



# ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.21-2016 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

**EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.**

*Las Anotaciones de los Ejercicios Espirituales*

**RICARDO ALDANA**

*Afectarse. Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola*

**CICLO DI CONFERENZE SULLA PREGHIERA NEGLI ESERCIZI SPIRITUALI**

**MARK ROTSAERT S.J.**

*Contemplare la vita di Gesù*

**MARIO LÓPEZ BARRIO S.J.**

*El uso de la Escritura en los Ejercicios Espirituales*

**NICOLAS STEEVES S.J.**

*L'immaginazione è preghiera?*

**ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.**

*Pregiera e discernimento negli Esercizi Spirituali*

**TONI WITWER S.J.**

*L'esame di coscienza*

**YVONNE DOHNA SCHLOBITTEN**

*Lasciarsi guardare*

**TAVOLA ROTONDA SULLA SPIRITUALITÀ IGNAZIANA  
E LA FILOSOFIA TRASCENDENTALE DI JUAN ALFARO**

**GIORGIA SALATIELLO**

*Metodo trascendentale e problema di Dio in J. Alfaro*

**CARMEN APARICIO VALLS**

*Juan Alfaro: dalle virtù teologali all'esistenza cristiana*

**ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.**

*Il fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro*

Il primo numero dell'anno si apre con due articoli di netto taglio ignaziano: Emilio González Magaña tratta delle annotazioni negli *Esercizi spirituali* come aiuto pedagogico per la conversione, mentre Ricardo Aldana studia la parola *afectarse* in quanto termine essenziale in Ignazio di Loyola.

In seguito si offre il testo scritto sia delle relazioni del ciclo sulla *Pregbiera negli Esercizi Spiritualis* (ottobre-dicembre 2015), sia dei lavori presentati alla tavola rotonda del gruppo di riflessione sul rapporto tra filosofia trascendentale e spiritualità ignaziana. Entrambi gli eventi organizzati dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Università Gregoriana.

Per quanto riguarda il ciclo sulla *Pregbiera*, sono intervenuti Mark Rotsaert (*Contemplare la vita di Gesù*), Mario López Barrio (*El uso de la Escritura en los Ejercicios Espirituales*), Nicola Steeves (*L'immaginazione è preghiera?*), Rossano Zas Friz De Col, solo il testo scritto (*Pregbiera e discernimento negli Esercizi Spiritualis*), Toni Witwer (*L'esame di coscienza*), Yvonne Dohna Schlobitten (*Lasciarsi guardare. Antropologia filosofica e teologia dell'arte come preghiera a partire da Romano Guardini*).

La tavola rotonda, nella sua quinta edizione, si è concentrata sulla figura di Juan Alfaro s.j. (1914-1993), docente di teologia presso l'Università Gregoriana per più di trent'anni e membro della Commissione Teologica Internazionale.

I relatori hanno esposto sul rapporto tra metodo trascendentale e problema di Dio in J. Alfaro (Giorgia Salatiello), in seguito sul passaggio operato dal Prof. Alfaro dal suo corso pre-conciliare sulle virtù teologali a quello post-conciliare sull'esistenza cristiana (Carmen Aparicio) e, in terzo luogo, sul fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro (Rogelio García Mateo).

In questo modo la rivista offre ai suoi lettori le attività promosse dal Centro di Spiritualità Ignaziana con l'intenzione di diffondere le iniziative nella speranza che possano contribuire all'approfondimento della spiritualità ignaziana anche al di fuori delle sue aule.

Inoltre, si ringrazia per la collaborazione dei singoli autori, che con la loro ricerca qualificata permettono ai lettori di acquisire una maggiore consapevolezza circa le ricchezze nascoste nel mistero del rapporto tra Dio e Sant'Ignazio.

# Las Anotaciones de los *Ejercicios Espirituales*

*Un directorio pedagógico para la conversión*

di EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.\*

## 1. La necesidad del acompañamiento espiritual

El ministerio de la dirección espiritual, muy valorado en otros tiempos, atraviesa una grave crisis desde el Concilio Vaticano II. Quienes lo cuestionan han argumentado que abrir la conciencia a otra persona, en particular a un sacerdote, es contrario a la libertad y a los derechos inalienables de la persona. Con el auge de la antropología, la pedagogía y, sobre todo, la psicología, se consideró que la dirección espiritual no era necesaria y no debía imponerse a seminaristas y religiosos en formación. Asimismo, el número de sacerdotes dedicados a este ministerio se ha reducido en favor de la pastoral con los pobres y marginados, en parte por considerarla una actividad individualista, que favorecía una dependencia enfermiza, o porque no suponía prestigio.

También contribuyó a su caída en desuso la inadecuada formación de quienes se dedicaban a este servicio o su escasa disposición, por haber recibido esta misión como imposición de los superiores en las casas de formación. Si en otros tiempos era prestigioso tener un director espiritual, hasta hace muy poco era visto como signo de debilidad, dependencia y pensamiento conservador. El término mismo de “director” fue duramente criticado por su resonancia autoritaria. Mucho más grave aún han sido los casos de indiscreción de algunos sacerdotes que intervenían en los procesos de escrutinio para la admisión a las órdenes sagradas. Finalmente, la crisis se ha hecho más profunda debido a los acelerados cambios en la visión del hombre, de mundo y de Dios; visión notablemente más compleja y “plural”.

El mundo de hoy es diverso, pleno de conflictos y tensiones, y el hombre vive en una realidad global. Los intercambios entre culturas son constantes y favorecen la diversidad. Los antiguos referentes han dejado de tener sentido y, a diferencia del pasado, pertenecer a una sociedad cristiana no indica todo de una persona<sup>1</sup>. En la sociedad actual se vive una extraña paradoja, mientras el hombre parece no tener necesidad de

\* EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J., Profesor en el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana, [emilio@unigre.it](mailto:emilio@unigre.it)

<sup>1</sup> Cf GRATON, C. “Direzione spirituale”. (2003). En: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, (a cura de DOWNEY, M. – BORRIELLO, L.). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 236.



Dios, tiene una gran sed de interioridad, de diálogo y de una vida espiritual profunda. Muchos han ido a buscar el sentido de su vida y la respuesta a sus inquietudes en otras religiones o en sistemas de pensamiento que ofrecen una desconcertante número de posibles normas de vida.

Sin embargo, y por fortuna, también se han revaluado la dirección espiritual, el acompañamiento personal, la consulta pastoral y, desde luego, la confesión, medios útiles para acompañar un camino de crecimiento y maduración personal, y ayudar a asumir con libertad el deseo de seguir a Jesús de la forma más cercana y radical posible. Como sostiene Graton,

a la luz de los progresos, continuos e insistentes de la conciencia humana, se hace más necesario un método integral de vida y de dirección, con bases cimentadas que incluyan los descubrimientos psicológicos, sociológicos, socio-económicos y antropológicos que se ofrecen cotidianamente a cada persona que busca la dirección espiritual para su vida. No más pues una espiritualidad que separe del mundo y de las demás personas en un reino aislado de pura interioridad[2].

Cada día hay mayor conciencia de que una buena dirección espiritual, ofrecida por sacerdotes, religiosas y laicos bien preparados, será ayuda eficaz para evitar que muchos jóvenes abandonen las casas de formación, a que disminuyan las solicitudes de reducción al estado laical de muchos sacerdotes y religiosos. Esto último es particularmente cierto para quienes, poco tiempo después de la ordenación, viven períodos de tibieza en su vida espiritual, de crisis afectiva o sexual, o, simplemente, sufren la desilusión de la realidad presbiteral. El reto es favorecer la preparación de buenos y santos directores que lleven a cabo la misión de una dirección espiritual que sea capaz de abrirse a la complejidad de los hombres y mujeres de nuestros días.

## 2. Una propuesta para mejorar la práctica del acompañamiento espiritual

En el ejercicio del ministerio de la dirección espiritual, de un modo especial a seminaristas, sacerdotes y religiosos jóvenes, he constatado la necesidad urgente de encontrar caminos adecuados para mejorar el servicio. Es mi convicción que los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola – fundamento de mi espiritualidad –, ofrecen un medio práctico y concreto para ayudar a quienes buscan la voluntad de Dios<sup>2</sup>. En mi experiencia de acompañamiento, según el método ignaciano de *dar modo y orden*, han sido de gran utilidad los veinte primeros números del libro de San Ignacio, es decir, *las Anotaciones*. Este conjunto de veinte disposiciones no forman parte propiamente del cuerpo de la obra, sino son un especie de prólogo que introduce y orienta, como Ignacio

<sup>2</sup> Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. (2002). *El 'Taller de Conversión' de los Ejercicios*: Los Ejercicios: una oferta de Ignacio de Loyola para jóvenes, México: SEUIA-ITESO.

mismo lo dice, tanto a quien ha de hacer los Ejercicios como a aquél que los ha de dar. En su Directorio, el P. Diego Mirón, contemporáneo de Ignacio de Loyola, mencionaba que las Anotaciones se habían añadido para evitar malos entendidos entre quien da los Ejercicios y el ejercitante<sup>3</sup>.

Las Anotaciones constituyen un *directorio pedagógico* que se inicia, precisamente, con la Anotación 1<sup>a</sup>, que contiene la explicación del contenido del libro, y concluye con una definición de lo que son los Ejercicios y su finalidad. Su objetivo es teórico-práctico. Es teórico pues proporcionan una serie de principios, algunos de valor general y permanente, y otros de carácter limitado, que tanto el que dirige los Ejercicios, quien “da modo y orden”, como quien los hace, “el ejercitante”, deberán tener en cuenta para alcanzar “inteligencia” sobre el fin de los mismos. Aunque la acción del Espíritu Santo es primordial y, sin duda, la más importante, las Anotaciones tienen un objetivo práctico de orientar al “ejercitante” sobre lo que ha de hacer para colaborar con Dios para alcanzar dicho fin, con ayuda de quien “da modo y orden”. Las Anotaciones indican lo que ha de ponerse en común, lo relativo a la organización, los pasos previstos, etc. Todas estas indicaciones deben adoptarse por ambas partes, quien acompaña dando determinadas indicaciones; “el ejercitante” recibéndolas con docilidad y respeto, y cumpliéndolas con disciplina y responsabilidad

### 3. El contenido de las Anotaciones del libro de los Ejercicios Espirituales

Sobre la fecha y lugar de redacción de las Anotaciones hay diferentes posiciones. Larrañaga distingue claramente el cuerpo de los Ejercicios y los materiales que, o le preceden o le siguen<sup>4</sup>. Las Anotaciones, en su opinión, forman un grupo de documentos nuevos con que se abren la *Versio Prima* (1541) y el *Autógrafo*<sup>5</sup> (circa 1545) y forman parte de las innovaciones que hizo Ignacio a su llegada a Roma, cuando comenzó a instruir a sus compañeros para que fuesen directores de Ejercicios. Lo afirmado se apoya en el hecho de que las Anotaciones están ausentes en el texto de Helyar<sup>6</sup> (circa 1535)<sup>7</sup>,

<sup>3</sup> MONUMENTA HISTORICA SOCIETATI IESU. (1969). *Monumenta Ignatiana. Series secunda. Exercitia Spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum Directoria. Tomus I. Exercitia Spiritualia*. Josephus Calveras y Candidus de Dalmasas, Ed. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 852.

<sup>4</sup> LARRAÑAGA, Victoriano. (1956). *San Ignacio de Loyola. Estudios sobre su Vida, sus Obras, su Espiritualidad*, Zaragoza: Hechos y Dichos, 152.

<sup>5</sup> MI., Ex., 140-163.

<sup>6</sup> MI., Ex., 425.

<sup>7</sup> El texto de Helyar es la segunda copia, la más antigua de las que se conocen, fue usada para los ejercicios de la primera semana, y corresponde a la que el sacerdote inglés John Helyar copió en su cuaderno a título personal. Helyar debió hacer los Ejercicios durante su estancia en París, en 1535 bajo la dirección de Ignacio o, quizá más probablemente de Fabro durante la persecución desencadenada en Inglaterra contra los católicos por Enrique VIII. DALMASES, Cándido de. (1987). *Ignacio de Loyola. Ejercicios Espirituales*, Bilbao: Sal Terrae, 30.

a no ser por una alusión a lo que podría ser el origen de la Anotación 5<sup>a</sup> y, además, de que en el texto de Fabro (1543) aparecen al final, entre los *Tres modos de orar* y las *Reglas de discreción de espíritu*<sup>8</sup> y su número es de dieciocho y no de veinte. Asimismo, porque en la número 18 se insertan textos incompletos de las Anotaciones 10<sup>a</sup> y 20<sup>a</sup>. Según opinión de Leturia, Watrigant y Codina, que comparto, se debe fijar la fecha de composición en los últimos años de París, entre 1534 y 1535<sup>9</sup> y, probablemente, fueron modificadas en Roma, como sucedió con otros textos.

Para Arzubialde<sup>10</sup>, las Anotaciones responden a dos propósitos. Primero, a la necesidad sentida por Ignacio como director espiritual de delinear con claridad la actitud del ejercitante para ponerse en manos de Dios. Según Barthes, dicho conjunto puede ser considerado un texto *alegórico*<sup>11</sup> e incluye las Anotaciones siguientes,

- 5<sup>a</sup> la actitud o disposición general de apertura incondicional a Dios.
- 11<sup>a</sup> la actitud con relación al trabajo de cada Semana.
- 3<sup>a</sup>, 12<sup>a</sup> y 13<sup>a</sup> la reverencia debida y las normas de conducta en el momento de la oración.
- 16<sup>a</sup> la libertad exigida para pasar a la elección.
- 20, 2-10 y, finalmente, la necesidad del apartamiento y soledad; la atmósfera ambiental más favorable, de total libertad frente a la presión ambiental, para poder dedicarse con todo ahínco a la única cosa que verdaderamente importa: *decidir la vida ante Dios*.

Segundo, a la necesidad de instruir a sus compañeros sobre el modo el modo y la materia de la entrevista. De ahí surgió una especie de Directorio que contiene indicaciones prácticas sobre la relación entre quien da los Ejercicios y quien los hace. Este sería, en términos de Barthes, un texto *literal*<sup>12</sup>, y según Arzubialde<sup>13</sup>, en este grupo las Anotaciones serían,

- 2<sup>a</sup> y 17<sup>a</sup> cómo dar “modo y orden”, conforme a las necesidades del individuo.
- 4<sup>a</sup> la división general de la experiencia.
- 12<sup>a</sup> cómo se ha de hacer cada ejercicio.
- 6<sup>a</sup>, 10<sup>a</sup>, 17<sup>a</sup> la conducta del que da los Ejercicios con relación a las varias agitaciones y pensamiento que le sobrevienen al que se ejercita.
- 14<sup>a</sup> y 15<sup>a</sup> la actitud del que da los Ejercicios en el momento en que el hombre se halla en elección.
- 18<sup>a</sup>, 19<sup>a</sup> y 20<sup>a</sup>,1 los modos posibles de acomodación de la experiencia.

<sup>8</sup> MI., Ex., 492-496.

<sup>9</sup> LETURIA, Pedro de. (1941). “Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la Compañía de Jesús (1521-1540)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. 10, 21; (1962), 71; WATRIGANT, Henri. (1897). *La Genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, Amiens, 69-71 y CODINA, Arturo. (1926). *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Estudio Histórico. Biblioteca histórica de la Biblioteca Balmes. Serie II, vol. 1. Barcelona, 133-147.

<sup>10</sup> ARZUBIALDE, Santiago. (1991). *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 37.

<sup>11</sup> BARTHES, Roland. (1971). *Sade, Fourier, Loyola*, Coll. «Tel quel», Paris: Éditions du Seuil, 48-49.

<sup>12</sup> BARTHES, Roland. (1971). *Sade, Fourier, Loyola...*, Opus cit., 47.

<sup>13</sup> ARZUBIALDE, Santiago. (1991). *Ejercicios Espirituales de San Ignacio...*, Opus cit., 37-38.

En términos generales las Anotaciones pueden ser agrupadas en varios grupos o bloques compactos, como se indica a continuación:

#### **4.1. Anotaciones introductorias**

La primera y quinta anotaciones tienen un carácter introductorio. En la primera, el autor explica lo que entiende por Ejercicios Espirituales; es decir, un período de entrenamiento análogo al físico, recordando, quizá, la comparación de San Pablo entre el itinerario espiritual y el trabajo de preparación del atleta (1 Cor. 9,24ss). Así como los deportistas necesitan una rígida disciplina para alcanzar mejores tiempos y marcas, el ejercitante que quiera tener una experiencia espiritual debe prepararse, realizar un trabajo personal, metódico y progresivo, no exento de una disciplina y de un esfuerzo sostenidos. Un deportista pasea, camina, corre para ponerse en forma y poder competir dignamente; un ejercitante hará lo mismo, poniendo todas sus facultades superiores al servicio de la gracia. El acompañante será sólo un entrenador. Quien quiera conocer la voluntad de Dios y apartar de su vida toda afección desordenada, debe poner lo mejor de sí y realizar el trabajo de forma personal. El ejercitante no puede ser suplido por nadie, debe hacer su mejor esfuerzo y, de acuerdo a sus capacidades y fuerzas, dar la batalla. El ejercitante, bien dispuesto y preparado se dejará conducir por las inspiraciones divinas con la ayuda y consejo de un buen acompañante espiritual. Este le ayudará a discernir las mociones que el Espíritu le inspire, en soledad, en íntima comunicación y contacto con el Señor de la vida, a quien implora le dé a conocer Su voluntad sobre sí y su vida. En los Ejercicios, el hombre luchará por apartar de sí todo aquello que le impide relacionarse con el Señor y con los hermanos y trabajar por un Reino común. En consecuencia, con todos los medios a su alcance, se esforzará por hacer consciente y luchar contra todo aquello que le impide vivir en plenitud, e buscará apasionadamente la voluntad de Dios sobre sí, sobre su vida, sus cosas y su entorno, pasa así lograr la felicidad y su salvación.

Los Ejercicios Espirituales han sido considerados por algunos como una “escuela de perfección”. Y no es casual dados los avatares históricos que vivió Ignacio de Loyola, y el proceso interior que lo transformó en las diversas etapas de su conversión. En este sentido, se puede afirmar que los Ejercicios también son una “escuela o taller de conversión” que se ofrece a aquellos sedientos de un camino mejor para sí y los demás. Las Anotaciones guían, orientan en ese camino y llevan por senda segura al ejercitante que, siguiendo los pasos de Jesús, al estilo de Ignacio, se aventura en un camino de alternación, de búsqueda de nuevas formas de dar respuesta a sus necesidades más íntimas y personales, a sus deseos de vivir en comunión con el Señor y los hermanos.

La quinta Anotación indica que los destinatarios de los Ejercicios son aquellos que tienen deseos reales de entregarse sin reservas, con magnanimidad absoluta, de encontrar la voluntad de Dios y dejar dirigir su vida por Él y que Él sea el único absoluto. Son para quienes deseen optar por el “más” y están dispuestos a dar lo mejor de sí en la búsqueda de ideales y utopías dignos de mayor estima, tanto en la elección de su estado de vida, como en la reforma de la vida. Se dirigen a quienes aceptan arriesgarse “para venir en



perfección en cualquier estado o vida”<sup>14</sup> y, al término del entrenamiento espiritual, estén dispuestos para “en todo amar y servir a su divina majestad”<sup>15</sup>. En opinión de Juan Alfonso de Polanco, son un método *bonae electionis faciendae circa vitae statum et res quaslibet*<sup>16</sup>. Las Anotaciones, como auténtico directorio pedagógico, nos previenen que los Ejercicios son una “escuela de elección” para optar por el *magis* en la vida cotidiana, rutinaria, aparentemente insignificante y llena de tropiezos y problemas. Escuela de conversión y escuela de elección se reúnen en un sólo propósito, buscar solamente la mayor gloria de Dios y permitir al ejercitante ordenar su vida y conformarla según Su voluntad.

#### 4.2. Primer grupo

*Anotación 2<sup>a</sup>*: Se establece que quien da modo y orden para meditar y contemplar, narre fielmente la historia de una manera breve y sucinta, sin desglosar o interpretar la materia, a fin que permita a la persona hacer sus propios Ejercicios, porque “no el mucho saber harta y satisface al ánimo mas el sentir y gustar de las cosas internamente”. Lo que el acompañante propone al ejercitante es y debe ser el misterio de Cristo como historia, sin interferir la interiorización de ella a través de interpretaciones subjetivas<sup>17</sup>. Ignacio habla de la persona que “da modo y orden” nunca menciona la palabra “director”, ni hace insinuación de alguien que “dirige” a otra persona. Considera necesario que quien da los ejercicios sea completamente neutral, sólo facilitará la experiencia basado en el conocimiento que tiene del ejercitante y de su historia, así como de la técnica, el método y los diversos pasos de los Ejercicios, sus dificultades y los signos de progreso o retroceso<sup>18</sup>. No le toca inventar ni cambiar la materia de oración, sino exponerla brevemente por medio de puntos sólidos y substanciales, que aportan mucho más riqueza al ejercitante que conferencias largas y prolijas, que sólo logran cansar y distraer de la actividad principal que es entrar en contacto con el Señor por medio de una oración tranquila, serena y relajada. Debe tener muy claro que no es él quien origina el proceso de conversión, así como también que éste no depende de su voluntad, de sus ideas, ni de su propia experiencia, por valiosa que sea. Es necesario que asuma con claridad que, en la medida que comunique su propia voluntad o interfiera en el proceso de su acompañamiento, puede pervertir el fruto que se podría haber logrado con su mero acompañamiento.

