994, 179-196). Ignazio non cade nel rischio di una spiritualità ecclesiocentrica. È la sua visione mistica che integra la tensione del credente a conformarsi con il cuore di Cristo 'termine stesso del servizio per amore' (Cfr. *Ivi*, 192) e la forma storica concreta - ecclesiale del servizio.

¹⁰³ Cfr. EESS., nn. 352, 353, 365 e, più ampiamente a tale proposito, L. Gonzáles, "Quale Chiesa?", in *Sentire con la Chiesa*, CIS, Roma 1980, 67-71.

no ancora difficili da accogliere. La sintonia con essa, nel suo orizzonte di precetto, istituzione, gerarchia è anzitutto esperienziale - mistica, accessibile a chi, avendo riformato le deformazioni dei propri affetti e trovato sintonia con il sentire di Cristo, può liberamente obbedire nell' amore. La comprensione mistica della Chiesa e l'indifferenza, dovrebbero condurlo a penetrare i gangli più vivi delle problematiche ecclesiali senza antagonismo con l'istituzione¹⁰⁴, attraverso l'adeguata mediazione delle Regole stesse.

La distinzione interna alle Regole e la prassi concreta di comunione

L'ultimo aspetto può essere colto a partire dal confronto con la tesi di J. Mac Dowell¹⁰⁵. Egli sostiene che solo la prima, la decima e la tredicesima regola vanno al di là di un significato contingente e le restanti, riferite ad una congiuntura storica determinata, sono importanti non per quanto affermano in se stesse, ma piuttosto per poter cogliere su quali elementi ecclesiologicali Ignazio concentri la sua attenzione¹⁰⁶. Queste due sottolineature non debbono però condurci a sminuire, con la contingenza del dato storico ecclesiale, anche la modalità con cui Ignazio si accosta alla Chiesa del suo tempo e che, a mio parere, collega le Regole al Principio e fondamento degli Esercizi Spirituali.

Ignazio dà, infatti, a molte delle regole (2-9, 11-12, 14-18 e parzialmente anche alla decima) una chiara tonalità: quella della 'lode'. L'uomo, secondo quanto afferma il Principio e Fondamento, ha nella lode uno dei fini creaturali essenziali, che va pienamente vissuto anche all'interno della Chiesa. Ignazio, da sottile psicologo, ritiene che non sia la protesta o la lamentela la strada più adeguata per integrarsi nella Chiesa empirica e trasformarla dall'interno¹⁰⁷. Sebbene questo atteggiamento gli permetta, paradossalmente, anche di essere critico, infatti: "Ci sono alcuni caratteri tradizionali della chiesa del suo tempo di cui Ignazio non parla (nelle regole), tralascia di lodare o di giustificare. Penso qui a cose come l'inquisizione, le prigioni nelle case religiose, i benefici accentrati in una sola persona"¹⁰⁸.

Lo stile di riforma ecclesiale di Ignazio passa attraverso la scelta ed il chiaro riconoscimento di ciò che si deve lodare e ciò che non va lodato¹⁰⁹. Ancor più, il rimando

¹⁰⁴ Cfr. J. Mac Dowell, "Critères de discernement...", cit., 43-45.

¹⁰⁵ Cfr. *Ivi*, 55-56.

¹⁰⁶ Stante la nostra prolungata analisi della tredicesima regola va detto ora, molto più brevemente, che viene giustamente dato alla regola decima il compito di evidenziare quale sia, per Ignazio, il modo in cui l'adulto cristiano deve agire nella Chiesa, per favorire in essa una vera comunione ed evitare lo scandalo od ancora, pare significativo considerarla, come fa S. Madrigal, il punto di rotazione articolazione dei due grandi gruppi di regole che la precedono o la seguono.

¹⁰⁷ Cfr. D. Molina, "Ignacio y la reforma...", cit., 49-63.

¹⁰⁸ Cfr. G. O'Collins, "Una lettura...", cit., 103.

¹⁰⁹ Ed a partire da tale riconoscimento si potrebbe anche evidenziare una chiara impostazione apostolica, antitetica ad altri stili di riforma. Non solo ai "novatori" che tendevano ad esecrare e rifiutare la pietà popolare od a svalutare i voti di consacrazione...ma anche contraria ad un'impostazione di riforma che oggi chiameremmo controriformatrice, fatta di tribunali per l'inquisizione, di carceri o di imposizioni della fede...Un'attenta analisi degli aspetti 'lodati' metterebbe in luce tutto questo.

all'orizzonte semantico del Principio e Fondamento fa capire che anche gli aspetti ecclesiali lodati, vanno assunti "tanto quanto" concorrono al fine stesso, alla salvezza delle anime, e quindi possano essere talvolta relativizzati.

Il secondo aspetto tratto dal Principio e Fondamento riguarda la "riverenza", il rispetto filiale verso Dio. Ignazio lo declina ed esplicita nelle Regole, in una duplice direzione: di timore ed amore filiale verso la maestà divina (regola 18) e l'opera dello Spirito Santo che "ci governa e sorregge" (regola 13); ma anche verso tutto ciò che media sacramentalmente tale azione nella storia: i precetti della Chiesa e l'autorità costituita, come pure l'autorevolezza esemplare dei santi e intellettuale dei dottori (regole 1, 9-13). Nell'orizzonte del Principio e Fondamento possiamo cogliere anche in questo secondo aspetto la differenza tra il rispetto assoluto verso Dio e relativo per quanto concerne lo strumento ecclesiale. Infine la terza dimensione chiaramente presente nelle Regole è quella del servizio. Ed in questo orizzonte, mi pare, acquisti valore anche la chiave di lettura evidenziata da S. Madrigal che, dà particolare importanza al *ministerium verbi*. Le Regole hanno certamente a cuore tale servizio, che per Ignazio va vissuto con cura e 'discrezione' ('dobbiamo guardarci...', 'abituamente non si deve parlare molto...', 'si deve fare attenzione...'), distinguendo tra modalità pubblica di approccio alle problematiche ecclesiali e modalità interna di accostamento ad esse. Nel primo caso, Ignazio, indirizza verso la prudenza, la valorizzazione del bene presente, l'attenzione a non generare scandali; nel secondo pare stimolare alla chiarezza, nelle sedi opportune¹¹⁰. Però, anche il servizio della parola non deve mai dimenticare quello alla comunione nella Chiesa¹¹¹.

La libertà della coscienza di un credente, formata dal percorso mistagogico degli Esercizi può trovare, così, nelle Regole il modo di realizzare un'appropriazione sempre più intima dei sentimenti di Cristo verso la Chiesa; divenendo, nel contempo, pienamente artefice della stessa ed obbediente ad essa, secondo la finalità propria della creatura salvata, cioè la lode, la riverenza ed il servizio. Tale modalità di libera obbedienza nella Chiesa, troverà una prima e piena applicazione nella scelta degli "amici nel Signore", che li renderà "Compagnia di Gesù": la cosiddetta Deliberazione dei primi compagni.

La comune e libera scelta di obbedienza tra gli 'amici nel signore'

Il periodo intercorso tra l'arrivo a Roma di Ignazio, Laínez e Fabro (Novembre 1537) ed il giorno della professione dei primi Compagni di Gesù (22 aprile 1541), è certamente il più importante per comprendere cosa trasformò un gruppo di 'amici nel Signore' in un corpo religioso-apostolico unitario e ben consolidato.

¹¹⁰ Cfr. EESS., n. 362b.