*Anotación 4<sup>a</sup>*: Se explica la distribución del tiempo de la experiencia del retiro en cuatro semanas, cada una correspondiente a una parte de los mismos. En la primera se contemplarán los pecados; en la segunda, la vida de nuestro Señor hasta el día de Ramos, inclusive. En la tercera, la pasión de Cristo y en la cuarta, la resurrección y ascensión, con los tres modos de orar. Asimismo, se sugiere que el tiempo de las semanas no se tome

<sup>14</sup> EE., 135.

<sup>15</sup> EE., 233.

<sup>16</sup> MHSL., PCh., I, 21.

<sup>17</sup> MI., Ex., I, 142.

<sup>18</sup> DOMÍNGUEZ, Carlos. (1988). “Las Anotaciones a los EE.EE. y el psicoanálisis (II)”, *Manresa* Vol. 60, 115.



estrictamente al pie de la letra, sino que se hagan las adaptaciones necesarias en beneficio de quien se ejercita, de manera que el retiro termine aproximadamente en treinta días<sup>19</sup>. Esta Anotación subraya el proceso de los Ejercicios, regido por el fin que se persigue y las disposiciones del ejercitante. No es una división arbitraria o caprichosa, tampoco es una simple rutina que deba observarse como si fuera una fórmula matemática rígida e inflexible. Todo está dirigido a conseguir los fines del retiro y, en función de la propia marcha de la oración, del estado espiritual de quien se ejercita, el retiro se ha de ir conformando y así, se acortará o alargará cada una de las semanas según se vea necesario y conveniente. Esto resulta más claro tratándose de Ejercicios totalmente personalizados, en los que el acompañante se da perfecta cuenta de la marcha de su acompañado y, en base a ello, puede hacer los ajustes que crea convenientes. No olvidemos que en la mente de Ignacio no estaban los retiros masificados en los que difícilmente puede haber cercanía y diálogo. Si se fuera fiel al espíritu de esta Anotación, se habrían de cuestionar los mal llamados “ejercicios” a grupos, en los que no hay entrevista personal ni seguimiento o acompañamiento, sino sólo prédicas y largas conferencias magistrales.

Llegar a establecerse en la conversión como proceso permanente, como hábito de “en todo amar y servir”, no resulta fácil. Tampoco asumir los cambios que una conversión auténtica supone. En consecuencia, cada ejercitante debe encontrar su propio ritmo, su camino personal. La vida, las relaciones, amistades, situaciones de trabajo y familiares, la historia toda de quien hace los Ejercicios no han cambiado al final del retiro y para ello la persona debe prepararse. No se le puede pedir – y mucho menos exigir – un ritmo de trabajo que supere su constitución física y psíquica, sobre todo tomando en cuenta que se debe partir de su propia realidad, sin idealismos ingenuos. Cada ejercitante ha de idear su propio retiro, ha de administrar sus fuerzas y hacer su distribución personal en meditaciones, exámenes, entrevistas, horas de oración, descanso, sueño, etc. Sólo partiendo de su propia vida, de su realidad, teniendo presente su historia y el mundo al que ha de volver, el ejercitante podrá cambiar, convertirse y abrirse a posibilidades nuevas de futuro.

*Anotación 6<sup>a</sup>*: Contiene la invitación e insistencia para que se cuide y vigile los distintos movimientos de espíritus de quien se ejercita y se investigue lo conducente, en caso de que no haya ningún tipo de movimiento. Se introducen las palabras de “*consolación, desolación y adiciones*”<sup>20</sup>. Se supone que el ejercitante ha entrado en el retiro con gran ánimo y liberalidad y que está trabajando fielmente en la distribución de su tiempo de oración. En situaciones normales, es de esperar que surjan fuertes movimientos de signos diferentes durante la marcha del retiro. Si no surgieran éstos, el que da los Ejercicios podría pensar que, o hay indicios de negligencia por parte de quien se ejercita, o bien que el Señor se manifiesta en esa especie de calma con que se mueve el ejercitante. Para salir de dudas, es necesario que quien da los Ejercicios cuestione a quien los hace sobre la manera de hacer su oración y de seguir las indicaciones que se hacen en los diferentes

<sup>19</sup> MI., Ex., I, 144-146.

<sup>20</sup> MI., Ex., I, 146.

puntos de oración. Podría suceder también que, aunque el ejercitante viva su oración generosa y fielmente, los movimientos y luces se proyectan hacia actividades que ha de realizar en el futuro, fuera del retiro, cuando tenga que hacer operativas sus decisiones y no precisamente sobre lo que está meditando en esos momentos. En cualquiera de los casos, es conveniente y necesario que el que da los Ejercicios conozca lo que pasa en la mente de su dirigido para que pueda obrar en consecuencia y asegurar que se va por el camino correcto en el retiro.

*Anotación 7<sup>a</sup>:* Recomienda la manera de tratar a quien se siente desolado y tentado y se insiste en que más bien se trate de comprender al ejercitante, de conocerlo y acercarse a él según su naturaleza. Se le prepara para descubrir las trampas del “enemigo de natura humana”<sup>21</sup>. Esta Anotación sugiere cómo los verdaderos acompañantes de Ejercicios deben tratar a los ejercitantes que se encuentran desolados o confundidos. Es conveniente que le acompañen y sostengan, que intenten estar cerca en los momentos de prueba y se dejen sentir como padres comprensivos. No se trata de asumir actitudes paternalistas y resolver sus problemas, sino que sean paternales, que se hagan presentes en la vida del ejercitante y que le ayuden a discernir los distintos movimientos por los que son afectados para que puedan salir de ellos airoosamente. Si la persona se siente aceptada incondicionalmente, querida, escuchada y comprendida, podrá experimentar vivencialmente que Dios no le abandona, recibiendo así mayores fuerzas para salir de la desolación y de la prueba.

Quien da los Ejercicios está obligado a desempeñar un papel que ayude a objetivar una experiencia subjetiva. Es en la íntima y *personal* relación con Dios donde el ejercitante hace consciente sus deseos de conversión y toma decisiones vitales para su existencia. En la vivencia personal también se presentará el mal espíritu que tienta, entristece, desanima e intenta que quien busca la conversión se aparte de sus deseos y proyectos. De aquí que la función del acompañante sea tan importante para ayudar al ejercitante a salir de posibles depresiones, estados anímicos destructivos y paralizantes. Quien da los Ejercicios debe animar, objetivar los afectos del ejercitante para que siga adelante; estimularlo para que no desfallezca ante la alternancia de sentimientos tan contrarios y opuestos<sup>22</sup>. No debemos olvidar que en la experiencia de búsqueda de la voluntad de Dios, se da un verdadero combate espiritual en el que es necesario se discierna el modo de actuar de Dios y el del enemigo. Los Ejercicios nunca deben aprovecharse para hacer terapias psicológicas.

*Anotación 8<sup>a</sup>:* Siempre en actitud de comprender a quien se ejercita, esta anotación pide que, según la situación y necesidad del ejercitante, se le expliquen las reglas de discernimiento de la 1<sup>a</sup> o 2<sup>a</sup> semana, para ayudarle a detectar las diferentes mociones espirituales y calificarlas según sean el caso, de buen o mal espíritu<sup>23</sup>. El que da los Ejercicios se conducirá con una actitud normativa, única y exclusivamente en cuanto al

<sup>21</sup> MI., Ex., I, 146-148.

<sup>22</sup> DOMÍNGUEZ, Carlos. (1988). “Las Anotaciones a los EE.EE...”, Opus cit., 117.

<sup>23</sup> MI., Ex., I, 148.

método se refiere, es decir, con una actitud comprensiva y cercana, pero claro y firme en cuanto a los remedios que se han de aplicar en los momentos oportunos.

*Anotación 9ª:* Nuevamente, atendiendo a la situación personal de ejercitante, y si éste no es versado en las cosas espirituales y es tentado grosera y abiertamente, se pide que no se le den las reglas de discernimiento de la segunda semana, sino sólo las de primera que le serán de mayor utilidad<sup>24</sup>. Mirar siempre a la persona, su situación, su carácter y temperamento, su momento presente y sus necesidades. Esto es lo que ayudará al que da los Ejercicios a sugerir tales o cuales reglas de discernimiento. Como para un buen médico no existen sólo las enfermedades, sino los enfermos individuales, de la misma forma, para un buen acompañante, existirá el ejercitante, único, personal e irreplicable, al que hay que sugerir lo que proceda según sus circunstancias individuales.

*Anotación 10ª:* Se previene contra las tentaciones con apariencia de bien, para las que proceden especialmente las reglas de discernimiento de la segunda semana. El enemigo actúa bajo especie de bien cuando la persona se ejercita en la vida iluminativa de la segunda semana y no tanto en la vida purgativa de la primera semana<sup>25</sup>. Conviene aplicar aquí la actitud serena de Ignacio frente a las diversas manifestaciones del mal espíritu: ni obsesión demoníaca, ni fervor iluminista. El que da los Ejercicios debe estar pendiente de dar un diagnóstico acertado sobre la situación que vive el ejercitante y ayudarlo a descubrir las trampas del enemigo de natura humana. Para eso, jugará un papel muy importante la experiencia del acompañante espiritual, su conocimiento de la dinámica integral de los Ejercicios y, por supuesto, una sensibilidad especial y un manejo casi connatural del Evangelio. Ello le permitirá descubrir los engaños del mal espíritu que tiende a desfigurar, a obscurecer y disfrazar sus argucias, e intenta desviar al ejercitante de sus propósitos, con una aparente capa de bondad.

*Anotación 12ª:* Contiene una recomendación para prolongar cada uno de los ejercicios por espacio de una hora, y antes más que menos, hasta que el ánima quede satisfecha de lo que ha orado y contemplado. Es conveniente tener en cuenta que el enemigo intentará acortar los espacios de oración por lo que es necesario estar alerta<sup>26</sup>. Un proceso de conversión como el que suponen los Ejercicios requiere la participación de toda la persona, con todas sus capacidades y creatividades. Nadie es capaz de convertirse si no pone todo su empeño en lograrlo, si no añade la acción al deseo. Entramos a Ejercicios con muchas afecciones desordenadas, con malos hábitos de oración, con heridas en nuestras relaciones personales y, muchas veces, con una experiencia pobre de amistad con Dios y los demás. Caer en la cuenta de esos procesos requiere mucho trabajo, dedicación, esfuerzo, muchas horas de oración y petición para que nos dejemos actuar por el Señor y su gracia. Tener conocimiento interno de lo negativo en nosotros entraña un terrible cansancio y repulsión por nuestro pecado. En consecuencia, es muy posible que intentemos evadirnos, huir de las situaciones que nos dañan y causan dolor.

<sup>24</sup> MI., Ex., I, 148.

<sup>25</sup> MI., Ex., I, 148-150.

<sup>26</sup> MI., Ex., I, 150.

Sabemos que es un hecho que el Señor actuará, pero es bueno que lo pidamos y pongamos los medios para escucharlo, aunque se tengan que modificar la distribución hecha al comienzo del retiro. Lo que realmente es importante es la actitud fiel de escucha y apertura. Todo ello dependerá obviamente de la libertad personal del ejercitante, que no tendrá que rendir cuentas a nadie. Se supone que ha entrado libremente en ese proceso de Ejercicios y por lo mismo la infidelidad le afectará especialmente a él e irá en detrimento de una mejor y más gustada relación con el Señor. El acompañante ha de ser una ayuda y ha de preguntar si ha sido fiel al horario establecido, si ha preparado los “puntos” de oración y si ha hecho la evaluación correspondiente. Para ayudar al discernimiento personal, debe cuestionar si ha anotado las diferentes mociones por las que los espíritus van hablando, las constantes en que se va manifestando la voluntad de Dios, las dudas, los momentos de consolación y desolación, las confusiones y tentaciones, si se han hecho las repeticiones cuando así está indicado, etc. No se trata de realizar todo esto para dar una buena nota. Los Ejercicios no son para aprobar un examen, ni para obtener una calificación. Se pretende que el ejercitante no se engañe a sí mismo.

*Anotación 14<sup>a</sup>:* Si el ejercitante vive momentos de consolación y gozo, el acompañante debe estar atento para evitar que haga cualquier tipo de promesa o voto. La recomendación tiene más fuerza si el ejercitante es de ligera condición (Ignacio pone como ejemplo entrar en alguna orden religiosa). Siempre en consideración a la persona que se ejercita, viendo su “*subiecto*” y lo que le puede servir de ayuda o estorbo<sup>27</sup>. Si en la Anotación 7<sup>a</sup> se movía al acompañante a animar al ejercitante, en ésta se le invita a lo contrario, se trata de atemperar. Si el desolado presenta el peligro de negarse el futuro y quedarse en el pasado, el consolado lo tiene de fugarse del pasado y del presente y evadirse. Si antes se trataba de hacer frente a la depresión, ahora hay que frenar la euforia. Se debe remitir a la realidad y descubrir las trampas del mal espíritu que pueden llevarnos a falsas ilusiones que impidan que la conversión sea auténtica<sup>28</sup>.

*Anotación 15<sup>a</sup>:* El acompañante no debe mover al ejercitante a ningún estilo de vida en particular. Debe dejar actuar libremente sólo al Espíritu de Dios y colaborar para que la persona que se ejercita encuentre la mejor manera de servirle<sup>29</sup>. El que da los Ejercicios debe proponer la auténtica materia de oración, acorde con el evangelio, según los consejos de Ignacio, pero debe abstenerse de presionar al ejercitante a tomar decisiones que le agradan a él y que, aun siendo buenas en sí mismas, no son producto de la oración. El que da los Ejercicios debe ser total y absolutamente neutral, debe presentar la única verdad del evangelio, con total y plena objetividad y la radicalidad del mensaje de Jesús y dejar que sea Dios quien actúe para que entonces él pueda retirarse. Su labor es central sólo si ayuda al ejercitante a descubrir al Otro, con quien debe establecer una comunicación afectiva, íntima, total. Si el acompañante descuida este importante asunto, puede entorpecer la relación del Creador con su criatura y la expresión de su voluntad sobre ella.

<sup>27</sup> MI., Ex., I, 152.

<sup>28</sup> DOMÍNGUEZ, Carlos. (1988). “Las Anotaciones a los EE.EE...”, Opus cit., 119.

<sup>29</sup> MI., Ex., I, 152-154.



*Anotación 17<sup>a</sup>*: Quien da los Ejercicios no ha de pretender saber los pensamientos y pecados de quien los hace, sino solamente ha de ser informado de las “agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen” para que de acuerdo con su situación se le den unos u otros ejercicios<sup>30</sup>. Ignacio se está refiriendo a los “tres pensamientos” a que hace mención en el “*Examen General de Consciencia*”. Es decir, el “proprio mío”<sup>31</sup>, el del buen espíritu y el del malo. El acompañante de Ejercicios no ha de identificarse nunca con el papel del confesor, por lo que no debe preguntar al ejercitante sobre sus pecados, su vida o sus pensamientos más íntimos, los que corresponden con la mera libertad y querer del ejercitante. Su interés debe ceñirse única y exclusivamente a la marcha del retiro, la metodología de la oración y sus efectos en los pensamientos del ejercitante. Si el acompañante pregunta, sólo será sobre esta materia y nunca con curiosidad o para investigar más allá de lo que el ejercitante quiera informarle.

### 4.3. Segundo grupo

Un segundo bloque de Anotaciones se refiere a la forma como el ejercitante se ha de conducir con el acompañante y mencionan lo siguiente:

*Anotación 6<sup>a</sup>*: El que hace los Ejercicios debe informar al acompañante sobre las consolaciones y desolaciones a que le mueven los diferentes espíritus que en su ánimo se causan. Asimismo, ha de informar si hace los Ejercicios en el tiempo previsto y de la forma como le ha sido indicada, si con diligencia y orden, etc., y de cómo cumple las adiciones<sup>32</sup>. Así como el que da los Ejercicios debe investigar sobre la marcha del ejercitante, éste debe informarle sobre cómo los va viviendo. Cuando se hacen los Ejercicios es necesario ser honestos y llamar a las cosas por su nombre. Cabarrús lo expresa gráficamente:

Es muy frecuente que hagamos los Ejercicios a solas, donde no nos vemos retados por la alteridad de un acompañante que favorezca más la presentación del modo ‘distinto’ de Dios. En nuestra vida domesticamos la imagen de Dios; quitándole por una parte mordiente para todo lo que es desafío y por otra, añadiéndole altas dosis de juicio y condena para todo lo que es poder levantarnos y comenzar de nuevo. Hemos domesticado ya el Evangelio<sup>33</sup>.

Un ejercitante que tenga verdaderos deseos de conocer la voluntad de Dios y actuar conforme a ella, será quien esté más interesado en comunicar las mociones del Espíritu a su acompañante, a fin de recibir las indicaciones que más le ayuden a conseguir los fines que persigue. Es bueno que nos expongamos ante una persona de confianza para no caer en el autoengaño y tratar de convencernos de que nuestra vida de fe, nuestra entrega y compromiso son auténticamente cristianos.

<sup>30</sup> MI., Ex., I, 156.

<sup>31</sup> EE., 32.

<sup>32</sup> MI., Ex., I, 146.

<sup>33</sup> CABARRÚS, Carlos Rafael. *¿Por qué no nos cambian los Ejercicios Espirituales?* en: ALEMANY, Carlos, GARCÍA-MONGE, José Antonio. (Ed.). (1991). *Psicología y Ejercicios Ignacianos (Volumen I)*. Colección Manresa N° 5, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 280.

*Anotación 17<sup>a</sup>*: En consonancia con la anotación anterior, la anotación 17 prevé que el ejercitante informe de las diferentes mociones que se originan en su interior. No está obligado a relatar sus pecados o pensamientos más profundos, y más bien es mejor que se confiese con un sacerdote diferente al acompañante<sup>34</sup>. Ignacio trata de evitar una concepción moralista de los Ejercicios y desea que los pensamientos interiores quede debidamente reservados sólo a quien el ejercitante quiera confiarlos. “Ignacio ha intuitido que el acto ético sólo se constituye en la soledad más radical del sujeto y por la sola referencia al propio querer y libertad. La intervención de cualquier otro puede llegar a suponer la invalidación de este acto ético”<sup>35</sup>. Es muy probable que Ignacio, al redactar esta Anotación, recordara la difícil experiencia de sus confesiones en Manresa cuando, desesperado ante la cantidad de mociones opuestas y alternantes, su abatimiento por un sinnúmero de escrúpulos, que lo llevaron a la tentación del suicidio, no encontró ningún consuelo o ayuda eficaz. Abatido como se encontraba, pensó incluso en abandonar el camino de conversión recién iniciado.

Cuando hizo un alto e interiorizó lo que vivía, se dio cuenta que abrirse tanto a otra persona, con profusa claridad y excesivos detalles, no le había ayudado, pues había caído en profunda dependencia que le restaba libertad para tomar decisiones. Cuando fue consciente de que Dios le pedía otra cosa, en soledad y silencio, fue escuchando la voz divina y asumió que cuando buscaba consuelo en confesar sus pecados, una y otra vez, elegía el camino equivocado. Había que escuchar el consejo divino que se manifestaba al discernir las diferentes mociones que aprendió a distinguir, eligiendo prudentemente a una tercera persona, cercana y sensible a sus mociones interiores. Comprendió, asimismo, que hablar en exceso de nuestro interior, nuestra historia personal, nuestras libres decisiones a otra persona, así sea el confesor, y depender de él, puede ser un obstáculo para atender únicamente la voz de Dios e interpretar lo que quiere de nosotros para cumplir su voluntad.

#### 4.4. Tercer grupo

En este bloque encontramos las indicaciones concernientes al ejercitante y su comportamiento consigo mismo.

*Anotación 2<sup>a</sup>*: El ejercitante discurrirá la historia que le sea propuesta por el que da los Ejercicios, “raciocinando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga vn poco más declarar o sentir la historia, quier por la raciocinación propria, quier sea en cuanto el entendimiento es illucidado por la virtud diuina es de más gusto y fructo spiritual...”<sup>36</sup>. La actividad que incumbe al ejercitante es la de entrar en oración de una forma tranquila y apacible, en total dependencia de la gracia divina. Es muy importante que quien

<sup>34</sup> MI., Ex., I, 156.

<sup>35</sup> DOMÍNGUEZ, Carlos. (1988). “Las Anotaciones a los EE.EE...”, Opus cit., 124 y BEIRNAERT, Louis. (1966). *Experiencia cristiana y Psicología*, Barcelona: Estela.

<sup>36</sup> MI., Ex., I, 142.

hace Ejercicios “sienta” suficientemente la historia, es decir, que tome parte activa en la meditación ya sea “viendo”, “oyendo”, “tocando” a los personajes que entran en acción en la historia que se narra. Sólo de esa forma podrá entrar en una auténtica comunicación con el Señor. Para lograr los frutos de la oración será necesario hacer fielmente el examen y descubrir si verdaderamente se ha hecho oración, si se ha pedido la acción de la gracia, si se ha establecido el punto de contacto entre Dios y su criatura. El riesgo y tentación que se puede presentar es que las personas en Ejercicios intenten acumular conocimientos o se pierdan en especulaciones teológicas que las apartan del verdadero objetivo: gustar íntimamente los misterios que se les proponen. Hacer oración es entrar en un diálogo íntimo y personal con el Señor de la vida, contemplarlo y sentirlo en la historia que se narra y a través de sus obras. Orar es dejarse transformar por Él para entregarse en un servicio comprometido a los hermanos.

*Anotación 11<sup>a</sup>:* Que el que hace los Ejercicios trabaje en la primera semana para alcanzar la cosa que busca sin querer pasar a la segunda como si en ésta ninguna cosa buena esperase hallar<sup>37</sup>. Como siempre, basándose en la experiencia, Ignacio nos previene contra los efectos del cansancio, el decrecimiento en el entusiasmo inicial y la languidez en la vida espiritual. Cuando las cosas no se nos presentan bien, cuando hay momentos de desolación o de obscuridad, confusión, duda, soledad o pesimismo, intentamos cambiar de actividad y pasar a otra con la ilusión de que nos irá mejor, fundando nuestra evasión en el espejismo de que en otros ámbitos de nuestra existencia habrá mejores oportunidades de vivir con mayor esperanza. Esta Anotación nos invita a poner los pies sobre la tierra y a no evadirnos de nuestros momentos de confusión y desolación. Nos ayuda a vivir el presente como el único verdaderamente real y posible para no caer en el engaño y querer vivir otras situaciones irreales e ilusorias. Si nos disponemos a vivir intensamente el presente, nos prepararemos para vivir el futuro con madurez. Será, asimismo, lo más hermoso que puede acontecer para poder sentir – quizá con más fuerza e ilusión – el gozo y la paz de tener la experiencia personal de que Dios nos ama y acepta incondicionalmente, “a pesar” de ser nosotros mismos.

*Anotaciones 12<sup>a</sup>: y 13<sup>a</sup>.* El que da los Ejercicios ha de ser firme en pedir que se cumpla el horario dispuesto para cada bloque de oración que ha de ser de una hora y si el ejercitante se siente tentado por el enemigo con la intención de querer disminuir la hora, se ha de pedir más que la hora normal<sup>38</sup>. Por otra parte, el que los hace debe saber que en tiempo de desolación es difícil cumplir con la hora de oración. En estos casos, ha de esforzarse por ser fiel a la hora establecida y estar “alguna cosa más de la hora cumplida; porque no sólo se abeze a resistir al aduersario, mas aun a derrocallo”<sup>39</sup>. Muy en relación con la 11<sup>a</sup>, estas dos Anotaciones nos previenen contra la tentación de huir ante la adversidad y lo negativo de las circunstancias. En lugar de una resistencia pasiva y blanda, hay que pasar a la contraofensiva y herir al enemigo por fidelidad obediente a lo que Dios

<sup>37</sup> MI., Ex., I, 150.

<sup>38</sup> MI., Ex., I, 150.

<sup>39</sup> MI., Ex., I, 150-152.

espera de nosotros cuando nos disponemos a buscarlos con sinceridad. Si consentimos en lo mínimo, consentiremos también en nuestras opciones, en nuestra manera de pensar, en nuestros ideales y deseos, en los Ejercicios y después de ellos. En contra de la cobardía ante las dificultades, Ignacio nos propone una decisión valiente y firme, superior que la del principio. Aun cuando todo se vea negativo, triste, sin salidas y soluciones, nuestro esfuerzo será grato a los ojos de Dios y desde luego, es más fecundo para la vida espiritual, y la vida entera.

*Anotación 16<sup>a</sup>*: Si quien se ejercita está inclinado desordenadamente a una cosa, es bueno y conveniente que se afecte a desear precisamente lo contrario a lo que se desea, instando en mayor oración y más ejercicios espirituales, rogando al Señor que lo ayude a cambiar la motivación de su afección. Es decir, no quiere inclinarse hacia aquello que deseaba a no ser que “su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera”, haciendo que ahora brote “sólo seruíço, honrra y gloria de la su divina maiestad”<sup>40</sup>. El “hacernos indiferentes a todas las cosas criadas” es condición para la indispensable disposición del ejercitante de encontrar sólo a Dios y su voluntad. Desde los inicios de los Ejercicios se propiciará una actitud de pobreza espiritual en quien se ejercita de manera que se favorezca la tendencia a buscar sólo la voluntad divina, su mayor gloria y honra haciendo contra a todo lo que estorba e impide un acercamiento a ese máximo fin. Muy probablemente esta actitud será difícil de conseguir en el inicio, especialmente si no hay conciencia de cuáles son las afecciones desordenadas. Sin embargo, la labor de discreción de espíritus, con el auxilio del acompañante, la propiciarán, para alcanzar una disposición absoluta a estar sólo en las manos de Dios. Esa disposición de abrirse radicalmente a la gracia de Dios ha de venir únicamente por la indiferencia, que para Ignacio no es sino la manifestación culmen de la libertad. Indiferencia que no es apatía, negligencia o desinterés, sino auténtica pasión por Dios y por su Reino<sup>41</sup>.

La conversión, el verdadero cambio llegará, cuando sólo deseemos al Señor y los criterios de su Reino manifestados en Jesús y sus opciones, “de manera que la causa de desear o tener una cosa o otra, sea sólo servicio, honra y gloria de la su divina majestad”. Deseando intensamente un bien mucho mayor, el ejercitante puede renunciar, efectivamente, a aquello a lo que está desordenadamente afectado. Pide que le sea concedido – aunque repugne –, precisamente porque se siente afectado por ello y se lo pide a quien verdaderamente puede concederlo con “el riesgo de que Dios cumpla su repugnancia, su anti-deseo. Es la violencia para la libertad del *agere contra*”<sup>42</sup>.

*Anotación 17<sup>a</sup>*: El ejercitante ha de informar al que da los Ejercicios con claridad y lo más fielmente posible de los diferentes espíritus que le mueven para que aquél procure darle los Ejercicios Espirituales convenientes en razón de su estado espiritual personal. Por su parte, el ejercitador no debe inclinarse a pedir ni saber los pensamientos y peca-

<sup>40</sup> MI., Ex., I, 154-156.

<sup>41</sup> MAGAÑA, José. (1985). *Jesús Liberador*; Hacia una Espiritualidad desde los Empobrecidos, México: Parroquial, 134-135.

<sup>42</sup> DOMÍNGUEZ, Carlos. (1988). “Las Anotaciones a los EE.EE...”, Opus cit., 133.



dos de quien hace los Ejercicios<sup>43</sup>. La buena marcha de los Ejercicios supone un contacto continuo entre quien los da, y quien los hace. Un óptimo nivel de comunicación facilitará la labor del acompañante, y su prudente distancia y discreción ayudará al ejercitante a confiarle las mociones que se suceden en su interior.

#### 4.5. Cuarto grupo

Las actitudes del ejercitante respecto a Dios, nuestro Señor, ocupan otra sección de las Anotaciones y mencionan lo siguiente:

*Anotación 3<sup>a</sup>*: Al hablar con Dios, o con sus santos, ya sea vocal o mentalmente, el ejercitante deberá hacerlo con la mayor reverencia de la que se requiere cuando “vsamos del entendimiento entendiendo”<sup>44</sup>. Para Ignacio la actitud de respeto en la oración es central. Muchos autores coinciden en afirmar que muchas veces no se logran los frutos de la oración, ni una verdadera intimidad y diálogo con Dios, por una actitud poco respetuosa. Nuevamente, por su propia experiencia de oración, Ignacio insistirá en la actitud de reverencia y de acatamiento. Por ello subraya que los coloquios han de hacerse con una actitud de respeto, interior mediante el recogimiento y la humildad, como exterior buscando la soledad y el silencio, adoptando una postura corporal que facilite el diálogo cercano y cariñoso con Dios.

*Anotación 5<sup>a</sup>*: Mucho aprovechará el ejercitante si entra a los Ejercicios “con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su diuina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirua conforme a su sanctíssima voluntad”<sup>45</sup>. De algún modo, esta Anotación comienza a conformar al ejercitante para que al final del retiro pueda expresar amorosamente el coloquio de entrega plena y total a la divina voluntad en la que le regala todo su “haber y poseer”, todo lo más valioso de su ser humano, su libertad, inteligencia, entendimiento y voluntad, asumiendo felizmente que lo único que ansía es la gracia divina. Se busca que la persona quiera verdaderamente darse a Dios para que Este pueda ser captado en su entrega generosa y siempre fiel. La actitud del ejercitante, la profundidad de su deseo de encontrar a Dios será una clave fundamental para determinar la clase de Ejercicios que se le han de dar. Si la persona no quiere, o no puede dar lo mejor de sí; si no quiere o no puede arriesgarse a ser generosa en extremo y prefiere contentarse con un determinado nivel espiritual “para llegar hasta cierto grado de contentar a su ánima”, de ninguna manera será el momento para que haga los Ejercicios completos y entonces será importante definir el tipo de Ejercicios que se le podrá proponer.

Constatamos una íntima relación de esta Anotación 5<sup>a</sup> con la Anotación 18<sup>a</sup>. No se rechaza a ningún ejercitante por razones de su edad, sino que se eligen prioritariamente por su actitud y disposición ante la experiencia del retiro. Es obvio que muchos jóvenes

<sup>43</sup> MI., Ex., I, 156.

<sup>44</sup> MI., Ex., I, 142-144.

<sup>45</sup> MI., Ex., I, 146.

pueden abrirse con generosidad y deseos fervientes de buscar y encontrar a Dios, al igual que muchos adultos que se atreven a buscar el “más”, lo mejor de sí en la búsqueda apasionada de la voluntad de Dios. Lo fundamental es la disposición que se observe en la persona que desee practicar el retiro. Verifiquémoslo con las palabras de Ignacio: “Podrían comenzar a dar los Ejercicios... Y no se den generalmente sino los de la primera semana, y quando todos se dieren, sea a personas raras o que quieran determinar del stado de su vivir”. Y más adelante: “Los Ejercicios Spirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprovechamiento se spere notable fructo a gloria de Dios. Pero los de la primera semana pueden estenderse a muchos, y algunos exámenes de consciencia y modos de orar, specialmente el primero de los que tocan en los Ejercicios, aun se estenderá mucho más; porque quienquiera que tenga voluntad será desto capaz”<sup>46</sup>.

Por otra parte, y muy relacionada con lo anterior, en el fondo de esta Anotación hay una invitación muy seria a que consideremos las motivaciones que tiene la persona que desea hacer los Ejercicios y su autenticidad. Se ha dicho que para Ignacio era central que el que busca la voluntad de Dios en Ejercicios entre con “grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad...”, esto es, el sujeto de Ejercicios va a entregarle a Dios una parte de lo máspreciado de su existencia: su libertad, por lo que es irremplazable que se averigüe si efectivamente acude al retiro con plena conciencia y absolutamente libre. Percibimos con tristeza que muchos ejercitantes no desean en realidad plantearse un cambio en su vida, no buscan la conversión y mucho menos ponerse lealmente en manos de Dios. En numerosos casos, vienen obligados por terceras personas (superiores religiosos, obispos, profesores, los propios padres, etc.) quienes pretenden que en el retiro la persona cuestione o confirme su pertenencia a determinada institución, modifique algún comportamiento concreto, afiance su fidelidad o sumisión, corrija alguna supuesta desviación ideológica y aun psicológica o conductual, fallos disciplinarios, etc. En algunos casos, los Ejercicios se imponen como un “castigo”. En otros, las mismas personas que solicitan el retiro pretenden que los Ejercicios resuelvan – como por arte de magia – problemas que se han ido anquilosando en su vida, los angustian y les impiden vivir con plenitud como serían dudas de fe, conflictos con la autoridad, y algunas cuestiones psicológicas como dificultades para relacionarse, depresión, soledad, etc.

*Anotación 16<sup>a</sup>*: Si el ejercitante está movido a una cosa de manera desordenada, es bueno que actúe totalmente al contrario de sus deseos, insistiendo en la oración y favoreciendo los ejercicios que disponga el que da los Ejercicios para dejar que el Señor obre más ciertamente en su criatura y todo se haga para su mayor gloria<sup>47</sup>.

*Anotación 20<sup>a</sup>*: Para que el ejercitante encuentre la voluntad de Dios y aproveche en todo lo posible, es bueno y conveniente que se aparte de todos sus amigos y conocidos; que se mude a una casa distinta a la suya para que no se le impida el trato íntimo y cercano con Dios. Así, estando retirado y apartado, habrá de poner su atención sólo en

<sup>46</sup> CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Parte IV [409] y Parte VII [649].

<sup>47</sup> MI., Ex., I, 154-156.

servir a su divina majestad y, mientras más sólo y apartado se encuentre, el alma se hace más apta para acercarse y llegar a Dios y más se allega para recibir sus dones y gracias<sup>48</sup>.

#### 4.6. Quinto grupo

Un último bloque de anotaciones trata lo conducente a las diferentes clases de personas que desean hacer los Ejercicios, sus distintas disposiciones, los varios momentos en que pueden vivir la experiencia de oración y búsqueda de la voluntad de Dios, así como los distintos tipos de Ejercicios en que pueden lograrlo. Podríamos decir, que son la máxima expresión de la idea de Ignacio respecto a la universalidad de sus Ejercicios, de su sueño y utopía de que realmente sirvieran como instrumento para amplios sectores cristianos deseosos de una conversión profunda. Las Anotaciones 18 y 19 son la expresión de la *adaptación de los Ejercicios en función de los ejercitantes*. La Anotación 20 expresa la *adaptación de los ejercitantes a los Ejercicios*, con el propósito de obtener el mayor fruto posible.

Estas tres Anotaciones son un reflejo del deseo de Ignacio de que nadie se quede sin vivir la experiencia de búsqueda de la voluntad de Dios y, siguiendo las enseñanzas del evangelio y del mismo Jesús que no rechazó a nadie, hace lo propio al reconocer que las distintas personas poseen talentos, naturaleza y formas de ser y pensar distintas, y tienen diversidad de capacidades e ingenios, dones y limitaciones. Ignacio ofreció la ayuda de los Ejercicios, atendiendo a su propia experiencia fundante, a todo tipo de personas, y a cada una le brinda un modelo que tome la dicha diversidad.

Insistía en que la experiencia de los Ejercicios completos se reservara a quienes fueran capaces de vivirlos en plenitud, tuvieran probada madurez y, no sólo manifestaran su deseo de buscar la voluntad de Dios, sino que pudieran dar un mayor fruto a Dios, al abrirse a una relación personal con Él a través de la oración, y a la Iglesia mediante los sacramentos, y a sus hermanos con las obras de misericordia. Los Ejercicios son para una élite, pero entendida en el mejor sentido, es decir, formada por quienes son capaces de mayores sacrificio, entrega y compromiso. No entendida como clase social, grupo de edad, género o nivel educativo. Los Ejercicios completos – auténticamente ignacianos – , estarían abiertos a quienes demuestren ser dignos de vivir la experiencia, con todo lo que ésta implica y se muestren dispuestos a asumir los riesgos de una elección inspirada por Dios. Todo esto, sin importar si son jóvenes o adultos, hombres o mujeres, gente del pueblo sencillo u letrados, laicos o religiosos.

Estas Anotaciones pretenden adaptarlos para lograr una mayor para Dios. No se trata de dos labores distintas, una especializada y profesional para quienes están en la cumbre de la espiritualidad y otra menos eficaz para una masa informe. Se trata de atender a todos los que tengan un deseo de acercarse amorosamente a Dios y convertir su vida a Él en medio de los hombres, ya sea con los Ejercicios completos, o los leves.

Valorar los Ejercicios leves es revalorizar también los Ejercicios ‘enteramente’. Supervalorar éstos hasta el exclusivismo de no considerar ‘ignacianos’ los otros, reduciría la visión ignaciana

<sup>48</sup> MI., Ex., I, 160-162.

de los mismos y comportaría desperdiciar una gran aportación de los Ejercicios a la ‘edificación de los prójimos’, que es otro nombre ignaciano de la evangelización”<sup>49</sup>.

La práctica de Ignacio y los primeros compañeros proporcionan evidencia suficiente como para afirmar que, en algunos casos, cuando el candidato era interesante y no podía hacer los Ejercicios completos, se le daban los leves y se le ponían todos los medios, ayudándole para que hiciera efectivo su deseo de reformar y entregar su vida al Señor.

Lo que Ignacio pretendía es lograr un bien más universal y responder a las diferentes posibilidades y necesidades, viendo siempre a la persona y sus distintas aspiraciones y disposiciones. Para ello tenía en cuenta la edad, el ingenio, la capacidad natural, la preparación de cada ejercitante y, sin cerrarse a nadie, sin negar ninguna forma de acceso, establecía los diferentes tipos para cada posibilidad. Por todo esto, negamos rotundamente que mediante las adaptaciones se absolutice cualquier estado o circunstancia personal y que se afirme que sólo determinadas personas puedan tener esa experiencia. Esto sería el caso de afirmar que sólo los adultos, y no los jóvenes, son idóneos y pueden hacer los Ejercicios completos, ya que están dispuestos y carecen de mediocridad. La tesis que sostiene que los jóvenes no tienen a priori la capacidad de vivir la experiencia completa y que son ineptos para el compromiso, es contraria al pensamiento de Ignacio. Dicha afirmación negaría la experiencia de Ignacio y su trabajo con universitarios y jóvenes de su tiempo, entre quienes buscó a sus primeros compañeros.

Finalmente, debemos decir que la Anotación 19<sup>a</sup> prevé el caso de aquellas personas idóneas para los Ejercicios completos pero que en razón de sus circunstancias personales, su trabajo, situación familiar o sus actividades, no disponen del tiempo. Para ellas pensó Ignacio en la experiencia de Ejercicios que el P. Gonçalves Da Cámara llamó “abiertos”<sup>50</sup>. Los Ejercicios abiertos pueden extenderse a un plazo mayor del de treinta días y sugieren un método peculiar que prevé un tiempo limitado y preciso para la oración diaria bajo la supervisión de un acompañante experto.

La Anotación 20<sup>a</sup>, por su parte, estipula una acomodación del ejercitante a los Ejercicios, esto es, que quienes deseen vivirlos en forma completa, han de aceptar los condicionamientos, los requisitos establecidos para que el retiro sea efectivamente ignaciano y siga fielmente en todo los lineamientos heredados por Ignacio. Este tipo de Ejercicios completos han de vivirse en un ambiente de soledad y recogimiento, aislados de las actividades habituales y de familiares y amigos que pueden entorpecer el íntimo contacto y diálogo con el Señor. Se da por supuesto en estos Ejercicios que se busca propiciar la mayor apertura para captar la voz de Dios en el interior del corazón. Se espera un fruto de mayor discernimiento espiritual en cuanto que el ejercitante se hace más sensible a las diversas mociones del Espíritu Santo y está atento a detectar sus afecciones desordenadas. El ejercitante, al percibir la intervención de Dios en múltiples y variadas formas, se abre a su gracia y se hace más sensible y deseoso de seguirlo descubriéndolo

<sup>49</sup> IGLESIAS, Ignacio. (1993). “... se han de aplicar los tales Ejercicios” (EE. 18) (o la Anotación 18<sup>a</sup> y la evangelización hoy), *Manresa*, Vol. 65, 253.

<sup>50</sup> MI., FN., I, 708.



en todas las cosas. Supuesto todo esto, Ignacio comparte su experiencia central con la conciencia plena de que Dios intervendrá y cambiará radicalmente la vida de quien sale a su encuentro y se deja hallar por Él.

## 5. A modo de conclusión

Las *veinte Anotaciones de los Ejercicios Espirituales* introducen en un ambiente de búsqueda intensa de la voluntad de Dios cuando el hombre se cuestiona lo más profundo de su vida. Aun cuando fueron escritas, fundamentalmente, para las personas que ayudan a quienes quieren dejarse llevar por las mociones del Espíritu Santo durante este tiempo, San Ignacio ofrece también algunas indicaciones para que el ejercitante viva lo que él vivió en cada una de las fases de su conversión, desde los inicios en la casa-torre de Loyola, hasta su muerte en Roma. Sitúa a quien hace los Ejercicios Espirituales ante la sinrazón de la vida y un “vacío lleno” de ruidos, superficialidades, ídolos falsos, sueños y aspiraciones fundadas en los valores del mundo. Desde su experiencia personal, Ignacio de Loyola, el hombre que vivió profundamente el “*conflicto de su conversión*”, pero desde el hecho de ser “*profundamente otro*”, después de ella, enfrenta al hombre en Ejercicios ante la posibilidad de prepararse para elegir entre la comodidad que da el tener una posición, los deseos de sobresalir, de ser alguien con aspiraciones a ocupar puestos significativos o hacer carrera, y, en un momento radical abrirse a posibilidades inéditas que serán el fundamento de una vida futura vivida siempre desde el “más” al servicio de Dios y los hombres.

Las Anotaciones son el momento de preparación, la puesta en la plataforma de despegue, basadas en la experiencia y la vida de Ignacio de Loyola quien supo elegir, construyendo sobre su naturaleza caída, para que otros se arriesgaran de un modo semejante, siempre personal e irrepetible. Las Anotaciones preparan para un momento de decisión, de silencio, para detenerse en medio de muchas encrucijadas y dar una nueva orientación, hacer una pregunta novedosa sobre el sentido de la propia vida y su lugar en el mundo. Sitúan en un momento vital en que el hombre se cuestiona su posición ante Dios y su actitud ante el llamado a seguirlo y construir un mundo diferente. Cuando se aprende bien cómo usarlas, ofrecen la posibilidad de ir desarrollando una actitud de escucha ante el reto de caminos nuevos, llenos de sentido y con diferentes terminales de acción que lo lleven a ser “más” de lo que hasta entonces era y, en este sentido, son de extrema utilidad en el acompañamiento personal fuera de los Ejercicios Espirituales pues favorecen la adquisición de una actitud de discernimiento en la vida cotidiana. Es verdad que son principios elementales y simples y, sin embargo, están rebosantes de experiencias vividas por Ignacio que preparan al momento vital en el que la persona ha de plantearse su fin en este mundo y la posibilidad de estar indiferente y escuchar la voluntad de Dios. Constituyen los preámbulos y son, de hecho, una maravillosa obertura para adquirir una actitud de escucha, transparencia y sinceridad con quien acompaña la propia vida. De ahí la necesidad e importancia de preparar al sujeto para los modos de orar, el examen de conciencia, el conocimiento interno del pecado, el aprendizaje de los

diversos espíritus que ciertamente lo invadirán y el momento en que habrá de plantearse la posibilidad de una oblación de mayor estima y momento.