¹¹¹ Dalla trattazione si evince che Ignazio ha offerto, nelle ultime regole (15-18) anche una modalità precisa per affrontare il tema più scottante del tempo, favorendo così anche il servizio del discernimento circa la questione nodale della giustificazione. Cfr. S. Madrigal, "Una lettura...", cit., 25-28.

Al termine del 1537 il gruppo dei primi amici, saldamente ancorato all'esperienza comune degli Esercizi Spirituali, al voto di Monmartre e dalla scelta sacerdotale,¹¹² vede svanire la speranza di realizzare il viaggio a Gerusalemme¹¹³, non resta, allora, che corrispondere alle ultime determinazioni relative al voto parigino: presentarsi al papa, affinché li mandi dove meglio avesse creduto opportuno, per il bene della Chiesa e la sua missione¹¹⁴.

C. de Dalmases¹¹⁵ ci descrive in modo sintetico ma puntuale questo primi anni romani, evidenziando come passaggio fondamentale interno al gruppo di 'amici nel Signore' la deliberazione della quaresima 1539, relativa alla tematica dell'obbedienza. Essa si pone al cuore stesso della definitiva formazione della Compagnia di Gesù, pietra miliare di ogni possibile riflessione sul tema preso in esame da questo scritto.

La deliberazione del 1539

Alcuni mesi dopo il colloquio fra Ignazio ed il Pontefice (18 Novembre 1538) e la definitiva caduta di ogni sospetto di eresia nei confronti della Compagnia, gli amici sentono ormai avvicinarsi il tempo in cui dovranno disperdersi per adempiere la missione papale e desiderano interrogarsi sulla loro vocazione comune.

“La scorsa quaresima, quando ormai era giunto il tempo di doverci separare in diverse direzioni...decidemmo di riunirci tra noi per molti giorni prima di separarci, allo scopo di trattare insieme di questa nostra vocazione e umile impostazione di vita...Ci riunimmo molte volte: francesi, spagnoli, sabaudi e baschi; e a proposito di questo nostro stato di vita, ci trovammo su posizioni e pareri diversi. Tutti avevamo la stessa mente, la stessa volontà, cioè: cercare con perfezione la volontà e il beneplacito di Dio, come richiede la nostra vocazione. Quanto poi ai mezzi più idonei e fruttuosi, sia per noi che per il nostro prossimo, avevamo una certa pluralità di giudizi.”¹¹⁶

Presupponendo la lettura delle fonti relative al processo di discernimento comunitario¹¹⁷, che non può essere analizzato puntualmente in questo scritto, mi soffermerò solo su alcuni elementi particolarmente significativi. Il primo di essi riguarda il discernimento dei compagni di fronte al rischio di perdere definitivamente l'unità tra loro. La risposta a questo primo interrogativo è immediata e unanime: “...non dobbiamo spezzare questa unione e comunità voluta da Dio”¹¹⁸.

¹¹² Cfr. il capitolo relativo alle 'Deliberazioni venete' in: M. Gioia, *Ignazio di Loyola e la Compagnia di Gesù*, AVE, Roma 1991, 31-52.

¹¹³ “...soprattutto da quando, l' 8 febbraio del 1538, la repubblica di Venezia era entrata a far parte della lega contro il Turco con il papa e l'imperatore.” (Cfr. C.de Dalmases, “La Chiesa...”, cit., 186).

¹¹⁴ Relativamente alle 'Deliberazioni parigine' (cfr. in: M. Gioia, *Ignazio di Loyola...*, cit., 19-30).

¹¹⁵ Cfr. C. de Dalmases, “La Chiesa...”, cit., 180-204.

¹¹⁶ M. Gioia, *Ignazio di Loyola...*, cit., 71.

¹¹⁷ Cfr. MI Series III Const. I; Monumenta Constitutionum praevia Doc. 1, 1-7. Per la traduzione italiana farò riferimento a quella di G. Casolati, usata nel commento citato di M. Gioia.

¹¹⁸ Cfr. in: M. Gioia, *Ignazio di Loyola...*, cit., 74.

Ben altra problematicità comporta la determinazione dei mezzi adeguati per mantenere questa unità. In particolare risulta difficile rispondere all'interrogativo relativo al vincolo di obbedienza ad uno di loro. J. Iturrioz, che descrive molto puntualmente le fasi del discernimento su questo punto, afferma addirittura che:

“...parecía que en ellas se trata de superar una espontánea y obvia repugnancia de los ‘amigos en el Señor’ a introducir la obediencia en el cuerpo de la Compañía, a parte de la obediencia ya istituída en la relación al Sumo Pontífice”¹¹⁹

Questa ‘ripugnanza’ è chiaramente testimoniata dalle difficoltà nella deliberazione. Il documento che sintetizza il lungo processo (probabilmente redatto materialmente da Codurio o Fabro), parla di insistenza per “molti giorni nella preghiera e nella riflessione” senza che apparisse alcuna risoluzione capace di appagare il loro animo.

Così commenta ancora J. Iturrioz:

“Es interesante...advertir en aquellos ‘amigos en el Señor’, tan unidos entra sí, tan conscientes de una misma vocación, tras varios años de convivencia...vacilaciones e indecisiones, efecto de dificultades internas y personales; nos hace ello venir a pensar que también entonces la obediencia tenía sus dificultades, y que no era admitida corporativamente sin difíciles deliberaciones”¹²⁰

Data questa incertezza, gli amici optano per un periodo di trenta giorni o più di ritiro, preghiera e meditazione personale per intuire la volontà di Dio. Ad esso fa seguito un ulteriore tempo di deliberazione, che, seguendo il metodo proprio dell'elezione porta ad una decisione unanime.

L'iniziale ripugnanza e la lunga riflessione non ferma, quindi, la deliberazione dei primi compagni che giungono alla fine a determinarsi unanimemente per l'obbedienza ad uno di loro. In questo quadro, però, risulta particolarmente significativo scoprire le ragioni che motivano la scelta finale.

“Tandem, Domino praestante auxilium, non per plurium vocem sententias, sed nullo prorsus dissidente, conclusimus: nobis expedientius et magis necessarium, prestare obedientia aliqui ex nostris, ut melius et exacius prima nostra desideria, implendi per omnia divinam voluntatem, exequi possimus, et ut tutius conservetur societas, et tandem, ut negotiis occurrentibus particularibus, tam spiritualibus qua temporalibus, decenter provideri possit”¹²¹

¹¹⁹ *Ivi*, 65.

¹²⁰ Cfr. J. Iturrioz, “Dos líneas de ‘obediencia’ en la Compañía de Jesús”, in *Manresa* 43 (1971) 64.

¹²¹ La traduzione di G. Casolati recita così: “Infine, con l'aiuto del Signore, giungemmo a questa conclusione espressa a giudizio e a voce unanime, e proprio senza alcun dissenso: per noi è più opportuno, anzi è necessario prestare obbedienza a uno di noi:

- per attuare meglio la nostra aspirazione originaria di compiere in tutto la volontà di Dio;
- per conservare più sicuramente la nostra compagnia;
- infine, per provvedere convenientemente, nei casi particolari, le attività spirituali e gli affari temporali.”

Preferisco una traduzione più letterale della frase sottolineata: “...al fine di poter meglio e più esattamente eseguire i nostri desideri originari, di compiere in tutto la volontà di Dio.”