Si el acompañante ve al sujeto que hace los Ejercicios como alguien que quiere y es capaz de plantearse todo esto de una forma suficientemente radical, como si estuviese en juego su propia existencia. Si observa que quiere seguir con el proceso viviéndolo con sinceridad y valentía, asumiendo que ha de tomar decisiones fundamentales, que habrá de elegir estado de vida o reformar su compromiso cristiano. Si se da cuenta que está dispuesto a evaluar y poner en juego su propio entendimiento, su voluntad y su afectividad, entonces podrá saber con un margen razonable de certeza que hay *subiecto* para continuar adelante con la experiencia completa. Será un sujeto de Ejercicios, a juicio de quien acompaña, quien desea ser capaz de aceptarse incondicionalmente, a pesar de sus limitaciones, cuál es su deseo de abrirse a la posibilidad de hacer “*elección de las cosas que caen debaxo de elección mutable*” y de enmendar y reformar su vida para mayor gloria de Dios<sup>51</sup>. O, al menos, que exista que esté en camino de querer ser ayudado, acompañado, cuestionado, animado, como Ignacio o quien acompaña la experiencia lo fueron en su momento, en su camino de interiorización y asunción de su pasado, su historia, sus éxitos y sus fracasos. Del conocimiento que se tenga de la persona, desde las entrevistas previas y el mismo proceso preparatorio, el acompañante podrá tener elementos de juicio sólidos sobre su idoneidad, y sólo si ve al sujeto suficientemente abierto, resuelto y capaz de tomar decisiones que impliquen su vida toda, podrá seguir adelante y evitar que el retiro se convierta en un momento para tranquilizar su conciencia, para pagar culpas del pasado o, sencillamente, justificar un determinado status de vida.

<sup>51</sup> EE., 189,3.

# Afectarse

## *Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola*

di RICARDO ALDANA\*

### Introducción

Explica el filósofo Claude Bruaire que el interés por los afectos ha desaparecido y reaparecido en la filosofía moderna. La escolástica medieval, siguiendo a Aristóteles, sostenía la distinción entre apetito sensible (irascible y concupiscible) y apetito inteligible (voluntad). En la filosofía moderna se transformó dicha distinción en un dualismo, por el que intelecto quedaba en relación con la voluntad, pero ajeno a los afectos. El P. Pierre Faure explica en sus consideraciones sobre la historia de la pedagogía cómo este dualismo ha llevado a una concepción de la educación en la que propiamente se trata de educar las facultades superiores de la inteligencia, mediante el conocimiento, y la voluntad, mediante la virtud, y lo que entonces se hace imposible es concebir una compenetración de lo sensible y lo inteligible. Es esencial reconocer que la pedagogía moderna ha nacido precisamente como superación del dualismo, cuando desde el campo de la medicina (primero Edouard Seguin y después Maria Montessori) se puso de relieve que los niños conciben lo espiritual a partir de lo sensible<sup>1</sup>. En la filosofía es también necesario recuperar la unidad de lo sensible y lo inteligible, de lo corporal y lo espiritual, unidad que se da precisamente en los afectos, para no dividir al hombre.

La vida afectiva, nos dice de nuevo Bruaire, es a la vez memoria y proyección, porque por un lado contiene una memoria fundamental de uno mismo, como «permanencia substancial del yo», y por otra parte es «anticipación de la actividad», en cuanto imaginación, de modo que sólo la vida afectiva sitúa realmente en el tiempo: «Sentimiento de sí e imaginación se penetran aquí para *cualificar* la existencia encarnada... Estas dos direcciones se cruzan en lo actual, espesando el instante, vinculando el presente a su pasado y a su futuro»<sup>2</sup>. Sin la vida afectiva no hay inserción real en la vida, sino proyección a una atemporalidad abstracta de ideas e imágenes, o una negación del yo en el todo de este mundo, como en una especie de madre-tierra que da a luz a sus hijos pero los reabsorbe en el sepulcro.

\* RICARDO ALDANA, docente de Teología Fundamental en el Instituto Diocesano de Teología *Lumen Gentium*, Granada (España) y Profesor de Documentos del Concilio Vaticano II en el Seminario diocesano de Córdoba (España), [ricardoaldanaval@yahoo.es](mailto:ricardoaldanaval@yahoo.es)

<sup>1</sup> Cf. la historia de la pedagogía trazada en breve por Pierre Faure, *Précurseurs et témoins de'un enseignement personnalisé et communautaire*, París 2008, los capítulos dedicados a estos fundadores de la pedagogía moderna.

<sup>2</sup> Claude Bruaire, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Seuil 1964, 57. La traducción al español de las obras citadas, cuando es el caso, es del autor de estas páginas.

Si los afectos tienen esa dimensión doble de pasado y futuro, que permiten al sujeto situarse en el hoy, que ha recibido del ayer y que tiene un mañana, es decir, que permiten una percepción sana de la propia existencia en el tiempo, siempre según Bruaire tienen también la cualidad de unir la receptividad y la espontaneidad libre. La receptividad, porque uno es afectado por algo y sólo por eso tiene afectos; fundamentalmente, uno es afectado por el deseo de algo; mientras más hondo es el deseo, mientras más concuerda con la memoria sana de uno mismo, es decir, con el principio y fundamento de uno mismo, tanto más fuerte y duradero es el deseo. La espontaneidad, porque el ser afectado no es toda la vida afectiva, sino que también el sujeto puede *pronunciar* el afecto recibido como *afección* y, de este modo, ya no sólo lo recibe sino también lo determina al recogerlo en su propia palabra y hacerlo suyo. La palabra tiene esta capacidad de dar el propio ser a lo que se recibe, pues en ella el ser propio se convierte en un sí a lo que se dice con la palabra. Si yo recibo y me siento afectado simplemente, si no pongo en palabras el afecto, es decir, si no lo muevo yo mismo, por ejemplo un afecto de gratitud que no se convierte en bendición, no llega a convertirse en vida afectiva, pierde su capacidad de afectar. En síntesis: «Lo afectivo es la *afección* del deseo, pero también el *efecto* de la libertad»<sup>3</sup>.

Estas páginas pretenden exponer la importancia de la palabra «afectarse» que aparece en el libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. Después de presentar algunos pasajes significativos del libro que puedan ayudar a situar la importancia de esta palabra (1), se presenta la interpretación de Hans Urs von Balthasar de esta clave ignaciana bajo la idea de «representación» y su hondura teológica y metafísica (2). Se pasa entonces a la cuestión de la relación entre indiferencia y afectos, como aparece en el libro de los Ejercicios, especialmente en la Meditación de tres binarios de hombres (3). Separar indiferencia y afectos puede dar lugar a la asunción de actitudes amaneradas o manieristas que no constituyen un engaño sobre uno mismo (4), para lo cual no es remedio ninguno la neutralidad afectiva (5). Finalmente se orienta la reflexión precedente a la vida consagrada en virginidad, con especial recurso al corpus joánico del Nuevo Testamento (6).

## 1. *Afectarse* en San Ignazio

Ya hemos introducido un concepto principal del libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola, el de «principio y fundamento» (EE 23). Por lo que se refiere al aspecto receptivo de la vida afectiva: «no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente», pero para que se dé esto en la oración el ejercitante debe tomar «el fundamento verdadero de la historia» (EE 2), es decir, de los misterios de la vida del Señor que el ejercitante contempla; en el mismo sentido de dejar actuar la Palabra de Dios sobre el orante, San Ignacio enseña que es mejor que «el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante» (EE 15). Por lo que se

<sup>3</sup> Id. 158-159.



refiere a la libertad que mueve los afectos, se nos dice que en la oración usamos de la voluntad «afectando» (EE 3), porque desde los preámbulos el ejercitante «quiere»: he de «pedir al Señor lo quiero y deseo», es decir, la gracia que veo que la oración me ofrece; y durante la contemplación la voluntad es también activa afectivamente: «queriendo recordar y entender... moviendo más los afectos con la voluntad» (EE 50).

La vida afectiva, liberada de «afecciones desordenadas», se concentra en querer lo que Dios quiere. La finalidad de los Ejercicios: «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida» (EE 1), es decir, una obediencia que nace del amor sentido y correspondido, no de la sola convicción lógica, ni de una pasividad pura ante la fuerza de la gracia. Esto es lo que significa la expresión «afectarse» usada por San Ignacio en los Ejercicios, a veces en el sentido de oponerse afectivamente los afectos desordenados, pero también en sentido positivo: «para que el hombre se afecte para la vera doctrina de Cristo nuestro Señor» (n. 164), o movido por la oración, «afectándose mucho dirá: Tomad, Señor, y recibid...» (n. 234). Si volvemos al razonamiento de Bruaire, la palabra que media entre la afección producida en el sujeto y el afecto promovido por el sujeto será precisamente la que representa perfectamente la oración «Tomad, Señor, y recibid», es decir el *fiat* de la fe educido por el amor vivido y sentido.

Quizás este orden afectivo se encuentra descrito ya en la n. 3 de los Ejercicios, que no deja de ser misterioso: «como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad afectando; advirtamos que en los actos de la voluntad, cuando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia, que cuando usamos del entendimiento entendiendo». El entendimiento en su acto propio es activo como razón que busca, pero es también pasivamente receptivo del ser de aquello que entiende. En el entendimiento hay un tocar y un ser tocado que, referido a Dios, no es irreverente porque está imperado por el amor. Este contacto con la verdad de Dios es contacto con Dios mismo (la fe alcanza la realidad de Dios, dice S. Tomás de Aquino, no sólo la sentencia sobre Dios<sup>4</sup>), si bien mediando los dones naturales y sobrenaturales del conocimiento, es un ser afectados por la majestad del ser de Dios. Puesto que es así, la voluntad se mueve, *se afecta* en el movimiento de adoración reverente de Dios, movimiento que recorre el abismo de la distancia entre Dios y la creatura. Lo esencial es aceptar que la reverencia no es un límite al amor impuesto por la imposibilidad de que la creatura se convierta en Dios, sino que es un momento interno del amor por el que el hombre se goza en la gloria del amor de Dios como Totalmente-Otro que sin dejar de serlo se hace nuestro No-Otro al ofrecernos ese mismo amor que es su esencia<sup>5</sup>. Esto tiene lugar estrictamente cuando la distancia creatural es reinterpretada en y por la distancia intratrinitaria: como pura alegría de la gloria del Totalmente-Otro que hay en

<sup>4</sup> «El objeto de la fe se puede considerar de dos maneras. Primero, desde el punto de vista de la misma realidad creída, y así el objeto de la fe es... la realidad misma de que trata la fe. En segundo lugar, desde el punto de vista del creyente, y entonces el objeto de la fe es algo formado de partes según los enunciados» (*Summa Theologiae* 2, 2 q. 1 a. 2).

<sup>5</sup> Así, H. U. von Balthasar, *Glaubhat ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln<sup>6</sup> 2000, 100.

Dios (en la Trinidad) y del Totalmente-Otro de la creación. El momento unitivo del entendimiento deja lugar al momento de la reverencia que adora: «Todos los estremecimientos de la unión se realizan en el más profundo estremecimiento de la adoración»<sup>6</sup>.

Con lo anterior queremos subrayar la importancia para San Ignacio y para la tradición cristiana de la vida afectiva y el doble aspecto de receptividad y espontaneidad de la vida afectiva. Cuando los primeros jesuitas eran reconocidos «maestros de afectos»<sup>7</sup> por los ejercicios que empezaban a dar con mucho fruto de conversiones y vocaciones, era claro que se les reconocía como maestros no sólo de doctrina de fe y moral, sino también del modo de vivirlas desde la obediencia libre en el amor, primero interiormente dejándose afectar por la doctrina personalmente y luego exteriormente mediante las decisiones que transforman la vida. Esta sigue siendo la experiencia de los Ejercicios: la doctrina está al servicio de la vida de fe y de amor, y abre en esperanza un camino hacia adelante para esa vida. No es rebajar la doctrina ponerla al servicio del afecto, como si lo espiritual se tuviese que degradar para acercarse a lo anímico y corporal. Es más bien llevar la doctrina a su destinatario, al hombre como unión dinámica de cuerpo y alma dañada por el pecado de ese modo que produce la rebelión de la carne contra el espíritu (Gal 5, 17): porque la obediencia de fe del espíritu humano al Espíritu Santo no es completa si no recoge en sí misma la carne en obediencia al espíritu humano. El afecto es la expresión sintética de esta unidad de cuerpo, alma y espíritu en la fe prestada a Dios.

## 2. Afectarse, nobleza y representación

Para acercarnos al contenido profundo de lo que puede significar el acto de afectarse, recurrimos a la idea de «representación» con la que Hans Urs von Balthasar describe la «metafísica» de San Ignacio de Loyola. Pues la idea de representar exige en sí misma el acto de afectarse; es tomada por Balthasar del gran teatro barroco, sobre todo el español y en particular el de Calderón de la Barca: el personaje recibe en «indiferencia» total el papel que lo define y con él recibe sus notas características. No es deducible este papel desde ningún orden cósmico ni político; sencillamente deberá actuar en obediencia como le es pedido. Si el teatro del barroco no deja de suscitar preguntas sobre la real

<sup>6</sup> H. U. von Balthasar, *PATRÍSTICA, ESCOLÁSTICA Y NOSOTROS*, EN *TOLETANA* 24 (2011), Toledo, 67 (trad. de Ricardo Aldana), 75. Por eso, dice el mismo Balthasar en otro lugar, interpretando la «mística» esencial de los Ejercicios como unión de la voluntad humana a la voluntad de Dios: «Pudiendo darse la mística inmediatez en la que lo divino y lo humano contactan lo uno en lo otro, tanto en la experiencia (o visión) [en la “consolación sin causa precedente” 330. 336] como en el querer, sólo este segundo momento es presentado como paradigma general obligatorio. Mientras que la inmediatez de la experiencia o de la visión forma parte de las *gratiae gratis datae* y por eso ni debe buscarse ni puede ser ejercitada, la inmediatez volitiva es alcanzable para todo creyente con la gracia de Dios, en cuanto que en este éxtasis de la voluntad no se exige nada sino la renuncia a todo disponer de uno mismo en la voluntad de Dios que llama y elige» (*Christlicher Stand, Einsiedeln*<sup>2</sup>, 1981, 403).

<sup>7</sup> Testimonio citado por Antonio Alburquerque, en “Fabro tuvo el primer lugar en dar los Ejercicios” I, *Manresa* (1993) 345.

libertad de las personas-personajes así entendidos y sobre la consistencia de un orden ontológico en el que la vida humana pueda tener sentido<sup>8</sup>, la representación es justificada, dentro del clima barroco de la nobleza del gran héroe dramático, cuando es concebida a partir analogía de la libertad entre el Creador y la creatura, como versión moderna de la *analogia entis* de Santo Tomás<sup>9</sup>. Y ésta es la metafísica de la representación. Emerge así con San Ignacio el trasfondo de la analogía del ser como diálogo del amor divino que llama al hombre al amor. La elección de Dios puede y debe entonces ser también la elección del hombre en obediencia amorosa y libre. Co-realizar, participar, responder, ser introducido en, son las expresiones con las que Balthasar caracteriza esta *analogia libertatis*, en la que la unión de la creatura con el Creador es fundamentalmente la comunión en el amor con su Voluntad santa.

El hombre elige, en la analogía de la libertad entre Dios y la creatura, aquello que Dios nuestro Señor «nos diere para elegir» (EE 135); él co-realiza espontáneamente y con voluntad propia esa elección particular que en a libertad eterna de Dios está determinada para nosotros... La autoentrega del hombre a Dios es acogida y “respetada” por Dios porque participa por gracia y libremente en el acto de elección de Dios mismo... Si el acto de libertad humana que responde es introducido en la entrega libre y sin por qué de Dios mismo, tal acto se eleva por encima de la simple ética teleológica y trasciende hacia la esfera pura de la adoración y el amor desinteresados: que el hombre haya sido creado con todas sus fuerzas activas para la alabanza que adora a Dios, para la reverencia que honra a Dios y para el servicio de Dios que se olvida de sí, esto es su determinación esencial<sup>10</sup>.

La elevación por encima de la pura ética teleológica es la novedad en esta concepción de la analogía. No es que dicha ética deje de ser válida, todo lo contrario; sólo que ahora ésta es una parte más exterior, protectora del núcleo de la existencia, constituido en adelante por la voluntad concreta de Dios para cada uno.

El verdadero cristiano es una existencia puramente para la mayor gloria de Dios, existencia que por eso mismo se inmerge en esta gloria, se pone a su disposición, y la irradia mediante la gracia... Aquí el acto de contemplación ya no sólo se entendía como la obra más fecunda para el mundo y para la Iglesia,... Ahora este mismo acto fundamental, esta misma obra fundamental, también podía desembocar en el acto apostólico activo de cada uno que se dirige al prójimo<sup>11</sup>.

El giro que en la espiritualidad cristiana ha permitido el reconocimiento de que el mismo diálogo libre de la obediencia que cada cristiano sostiene con Dios *representa*

<sup>8</sup> Cf. *Teodramática I. Prolegómenos*, Madrid 1990, 156 ss (trad. de Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero).

<sup>9</sup> Sobre esto *Herrlichkeit III I 2, Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln<sup>2</sup> 1965, 970-971. «La autoabnegación en Ignacio no es menos radical que en Francisco o en Eckhart, sin embargo, asume la metafísica tomista de la causa segunda, finalmente de la analogía entis tomada en serio, por lo que alcanza la síntesis interna de las dos corrientes principales – “escolástica” y “mística” – que en la Edad Media corrían en paralelo» (Id. 459).

<sup>10</sup> Id. 458.

<sup>11</sup> Id. 459.

todo el orden del amor entre la creatura y el Creador, por tanto todo el orden del ser, implica el emerger de la conciencia de vocación en sentido bíblico: cada hombre es llamado por parte de Dios («a cada uno en particular [Jesucristo] llama y dice» EE 95)<sup>12</sup>. Implica también que el esquema metafísico dominante hasta Ignacio, de Dios como causa formal o cuasi formal y el hombre y la creación en general como causa material que recibe de Dios la forma, con el riesgo acentuado en el siglo XIV de una necesaria aniquilación del ser y la voluntad de la creatura para dejar a Dios toda iniciativa, deja de sostener inmediatamente la concepción de la vida cristiana. En Ignacio, la indiferencia no va en esa dirección. «El verdadero misterio de la revelación cristiana es más bien el hecho de que la realización del reino de Dios, el que “Dios sea todo en todo”, el “yo vivo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí”, como obra total de Dios, puede y debe ser buscado en activa co-laboración por parte de la creatura»<sup>13</sup>. Esta colaboración no puede quedar ya un simple dejar-hacer, sino que «la voluntad particular de Dios, que debe ser activamente captada y cumplida, ha de ser también activamente buscada», por lo que el «abandono, que en los místicos renanos está al final, en Ignacio pasa a estar en el inicio»<sup>14</sup>.

Recapitulando la idea de representación con las mismas palabras de Balthasar:

Este conocimiento [de que el mismo valor divino de la contemplación obediente reside en la acción obediente], sólo plenamente legitimado y liberado sin temores en Ignacio, ha adquirido, en consonancia con su siglo barroco, la forma de la «representación». El que sigue al Señor, que se pone en completa indiferencia a disposición de la voluntad y servicio del Maestro sin dejar por eso de ser un sujeto humano libre, es para sí mismo y para los demás ya sólo un encargado, un representante de su Señor, así como un virrey representa tanto más perfectamente al rey cuanto más sin reservas pone sus energías personales, espirituales y configuradoras al servicio del pensamiento y la voluntad de su soberano. Él sigue siendo persona, pero como tal se vuelve cuasi completamente transparente a la persona que lo envía... La idea [de representación] produce una nueva conciencia del aparecer de la gloria divina en el mundo: porque ahora esta gloria encuentra un depósito en el que y al que se manifiesta, depósito que ahora no tiene que ser destruido por la gloria de Dios, como en Eckhart, Ockham y Lutero, para revelarse como lo único, sino que en él puede aparecer como auténtica gloria, como manifestación de soberanía absoluta<sup>15</sup>.

Hemos llamado «nobleza» a este modo de obedecer en libertad amante. El señorío de esta nobleza ahora se entiende como la gloria del Dios que puede disponer de mi existencia con mi más profundo y amante asentimiento a su disposición. No es ya sólo la nobleza del héroe griego que acepta el destino divino con plena conciencia y libertad; es más la nobleza del creyente veterotestamentario, que en obediencia inicia un camino que es plan de Dios para la salvación de todos los pueblos (Gen 12-15); pero es más todavía que esto, porque la gloria de Dios ya no sólo actúa disponiendo la historia del pueblo elegido y de la existencia del profeta elegido de entre el pueblo, sino que ahora,

<sup>12</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Vocación. Origen de la vida consagrada*, Madrid 2015, 110-112.

<sup>13</sup> Id. 457.

<sup>14</sup> Id. 458.