Alcune domande aperte dall'interpretazione di questo discernimento

La riflessione che J. Iturrioz fa seguire alla sua analisi sull'obbedienza nel corpo della compagnia propone alcuni interrogativi che è utile segnalare. Egli afferma che questa determinazione:

“Es de valor decisivo para el modo de ser de la futura compaña que ésta se haya constituido en ‘cuerpo’. Pero esto no disminuye en modo alguno todo el significado que en realidad tenía aquella ‘amistad en el Señor’, que les había llevado ya a constituirse en ‘Compañía de Jesús’. Este hecho es revelador y significa, en cuanto lo podemos comprender y espresar, que previamente a cualquier estructura corporativa, aquellos diez amigos se sentían ya vinculados mutuamente por una misma vocación al mismo modo de vivir.”¹²²

La vera comunione fra gli ‘amici nel Signore’ era già fondata dalla loro esperienza spirituale comune, in particolare a partire dalle due grandi contemplazioni presenti negli Esercizi Spirituali, quella ‘del regno’ e ‘delle due bandiere’. Una comunione che secondo il nostro autore: “...resultaba espontáneamente, sin necesidad de ordenaciones normativas o preceptivas, una comunidad de vida que en el fondo se traducía en una comunidad de destino”¹²³.

Una comunione che forse a qualcuno di essi pareva si potesse incrinare più che rinsaldare attraverso una strutturazione più istituzionale della stessa (è probabilmente questo il senso di una certa ripugnanza sentita nel sottoporsi all'autorità di uno di loro), o perdere la sua forza carismatica racchiusa nel sentirsi tutti ugualmente discepoli, attorno all'unico vessillo di Cristo, nel luogo umile di Gerusalemme¹²⁴.

La riflessione di J. Iturrioz, se comprendo bene, pare, allora, evidenziare alcuni elementi importanti. Anzitutto sottolinea come nel contesto di questa determinazione, che istituisce il corpo della Compagnia, sia nodale la questione della relazione tra comunione spirituale e obbedienza, tra discernimento comunitario ed autorità. Correlazione che non andrà mai dimenticata per favorire una vera integrazione tra aspetti più carismatici ed istituzionali della Compagnia.

Questa deliberazione segnala inoltre, come i primi compagni sentano in modo molto differente l'obbedienza *ad extra* nei confronti dell'autorità ecclesiale, al fine della missione apostolica, e l'autorità *ad intra*.

Mentre all'autorità ecclesiale i compagni affidano senza nessuna difficoltà il compito specifico di determinare la loro missione apostolica, all'autorità interna essi affidano, non senza incertezze, il compito di attuare i primi desideri dei compagni di compiere la volontà di Dio e l'unità del corpo¹²⁵.

¹²² *Ivi*, 67.

¹²³ *Ivi*, 68.

¹²⁴ Cfr. A. Demoustier, “La meditazione dei due vessilli”, in *Appunti di Spiritualità* 40 (1994) 71-74. A proposito della meditazione dei due vessilli ricorda che “la vera umiltà non è ‘in alto’ né ‘in basso’, ma ‘al fianco di’, con il Cristo in mezzo agli altri.” (Cfr. *Ivi*, 74).

¹²⁵ All'autorità del Superiore è chiesto di salvaguardare l'unità del corpo della Compagnia e di favorire l'attuazione più esatta della volontà di Dio, in relazione ai primi desideri, quindi all'aspirazione dei

Anche il metodo adottato in questa ed in altre decisioni, cioè quello del discernimento comunitario, pare un elemento sostanziale del periodo più 'carismatico' della Compagnia, al punto che esso, in questa fase, precede la stessa obbedienza interna, in quanto a determinazione strutturante la relazione tra i compagni. Così che C. Palmés relativamente a questo punto afferma:

“Este método de discernimiento en común para hallar y seguir la voluntad de Dios, que habían iniciado hacía siete años, dió una fisionomía original a la comunidad de la Compañía, mas flexible, más cordial, más espiritual, más apta para llegar la unanimidad en las decisiones. Hasta el año 1546 no se siente la necesidad de crear superiores provinciales y locales. Pero en los años subsiguientes una serie de hechos que inciden notablemente en la vida comunitaria y en el modo de realizar el discernimiento en común: la progresiva institucionalización del grupo, la dispersión de los compañeros, el crecimiento espectacular de la compañía (a los 16 años de su fundación contaba ya con unos 1000 jesuitas), la muerte de S. Ignacio, la aprobación de las constituciones, la formación de nuevas generaciones...a lo largo de esto años se va organizando la Compañía y en muchos aspectos se va concretando uno stilo de vida correspondiente a las nuevas circunstancias.”¹²⁶

Il faticoso attraversamento del cammino compiuto, prima da Ignazio e quindi dai compagni, di parte essenziale delle loro deliberazioni e delle Regole, ha condotto ad un risultato importante circa la questione dell'obbedienza.

Se, infatti, da un lato questo aspetto pare ripetutamente problematizzato nella sua modalità di attuazione, nel contempo esso non è mai messo in discussione nella sua radice veritativa profonda e nella sua forma non solo 'generale' di adesione alla volontà di Dio, ma anche ecclesiale. Ciò appare in modo ancor più evidente accostando, anche solo evocativamente, alcuni momenti nodali di svolta nella loro vicenda, spesso caratterizzati da scelte puntuali di obbedienza ecclesiale. Ad esempio il cambio decisivo nella direzione del cammino di Ignazio presso Gerusalemme, la scelta di Monmartre, come pure il quarto voto. L'obbedienza è anche lo snodo fondamentale alla definitiva creazione della Compagnia, sebbene il più problematizzato. Infine libertà ed obbedienza sono parsi elementi centrali nelle Regole. Tutto ciò invita ad un ultimo approfondimento del nostro cammino sulla libera obbedienza nella spiritualità ignaziana. Scoprire cioè la radice della visione teologica del nostro santo. Riflessione che, come vedremo, dovrà ancora risolversi in un semplice spunto, ma ci permetterà di approfondire ciò che la storia e le Regole ci hanno solo fatto intuire.

compagni nata nel passato, con una chiara attenzione alle dinamiche interiori del soggetto e interne. Al Papa è chiesto di discernere la volontà di Dio principalmente in relazione alla missione universale, quindi con un'attenzione prioritaria ai bisogni della Chiesa ed al futuro della Chiesa stessa.

¹²⁶ C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit., 1988, 34-35.

La radice teologica della libera obbedienza nell'esperienza ignaziana

Affrontando la questione in esame, non è certo di poco conto rilevare che due dei più grandi teologi cattolici del '900, entrambi gesuiti, hanno visto, l'uno nel tema della libertà e soggettività, l'altro dell'obbedienza punti nodali della spiritualità di Ignazio¹²⁷. Il primo, K. Rahner, riferendosi in particolare agli Esercizi Spirituali, evidenzia la libertà soggettiva, come istanza fondamentale dell'epoca moderna che sta alla base del percorso spirituale di Ignazio. Infatti afferma che:

“Gli Esercizi di Sant’Ignazio sono concausa decisiva e un documento fondamentale dell’epoca moderna della Chiesa, che corrisponde all’epoca moderna dell’Occidente, anche se possiede una natura sua propria...L’uomo medievale pensava e viveva partendo da Dio, dal mondo, dall’universale e dall’ordine formulabile in norme corrispondenti. Quando rifletteva su di sé, sul proprio spirito e sulla propria libertà, lo faceva partendo da questa realtà oggettive in cui si sapeva inserito in partenza come una parte. ...il cammino religioso di Ignazio, comincia con un’esperienza soggettiva di consolazione e desolazione, non più controllabile in maniera oggettiva dall’esterno”¹²⁸.

Il secondo, H.U. von Balthasar, ha affermato invece, con un’ardita visione d’insieme che:

“...L’arduo e rigoroso carisma che era stato donato ad Ignazio...Lo si può senz’altro battezzare con il nome di “obbedienza” purché se ne riconosca tutta la paradossalità. È anzitutto obbedienza a Dio al di là di attività o passività: atto che purifica nel modo migliore tutte le energie dell’intelletto, della volontà e del sentimento e che le tende al massimo, allo scopo di metterle meglio che sia possibile a disposizione dell’eterna e libera volontà di amore.”¹²⁹

Nel quadro di questo chiaroscuro, solo apparentemente antitetico, bisognerebbe, quindi, procedere per una ricognizione della radice teologica del pensiero spirituale di Ignazio; “navigando” tra la Scilla e Cariddi delle due interpretazioni che gli autori ci hanno offerto, rimanendone profondamente segnati nella loro impostazione teologica.¹³⁰

La manifesta impossibilità di compiere questa navigazione, come detta l’articolo, offre solo degli spunti sull’argomento, lascia spazio ad un accostamento che definirei parabolico.

Assumendo la concezione di obbedienza vissuta nella Compagnia di Gesù, come metafora ed intensificazione della spiritualità ignaziana nel suo complesso, partiremo,

¹²⁷ La prospettiva teologica di K. Rahner può essere semplicisticamente definita antropocentrica e la sua Cristologia ‘dal basso’, mentre quella di H. H. V. Balthasar una prospettiva trinitaria e la Cristologia ‘dall’alto’.

¹²⁸ K. Rahner, *Teologia dell’esperienza dello Spirito*, Paoline, Roma 1978, 217.

¹²⁹ H.U. von Balthasar, *Gloria. Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 108.

¹³⁰ Cfr. a tale proposito ad es. I. Sanna, *K. Rahner*, Morcelliana, Brescia 1973, 49-ss. J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels. H.U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996.

in questa analisi da una riflessione di H. Rahner, che accosta il nostro tema con un'affermazione tanto lapidaria quanto esplicita: "La obediencia que S. Ignacio deseaba en su orden, tiene su puesto en el centro de la teología y de la praxis ignaziana"¹³¹.

La radice teologica dell'obbedienza nella Compagnia

La riflessione di H. Rahner affronta, in occasione della XXXII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, proprio questo argomento, offrendo alcuni spunti essenziali.

Secondo la sua proposta, costantemente e puntualmente contrappuntata dal richiamo alle fonti, i problemi teologici dell'obbedienza ignaziana si connettono strettamente alla cosiddetta 'teologia del Vicario'¹³². La cui questione è formulata dall'autore con questa domanda:

"¿Existe una oposición irreducible entre el propósito de los Ejercicios Espirituales de darse sólo y únicamente a Cristo Señor, y lo que acabamos de afirmar casi sin exámen crítico, es decir, que por la misma razón tenemos que obedecer inmediatamente al Vicario de Cristo en la tierra? Sin duda este es el punto crucial de la teología ignaziana acerca de la obediencia."¹³³

Ignazio ed i compagni sembrano risolvere la domanda senza grosse titubanze e questo in ragione della loro concezione ecclesiologica. Per i compagni di Gesù l'obbedienza, nella sua radice teologica ultima, è fondata su un'unica essenziale certezza, e cioè quella della 'mediazione' dell'autorità di Cristo da parte della Chiesa ed in particolare del Papa.

"Per Ignazio la Chiesa non è solo una forma di organizzazione esterna, oppure lo spazio dove egli inserisce il suo ordine, me è in prima linea la visibilità e l'incarnazione del Signore stesso, per la maggior gloria del quale offre il suo servizio."¹³⁴

Nella Chiesa è presente lo stesso Spirito che è in Cristo¹³⁵ e la sua struttura gerarchica facilita il discernimento di questa presenza in ogni cristiano, perchè possa giungere pienamente a compiersi in Dio¹³⁶. Per Ignazio, poi:

"...la representación vicaria de Cristo por medio del sumo Pontífice... se ha de considerar no como una función meramente canonista o como una ficción devota, sino que se funda, por el contrario, en un hecho teológico: la obra salvífica de Cristo en la Iglesia que debe ser visible; por tanto su participación en la continuación y en el cumplimiento de la pasión de Cristo consiste en imitación de aquella obediencia con la cual consiguió la salvación de la

¹³¹ H. Rahner, "Sentido teológico de la obediencia en la Compañía de Jesús", CIS 10 (1979) 90.

¹³² *Ivi*, 100.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ B. Schneider, "La devozione...", cit., 560.

¹³⁵ Cfr. EESS., n. 353.

¹³⁶ Cfr. S. J. Madrigal, "La carta al Negus...", cit., 352-359.

almas en la cruz...La obediencia es por consiguiente la entrega de si mismo a Cristo crucificado.”¹³⁷

La coscienza della mediazione incarnatoria di Cristo nella Chiesa permette così, a Ignazio ed ai suoi compagni, di accettare nella figura del Pontefice il punto di vista più radicale di questa mediazione. E come l'autorità nella Chiesa è chiamata a seguire la strada di Cristo, fino alla partecipazione con la sua croce, così l'obbedienza si colloca nell'orizzonte dell'imitazione e dell'unità con Cristo crocifisso.

Nella riflessione sull'obbedienza di Ignazio si innestano, quindi, due aspetti fondamentali del cammino degli Esercizi Spirituali¹³⁸. Il primo, ben sintetizzato nelle Regole dalla tredicesima, relativo alla presenza del medesimo Spirito Santo nella Chiesa ed in Cristo¹³⁹.

Il secondo aspetto, anch'esso posto in luce dalla nostra lettura delle Regole, quello dell'assimilazione e Cristo crocifisso, della sequela a Lui 'umile e povero', al suo "sentido", sino ad essere considerato pazzo della sua stessa 'pazzia'¹⁴⁰.

“El verdadero fin de la nuestra exposición se puede entender, teniendo en cuenta la dialéctica en la cual se mueve la teología ignaciana. La verdad histórica en la cual se apoya la esencia y la existencia de la Compañía es el hecho incomprendible de 'Dios hecho siervo'. Esto significa concretamente en cuanto a la obediencia, que la obra de la redención no se lleva a cabo sino cuando el Verbo hecho carne “se entrega sólo y únicamente al servicio del Padre Eterno”. De donda se deduce que el seguimiento del Señor consiste en la participación en esta gloriosa obediencia hasta la muerte de la cruz y esto dentro de la mediación, y de los límites de la Iglesia y más concretamente de la Iglesia Romana y del papado...Esto...significa que en todas las exigencias de la obediencia y en la pronta ejecución de cuanto la obediencia ordena, debemos encontrar una imagen (un tipo) fundamental de unión hipostática...”¹⁴¹.

La consegna della propria libertà: la radice cristocentrica dell'obbedienza ignaziana

Tale riflessione sintetica di H. Rahner trova un esplicito fondamento nel pensiero di Ignazio che, ormai divenuto generale, affronta l'argomento dell'obbedienza scrivendo ai fratelli gesuiti del Portogallo:

“Voglio terminare questa lettera come l'ho iniziata, senza andare fuori tema, pregandovi per amore di Cristo nostro Signore che non solo ci ha dato il precetto di obbedire, ma ci ha anche preceduto il suo esempio, di sforzarvi tutti di conquistare l'obbedienza con una gloriosa vittoria, trionfando sulla parte più alta e difficile di voi stessi...”¹⁴²

¹³⁷ H. Rahner, “Sentido teológico...”, cit., 103.

¹³⁸ Cfr. *Ivi* 104-105.