<sup>15</sup> Id. 459-460.



como sólo en el Nuevo Testamento ocurre, la gloria de Dios ha mostrado que su consistencia es el amor trinitario, por lo que la representación parte de la misión del Hijo que representa al Padre. Toda misión y vida cristiana está bajo la ley de esta representación. La nobleza que a esto corresponde sólo puede ser tomada del mismo Nuevo Testamento, de la fe y entrega de María, de José, del Bautista y de los apóstoles. Esta nobleza tendrá que ser espíritu de pobreza («suma pobreza espiritual» *EE* 145, que corresponde a la «suma pobreza» en que el Salvador ha nacido, *EE* 116), entrega virginal y obediencia con ese alcance inaudito de la cruz. Nobleza es alegría en la obediencia, es discreción en el amor, es humildad pronta al sacrificio, es incansable amor. Y es, siempre de nuevo, confesión de la insuficiencia del que ha sido llamado a tanto. Sólo el fiat de la Madre de Dios puede aquí representarnos adecuadamente.

### 3. Indiferencia *afectiva*

Para nuestro argumento es decisivo el paso de indiferencia *afectiva* que pide San Ignacio al ejercitante antes de hacer *efectiva* una elección. En el cuarto día de la segunda semana de los Ejercicios se encuentra el ejercitante con la meditación de «tres binarios de hombres». La historia es que los tres tienen diez mil ducados, o sea, mucho dinero que han obtenido lícitamente, pues si fuera mediante pecado no habría nada que discernir, sino que sólo quedaría arrepentirse y confesar. El dinero es lícito pero se sienten apegados a él y quisieran verse libres del apego. El primero sólo «querría» quitarse el apego, pero se queda con el dinero y el apego sin hacer nada hasta la hora de la muerte, el segundo quiere quitar el apego pero, por decirlo así, pide a Dios “quítame el apego pero déjame el dinero”. Normalmente el ejercitante, si ha podido ver gracias a la repetida meditación precedente de las dos banderas en qué consisten sus diez mil ducados, el límite en disponibilidad que pone a Dios, se encuentra a sí mismo en el segundo binario. Puede hacer ayunos y vigiliias y oraciones, pero no se decide a arriesgarse a preguntar a Dios si no debería realmente dejar el dinero. El tercero, en cambio, por verse libre del apego, por alcanzar la indiferencia *afectiva*, está dispuesto a perder el dinero, y mientras Dios le comunica su voluntad al respecto «todo lo deja en afecto, poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla» (*EE* 155).

Hay que notar que la indiferencia *afectiva* no es la extinción de los afectos, sino un acto de fe en Dios y de amor a Él, por el que toda la libertad vuelve en esperanza confiada a su fuente para dejarse determinar también afectivamente, porque evidentemente no se trata sólo de hacer lo que Dios quiere, sino también de querer lo que Él quiere. El tercer binario «no le tiene afección a tener la cosa adquirida o no la tener, sino quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad» (*ibid.*). Nos parece que la interpretación de San Francisco de Sales, concededor de los Ejercicios, de la indiferencia, como «que no pone su afecto en las cosas que Dios quiere,

sino en la voluntad de Dios que las quiere»<sup>16</sup>, se queda todavía demasiado por encima de la creatura, acusando todavía el esquema antiguo metafísico en el que la gloria de Dios desciende verticalmente, de modo que el sí sea sólo a Dios y no directamente también a la cosa por Dios mandada. «Quererla o no quererla según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad», dice San Ignacio. En otras palabras, la indiferencia afectiva es un don de la gracia de la obediencia de fe, por el que el hombre queda libre, también afectivamente, para poner su corazón (en sentido bíblico: pensamiento, voluntad, sentimientos) en aquello que Dios le pide. Decimos que esta indiferencia afectiva es un acto de fe, porque requiere que el espíritu se eleve hasta la majestad infinita del amor de Dios que supera todas las diferencias creaturales como Creador de todas. Y desde allí recibir de nuevo el propio ser tal como Dios quiere verlo y emplearlo en el trabajo concreto determinado por Él. No sólo el primer movimiento, típicamente el «abandono», «Gelassenheit», de los maestros renanos, sino también el segundo, como aparece en la obediencia bíblica. Por eso es fe obediente, que requiere un sí nuestro a la majestad de la libertad de Su amor manifestada en la elección Suya. De modo que lo determinado por su Voluntad reciba un sí como obra y determinación divina: un amor eterno e infinito se ha requerido para la existencia de aquello que se me encomienda, y el sí a ese amor tiene que ser un sí a la cosa así amada por Dios mismo. En todo momento, también después de entregar el afecto a lo que se me encomienda, esta obediencia hace libre al que la presta, porque mantiene el orden de Dios respecto de la creatura, de modo que si llegara el momento en que Dios dispusiera otra cosa, la separación de la cosa querida en obediencia no podría ser una trágica negación del amor, por dolorosa que pueda ser.

Este modo de decir sí, de servir en un servicio concreto, de amar libremente a las creaturas desde Dios y desde mí mismo, con un amor que desciende de arriba (EE 338), podemos llamarlo nobleza cristiana. Es plenamente afectiva y plenamente trascendente, del todo «encarnada» y del todo «espiritual».

No es esta indiferencia afectiva una síntesis de cosas divinas y cosas humanas, es simplemente un milagro de la gracia en medio de nuestras tendencias pecaminosas al egoísmo. Puesto que estas tendencias son bien reales, conviene considerar dos extremos opuestos contra la nobleza cristiana así descrita.

#### 4. *Afectarse y el problema de la afectación manierista*

La buena formación y la ausencia de cualquier amaneramiento o afectación manierista<sup>17</sup>, lo sabe cualquier educador, van de la mano. Asumir actitudes exteriormente que se suponen son interiores, asumir un lugar de magisterio sobre los demás sin una tarea correspondiente, asumir sentimientos que no llegan a sentirse, asumir lenguajes, modos

<sup>16</sup> *Tratado del amor de Dios* L. IX, 4.

<sup>17</sup> No nos referimos aquí al problema ético y psicológico del amaneramiento como afeminamiento de un varón.

de vestir y comportarse que no han pasado realmente por el fuego de un acto verdaderamente libre... son formas de afectación manierista que indican siempre una formación en la que ha faltado la desnudez de la indiferencia, del estar solo ante Dios y del dejarse determinar por la sola voluntad suya. Adrienne von Speyr expone el paso de la oración del niño, de suyo exento de esa afectación aun estando bajo la protección de sus padres, a la del joven que ya no puede afectar la condición de la infancia, en términos de desnudez ante Dios, que es lo que precisamente se echa en falta en el manierismo:

[El joven] está solo ante Dios: ya no envuelto por la oración de la madre, ya no como una parte de la familia que reza, ya no sólo empleando las palabras habituales, sino de modo nuevo y distinto y único. Tiene que emerger de la costumbre para osar este paso. Tiene que buscar a Dios. Está desnudo y expuesto ante Él. Al dejar caer el joven el manto de la costumbre y al atreverse a salir, Dios le parece también más extraño, más lejano y más grande. Debe empezar una nueva relación yo-tú con Él. Y él se aterrará tal vez a causa de su miseria y a causa de que hasta ahora, ha apelado a Dios así como era, y no ha pensado acerca de la gracia de poder hablar con Dios y recurrir a Él, no ha pensado sobre lo que significa para Dios ponerse a disposición de un hombre y prestarle atención. Y ahora, tal vez él es sobrecogido por lo indefenso de este encuentro, como si se tratase de un torbellino; ha experimentado algo de la gracia destinada personalmente a él, y con esto ha recibido un sentimiento nuevo de la responsabilidad y de la exigencia de Dios para él<sup>18</sup>.

La fe nos da la certeza incommovible, que tiene contacto con la eternidad, del Dios verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y de la historia de amor que ese Dios ha vivido por nosotros y quiere vivir en y con nosotros. Pero todas las demás certezas vacilan. Por eso el que ha encontrado a Cristo todavía tiene preguntas, muchas y muy agudas. Y es mala señal que el cristiano quiera sentirse como uno que tiene todas las respuestas. Si quiere sentirse así, como ocurre con frecuencia en las familias que viven de tradiciones, fácilmente empezará a vivir la fe como ideología. Las riquezas insondables de Cristo son accesibles sólo a la pobreza de espíritu. Es tendencia propia de la edad juvenil buscar una seguridad en el tener claro todo. Por eso es tan frecuente que el joven adopte posturas o modas, en las que dice sentirse seguro. En el caso del acercamiento a Dios, habría que dar tiempo a un sí personal que no sea una falsa síntesis, que después será muy difícil desmontar (habitualmente con mucho sufrimiento), como puede darse en el caso de grupos y movimientos católicos en los que los jóvenes encuentran una identidad muy definida que no procede tanto de un carisma de seguimiento *de Cristo*, cuanto más bien de un estilo de hacer y pensar en el que el centro no está ocupado por la «suma pobreza espiritual» de la que habla San Ignacio, la cual simplemente da voz a las instrucciones del Señor sobre la vida cristiana (cf. especialmente el sermón de la montaña, Mt 5-7, el discurso de la misión en Mt 10, y los paralelos; con mucha fuerza, Lc 9 y 14).

Ciertamente los jóvenes necesitan una forma clara de vida cristiana y no les bastan discursos generales ni inspiraciones a nivel fundamental. Pero dicha forma debe proceder del «verdadero fundamento de la historia» (EE 2), como dice San Ignacio respecto

<sup>18</sup> *Die Welt des Gebetes*, Johannes Verlag Einsiedeln<sup>2</sup> 1992, 217-218.

de las contemplaciones de la vida del Señor. Es la historia de Él la que da fundamento al seguimiento. Ciertamente un carisma eclesial suele abrir al joven cristiano el camino para este encuentro con la historia del Señor, que puede configurar su existencia. Por eso se puede establecer un criterio respecto de la formación en los grupos: cuando el grupo mismo o el movimiento se propone a sí mismo como *la* tarea o misión en la Iglesia, de modo que el servicio cristiano se concentre en la promoción del grupo, en su crecimiento, en el aumento de su influencia, se corre el riesgo de abstraerse de Jesucristo, que pasa a ser un presupuesto teórico del grupo y se oscurece la gloria de su amor siempre más grande. Sólo cuando la respuesta de fe tiene lugar en un ámbito de «suma pobreza espiritual», percibida y amada en la historia del Señor, en su estilo de vivir, pobreza que hace imposible la identificación de mi grupo con el Evangelio mismo, se puede ofrecer a los jóvenes una forma de vida cristiana que no se convierta con el tiempo en estrechamiento del espíritu católico.

El riesgo de la afectación se podría describir como el riesgo de “vestirse el hábito” demasiado pronto, de modo que el hábito no pueda ser esa forma de desnudez ante Dios de los religiosos<sup>19</sup>, cuyo ideal de seguimiento de Cristo, expresado por San Jerónimo y repetido por franciscanos y dominicos como fórmula de la verdadera pobreza evangélica, es el de *nudus Christum nudum sequi*, seguir desnudo a Cristo desnudo. Así es «el fundamento verdadero de la historia». También en San Juan de la Cruz, desnudez es una palabra muy repetida, como característica de la pureza y el amor verdadero. La desnudez verdadera, es una gracia muy grande que se corresponde con la transparencia inocente de Adán prelapsario. No hay una técnica para alcanzar esta verdadera desnudez, como ha soñado alguna corriente de la pedagogía moderna. No se trata de perder la vergüenza, herencia necesaria de nuestro padre Adán, necesaria para prevenir males mayores, pues, como dice Santo Tomás, el pudor no es virtud, pero es necesario para la virtud; de la falta de pudor resulta sólo un nuevo encubrimiento, so capa de naturalidad. Precisamente, la afectación manierista es un abrigo de falsa naturalidad, confeccionado para encubrir la falta de capacidad de estar en la verdad, en la desnudez auténtica.

La desnudez es poder estar ante Dios, a semejanza del Hijo ante al Padre, dice Adrienne von Speyr, y se nos concede participar en ella mediante la actitud de confesión ante Dios y ante la Iglesia. Cuando el Hijo se ha sentido abandonado del Padre que se esconde de su mirada, por este ocultamiento del Padre ha podido quedar desnudo en la cruz y revelar en su desnudez la condición del amor de Dios que se expone y confiesa el pecado del mundo, exponiéndose al rechazo y al abuso. Al mismo tiempo que revela el

<sup>19</sup> En sus diarios cuenta Sta. Verónica Giuliani que al terminar de ser despojada de sus vestidos para la entrega a Cristo, su desnudez total consistía en llevar el hábito de capuchina (*Experiencia y doctrina mística. Santa Verónica Giuliani: relatos autobiográficos*, Madrid 1991). Lleno de humor, el venerable P. Jerónimo de Gracián cuenta que cuando tuvo que despojarse del hábito del Carmen, por las insidias tejidas en su contra, fue asaltada su nave por piratas turcos, y le hicieron el favor de despojarlo del traje que se había vestido para parecer agustino, como el Papa le pedía, quedó agradecido a Dios y a la Virgen por no permitirle usar otro hábito, y quedó «contento con el hábito que Adán me dio». Cit. en Carlos Ros, *Jerónimo de Gracián. El hombre de Santa Teresa de Jesús*, Sevilla 2006, 429.



amor eterno de Dios, el Hijo se oculta en la carne humana, es decir, hace invisible su divinidad, por eso puede revelarnos al Padre desapareciendo Él mismo entre nosotros, como uno más, oculto en la multitud. Nuestra desnudez verdadera es ser nosotros mismos tal como Dios nos hace ser en Cristo.

Además de este fundamento de la verdadera afectividad en la desnudez ante Dios, hay un segundo aspecto señalado por el libro de los Ejercicios que orienta decisivamente la afectividad para evitar la afectación manierista: es necesario que los objetos de elección y predilección de las decisiones del cristiano «militen dentro de la sancta madre Iglesia jerárquica» (EE 170), más aún, no basta pensar como un buen católico, es necesario vivir la vida cristiana «sintiendo con la Iglesia» (EE 352 ss). La expresión hoy más usada de «amar a la Iglesia», poco tradicional, no está exenta de la posible ambigüedad de hacer volver la mirada de los cristianos sobre la Iglesia misma, cuando todo el sentido de la existencia de ella es mirar y hacer mirar a Jesucristo<sup>20</sup>. Ella no puede detener la mirada sobre sí misma, sino que puede y debe sólo ser para su Esposo. Y, por su parte, el cristiano no puede objetivar la Iglesia como algo que está puramente ante él, de modo que pueda ser objeto de su aprecio. Es verdad que la Esposa fiel y la Madre nos preceden en la vida cristiana, y que debemos mucho a la «Paloma» (la Esposa del Cantar de los Cantares en el lenguaje de San Agustín) que nos absuelve y sostiene en la fe; pero también es verdad que con ella somos deudores de Dios. Por eso San Agustín, tan cerca de la expresión amar a la Iglesia, no la usa, y su idea del Cristo total como *Chistus* [cabeza] *amans seipsum* [cuerpo], según la fórmula de san Gregorio Magno, introduce en la cuasi identidad Cristo-Iglesia la distancia entre la Iglesia y Cristo. Pero si la Iglesia no se ama a sí misma, sino a Cristo, al Dios que Él nos revela, y a toda la dispensación de ese amor en favor del mundo, se puede decir también que en ella el Amor absoluto se ama a sí mismo, en el sentido de que el Espíritu Santo pone en ella un amor que es fin en sí mismo. Propio del “*anima ecclesiastica*” es no poner dialécticas entre el Espíritu de la Iglesia y sus instituciones. Amar a la Iglesia puede significar esto, con lo que estamos precisamente en el núcleo de las reglas de San Ignacio: reconocer al mismo Espíritu de Dios, cuyo toque delicado se conoce por experiencia subjetiva (oración, discernimiento, impulso carismático) en la Iglesia del ministerio jerárquico.

Esto significa no sólo «la religiosa sumisión de entendimiento y voluntad al Magisterio ordinario de la Iglesia» (*Lumen Gentium* 25), porque hablamos de «sentir con», de algo más elemental, más carnal. Significa esa «alegría católica» (Péguy) que reconoce en la Iglesia empíricamente presente a nuestros ojos, a pesar de todas las contradicciones que le imponemos, la Iglesia santa e inmaculada del cielo. Sin este «sentir» la Iglesia Santa en las comunidades católicas concretamente conocidas, el cristiano se relacionaría con una «idea» de Iglesia que permanece ideal, no realmente presente en el mundo como sacramento de la salvación, de la santidad y del amor perfecto. Para nuestro tema de la afectividad lo decisivo es que uno se debe dejar *afectar* por los hermanos, primero

<sup>20</sup> Exponemos el discernimiento sobre dicha expresión de H. U. von Balthasar en el artículo ¿AMAR A LA IGLESIA? en *Pneuma e institución*, Madrid 2008, 137-167 (trad. de Eloy Rodríguez Navarro).

agradeciendo su fraternidad sin presuponer que ésta es un derecho nuestro o un deber de ellos, sino más bien reconociendo en ella el don inmenso de una presencia de Cristo absolutamente gratuita. Que será en la tierra siempre posible el escándalo intraeclesial, que cada uno deberá observar consigo mismo el máximo rigor para no desedificar en la comunidad cristiana, pero que también habrá necesidad de una experiencia de una renovada redención intraeclesial en Cristo y, por tanto, necesidad de un celo por la oveja extraviada, de atar pecados para que lleguen a ser posible desatarlos, de corregir, de orar juntos, de perdonar siempre... todo esto nos enseña el Señor según Mt 18. Así es la experiencia de la Iglesia que nos afecta al mismo tiempo que la Iglesia como Jerusalén de arriba que es nuestra Madre (Gal 4, 26). Por eso tiene pleno sentido católico la idea de Ignacio antes de la fundación de su Compañía, de entrar en una orden religiosa relajada para sufrir un poco. ¿No hay siempre algo de esto en nuestras comunidades? Y el que no huya de tales defectos, ¿cómo encontrará a la Iglesia?

El sentir con la Iglesia nos mueve, según las reglas de los Ejercicios, a la obediencia a la Madre Iglesia y a la alabanza, antes que a la defensa, de los elementos de la vida cristiana como son vividos realmente, también aquéllos que no nos toca vivir directamente. De ahí el talante católico de alegría, que Péguy cifra en el poder hacer lo que hacen todos y estar contentos de ello: la misma fila de la comunión, la misma fila ante el confesionario... Que en todo esto no dejaremos de experimentar la mediocridad de costumbres que se han podido anquilosar, no significa sino que necesitamos siempre de nuevo al Espíritu Santo, también como Espíritu de la santa inquietud (Adrienne von Speyr) que nos impide instalarnos y no dejar de mirar «el fundamento verdadero de la historia». Sólo mediante esa soledad del seguimiento personal del Señor, el sentir con la Iglesia adquiere toda su profundidad.

## 5. El problema de la neutralidad *afectiva*

Más directamente contra el movimiento de *afectarse* se sitúa la actitud de una presunta neutralidad afectiva. Se puede describir como una interpretación deficiente de la disponibilidad, por la que uno se muestra dispuesto a todo, aparentemente, pero sin dejarse tocar por aquello que realmente se le pide. O como falta de eros, de pasión por lo que se hace. Esta neutralidad afectiva en el servicio de Dios es en realidad una reserva frente a la obediencia que pide todo, como hemos dicho a propósito de la «meditación de tres binarios de hombres».

«Ningún bien puede derivarse de ningún cambio que no sea sentido con el corazón, que no sea un desarrollo de sentimientos que brotan libres y serenos del interior del seno de todo el cuerpo»<sup>21</sup>. La «apatía» que enseñan los Padres no tiene nada que ver con

<sup>21</sup> John Henry Newman, REMARKS ON CERTAIN PASSAGES IN THE THIRTY-NINE ARTICLES (Tract 90), en *Tracts for the Times* VI 269-270. De la *Uniform Edition*, con comentarios y correcciones de Newman, como aparece en <http://newmanreader.org/works/viamedia/volume2/tract90/tract90-1.html#top>

la falta de capacidad para padecer las cosas en Dios, sino con la superación de la esclavitud de las pasiones terrenas. San Ignacio reconoce en las obras de los Padres una gran capacidad para «mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor» (EE 363). Vale la pena escuchar esta entusiasta descripción de H. U. von Balthasar del período de los Padres, en un largo artículo al final de la década (1939) que el teólogo suizo dedicó al estudio de los Padres griegos:

El primer gran episodio de la historia de las ideas de la Iglesia es la patrística. Con un máximo de vida cristiana inmediata, ardiente, y de certeza instintiva para lo verdadero y lo que diferencia al cristianismo, la joven Iglesia sale hacia el mundo pagano, también hacia su ámbito intelectual, para afirmarse a sí misma frente a él y para ganarlo para Cristo. Los primeros asaltos son en parte aún tímidos, torpes y poco hábiles; debe haber primero una ejercitación en las armas mundanas del espíritu. Los primeros Padres contienen fórmulas y comprensiones variadas que objetivamente han sido superadas y hoy pasarían por heterodoxas. Algunos, como Taciano, Tertuliano, Hipólito y Novaciano, el mismo Cipriano y Orígenes llegan a estar en tensión con el Magisterio ministerial y con el baluarte visible de la tradición. Pero las grandes herejías del gnosticismo, montanismo, arrianismo, nestorianismo, monofisismo, maniqueísmo y donatismo estrechan el campo de la libre especulación cada vez más: la ortodoxia vitalmente instintiva se transforma siempre más en ortodoxia explícita y racionalmente aclarada y asumida como posesión. A la sombra de los grandes Concilios nacen esos poderosos y atrevidos edificios del espíritu que ponen el fundamento de la teología cristiana con una fe victoriosa y a partir de una plenitud fontal desde entonces nunca de nuevo alcanzada. Un vivir inmediatamente de la Escritura Sagrada, que cimienta toda la patrística y la apoya como suelo nutriente, le otorga el carácter de un desarrollo y continuación casi inmediatos de la revelación misma. Se añade a esto la inmediatez a las experiencias e impresiones del mundo que es propia de toda época joven y que le permite reaccionar con mucha mayor apertura y seguridad instintiva que a un espíritu envejecido, obstaculizado por diversos conceptos y costumbres fijados. Grandeza, profundidad, osadía, flexibilidad, seguridad y amor ardiente, todas las virtudes de la juventud son propias de la teología de la edad patrística. También esa serie de figuras cuya grandeza pervive, como la que se traza de Ireneo a Atanasio, Basilio, Cirilo, Crisóstomo, Ambrosio y Agustín – sin contar con el ejército de los pequeños – que quizá ninguna otra época de la Iglesia podrá nunca volver a alcanzar. Vida y enseñanza son inmediatamente una sola cosa; de todos ellos vale lo que decía Kirkegaard del Crisóstomo: “Él gesticula con toda su existencia”<sup>22</sup>.