¹³⁹ “...Perchè crediamo che quello Spirito che ci governa e ci sorregge per la salvezza delle nostre anime, sia lo stesso in Cristo nostro Signore, che è lo sposo e nella chiesa che è la sua sposa” (Cfr. EESS., n. 365).

¹⁴⁰ Cfr. EESS., nn. 164-168.

¹⁴¹ Cfr. H. Rahner, “Sentido teológico...”, cit., 109.

¹⁴² MI Epp IV, 669-681.

Come si può facilmente cogliere nelle sue parole è l'obbedienza di Cristo che Ignazio vede enuclearsi come il cuore della relazione del Figlio con il Padre e della missione mediante la quale ha redento il mondo, la strada che egli richiama ai suoi compagni ed a se stesso.

“L'obbedienza è la sola virtù che genera e conserva nell'anima le altre virtù. Se essa fiorisce tutte le altre si vedranno fiorire e portare il frutto che io desidero dalle anime vostre e che reclama colui che con l'obbedienza redense il mondo perduto per la disobbedienza, 'fattosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce'”¹⁴³

Tale prospettiva è talmente viva nel santo di Loyola, che ad uno sguardo anche solo parziale alle lettere ed alle costituzioni, si evidenzia chiaramente tale radice cristocentrica¹⁴⁴.

Nella parte relativa all'esame generale, Ignazio afferma ad esempio che “...la vera ubbidienza non considera a chi si ubbidisce, ma per chi si ubbidisce”¹⁴⁵. Non importa se il referente umano sia il cuoco, od un qualsiasi altro dei superiori, perchè, in ogni caso l'ubbidienza è solo a Dio e solo per Dio. Il motivo è l'amore a Cristo, a partire dal quale Ignazio invita a superare l'inclinazione naturale di seguire il proprio giudizio. Solo per amore di Cristo l'obbedienza al superiore trova giustificazione: “Vorrei, dunque che tutti vi esercitaste a riconoscere in qualunque superiore Cristo nostro Signore”¹⁴⁶. L'obbedienza infatti, vale più di ogni altro sacrificio ed è proprio il desiderio di conformità a Gesù, la sua imitazione, a spingere verso di essa: “...molto più efficace è il vivo esempio di Cristo NS, il quale, vivendo in compagnia dei suoi genitori, era loro sottomesso... vivendo in compagnia dei suoi discepoli, si degnò di essere loro capo e dovendosi allontanare fisicamente, lasciò S. Pietro loro capo...”¹⁴⁷. L'obbedienza è la virtù nella quale il gesuita deve segnalarsi¹⁴⁸, la ‘madre’ di ogni altra virtù. Se altri istituti religiosi, infatti, possono eccellere per digiuni, penitenze, mortificazioni, la Compagnia deve farlo nell'obbedienza¹⁴⁹.

L'obbedienza libera del Gesuita

Ignazio pare far convergere su questo aspetto della vita religiosa tutta la forza del suo *Magis*, la tensione ideale che abbiamo visto presente in lui sin dai primi anni di vita da convertito. La meta del cammino che egli ha raggiunto non sarà perseguito dai suoi compagni inseguendo astrattamente la gloria di Dio, bensì l'obbedienza quotidiana e

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Confronta in particolare: Cost. n. 84; 547,1; MI Epp IV, 669-681, 3. 19-21; MI Epp I, 331-338; MI Epp I, 687-693; MI Epp XII, 659-662, 6-8.

¹⁴⁵ Cfr. Cost. n. 84.

¹⁴⁶ Cfr. MI Epp IV, 669-681,3.

¹⁴⁷ MI Epp I, 331-338.

¹⁴⁸ Cost. n. 547, 1; MI Epp II, 54-56; MI Epp IV, 669-681.

¹⁴⁹ Cfr. MI Epp II, 54-56.

concreta a Dio in Cristo ed al superiore, sino alla libertà offerta della propria libertà. Ignazio, nella parte III e IV delle Costituzioni concretizza, ancora una volta sotto l'influsso dell'esperienza paolina¹⁵⁰, le modalità proprie della sua pedagogia, fondata principalmente sulla purificazione delle intenzioni. Essa vuole condurre alla piena libertà, generare '...persone Spirituali che hanno fatto tali progressi da correre per la via di Cristo nostro Signore'¹⁵¹, uomini capaci di farsi guidare dalla 'discreta caritas' e di procedere nella libertà dello Spirito. Alcune sue lettere¹⁵², ci mostrano la modalità concreta di attuazione di questa obbedienza libera. Egli non nega ai suoi compagni la possibilità ed il diritto di dissentire interiormente e di esplicitare il proprio dissenso, anzi la sua stessa pedagogia richiede che l'obbedienza sia vissuta in un profondo clima di comunicazione e fiducia reciproca¹⁵³. Tuttavia le Costituzioni invitano ad optare ultimamente per una consegna della propria libertà all'oggettività dell'obbedienza che prevale anche sul proprio giudizio.

Senza 'divinizzare' la mediazione

Ignazio, come ben esplicitato da I. Iglesias, non divinizza la mediazione ma la relativizza. Lo fa concentrando l'attenzione di chi obbedisce sul motivo dell'obbedienza, o su Colui per il quale si obbedisce. Nella pedagogia di Ignazio l'obbedienza è infatti subordinata al discernimento della volontà divina sul soggetto o sulla Compagnia stessa¹⁵⁴; è tesa a disporre il proprio cuore per la missione.

“La obediencia...en la Compañía no es un 'ejercicio' como en la ascesis de los antiguos monjes, sino que está al servicio del fin apostólico de la orden, a pesar de los ejemplos patristicos que adornan las dos cartas escritas por Polanco (1548 y 1553), que podrían favorecer esta imagen. Todos conocemos los ejemplos que se citan en este contesto...la imagen del baston de hombre viejo y del cadáver...Todos tenemos la tendencia de atenuar la fuerza de tales ejemplos que se nos han trasmitido de la antigua tradición monástica; y, en realidad debemos con razón fijar con exactitud en esta materia los límites de la doctrina de la obediencia ignaciana que supone madurez. Debemos ...exigir que se actúe de tale manera que aparezca claro el concepto fundamental de la obediencia ignaciana, que debe estar subordinado a la finalidad apostólica.”¹⁵⁵

Le costituzioni esplicitano chiaramente come la pedagogia ignaziana tenda ad una 'riduzione' della mediazione, o ancor meglio ad una 'strumentalità' rispetto al vero Mediatore. Nel cap. IX, 2 delle stesse si descrive il Generale, modello di ogni altro superiore,

¹⁵⁰ Cfr. M. R. Jurado 1991, 23-25.

¹⁵¹ Cfr. Cost. n.582 e più estesamente M. R. Jurado, cit. 42-47.

¹⁵² Confronta in particolare: MI Epp IV, 669-681,25; MI Epp IX, 90-92; MI Epp. XII, 659-662,6

¹⁵³ Cfr. M. R. Jurado, "Discernimento...", cit., 36. Considera anche il riferimento alle questioni dell'apertura di coscienza al superiore, od il concetto di rappresentazione al superiore (ad es nella lett. ai padri del Portogallo).

¹⁵⁴ Cfr. C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit., 43-52.

¹⁵⁵ H. Rahner, "Sentido teológico...", cit., 94-95.

come “strumento” assolutamente congiunto a Dio e, soprattutto per questo, capace di perseguire il meglio per i suoi compagni e l’ordine. O ancora, il superiore e l’inferiore sono spinti entrambi a cercare un’armonizzazione totale dei loro giudizi e discernimenti, perchè l’obbedienza sia vissuta per amore e non per timore, in piena comunione di cuore¹⁵⁶.

Iglesias afferma che Ignazio arriva, ultimamente, ad usare per l’obbedienza una terminologia contemplativa¹⁵⁷, che nelle lettere appare con evidenza¹⁵⁸. Riferendosi ai suoi compagni afferma che: “Costoro, se sono ubbidienti di cuore, possono dire ‘ non sono più io che vivo ma Cristo vive in me’ ”¹⁵⁹. L’unione mistica della vita in Cristo, che Paolo richiama ai Galati, si attua proprio nell’obbedienza per amore. È in questo medesimo orizzonte mistico e di esproprio di sè, che credo vadano lette anche le immagini (la pallina di cera, il corpo morto, il piccolo crocifisso, il bastone) usate da Ignazio per descrivere l’obbedienza nella lettera a Roma dell’ottobre 1555¹⁶⁰. Questi simboli, già presenti nella tradizione monastica, fanno pensare a immagini usate da S. Teresina di Liseaux, molti anni dopo (la pallina, la scopina...). In tal senso si aprirebbe un duplice possibile indirizzo di ulteriore indagine: il primo attento a cogliere l’obbedienza Ignaziana nell’orizzonte dell’infanzia spirituale, in sintonia con l’abbandono assoluto alla provvidenza. Un secondo nella linea di una ‘mistica del martirio’, possibile quando non si realizza la armonizzazione tra chi media la volontà di Dio e colui che la riceve.

Obbedienza, luogo mistico del sacrificio fino al martirio¹⁶¹

L’obbedienza può divenire, così, luogo mistico del sacrificio fino al ‘martirio spirituale’. Questa prospettiva prende corpo a partire dalla vita stessa di Ignazio che, come ho evidenziato descrivendo l’esperienza di Gerusalemme è deciso ad accettare il martirio. Dopo il confronto con il custode di Terra Santa egli pare trasfondere la sua tensione al sacrificio in un orizzonte di obbedienza ecclesiale. A questo stesso atteggiamento egli invita i suoi compagni, a fare dell’obbedienza, cioè, il luogo del sacrificio. Come avviene per il martire, che dona la vita a Cristo, il Gesuita “ ...si offre di più offrendo il proprio giudizio e la volontà e la libertà, cioè la parte principale dell’uomo”¹⁶². Così, in un tempo in cui l’autorità è messa in questione radicalmente e con essa la comunione ecclesiale,

¹⁵⁶ Cfr. M. R. Jurado, “Discernimiento...”, cit., 35-37.

¹⁵⁷ Cfr. I. Iglesias, “Una difícil lección: obediencia-libertad en el magisterio de Ignacio de Loyola”, in *Manresa* 65 (1993) 387.

¹⁵⁸ Usando spesso un linguaggio fortemente segnato dai richiami paolini e più in generale biblicopatristici.

¹⁵⁹ MI Epp I, 331-338. In consonanza con questa sottolineatura I. Iglesias, “Una difícil lección...”, cit., 382. Particolarmente significativa nell’evocare l’esperienza spirituale di Ignazio a partire dal Cardoner, in tutta la sua vita.

¹⁶⁰ Cfr. MI Epp XII, 659-662, 6-8.

¹⁶¹ Confronta in particolare: Cost. n. 284; 550; 659-671; MI Epp I, 331-338; MI Epp I, 687-693.

¹⁶² MI Epp I, 331-338.

Ignazio sceglie il martirio dell'obbedienza per salvaguardare la comunione. In questa ricerca non solo di azione, ma pure di intenzione, di sentimento e di giudizio con il superiore, si realizza la piena comunione fraterna d'amore.

Nel caso di impossibile armonizzazione dei giudizi, il 'martirio' dell'obbedienza sarà una sorta di anticipazione della pace del paradiso:

“...tale forma di vita fa pregustare il riposo della patria, non solo liberando da perplessità e dubbi, ma anche alleviando dal peso gravissimo della propria volontà, e della sollecitudine di se stessi, che viene addossato al superiore, con la conseguenza di tanta pace e tranquillità”¹⁶³.

La concezione dell'obbedienza libera nella Compagnia di Gesù segnala così, una fondamentale prospettiva cristocentrica di approccio; un quadro pneumatologica di riferimento, caratterizzato dalla rappresentazione del proprio sentire interiore circa la volontà di Dio; ma anche il radicalizzarsi, per quanto riguarda l'aspetto della mediazione ecclesiale, di un paradosso. L'importanza data a tale mediazione (fino al quarto voto), nel contempo la relativizza costantemente al fine. Comprendere la volontà di Dio e conformarsi a Cristo, in una libertà mistica fino all'abbandono dell'infanzia spirituale od all'accettazione del martirio spirituale.

Libera obbedienza del battezzato nella Spiritualità ignaziana e senso della mediazione

L'obbedienza nella libertà proposta da Ignazio alla Compagnia di Gesù, diviene allora parabola ed intensificazione, nel vissuto religioso, di ciò che è la libera obbedienza di ogni cristiano. Che andrà declinata anche sul versante, spesso meno considerato, della libertà stessa. Facendo il verso alla frase evocata nell'introduzione: “Para entender el verdadero sentido de la obediencia ignaciana se debe partir de la libertad”¹⁶⁴, si può infatti affermare che: “Per intendere il vero 'sentido' dell'obbedienza ignaziana si deve tornare alla libertà”.

Il santo di Loyola ha vissuto fin dalla sua giovinezza un reale confronto con la libertà individuale, il cui desiderio è tratto caratteristico del rinascimento¹⁶⁵, ha sperimentato nella sua stessa carne un percorso travagliato che gli ha permesso di scoprire come la libertà debba essere liberata, non solo dal condizionamento sociale, educativo, ma soprattutto dall'amor proprio e dalla vanagloria...per poter essere offerta. La libertà, creata in Cristo¹⁶⁶ è segnata dal peccato, e per questo l'obbedienza è la condizione essenziale per iniziare il cammino della libertà¹⁶⁷. Ignazio tematizza la sua esperienza nella pedago-

¹⁶³ MI Epp I, 331-338.

¹⁶⁴ R. García-Mateo, “Ignacio...”, cit., 173.

¹⁶⁵ “El deseo de una vida más libre y más bella es un rasgo característico de la sociedad del Renacimiento”. Ibid. 173.

¹⁶⁶ La caratteristica di Cristo come Creatore – profondamente paolina – è ricordata da Ignazio in luoghi nodali della sua proposta spirituale. Si veda ad es. EESS., n. 53.

¹⁶⁷ In questo senso, nella pedagogia degli EESS il 'Principio e fondamento' stesso è preceduto dal n. 22, in cui è chiesto un primo, germinale affidamento-obbedienza.

gia degli EESS, che al numero 22 chiede una prima e germinale obbedienza, da colui che riceve gli Esercizi a chi li dà.

Da questo punto sorgivo, attraverso un lungo cammino giocato nella dialettica tra libera presa di coscienza, affidamento a Dio ed alla testimonianza mistagogica del fratello¹⁶⁸, si può giungere fino all'estremo della 'gloriosa vittoria...di se stessi', di cui parla Ignazio descrivendo la scelta di obbedienza ai gesuiti del Portogallo. Frutto del fiducioso abbandono all'amore di Cristo che, con la sua obbedienza, ci precede e ci salva. Questo abbandono della libertà in Cristo obbediente, si realizza attraverso la dinamica stessa degli Esercizi Spirituali che sviluppano¹⁶⁹: "...la convicción ignaziana, según la cual el hombre no llega a la plenitud de su libertad sino entregándola a la heteronomía divina: 'Tomad Señor, y recibid toda mi libertad' (Ej. 234) "¹⁷⁰.