En fin, este afectarse teológico por el Evangelio podría expresarse en los términos de las pasiones que Santo Tomás de Aquino no excluye, purificadas de desorden, de la vida de las virtudes teologales. Benedicto XVI ha querido en su primera encíclica salir al paso de una caridad que no sabe apasionarse, exponiendo la inseparabilidad del agape y el eros en el hombre, en Dios mismo y, por tanto en el amor del cristiano por Dios y por el prójimo<sup>23</sup>. La capacidad de ser afectados la relaciona Adrienne von Speyr con la verdadera pureza cristiana, que es todo lo contrario de no ser tocados por la vida; y

<sup>22</sup> PATRÍSTICA, ESCOLÁSTICA Y NOSOTROS, en *Toletana* 24 (2011), Toledo, 78-79.

<sup>23</sup> *Deus Caritas est* 3-11.

describe la situación presente de la cultura como especialmente incapaz de afectos, de dejarse impresionar por las cosas.

El hombre es, gracias a sus atributos y a sus disposiciones instintivas y espirituales, como un instrumento musical capaz de las más variadas tonalidades. Pero ya no hacemos caso de esta variedad; nos sentimos orgullosos cuando podemos trabajar mentalmente todos los días y hora tras hora, y en resto del tiempo descansamos según cualquier esquema, nos hemos unificado como animales gregarios en una tonalidad ininterrumpida y hemos renunciado a tocar toda la escala de nuestras posibilidades. Trasponemos todo a la misma tonalidad, la de una seguridad neutral; leemos en el periódico con la misma tranquilidad de ánimo acerca de un cadáver que se corrompe, de un drama amoroso, de una subida de precios o de las más terribles crueldades de una guerra. Nos hemos hecho eunucos... Esto es lo contrario de la virginidad cristiana<sup>24</sup>.

Esta neutralidad afectiva no puede residir en el momento receptivo de la afectividad, como si alguno pudiera pensar que realmente a él no se le concede sentir de alguna manera la presencia del Señor, pues «son inexcusables» (Rom 1, 20), de no percibir su existencia; más aún, «mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa» (Apoc 3, 20). «El Señor está siempre cerca. Está en cada puerta. Y llama. Aunque nosotros podemos alejarnos mucho, el Señor conoce de cerca una puerta, en la que puede llamar. Él da siempre el primer paso... Nadie puede decir que él esté tan lejos que no perciba el llamar del Señor»<sup>25</sup>. La neutralidad afectiva reside, por decirlo con la descripción inicial de afección-palabra-afecto, en no dar la palabra a la iniciativa de Dios, cuya Santa Presencia no falta nunca o, con palabras de los Ejercicios, en no mover los afectos con la voluntad. «Escuchar y abrir es cosa del hombre El Señor requiere esta mínima acción de disponerle una entrada, a Él que espera fuera. No empuja al hombre a un espacio ajeno, sino que entra en el espacio humano, como un amigo, uno de la misma clase, de la misma casta, adaptado al mismo medio humano. Tan sencillamente como cuando las personas pobres se encuentran unos a otros en el umbral de la puerta»<sup>26</sup>.

La neutralidad afectiva vista así es un riesgo enorme para la fe, aunque no necesariamente su muerte. Puede resultar, y quizás es frecuente que así sea, en un cierto cinismo o indolencia del creyente, como una actitud en la que los «hechos» de la salvación en Cristo son «datos objetivos», cuyo significado personal no interesa explorar. Hoy este riesgo es particularmente intenso, daba la educación «científica» que se recibe desde niño, en la cual rige el método del «objeto como cadáver», es decir, como algo exterior a mí que no comparte mi existencia ni mi vida; en realidad, en la percepción auténtica de la realidad como la ha conocido la filosofía clásica y medieval, dice Claude Bruaire, la alteridad del mundo respecto del sujeto que lo conoce produce una «relación viva, movida, hecha de deseo y trabajo», en la que propiamente «no existe la noción de objeto»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Theologie der Geschlechter*, Johannes Verlag Einsiedeln 1969, 15.

<sup>25</sup> Adrienne von Speyr, *Die Apokalypse*, Johannes Verlag Einsiedeln 1950, 215

<sup>26</sup> Id. 215-216.

<sup>27</sup> Claude Bruaire, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, 51.



Esta noción ha surgido como necesidad en la filosofía moderna para definir no tanto el mundo como es en sí mismo, sino cómo la ciencia humana consigue abordarlo y dominarlo. El mundo se vuelve mudo, susceptible ya sólo de nuestro discurso. Ferdinand Ulrich ha descrito esta situación de la cultura moderna con palabras contundentemente claras: «La relación hacia la realidad se ha invertido:... el mundo habla al hombre porque él se expresa en y para el mundo, él verbaliza enteramente [durchwortet] lo que en sí es mudo y lo pone bajo la luz de su trabajo-lenguaje. Finalmente él está en el mundo sin turbación y “como en casa”, porque él se dirige a sí mismo desde lo “otro”»<sup>28</sup>.

La indolencia afectiva acompaña y produce este esfuerzo por dar-sentido con las propias palabras que no nacen de haber recibido nada significativo del mundo. Esta actitud no puede no dañar la oración cristiana y por ello la vida cristiana, pues el objeto de la oración cristiana es el Verbo encarnado<sup>29</sup>, o sea, el «verdadero fundamento de la historia» del Hijo de Dios venido en carne (2 Jn 7). Sin este fundamento la oración tendrá que ser la autoproducción de un mundo espiritual, más místico o más ideológico o más devocional-pietista, quizá revestido de «liturgias», en las que, sin embargo, no se celebren tanto los misterios del Señor cuanto nuestro propio mundo espiritual religioso. O simplemente la oración decaerá hacia lo rutinario e insignificante, y se abandonará con facilidad, a menos que se mantenga como el deber moral, en el sentido precristiano de la virtud de religión, que hay que cumplir. Así se dan las contradicciones de una oración que cree más en la oración misma que en Dios. O como se dice del anglicanismo típicamente victoriano, no se trata tanto de creer y amar a Dios como de ser un buen inglés. ¿No ocurre lo mismo en todos los países, como se ha dicho de España, en donde el «cristiano viejo» no se siente obligado a un camino personal de fe personal (según la aguda crítica de Jiménez Lozano), o como ocurrió en Francia con Maurras, para quien ser católico-romano era una decisión por la cultura francesa, no por Cristo?

Si los movimientos eclesiales han aportado mucho para despertar la fe como camino personal, queda siempre el paso que no puede dar sino el creyente en soledad, no su comunidad, por el que el Señor mismo es realmente el centro de nuestro afecto. Y esto se cultiva sólo en la oración cristiana personal.

## 6. *Afectarse* como representación del Amor en la virginidad: el corpus joánico

El verdadero *afectarse* que hemos tratado de describir a partir de la indiferencia como la enseña San Ignacio, distinguiéndolo de deformaciones, debe tener su *ultima ratio* en el amor, también como «metafísica de la representación». Porque sólo en el amor la reflexión sobre uno mismo («reflexionar en mí mismo para sacar algún provecho» (EE 114) se nos manda en el libro de los Ejercicios) que implica el *afectarse* es movimiento de entrega

<sup>28</sup> Ferdinand Ulrich, *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Johannes Verlag Einsiedeln 1973, 11.

<sup>29</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *La oración contemplativa*, Madrid<sup>3</sup> 2007, 109 ss (trad. de José Luis Albizu).

al amado y no conclusión del don en uno mismo. La metafísica de la infancia de Ferdinand Ulrich nos ha enseñado que el don del donador no puede ser tal sin la recepción del que recibe, de modo que el no recibir hace del donador un avaro<sup>30</sup>. Sólo el afectarse por el don, sólo en el sí al don y al «para mí» del don, el donador llega a ser realmente donador, de modo que, por don suyo, yo que recibo su don le doy también algo, el poder ser donador. En los términos en que venimos expresándonos, sin el afectarse no hay amor, porque no hay un tú real si no hay un yo que quiera ser un yo para el tú.

Después de exponer la metafísica de la representación de San Ignacio, Hans Urs von Balthasar reconoce históricamente un peligro en la interpretación de los seguidores del santo de Loyola. Pero la cuestión debe ser también reconducida a la teología, para lo que nos ayudarán sobre todo las figuras bíblicas del amor. Seguimos los comentarios de Adrienne von Speyr a algunos pocos pasajes del corpus joánico. La exégesis de Adrienne tiene entre otras la ventaja de ser muy atenta la profeta humano al que es dirigida la palabra de Dios, por lo que es especialmente adecuada para lo que pretendemos.

### 6.1 El Evangelio

El *discípulo del amor* se afecta explícitamente en su evangelio una vez, cuando después de que es abierto el costado del Señor por la lanza, dice: «el que lo vio ha dado testimonio... y él sabe que dice verdad, para que vosotros creáis» (Jn 19, 35). La reflexión del discípulo sobre sí mismo y sobre su acción tiene por objeto la evidencia de la verdad del Señor traspasado por la lanza muerto en la cruz. Gramaticalmente hablando, se podría decir que el objeto directo y el indirecto de la reflexión se intercambian: reflexión sobre mí... para la verdad, testimonio de la verdad... para mis ojos. El amor nos sitúa más allá del drama moderno de subjetivismo y objetivismo, de modo que la inmensa objetividad del discípulo amado en el cuarto evangelio es siempre certeza de permanecer él mismo en la verdad del amor del Señor. En la reflexión explícita, cuando habla de sí mismo en este versículo, emerge en el momento necesario el yo que ha estado en todo momento en la intimidad y en la adoración del Hijo de Dios, de manera que se hace perceptible que este afectarse explícito se corresponde con un continua identidad entre el amor recibido y el amor entregado *en* el acto mismo de recibirlo.

Y así, por un lado, la verdad del hecho contemplado encuentra el amor en el que lo contempla, en el que puede desplegar sus dimensiones.

En el momento en que él ve la apertura del costado, entiende que todo lo hasta ahora vivido y experimentado eran sólo pequeños inicios que ahora hacen explosión hacia lo siempre-más-grande de los misterios del más allá, revelados en la oscuridad de la herida. Los inicios son ciertamente captables con ojos humanos y comprometen al que los ve con el siempre-más del tener que comprender y participar. Pero el amor del que mira el amor del Señor sabe al mismo tiempo que este amor eternamente hará aumentar todo lo que él ha experimentado y todo lo que podrá comprender... Él sabe ahora que el amor del Señor no sólo

<sup>30</sup> Ferdinand Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, Johannes Verlag Einsiedeln 1970.

está vivo allí donde visiblemente lo comunica, sino también allí donde es invisiblemente activo, y sabe que esta eficacia de su amor encierra en sí nueva eficacia... El costado abierto demuestra que las participaciones del Señor nunca y de ningún modo pueden decaer en la muerte, que son máximamente vida perfecta en medio de la muerte, porque son amor<sup>31</sup>.

Por otro lado, la relación entre el hombre y la verdad queda definida de modo nuevo con esta renovación de la fe que da testimonio «para que vosotros creáis» (19, 35 c). En esta necesidad de creer se muestra que en el amor la verdad no teme depender del sujeto creyente, y que, en cierto modo, se refugia en la fe de él. Juan

sabe por primera vez que las verdades mostradas, percibidas con los sentidos no sólo han de ser verdaderas en sí, sino que pueden ser verdaderas todavía en otro sentido muy diferente, que el sentido de la verdad de esas verdades queda fundado en un punto del todo distinto: en la necesidad de la fe de los que acogen el testimonio. Que, por tanto, de algún modo la fe es menos una consecuencia de la verdad que la verdad de una necesidad de creer. Esta inversión se explica dentro del amor. Porque la verdad verdadera es el amor. El saber del que aquí se habla no es un saber general, sino el de Juan, que vive en el amor, el saber que tenía que ser expresado precisamente en este lugar. El amor tiene su fundamento en sí mismo; es para sí mismo fundamentación y sentido, y el que vive en el amor no busca ningún motivo más que el amor. Detrás del amor no existe ningún otro motivo. El que obedece a Dios sólo por temor, al menos interiormente tiene que preguntarse por un motivo de lo que Dios ha mandado, aun cuando exteriormente obedezca en silencio. Pero el que obedece por amor, no hace preguntas interiormente, sino que hace por amor la obra del amor que incluye en sí la verdad. A los niños a los que se quiere dar una sorpresa se les pide que cierren los ojos y abran la boca, y obedecerán si son ingenuos y no conocen el miedo, sino sólo el amor. Así aquí, en la cruz, el amor cierra los ojos para recibir ciegamente la verdad. Lo que Juan ha visto y ha experimentado bajo la cruz, le ha dado el amor perfecto que ya sólo pide la fe pura<sup>32</sup>.

## 6.2 Las cartas

Por eso la identidad entre el amor percibido y ofrecido en el acto de percibirlo tiene el nombre bíblico, especialmente joánico, de «verdad», de manera que se puede hablar de «caminar en la verdad» (3 Jn 4), incluso de «hacer la verdad» (1 Jn 1, 6). «Yo amo en verdad, y no yo solo, sino también todos los que conocen la verdad, por la verdad que permanece en nosotros y con nosotros estará por los siglos, estará con nosotros la gracia y la misericordia y la paz, de parte de Dios Padre y de Jesucristo, el Hijo del Padre, en verdad y amor» (2 Jn 1-3). Afecto y conocimiento son máximamente cercanos porque la verdad de Dios, la Verdad en absoluto, es el amor.

Según este rasgo joánico podemos aceptar entonces como definición básica de la indiferencia ignaciana la humildad descrita por Adrienne von Speyr como «querer dejarse amar por Dios y en este amor de Dios querer amar»<sup>33</sup> «Querer» indica aquí el movimien-

<sup>31</sup> Adrienne von Speyr, *Johannes IV. Geburt der Kirche*, Johannes Verlag Einsiedeln<sup>2</sup> 1998, 176.

<sup>32</sup> Id. 175-176.

<sup>33</sup> *Apokalypse* 725.

to de afectarse por el hecho del amor de Dios que se nos presenta como algo consumado: «en esto hemos conocido el amor, en que dio su vida por nosotros» (1 Jn 3, 16). La verdad es entonces el amor ya ofrecido y es necesario reconocerlo así. Fuera de este reconocimiento simplemente no encontramos ninguna verdad que nos constituya. El afectarse por el amor de Dios hace que sea necesaria la consecuencia hacia el amor al prójimo de la frase apenas citada: «por eso también nosotros debemos dar la vida por los hermanos».

### 6.3 El Apocalipsis

En el Apocalipsis, dada la especial exigencia de objetividad de la tarea de las visiones y su trasmisión, Juan describe su propio ser afectado en modo también objetivo, como algo que ocurrió. Así, en la visión inaugural, «caí a sus pies como muerto» (1, 17). Y en la visión central del trono de Dios y del Cordero, «yo me deshacía en lágrimas porque nadie se halló que fuese digno de abrir el libro y levantar sus siete sellos» (5, 4). En el intervalo entre la sexta y la séptima trompeta, «Recibí el libro de la mano del ángel, y lo devoré; y era en mi boca dulce como la miel; pero habiéndolo devorado quedó mi vientre lleno de amargura» (10, 10). Finalmente, para terminar el libro, «yo atestiguo a todos los que oyen las palabras de la profecía de este libro: que si alguno añadiera a ellas cualquier cosa, Dios descargará sobre él las plagas escritas en este libro. Y si alguno quitare de las palabras del libro de esta profecía, Dios le quitará a él su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa, descritos en este libro» (22, 18-19).

«Caí a sus pies como muerto» (1, 17). Esta «proskynesis» del caer como muerto indica la completa incorporación de la persona del vidente a la tarea, y la necesidad de comenzar desde la adoración. Ante el ser-más de Dios, no puede el hombre simplemente presentarse sin la conmoción total de su ser que tiene la necesidad de dejar a Dios todo el espacio del ser. En el caso de la primera visión del Apocalipsis se diría que es un acto de reverencia en el que la reflexión completa sobre sí mismo del apóstol tiene que terminar en un situarse en la nada mediante la muerte de sí para dejar a la gloria de Dios toda palabra e iniciativa respecto del ser, de la vida y la existencia. Es la necesidad profundamente sentida de adorar a Dios. No hay garantía mejor de que la oración es cristiana que experimentar la alteridad absoluta suya con la alegría de que así sea. Por eso San Ignacio pide al ejercitante que no dé por supuesto sino que suplique con la «oración sólita», cada vez que se pone en oración, que todo lo suyo en ella sea para mayor gloria de Dios: «pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad» (EE 46).

«Yo me deshacía en lágrimas porque nadie se halló que fuese digno de abrir el libro y levantar sus siete sellos» (5, 4). El vidente del trono de Dios entra directamente en el drama de la historia de la salvación visto desde el cielo, desde el gran trabajo de Dios. «Considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, es decir, actúa como al modo de un trabajador» (EE 236). El fondo del trabajo del Creador es la cruz, porque la creación ha tenido lugar *praeviso peccato et praevisa cruce*, habiendo sido previsto el pecado y prevista la cruz, como repite la teología interpretando el Nuevo Testamento. Esto lo ve Juan y comparte con Dios el duro trabajo de la



creación *praevisa redemptione peccati*, porque todo está contenido en el libro que nadie puede abrir. Los afectos se dejan conformar directamente por Dios y el modo Suyo de sentir. Pero, se podría objetar, ¿no es esto acercarse demasiado a Dios, saber demasiado de la vida íntima de Dios? Ciertamente lo sería si no existiese la revelación divina. El vidente puede entrar en la visión divina de que la salvación es lo absolutamente necesario. Pero la solución de esta necesidad es creaturalmente imposible de prever o deducir. «De ahí la infinita inquietud y angustia» del vidente. Juan ve sólo la necesidad de Dios, no ve todavía al Redentor y así «siente que si el Padre y el Espíritu se han atado de ese modo, si los habitantes del cielo son incapaces [de abrir el libro], si los hombres en la tierra y las almas del infierno tampoco pueden nada, entonces este no generalizado sólo puede abrir un inmenso vacío, en el que está la solución incondicionalmente necesaria... Juan conoce a los hombres como pecadores. Precisamente por eso no pueden quedar sin referencias. Tienen que ser salvados. El libro tiene que ser abierto. Y más aún, tiene que tener lugar una respuesta desde el hombre. Y esto con una urgencia ineludible y, sin embargo, ¡no hay salida! Así que queda sólo la angustia». Juan, que posee la fe y el amor en forma eminente, es situado por la visión en el punto de vista de la absoluta libertad de Dios, y por eso no puede adelantar la solución, «no puede ayudar. Sólo puede llorar. Estas lágrimas son la expresión de su total impotencia. Y, sin embargo, son también el testimonio de una ayuda humana. Él está entre la humanidad y el Señor. Él es aquél que en la tierra fue consagrado del modo más profundo, el que ha comprendido y cumplido el mandamiento del Señor del modo más íntimo. Es el amor el que lo ata al Señor y el Señor a él, pero él ha puesto este amor a disposición de todos los hermanos. Y sus lágrimas son la expresión de este amor... Cuanto más ve Juan que no hay nadie digno de abrir el libro, tanto más comprende lo indeciblemente importante que es el libro. Contiene aquello por lo que todos los hombres claman»<sup>34</sup>.

El afecto del vidente se ensancha católicamente como angustia por la salvación de todos. Por eso, cuando uno de los ancianos le dice «no llores. Mira, ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de la raíz de David, para poder abrir el libro y sus siete sellos» (5, 5), puede participar en la alegría que hace vibrar al Amor absoluto. Ya el mandato de no llorar «lo saca de su tristeza... En este momento Juan ve la solución. Él sabe de quién se trata, quién ha triunfado, y que es el triunfo sobre la muerte del hombre... En un cierto sentido el triunfador ha vencido también al Padre que tiene el libro sellado, y al Espíritu, que lo ha sellado... Pero el Padre y el Espíritu querían este triunfo sobre ellos, y han anunciado su querer al participar en la obra de la encarnación del Hijo. El amor quiere ser vencido por el amor. Nosotros lo conocemos como un sentimiento humano. Pero se da en Dios la verdad de este sentimiento. El amor es fuerte, pero se hace débil por momentos, para recibir del otro el amor más fuerte»<sup>35</sup>.

«Recibí el libro de la mano del ángel, y lo devoré; y era en mi boca dulce como la miel; pero habiéndolo devorado quedó mi vientre lleno de amargura» (10, 10). La dul-

<sup>34</sup> Adrienne von Speyr, *Apokalypse* 242-243.