Il volto di questa 'eteronomia divina' che apre la strada per una piena realizzazione della libertà è Cristo, che 'es el medio absoluto de la salvación del hombre'¹⁷¹. I due concetti di libertà che si trovano negli Esercizi Spirituali, la libertà concepita come libero arbitrio e la libertà secondo la logica del pensiero biblico-cristiano, in particolare paolino, trovano, così, in un'adeguata considerazione teologica della salvezza in Cristo, la loro radice ultima¹⁷².

Obbedienza e libertà hanno nel pensiero Ignaziano e nella sua prassi, una radice teologica comune nella partecipazione alla vita di Cristo ed alla sua missione, mediante la quale l'uomo può giungere a compiersi nella sua stessa essenza, in libera obbedienza. Tale abbandono avviene, però, solo attraverso la mediazione relazionale umana, che non è mai da interpretare secondo il puro automatismo legalistico, od in una sottomissione rassegnata e volontaristica. Come Ignazio è contrario ad una libertà soggettiva incapace di rendersi conto delle proprie illibertà interiori, così rifiuta un'obbedienza che annulla la libertà del soggetto, la sua intelligenza o la volontà¹⁷³.

Parabola ed esemplificazione ne è, ancora una volta, lo stile della Compagnia di Gesù che non accogliere tra i suoi compagni individui dipendenti, che interpretano la

¹⁶⁸ "Formar para la obediencia es formar para la libertad. Los Ejercicios son esencialmente una escuela de libertad para Dios y lo de Dios. Pero, a la vez, esta libertad se va haciendo en un itinerario de obediencia". Cfr. I. Iglesias, "Una difícil lección...", cit., 385, e su questo aspetto anche EESS., nn. 5, 98, 234.

¹⁶⁹ Cfr. R. García-Mateo, "Ignacio...", cit., 180-ss. Egli segnala inoltre come già nel 'Principio e Fondamento' Ignazio non ponga in antitesi antropocentrismo e teocentrismo, così pure nell'affronto della questione del male; gli altri due punti fondamentali per il tema della libertà segnalati nel percorso degli esercizi, sono il processo di elezione e la 'contemplazione ad amorem'

¹⁷⁰ *Ivi.* 187.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Ignazio ha affrontato, anche nel tempo dello studi, la questione del 'libero arbitrio', nodo filosofico e teologico fondamentale della riflessione del tempo, emersa con forza in particolare nel dibattito tra Lutero ed Erasmo, ritrovando in essi ciò che aveva sperimentato, cioè che: "la libertad humana, por tanto, si quiere llegar a su plena realización no se puede perfilar como un proyecto arbitrario en como una intocable autonomía soberana, sino como libertad redimida por una libertad superior. En su realización concreta, la libertad humana, así entendida, implica la fidelidad y la obediencia, precisamente aquello que parece ser todo lo contrario a lo que el ser libre pretende..." *Ibid.*

¹⁷³ Cfr. I. Iglesias, "Una difícil lección...", cit., 384-385.

vita religiosa come 'rifugio' e l'obbedienza come deresponsabilizzazione¹⁷⁴, "...Colui che non è adatto per il mondo non è egualmente adatto per la compagnia"¹⁷⁵. Così pure lo spirito di libertà creativa e di discernimento chiesto ai compagni nella loro missione o l'idea di "rappresentazione" al superiore,¹⁷⁶ segnalano l'essenza di una stile di obbedienza nella libertà del gesuita. Il quale, come ogni cristiano deve collaborare con colui che umanamente 'media' la sua relazione obediendale-dialogica con Dio,¹⁷⁷ partecipare al discernimento della Sua volontà.

Maturità cristiana: autonomia del battezzato e discreta oboedientia

Sono gli Esercizi stessi che, mentre offrono un fondamento spirituale per l'obbedienza del battezzato, valorizzano nel contempo la sua autonomia rispetto alle realtà create. Secondo quanto afferma G. Magnani¹⁷⁸, il percorso degli Esercizi abilita il battezzato ad un nuovo rapporto con la realtà¹⁷⁹. Dalla coscienza della 'sacramentalità' del creato come 'luogo' ove Dio è presente e operante¹⁸⁰, ogni esercitante riceve infatti lo 'stimolo' ad agire in esso accettando e rispettando le leggi che le sono proprie.

"...la spiritualità generale degli Esercizi, adatta a tutti, lascia forte l'impronta di una spiritualità di creazione...La creazione "uscita buona dalle mani di Dio" è data all'uomo purificato, che esce con frutto pieno dagli Esercizi, come strumento di lode, di carità, di creatività, di crescita e di servizio, di esercizio di amore contemplativo e fattivo in tutte le circostanze della vita."¹⁸¹

Non solo ma: "Molti episodi della vita di Ignazio, incamminato sulla via della perfezione evangelica, ci mostrano la sua sollecitudine veramente 'laicale' e la sua *indoles secularis* nei riguardi della società civile che lo circonda; una sollecitudine anche propriamente 'politica'..."¹⁸²

Così l'obbedienza, in particolare per il laico¹⁸³, è vissuta nel rispetto di ciò che lo Spirito opera nelle realtà create e delle sue 'leggi' interne. Obbedienza ecclesiale ed

¹⁷⁴ Questo accenno brevissimo apre ad una riflessione che non posso certo sviluppare ma che intreccia la questione dell'obbedienza nel suo versante psicologico-relazionale. Per questo cfr. in particolare la riflessione di L. M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana (Vol.I)*, Piemme, Casale Monferrato, 1985, 234-286.

¹⁷⁵ H. Rahner, "Sentido teologico...", cit., 94-95.

¹⁷⁶ Cfr. ad es. Cost. n. 543

¹⁷⁷ Cfr. Cost. nn. 131. 543. 92 ed anche nn. 633-634.

¹⁷⁸ Cfr. G. Magnani, "Creazione e contemplazione. Sant'Ignazio per la spiritualità del laicato", in *Ignazio di Loyola un mistico in azione*, a cura di S. Barlone, Città Nuova, Roma 1994, 27-89.

¹⁷⁹ Cfr. *Ivi.* 88-89.

¹⁸⁰ Cfr. *Ivi.* 82-89.

¹⁸¹ *Ivi.* 53-54.

¹⁸² *Ivi.* 47

¹⁸³ L'attenzione al riferimento laicale non esclude la questione di una medesima dinamica di libertà /autonomia ed obbedienza che caratterizza il religioso stesso ed il gesuita.

“obbedienza” alle realtà temporali si pongano come principi di limitazione reciproca, nella ricerca della volontà di Dio, creatore in Cristo, presente nel mondo¹⁸⁴ e nella Chiesa mediante lo Spirito¹⁸⁵.

Ogni battezzato, ma in particolare il credente laico, può trarre dall’itinerario degli Esercizi e più in generale dalla spiritualità ignaziana, il duplice frutto di una giusta autonomia operativa verso le realtà temporali e di una profonda obbedienza ecclesiale. Ne consegue, così, il concetto traslato di *Discreta Oboedientia*, ben espresso da C. Palmés:

“La frase típica de S. Ignacio es más bien ‘discreta caritas’, el amor que discierne. Pero también podemos aplicarla a la obediencia...La base de la “discreta oboedencia” es la actuación del Espíritu de Cristo resucitado en su Iglesia y en cada uno de los hombres”¹⁸⁶

Dall’obbedienza discreta di ogni battezzato dipende la stessa attuazione della Chiesa, che non può fare a meno del contributo di ogni singolo cristiano e del suo carisma. Così come Schneider ricorda:

“...questo è un punto che in genere viene poco considerato Ignazio ed il suo ordine hanno esercitato un influsso manifesto sull’idea della Chiesa come comunità o società in cui anche il singolo, non solo appartenente alla gerarchia ma anche semplice laico, ha una sua precisa posizione ed una sua propria attività...L’ecclesialità di Ignazio non mira quindi al collettivo, in quanto i singoli individui, per così dire, debbano scomparire o perdersi; essa, al contrario, offre proprio il motivo della posizione e del valore del singolo nella comunità della Chiesa.”¹⁸⁷

Il rinnovamento stesso della Chiesa, la sua autoattuazione empirica sta nel riconoscere che la sua verità non può realizzarsi senza raccogliere il frutto di ciò che lo Spirito rivela al cuore dell’uomo nella sua personale elezione. Ciò, negli Esercizi, si dà senza peraltro sminuire il ruolo della Chiesa come mediazione della singolarità storica di Cristo presso il battezzato.

Da ciò si evince, anche per la Chiesa, un duplice compito mistagogico: quello di rendere possibile alla libertà di ogni battezzato un reale incontro con Cristo ed una libera adesione a Lui nello Spirito e quello di raccogliere il frutto di questo incontro singolare che si apre ad un dono per tutta la comunità cristiana.

La vita di Ignazio, come pure la dinamica interna degli Esercizi, pare testimoniare ed evidenziare questa duplicità di percorso; dalla Chiesa al singolo e dal singolo alla Chiesa. La possibile tensione tra vocazione del singolo nello Spirito ed obbedienza alla Chiesa gerarchica si gioca a favore di quest’ultima, qualora si ponesse un contrasto insanabile. La spiritualità ignaziana lo testimonia, in particolare a partire dal discernimento di Ignazio a Gerusalemme o dalle affermazioni riguardanti la Chiesa presenti negli Esercizi.

Viene da chiedersi però, se il contesto storico e culturale nel quale il carisma di Ignazio si è sviluppato, non abbia di fatto ridotto, nella diade obbedienza-libertà, una

¹⁸⁴ Cfr. EESS., n. 235.

¹⁸⁵ Cfr. *Ivi.* n. 365.

¹⁸⁶ C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit.

¹⁸⁷ B. Schneider,, “La devozione...” , cit., 558.

comprensione più piena di uno degli elementi: la libertà. Il rinnovato clima culturale che la Chiesa vive dopo il Concilio Vaticano Secondo, potrebbe però rivelarsi il più adeguato per accogliere a pieno la forza di questa spiritualità e la sua 'provocazione'. Offrendo, così, alla Chiesa lo stimolo continuamente rinnovato dalla memoria storica di Cristo e fecondato dalla novità di chi, conformandosi a Lui nella libera obbedienza dello Spirito, la spinge a rimodellarsi costantemente (*Ecclesia semper reformanda*). Facendo del discernimento così attuato la radice di ogni obbedienza ecclesiale.

Conclusione

Volendolo ritrarre in modo sintetico la figura del nostro santo, M. R. Jurado afferma che: "Ignazio di Loyola può rappresentare il passaggio spirituale dal medioevo alla mentalità dell'epoca moderna, dalla cultura feudale o cittadina a quella nazionale e universale, dall'uomo considerato globalmente all'analisi psicologica, dall'uomo naturale al singolo nella sua individualità"¹⁸⁸. E, la pur breve analisi di queste pagine, ci ha forse aiutato ad intuire come proprio l'assunzione seria della questione di una libera obbedienza cristiana ha permesso alla spiritualità ignaziana di svolgere tale compito.

Il santo di Loyola pur vivendo talvolta l'obbedienza cristiana in modo drammatico, non ha mai deviato, nel suo cammino di credente, verso una deriva troppo conciliante con il 'clima' mondano della Chiesa, né optato per una deriva intellettuale o pratica estranea ad essa. Basterebbe scorrere la cronologia presente nelle primissime pagine dell'opera di C. de Dalmases¹⁸⁹ circa gli avvenimenti contemporanei alla sua vita (1491-1556), per accorgersi che, proprio in questo periodo, in cui la concezione della libertà vive una trasformazione radicale ed il concetto di autorità medievale si frantuma, egli permane sulla "via stretta" della libera obbedienza nella Chiesa¹⁹⁰. Tale scelta di perfetta sintonia con la stessa gerarchia non lo condurrà, però, ad un servilismo acritico, come abbiamo ampiamente esplicitato nel percorso del nostro lavoro. Il nodo spirituale della libera obbedienza nella Chiesa diverrà, piuttosto, itinerario mistagogico, mediante gli Esercizi spirituali e cristallizzazione di un carisma specifico nella Compagnia di Gesù.

Più globalmente il percorso svolto in queste pagine mi pare smentire la lettura caricaturale che spesso si è fatta, lungo i secoli, dell'obbedienza ignaziana ed invitare ad una

¹⁸⁸ M.R. Jurado, *Storia della spiritualità. Secoli XV-XVI. (ad uso degli studenti)*, PUG, Roma 1994, 43. Non pare di poco conto anche la definizione dello storico protestante E. Gothein, proposta da R. García-Villoslada, che proprio nell'incipit della sua opera ha definito Ignazio: "un vero microcosmo della cultura religiosa spagnola" (R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio...*, cit., 33).

¹⁸⁹ Cfr. C. de Dalmases, *Il padre maestro Ignazio*, Jaca Book, Milano 1984.

¹⁹⁰ A questo proposito è utile ricordare, per esempio, nel 1517 la pubblicazione delle 95 tesi di Lutero, che dà inizio alla riforma protestante, solo pochi anni prima che Ignazio, con il ferimento di Pamplona (1521) viva la sua grande mutazione spirituale ... il medesimo anno della scomunica di Lutero e della Dieta di Worms. O ancora che l'erezione a capo della Chiesa Anglicana di Enrico ottavo coincide con la stagione del suo periodo Parigino, così come la pubblicazione dell' "*Institutio religionis Christianae*" di Calvino, precede di un solo anno la visione della Storta (1537).

riconsiderazione della spiritualità di Ignazio e dei suoi compagni che, proprio da tale punto di vista, può dirsi 'moderna' nella duplice accezione del termine¹⁹¹.

Questa esperienza spirituale si propone ancora oggi al credente desideroso di un'obbedienza adulta, che sappia conciliare l'assoluto rispetto della libertà e singolarità della persona e l'assenso obbedenziale della fede che, oltre ogni individualismo, si dà nella Chiesa. Richiama il cristiano ad accostare l'obbedienza come elemento nodale per un cammino di conformazione a Cristo, che non sottovaluti il confronto – a volte drammatico – con la realtà del male e con le proprie illibertà.

Invita inoltre la Chiesa tutta alla responsabilità di essere, nella storia, segno non solo dell'autorità di Cristo ma della sua mistagogia nello Spirito. E perciò capace di condurre gli uomini all'obbedienza filiale, nel rispetto della libertà della persona e della singolarità del dono spirituale che è in ciascuno.

¹⁹¹ Nel senso di una proposta spirituale che si è confrontata pienamente con le problematiche proprie della modernità ed in particolare quindi, con la questione della libertà soggettiva; ed anche di un'esperienza spirituale che rimane attuale anche oggi.