<sup>35</sup> Id. 243-244.

zura inicial del sí a la palabra de Dios deberá dar lugar, al ser mantenido este sí en circunstancias distintas de las iniciales, a otros afectos. «La recepción de las cosas de Dios que uno ha de trabajar en el espíritu es siempre agradable en su inicio; es percibida de entrada por el que recibe el encargo como algo que da felicidad; pero cuando él ha de trabajar con lo recibido, descubre cuán incapaz es para conservar la felicidad de Dios como felicidad. La boca que dice sí está como en la superficie, y no puede inmediatamente decir sí con toda la profundidad. Uno dice sí como si ya estuviese adaptado al todo, pero viene la dificultad de la asimilación seria»<sup>36</sup>. Alegría y amargura se suceden en el amor que permanece fiel y así es justo que sea. «Del amor vienen la alegría y la tristeza» dice Santo Tomás de Aquino<sup>37</sup>. La estabilidad afectiva a la que se aspira en la ordenación de los afectos al Señor la variedad de sentimientos que la Escritura reconoce en el Señor Jesucristo en el Nuevo Testamento y en Yahvé en el Antiguo, siempre en la inmutabilidad del amor.

Ante la inminencia de las bodas del Cordero, frente al ángel que se las anuncia, «me arrojé a sus pies para adorarle. Pero él me dijo: “guárdate de hacerlo, que yo soy consieruo tuyo y de tus hermanos, los que mantienen el testimonio de Jesús. A Dios has de adorar, porque el espíritu de profecía es el testimonio de Jesús» (19, 10). Muy semejante a esto la postración de 21, 8, con el mismo resultado. El comentario de Adrienne von Speyr: «Juan cae a los pies del ángel porque en el momento en que éste le comunica las palabras [sobre el triunfo del Cordero y sus bodas], ya no ve en el ángel a un enviado de Dios, sino lo divino que él anuncia y lleva consigo. Juan no distingue ya entre el que ha dado el encargo y el que lo ha cumplido: el ángel y la Palabra de Dios para él llegan a ser una unidad. De modo que él debe caer para adorar y lo que hace es justo en ese momento. No lo sería después de que el ángel lo habrá prohibido... Tan pronto como Juan ve por medio del ángel que la cena que a él el Señor le dispensó una vez en su amor ha llegado a ser el banquete de bodas de la Iglesia entera y que él ser tiene que contar entre los invitados, a los que Dios mismo declara bienaventurados, ve en la relación del ángel con Dios una especie de paralelo con su relación respecto de la Iglesia. Se produce en él como una apertura del conocimiento, una disponibilidad acrecida»<sup>38</sup>.

La postración de Juan que debe ser corregida por el ángel es manifestación, por tanto, de ese afecto católico cuyo entusiasmo está en la recepción de la salvación por parte de los demás sin exclusión de nadie. Es tal vez ese afecto que Péguy llama «ternura católica», y que debe ser una cualidad de la «caridad cristiana». La «ternura universal» del católico está representada por Jesús mismo en el largo poema *Eva*, en el que Él habla con la «querida abuela carnal», que representa a la humanidad entera. Dice el amigo del poeta Joseph Lotte, que firma como Durel, sobre el poema: «¿Cómo no indicar aquí que este respeto total, esta clase de profunda y seria ternura universal está aquí eminentemente no solamente representada sino recogida... en esta gran ternura de Jesús por su

<sup>36</sup> Id. 354.

<sup>37</sup> *Summa Theologie* II II 28 1.

<sup>38</sup> *Apokalypse* 627.

abuela, por su primera, por su gran abuela carnal... La ternura es el muelle de lo católico en el sentido en que el amor es el muelle de lo cristiano»<sup>39</sup>.

## 7. Conclusión

En el Magnificat la Madre de Dios declara cómo se afecta ante la misión de recibir como Madre al Hijo de Dios. Ya en la Anunciación el sí del espíritu de María al Espíritu Santo recoge también toda su disposición femenina corporal en el único fiat, y así todo su ser puede ser *la* respuesta personal adecuada a la misión del Hijo. Si para Él lo decisivo es la misión que el Padre le ha dado, para ella también, lo decisivo es la persona-misión Suya, no la propia. «El sí de María es la primera oración cristiana. Ella lo pronuncia, pero Dios llena la palabra de ella con su propia plenitud... Este estar a disposición es más grande que la palabra que lo expresa, porque es custodiada en el interior del sí del Hijo al Padre»<sup>40</sup>. La disposición del Hijo y la de la Madre se unen. Durante el tiempo del embarazo el evento corporal de la adaptación de su cuerpo es la manifestación de la esencia de la vida cristiana como respuesta integral al requerimiento del Señor. El Magnificat es oración de este tiempo: «El “Magnificat” es la expresión de cuánto la Madre conserva todas las palabras de Dios en su corazón... El Señor, llevado por la Madre... tiene una sola intención: prodigarse y compartirse infinitamente. La Madre lo ha comprendido desde el principio y nunca ha tenido otra intención más que prodigar el Hijo al mundo»<sup>41</sup>.

San Ignacio nos hace contemplar los misterios de la infancia al inicio de la segunda semana de los Ejercicios. Parece querer reconocer un primado de la Madre de Dios entre «los que más se querrán afectar» (EE 97), porque es a ella, en primer lugar, a quien se dirige la petición de militar bajo la bandera de Jesucristo (EE 147), lo que más tarde encabezará *Formula Instituti* de la Compañía de Jesús. Podríamos decir que ella es la primera que se ha dejado afectar y se ha afectado por Cristo, de modo que para ella ya no hay nada sin Él, ni acceso a Dios ni amor a los hombres. En los Ejercicios la palabra *afectarse* tiene el significado teológico de dejarse afectar por el evento de la salvación en Cristo y abrazar este evento como aquello por lo que hay que perder todo y dar todo.

La capacidad de *afectarse* realmente es una gracia a la que se concede crecer mediante la oración, porque la contemplación de la experiencia bíblica del amor nos introduce en la verdad del afecto que guía al cristiano en su obediencia a Dios. La centralidad de la vida afectiva, nos parece, reside en el hecho de que sólo ella puede mantener el primado real de la caridad en la vida cristiana. Porque «Dios es amor», la fe suscita en nosotros el afecto por responder con amor al Amor. «Jesús mi amor está crucificado»<sup>42</sup>, escribe

<sup>39</sup> Durel, artículo *L'Ève de Péguy*, «casi dictado» por Péguy mismo, reproducido en Ch. Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Ed. Gallimard 1975, 1582.

<sup>40</sup> *Gebetserfahrung* Johannes Verlag Einsiedeln<sup>2</sup> 1978, 51.

<sup>41</sup> Adrienne von Speyr, *Ancilla Domini*, Rafaela 2005, 259-260.

<sup>42</sup> REGLAS DE NUESTRO PADRE MAESTRO IGNACIO, *Monumenta Ignatiana* 1 XII 678-679. Tomado de O. Karrer-H. Rahner, *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, Einsiedeln-Köln 1942, 282.

Ignacio en uno de sus últimos documentos, explicitando la famosa frase San Ignacio de Antioquía con que justifica sus deseos de martirio (Ad Rom 8, 2). El martirio en el segundo Ignacio desvela su esencia: ser de Dios y sólo de Dios en el amor a Cristo<sup>43</sup>, para servir con Él a la salvación del mundo.

<sup>43</sup> Sobre «la majestad del Dios trinitario y el servicio a esta Majestad en asimilación a la cruz de Cristo», como punto focal irradiante de la doctrina espiritual de San Ignacio, cf. la breve introducción de H. Rahner, en Id. 285-286. Cf. también el resumen de H. U. von Balthasar, Sobre esto *Herrlichkeit* III I 2, *Im Raum der Metaphysik*. *Neuzeit* 460 n. 4.



# Contemplare la vita di Gesù

di MARK ROTSAERT S.J.\*

## 1. Meditazione e Contemplazione negli *Esercizi Spirituali*

I due modi di pregare più importanti negli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio sono la meditazione e la contemplazione. Ignazio propone la meditazione per la prima settimana, e la contemplazione per la seconda, terza e quarta settimana. C'è una duplice differenza tra la meditazione e la contemplazione. La prima è il contenuto della preghiera: durante la prima settimana l'esercitante medita sul peccato e sulla misericordia di Dio; durante la seconda, la terza e la quarta settimana l'esercitante contempla la vita di Gesù. Ogni contenuto specifico ha bisogno di un metodo specifico, e questa è la seconda differenza.

Ignazio propone di meditare sul peccato e sulla misericordia di Dio. Meditare, negli *Esercizi Spirituali*, significa pregare con le tre 'potenze' dell'uomo: la memoria, l'intelletto e la volontà. L'esercitante deve ricordare i suoi peccati; comprendere come essi siano una offesa verso Dio; e alla fine muovere la volontà verso una conversione di vita. Si farà lo stesso meditando sulla misericordia di Dio: portare alla memoria tutto il bene ricevuto da Dio; capire come la sua misericordia lo abbia salvato; muovere la volontà per rendere grazie. La contemplazione è altra cosa. Il contenuto della contemplazione è la vita di Gesù. Al centro del metodo della contemplazione vi sono i sensi umani: vedere, udire, sentire. Lo scopo della contemplazione è far crescere la conoscenza intima di Gesù Cristo, per amarlo di più e seguirlo più da vicino. La contemplazione è una preghiera affettiva piuttosto che una riflessione intellettuale. Né la meditazione né la contemplazione sono modi specificamente originali di sant'Ignazio. Esse fanno infatti parte della tradizione della spiritualità cristiana. Ignazio ha familiarizzato con queste modalità di preghiera leggendo la *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia durante la sua convalescenza a Loyola. Però, pur rimanendo vero che non si tratta di modalità originali, è certamente vero che Ignazio ha strutturato la contemplazione a modo suo.

## 2. La contemplazione ignaziana

### [101] La solita orazione preparatoria

La solita orazione preparatoria è la preghiera che Ignazio propone all'inizio di ogni meditazione o contemplazione nel corso degli *Esercizi* di trenta giorni. La ragione di ciò

\* MARK ROTSAERT S.J., docente presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, [rotsaert@unigre.it](mailto:rotsaert@unigre.it)

risiede nel fatto che il contenuto di quest'orazione preparatoria è un riassunto del *Principio e Fondamento*. Prima che l'esercitante si addentri nel contenuto vero e proprio della contemplazione, Ignazio vuole che egli si situi, sempre di nuovo, nel desiderio dell'indifferenza aperto a *scegliere quello che più ci porta al fine per cui siamo creati* [23].

Dopo la solita orazione preparatoria seguono tre preludi. E ciò avviene durante tutte le contemplazioni della seconda, terza e quarta settimana.

Prima di passare ai tre preludi può essere utile leggere alcune addizioni che propone Ignazio durante gli *Esercizi*. Le addizioni sono indicazioni pratiche *per meglio fare gli esercizi e per meglio trovare quello che si desidera* [73]. Così Ignazio suggerisce di fare un riassunto dell'esercizio prima di andare a letto per dormire [73]. Lo stesso al momento di alzarsi la mattina [74]. Ignazio sottolinea inoltre anche l'importanza del luogo scelto per pregare [75] e del corpo [76]. Il criterio per trovare il luogo adatto e la posizione del corpo giusta è sempre ciò che aiuta *per meglio trovare quello che si desidera*.

### **[102] Il primo preludio è richiamare la storia di ciò che devo contemplare**

Prendiamo come esempio la storia dell'incontro di Gesù con Zaccheo a Gerico (Lc. 19,1-10).

Per capire bene ciò che Ignazio intenda con le parole *richiamare la storia*, dobbiamo leggere l'annotazione seconda: *Chi propone a un altro il modo e l'ordine per meditare o contemplare, deve narrare fedelmente la storia della contemplazione o meditazione, scorrendone soltanto i punti con breve o sommaria spiegazione, perché la persona che contempla, cogliendo il vero fondamento della storia, riflettendo e ragionando da sola, e trovando qualcosa che faccia un poco più chiarire o sentire la storia, o con il proprio ragionamento o perché l'intelletto è illuminato dalla divina potenza, ricava maggior gusto e frutto spirituale di quanto non ne troverebbe se chi dà gli esercizi avesse molto spiegato e sviluppato il senso della storia; perché non il molto sapere sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente* [2].

Questa seconda annotazione è fondamentale, sia per la meditazione, sia per la contemplazione. L'accompagnatore non deve spiegare troppo. Ciò che importa è centrarsi sull'essenziale del messaggio del testo, *il vero fondamento della storia*. La capacità di cogliere il messaggio del testo presuppone che l'esercitante sappia leggere il testo del vangelo come un testo dal valore salvifico. Al centro della contemplazione ignaziana vi è Gesù venuto a e per salvare il mondo. Non c'è contemplazione cristiana senza una visione di fede. L'esercitante deve quindi soffermarsi e fissarsi su Gesù venuto a e per salvare Zaccheo, Gesù che si rende amico di questo Zaccheo. Gli altri elementi della storia – Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco, piccolo di statura, il sicomoro, ecc. – possono aiutare a concentrare l'attenzione sulla presenza di Gesù e sul suo modo di procedere.

Contemplando la vita di Gesù con gli occhi della fede si realizza ciò che il profeta Isaia dice della parola di Dio: *Così sarà della mia parola uscita della mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata* (55,11). La contemplazione ignaziana più che essere uno sforzo umano è dono di Dio.

### [103] Il secondo preludio: composizione vedendo il luogo

Queste parole di Ignazio – *composición viendo el lugar* – hanno un significato ben particolare. Le parole che seguono nel testo ignaziano possono dare l'impressione che qui si parli di un esercizio dell'immaginazione. Nel testo relativo a Zaccheo si potrebbe trattare ad esempio di 'vedere la città di Gerico, il piccolo Zaccheo, il sicomoro, la casa di Zaccheo, Gesù che si invita alla tavola di Zaccheo, la massa che mormora, ecc.'. È chiaro che l'immaginazione ha il suo ruolo nella contemplazione, però fare del secondo preludio uno sforzo dell'immaginazione sarebbe tutto il contrario della seconda annotazione che è invece un invito a concentrarsi sull'essenziale.

Il secondo preludio è conferma del primo preludio che porta gli occhi della fede sul vero fondamento della storia. Esso è quindi piuttosto un aiuto per entrare personalmente nella scena evangelica. Fino ad un certo punto l'immaginazione certamente aiuta a situare la scena evangelica – Gesù e Zaccheo a Gerico – all'interno della storia salvifica di Gesù nell'ambito del nostro mondo concreto. Lo scopo tuttavia più importante di questa 'composizione' è situare l'esercitante nella scena salvifica del vangelo. La 'composizione vedendo il luogo' implica la presenza dell'esercitante nella storia che contempla. L'esercitante deve trovare il suo posto nella storia che vuole contemplare. Farsi presente a quanto si contempla era un aspetto della contemplazione che Ignazio aveva letto nella *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia e così infatti si ritrova negli *Esercizi Spirituali* nella seconda contemplazione della seconda settimana sulla natività: *Facendomi io un poverello e indegno servitorello, guardandoli, contemplandoli e servendoli nelle loro necessità come se fossi presente, con ogni possibile rispetto e riverenza* [114].

*Come se fossi presente.* Nella scena con Gesù e Zaccheo, qual è il mio luogo? Questa storia di Gesù e Zaccheo non è solamente una storia di duemila anni fa, è una storia nella quale sono coinvolto anche io – oggi. Pertanto il secondo preludio mi aiuta a trovare il mio luogo nella storia salvifica. È un preludio che fa crescere il mio vincolo affettivo nel corso della contemplazione.

Questa interpretazione diventa ancora più chiara quando si legge la 'composizione vedendo il luogo' durante la prima settimana, all'inizio della *Meditazione di tre binari di uomini* e all'inizio della *Contemplazione per conseguire amore*:

*Nella meditazione invisibile, come è questa dei peccati, la composizione consisterà nel vedere con la vista immaginativa e nel considerare la mia anima imprigionata in questo corpo corruttibile...* [47].

*La composizione vedendo il luogo sarà qui vedere me stesso, come sto davanti a Dio nostro Signore e a tutti i suoi santi...*[151].

[II] *preludio è composizione; che è qui, vedere come sto davanti a Dio nostro Signore, agli angeli, ai santi interpellantes per me* [232].

In questi tre testi è chiaro che sono 'io' il luogo dove si realizza il mistero della fede, e pertanto è chiaro il vincolo affettivo, così importante nella contemplazione della vita di Gesù. Durante la contemplazione della vita di Gesù l'immaginazione ha certamente il suo ruolo, identificandosi l'esercitante con una o un'altra persona nella scena contem-

plata. Così, per esempio, posso identificarmi con Zaccheo per far crescere il mio desiderio di ricevere la misericordia di Gesù proprio come l'ha ricevuta Zaccheo.

### [104] Il terzo preludio: domandare quello che voglio

Nella prima contemplazione della seconda settimana, che è dell'incarnazione, si legge: *Il terzo preludio: domandare quello che voglio; qui sarà chiedere interna conoscenza del Signore, che per me si è fatto uomo, perché più lo ami e lo segua* [104]. Questo preludio è come il filo conduttore della seconda settimana: conoscere intimamente Gesù per amarlo e seguirlo sempre di più. Questo terzo preludio è fondamentale. Nella *Chiamata del re temporale* all'inizio della seconda settimana si dice: *domandare la grazia che voglio* [91]. Si tratta effettivamente di una grazia e di una grazia che si deve domandare, chiedere. Non è il risultato di uno sforzo personale. Sapere che si ha bisogno della grazia fa crescere nell'esercitante l'umiltà necessaria per ricevere il dono di Dio. Questa domanda aiuta a preservare e mantenere lo sforzo di una preghiera indirizzata verso ciò che è essenziale, la persona di Gesù. Questa domanda posta all'inizio della contemplazione avrà la sua eco alla fine della contemplazione stessa, nel colloquio: *Infine si deve fare un colloquio, pensando che devo dire..., chiedendo, secondo quello che sentirò in me, di seguire e imitare di più il Signore nostro...* [109]. Questa corrispondenza tra la domanda all'inizio della contemplazione e il colloquio alla fine è una struttura fissa presente nel corso di tutti gli esercizi.

È importante, all'inizio della contemplazione, essere cosciente del dove stia andando, di chi cerchi, di quale sia il mio desiderio profondo. Il terzo preludio aiuta a mantenere il cuore sempre nella giusta direzione. E quando l'immaginazione divaga, è proprio il terzo preludio ad aiutare a trovare di nuovo il cammino giusto. Contemplando la storia di Gesù e Zaccheo il terzo preludio potrebbe formularsi in questo modo: 'Domandare la grazia di essere toccato dalla misericordia di Gesù, sempre più grande dei miei peccati' o, in altro modo, 'Domandare la grazia della conoscenza intima del cuore misericordioso di Gesù'.

Durante le contemplazioni della seconda settimana la grazia che l'esercitante domanda è la *conoscenza interna di Gesù* [104]. Durante le contemplazioni della terza settimana l'esercitante chiede la grazia di avere, provare e sentire *dolore con il Cristo addolorato, schianto con Cristo affranto, lacrime, pena interna di tanta pena che Cristo soffrì per me* [203]. E nella quarta settimana si domanda *la grazia per rallegrarsi e godere intensamente di tanta gloria e gioia di Cristo nostro Signore* [221]. E alla fine degli *Esercizi*, nella *Contemplazione per conseguire amore*, Ignazio scrive: *Chiedere conoscenza interna di tanto bene ricevuto, perché io, riconoscendolo interamente, possa in tutto amare e servire sua divina maestà* [233]. Dopo aver riconosciuto Dio nella vita di Gesù, la grazia che l'esercitante domanda per il tempo successivo agli *Esercizi* è quella di poter amare e servire Dio in tutte le cose.



**[106] Il primo punto è vedere le persone**

**[107] Il secondo punto: udire quello che dicono le persone**

**[108] Il terzo: osservare poi quello che fanno le persone**

Ai tre preludi seguono tre punti che costituiscono il corpo stesso della contemplazione. Ogni giorno della seconda settimana consiste in due scene evangeliche, cui seguono due *ripetizioni*, e una quinta contemplazione finale al termine della giornata: *Applicare i cinque sensi sopra la prima e seconda contemplazione*. Già questa enumerazione mostra l'importanza dei sensi nella contemplazione ignaziana.

Spiegando i tre preludi abbiamo visto che il loro scopo è la crescita del vincolo affettivo con Gesù. La contemplazione negli *Esercizi Spirituali* è un modo di pregare che attribuisce ai sensi umani un ruolo significativo predominante, ovvero approfondire la relazione affettiva con Gesù. Osserviamo da vicino in primo luogo i tre punti per passare dopo ai diversi elementi di una giornata della seconda settimana.

I *punti* presentano il metodo per contemplare la scena del vangelo. Lo scopo della contemplazione non è studiare in modo intellettuale la persona di Gesù, bensì approfondire la relazione affettiva con Lui. E questo è possibile attraverso i sensi che permettono di vedere, udire, osservare, sentire. Soprattutto 'vedere' e 'osservare' sono modi di essere che non hanno nulla di intellettuale, mentre già l' 'udire' quanto viene detto potrebbe conferire una certa rilevanza alle parole pronunciate dalle persone. I sensi usati da Ignazio intendono far uscire l'esercitante da se stesso per entrare più profondamente nel mistero contemplato. Sin dall'inizio degli *Esercizi* conosciamo l'importanza attribuita da Ignazio al 'sentire e gustare' [2]. *Vedere le persone*: Zaccheo, Gesù, la massa. *Udire quello che dicono*: 'Zaccheo, scendi subito'; 'io do la metà di ciò che possiedo ai poveri'. *Osservare quello che fanno le persone*: Gesù che si fa amico di Zaccheo, Zaccheo che cambia il suo modo di vita; la massa che mormora.

Alla fine di ogni punto Ignazio scrive: 'e dopo *riflettere per trarre profitto* da tale vista, dalle loro parole, da ciascuna di queste cose'. Sarebbe un controsenso interpretare in questo contesto la parola 'riflettere' in modo intellettuale. Il verbo 'riflettere' qui ha il suo senso etimologico: riflettere come fa uno specchio. Alla fine della contemplazione il verbo 'riflettere' significa: lasciare che la luce proveniente dalla scena contemplata entri nella mia vita, nel mio cuore, affinché mi cambi. Devo permettere che la scena del vangelo compia il suo lavoro in me. La contemplazione non è solamente una preghiera affettiva, ma anche una preghiera maggiormente passiva rispetto alla meditazione più intellettuale e attiva. Quando lascio entrare questa scena di Gesù e Zaccheo nella mia vita, come cambia la mia vita, qual è il profitto spirituale che ne deriva?

**[118] La ripetizione**

Ignazio prevede ogni giorno due scene evangeliche da contemplare e, dopo, due ripetizioni. Vale la pena leggere con attenzione il testo degli *Esercizi* così da ben comprendere ciò che Ignazio intende con la parola 'ripetizione'. La prima cosa da dire è che

una ripetizione negli *Esercizi Spirituali* non è una ripetizione! Sarebbe molto difficile in effetti ripetere esattamente la medesima contemplazione per filo e per segno. Fare una ripetizione non significa neppure compiere una nuova contemplazione con lo stesso testo evangelico. Allora, cosa significa fare una ripetizione? Leggiamo il testo di Ignazio: *Dopo l'orazione preparatoria e i tre preludi si farà la ripetizione del primo e secondo esercizio, notando sempre alcune parti più importanti, dove si sia sentita qualche conoscenza, consolazione o desolazione, facendo alla fine, anche un colloquio e recitando un Pater Noster* [118]. Fare la ripetizione significa pregare con il risultato sentito nella prima e seconda contemplazione. Questo risultato può essere una qualche forma di conoscenza interiore, una qualche forma di consolazione o di desolazione. Dunque il contenuto della ripetizione è il frutto spirituale della prima e seconda contemplazione della giornata. Non si può fare una ripetizione senza un momento previo di discernimento, così fondamentale negli *Esercizi Spirituali*. Tale discernimento avviene durante la *rilettura* della preghiera. La domanda principale nel corso della rilettura è la seguente: “Quando stavo contemplando tale scena del vangelo, cosa mi ha detto il Signore, come ha toccato il mio cuore, la mia affettività?”. I movimenti interiori di consolazione e desolazione sono modi attraverso cui Dio parla al cuore dell'esercitante.

Lo scopo di questa ripetizione non è ottenere una conoscenza più profonda, né una consolazione nuova o altra desolazione. L'esercitante entra nella ripetizione presentando al Signore ciò che ha ricevuto durante le due preve contemplazioni, ringraziando per i doni ricevuti. La ripetizione è una preghiera ancora più passiva della contemplazione stessa. Se il Signore vuole far sentire il senso della consolazione, o della desolazione, o della conoscenza spirituale, questo sarà pura grazia.

Il terzo esercizio della giornata è sempre una ripetizione, come lo è anche il quarto. Questi momenti aiutano a portare a maturazione i frutti delle contemplazioni. Il quinto esercizio, l'ultimo della giornata, consiste nell'*applicare i cinque sensi sopra la prima e seconda contemplazione* [121].

### [121] Applicare i cinque sensi sopra le contemplazioni

Per prima cosa, il testo degli *Esercizi Spirituali*:

[122] *Il primo punto è vedere le persone con la vista immaginativa, meditando e contemplando in particolare le loro circostanze, e ricavando qualche frutto da tale vista.*

[123] *Il secondo, udire con l'udito quello che dicono o possono dire; e riflettendo in me stesso, ricavare qualche frutto.*

[124] *Il terzo, odorare e gustare, con l'odorato e con il gusto, l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e delle sue virtù e di tutto, secondo la persona che si contempla, riflettendo in me stesso e ricavando frutto.*

[125] *Il quarto, toccare con il tatto, per esempio abbracciare e baciare i luoghi dove tali persone passano e siedono; sempre procurando di ricavare profitto.*

Ignazio si inserisce qui nella lunga tradizione della letteratura spirituale cristiana. San Giovanni già parlava di un contatto amoroso fra Dio e l'uomo (Gv 17, 23). L'uomo creato ad immagine di Dio (Gen 1,26) ha la capacità di sperimentare la presenza di Dio.

Per descrivere tale esperienza gli autori spirituali ricorrono all'espressione *sensi spirituali*. Come i sensi corporali hanno un contatto diretto con le cose che si vedono, che si ascoltano, o che si sentono con l'olfatto, così i sensi spirituali rendono possibile il contatto intimo e diretto fra l'uomo e Dio. Anche negli *Esercizi Spirituali* i sensi spirituali rendono possibile il contatto diretto con Dio. Pertanto applicare i cinque sensi alle contemplazioni non ha niente a che fare con l'immaginazione che vede ciò che in realtà non c'è. Per Ignazio è chiaro che questo quinto esercizio – l'ultimo del giorno – è il punto finale della giornata. A partire dalla prima e seconda contemplazione, e poi passando per le due ripetizioni, la preghiera diventa progressivamente sempre più passiva. Ed il coronamento di questo movimento è proprio l'applicazione dei cinque sensi. Qui solo Dio è attivo, sensibile, percettibile ed udibile, e l'uomo, con i suoi sensi spirituali, si lascia saziare dall'amore tangibile di Dio. L'importante, dice Ignazio all'inizio degli *Esercizi Spiritualis*, è *sentire e gustare le cose internamente* [2].

### [109] Colloquio

*Il colloquio si fa, propriamente parlando, così come un amico parla a un altro o un servo al suo padrone; ora chiedendo qualche grazia, ora incolpandosi di qualche malefatta, ora comunicando le proprie cose e chiedendo consiglio su di esse* [54]. Così descrive Ignazio il colloquio quando esso appare per la prima volta alla fine della prima meditazione della prima settimana. Il colloquio è la forma conclusiva di ogni meditazione e di ogni contemplazione durante tutto il mese di esercizi. Il colloquio avviene tra l'esercitante e Cristo o tra l'esercitante e Dio o tra l'esercitante e la Madre e Signora nostra. È come una conversazione tra amici, ciò implica che sia la meditazione sia la contemplazione terminino normalmente in un modo molto personale e affettivo nel quale si raccoglie il frutto spirituale della preghiera. Nel testo del colloquio alla fine della prima contemplazione della seconda settimana leggiamo: *... un colloquio ... chiedendo, secondo quello che sentirò in me, di seguire e imitare di più il Signore nostro...* [109]. È un colloquio di petizione e oblazione. Il colloquio dopo le contemplazioni della storia di Gesù e Zaccheo a Gerico potrebbe essere: chiedere di poter seguire e imitare Gesù nella sua misericordia per i poveri, per i piccoli.

## Conclusione

Contemplare la vita di Gesù è un modo di pregare molto semplice. Spero quindi che la mia conferenza non abbia complicato le cose. Ci sono tanti elementi che concorrono a questa semplicità: la preghiera preparatoria, i tre preludi, i tre punti, le ripetizioni, l'applicazione dei sensi, un colloquio. All'inizio si può avere l'impressione che si tratti di esercizi troppo schematici, ma dopo un po' di pratica l'esercitante sperimenta come questi elementi costituiscano un insieme molto organico.

Termino con alcuni paragrafi tratti da una lettera di Ignazio a Teresa Rejadell, monaca di clausura nel convento di Santa Chiara a Barcellona. In questa lettera Ignazio non

segue la differenza chiara tra meditazione e contemplazione come lo fa negli *Esercizi Spirituali*, pertanto può essere utile a relativizzare i nostri concetti troppo rigidi sulla preghiera ignaziana.

(...) Ogni meditazione in cui lavora l'intelletto affatica il corpo. Altre meditazioni [le contemplazioni], ordinate e riposanti per l'intelletto, non faticose per le parti interne dell'animo e che si fanno senza sforzo interno né esterno, non affaticano il corpo ma lo fanno riposare, a due condizioni però:

Prima. Non si deve trascurare il naturale nutrimento e la distensione dovuti al corpo. Nutrimento: quando per occuparsi a meditare, si dimentica di dare ristoro al corpo, superando il tempo previsto per la meditazione. Distensione: deve essere piuttosto pia e consiste nel lasciar vagare l'intelletto come voglia su temi buoni o indifferenti, escludendo i cattivi.

Seconda. Capita a molti, dediti all'orazione o contemplazione, che, avendo molto esercitato il loro intelletto prima di dormire, non possono poi dormire, continuando a pensare alle cose contemplate o immaginate. Il nemico allora cerca di prostrarre i buoni pensieri in modo che, tolto il sonno, il corpo ne soffra; cosa da evitare assolutamente. Col corpo sano lei può fare molto; se è malato, non so cosa potrà fare. Il corpo in buono stato aiuta notevolmente a fare molto male o molto bene: molto male in quelli che hanno volontà depravata e cattive abitudini; molto bene in quelli che hanno la volontà ancorata in Dio ed esercitata nelle buone abitudini. (...) [*Venezia, 11 settembre 1536 (MI Epp I 107-109)*].

GUILLEN, A.T., *Contemplación in Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Madrid 2007, 445-452.

RO TSAERT, M., IGNATIUS VAN LOYOLA, *Geestelijke Oefeningen, Trefwoorden*, Averbode 2010, 198-231.



# El uso de la Escritura en los *Ejercicios Espirituales*

di MARIO LÓPEZ BARRIO S.J.\*

El libro de los *Ejercicios Espirituales* encierra la fascinante experiencia de Ignacio de Loyola; ella trasparente la luz, el calor y la fuerza de la *Palabra de Dios*. Una *Palabra* que lo transformó gracias a la humildad y docilidad con las cuales la dejó obrar en él. Y es una transformación que se ofrece también a todo ejercitante, si la deja actuar en su interior.

En efecto, en los *Ejercicios* la *Palabra* no se sitúa en el marco de la actividad litúrgico-sacramental de la Iglesia, ni en la actividad ministerial, y tampoco en el de la predicación ordinaria, catequética y homilética, sino en el momento más delicado, el personal, cuando el camino de la *Palabra* llega directamente al corazón el hombre.

Ahora bien, para establecer una relación empática con la *Palabra*, por así decirlo, es necesario un ambiente propicio, que es el que ofrecen los propios *Ejercicios*, un clima en el cual la *Palabra* se manifieste. Los *Ejercicios* no son *Palabra de Dios*, sino la atmósfera en la que la *Palabra* puede hacerse presente. Si esa *Palabra* es la realidad esencial de la vida cristiana, los *Ejercicios Espirituales* ayudan a crear una disposición para recibirla y dejar al Espíritu realizar su obra. Los *Ejercicios* favorecen, de manera particular, la escucha de la *Palabra*; toda la actividad está dirigida a disponer al ejercitante para escuchar la *Palabra* como un mensaje que juzga, transforma y toca su vida. Pero como la *Palabra* es un mar abierto que permite muchísimas consideraciones, es necesaria una clave de lectura para interpretarla. San Ignacio encontró una, misma que propone en los *Ejercicios*: la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, es decir, el Misterio Pascual como centro de los *Ejercicios* y de la *Palabra*.

En los *Ejercicios* hay 52 referencias bíblicas, centradas en las contemplaciones de la misterios de la vida de Cristo. Fuera de ellas, en sus páginas no se encuentra ninguna otra cita bíblica. Y, sin embargo, la totalidad de la obra refleja la experiencia bíblica de Ignacio. Quien recorre el camino ignaciano de los *Ejercicios* reproduce la experiencia del pueblo de Israel, instruido por el mismo Yahveh, que lo condujo de la esclavitud,

\* MARIO LÓPEZ BARRIO S.J., docente di Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana, [mlbarrio43@gmail.com](mailto:mlbarrio43@gmail.com)

La presente exposición se basa en el libro del autor: M. LÓPEZ BARRIO, *La Palabra en el Dinamismo Ignaciano*. Edit. Buena Prensa, México, D.F. 2007; y en el trabajo de D. MOLLAT, "Uso de la Sagrada Escritura en los *Ejercicios* según la Exégesis Moderna", en: *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*. Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola 1966, BAC, Madrid 1968, 209-217.

pasando por la prueba límite del desierto, a la tierra prometida. Por eso, los *Ejercicios* son una experiencia de fe cristiana bíblica: han nacido de la meditación de la Palabra, aunque esto no resulte evidente en un primer momento. De ahí que para entender el uso ignaciano de la Palabra resulte de gran ayuda tener presente el horizonte teológico e histórico en el que se originaron los *Ejercicios*, un horizonte diverso del nuestro.

## Las fuentes de los *Ejercicios*

Siguiendo la tradición de su tiempo, San Ignacio hizo una selección particular de textos bíblicos, los ya mencionados misterios de la vida de Cristo [EE 262-312]. Los tomó de la *Vida de Cristo (Vita Iesu Christi e quattuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata)* de Ludovico de Sajonia, conocido como el Cartujano, publicada en 1472. Dicha obra, después del Kempis, fue una de las de mayor influencia en la configuración de la espiritualidad del siglo XVI en la península ibérica. Es una de las primeras fuentes de la obra ignaciana y “el comentario más genuino a esta síntesis compacta de citas evangélicas con la que Ignacio delinea los misterios de la vida de Cristo”<sup>1</sup>.

En paralelo con las medievales *sumas teológicas*, la *Vita Christi* ha sido definida como una *Suma Evangélica*. No se trata de una mera consideración devocional de la vida de Jesús, sino más bien de una exposición de todo el misterio de Cristo, o sea de la *historia de la salvación*, en la que se sigue la narración del relato de los Evangelios, con abundancia de comentarios de autores de la Patrística y de la mística. Frente a esta riqueza documental, sorprende de modo particular la extrema parsimonia del texto de Ignacio al referir los misterios de la vida de Cristo. Esta es un reflejo del método propuesto por San Ignacio, referirlos con “breve y sumaria declaración” para expresar con austeridad los puntos fundamentales de cada misterio. No se trata de hacer una descripción o explicación teológica o literaria de los textos, sino mover al ejercitante a que, de cierto modo, elabore con los recursos de su imaginación la escena que debe contemplar.

Aun cuando existe un legítimo interés por estudiar el proceso que originó los *Ejercicios* y, especialmente, la selección de los textos bíblicos propuestos para la meditación, y así comprender cómo se han transmitido y cuáles son la naturaleza y alcance de dicha transmisión<sup>2</sup>, éste no debe suscitar discusiones técnicas con los ejercitantes. En el curso de los *Ejercicios*, no se trata de proponer exégesis audaces o interpretaciones de moda, sino de ofrecer al ejercitante explicaciones bien fundadas, sobrias y científicamente válidas. No obstante lo anterior, el que da los *Ejercicios* deberá ser un buen conocedor de la *Palabra* y de los progresos de la exégesis contemporánea. No bastan las nociones generales que se limitan a proponer visiones superficiales, pues no contribuyen a dar fundamento a la exposición.

<sup>1</sup> R. GARCÍA MATEO, *El Misterio de la vida de Cristo*, XV. BAC, Madrid 2002, xv.

<sup>2</sup> Cfr. R. B. BROWN, *Introduction to the New Testament*. The Anchor Bible, New York 1997; J. L. SICRE, “Entender y exponer un texto. En busca de recursos”, *Sal Terrae*, Sept. 2000, 604-613.

Es necesario reconocer que, en la actualidad, el movimiento bíblico suscitado en la Iglesia después del Concilio Vaticano II ha ejercido gran influencia en la renovación de los *Ejercicios*. En las últimas décadas, se han publicado numerosos estudios (artículos, libros, conferencias) sobre temas relacionados con los *Ejercicios* y la *Palabra*. Sin embargo, el simple hecho de citar la Escritura no significa necesariamente un acierto, pues se puede manipular la *Palabra* usándola como a un arsenal de textos para reforzar la exposición de quien da los *Ejercicios*; o bien, se puede abundar en consideraciones exegéticas, en detrimento de la dinámica de los *Ejercicios* mismos. En estos casos se instrumentaliza la *Palabra*, aún con la intención de favorecer la ambientación de los *Ejercicios*. De lo que se trata es de facilitar al ejercitante el contacto personal con la *Palabra* del Señor, viva y eficaz, para que pueda vivir la experiencia de su irrupción en su historia personal.

## Los *Ejercicios* y la mentalidad exegética contemporánea

Con respecto a la actualización de los *Ejercicios*, podría parecer difícil conciliar la contemplación ignaziana y la mentalidad contemporánea, reflexiva y crítica, puesta de manifiesto en los métodos exegéticos y sus resultados. A primera vista la dificultad es real, tanto por las diversas actitudes respecto a la historicidad de los evangelios, como por la libertad que Ignacio ofrece a la imaginación, a los sentidos espirituales y a la creatividad del ejercitante.

Aun cuando no deja de sorprender la sobriedad de San Ignacio en sus indicaciones para meditar las escenas evangélicas, ya que su discreción es extrema y no presenta ni descripciones y embellecimientos, ni informaciones accesorias, limitándose a proporcionar los datos esenciales del Evangelio, no es posible afirmar que tales indicaciones estén en contradicción con la exégesis moderna. Sus observaciones, si bien cargadas de piedad medieval, son notas de teología bíblica auténtica. Más bien habría que considerar el hecho concreto de la resistencia a una contemplación del Evangelio demasiado piadosa o poco bien fundada a partir del texto mismo, lo que plantea la cuestión de la conciliación entre la contemplación ignaziana y las exigencias de la mentalidad contemporánea.

La contemplación ignaziana puede beneficiarse de la exégesis moderna en la medida en que la aproveche para descubrir en las narraciones evangélicas el corazón del mensaje que inspira el misterio de salvación. De hecho, su contribución consiste en iluminar la contemplación del evento evangélico y hacerlo como lo hicieron sus autores al momento de transmitirlo a las comunidades cristianas. Lo que podría causar cierto problema es que la exégesis moderna lee el texto sagrado como un mensaje apostólico, como un *evangelio* pascual, como una narración orientada teológicamente. En este sentido, la exégesis, con todos sus métodos, debe ser sólo una ayuda, de ningún modo una camisa de fuerza. Su uso debe facilitar la comprensión del texto, para saborearlo en la libertad del Espíritu, respetuoso del diálogo que el Señor establece en la intimidad con sus hijos. Naturalmente, como ya se ha señalado, es fundamental que quien da los *Ejercicios* tenga una formación escriturística sólida, que haga posible la contribución de la exégesis, que puede ser muy rica e inspiradora.

En efecto, los Evangelios tienen una historia compleja. Cada evangelista tiene un carácter peculiar, un punto de vista, una finalidad, un plan, ciertas preferencias y un determinado vocabulario. Fueron redactados a la luz de la fe pascual y, en consecuencia, en cierto modo reflejan la primitiva predicación cristiana. Ambientes literarios y culturales diversos dejaron huella en las narraciones, como se aprecia en los diferentes géneros literarios. Ciertamente, la cuestión no se reduce al problema del valor histórico de los relatos evangélicos. Lo que está en discusión es una estructura de pensamiento, una forma de pensar. Ello explicaría el interés por investigar cómo se originaron y se construyeron los Evangelios.

La contemplación ignaciana se puede beneficiar del análisis de la exégesis moderna y descubrir en las narraciones evangélicas el mensaje y la sustancia de una verdadera contemplación inspirada del mensaje de salvación. Se contempla el evento Jesús con los ojos de Mateo, Marcos, Lucas o Juan, para verlo tal como debe ser visto. No se puede objetar que la perspectiva histórica y progresiva de las contemplaciones de los *Ejercicios* se oponga a la perspectiva pascual de los Evangelios. Aunque los relatos evangélicos estén inspirados en una interpretación teológica – como sucede particularmente en San Juan –, se adaptaron, en cierta medida, a las necesidades de las Iglesias del primer siglo, y realmente ponen al lector en contacto con el acontecimiento de Cristo. Y lo hacen de manera privilegiada porque los Evangelios se fundan en el testimonio de la Iglesia apostólica, basado en el testimonio interior del Espíritu, que sostiene y guía infaliblemente la memoria de los autores sagrados (Jn 14,26), fijándola en los acontecimientos esenciales de modo que la primera generación de testigos sea introducida en la Verdad completa (Jn 16,13), desplegando así el Misterio de Cristo en toda su gloria (Jn 16-14). Por eso, cuando se utilizan los textos bíblicos, hay que tener siempre en cuenta la doble realidad de la Escritura, que es *Palabra de Dios* y, al mismo tiempo, palabra humana. Se trata de la *Palabra de Dios* encarnada en lenguaje humano, para seres humanos, aunque no se debe olvidar que es inspirada por el Espíritu Santo.

El Cristo de las contemplaciones ignacianas es el Cristo del Reino. Subrayando la relación de la vida de Cristo con el Misterio Pascual, la exégesis moderna ayuda al ejercitante a captar la unidad de las contemplaciones que se proponen. Asimismo, proporciona fundamento a la libertad de la contemplación ignaciana y a su carácter actualizante, pues San Ignacio invita al ejercitante a hacerse presente a la escena y a tomar parte activa en ella, “haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno” [EE 114], a “sacar provecho” o fruto espiritual de lo que él ve y de lo que él oye en la contemplación del Evangelio, como si el acontecimiento tuviera con él una relación directa y personal.

Una manera de salvar las dificultades que pueden surgir en el uso de la Escritura en la pedagogía de los *Ejercicios* es tomar conciencia de algunas de las diferencias entre la exégesis moderna y la tradicional. Para los autores que influyeron en San Ignacio, las narraciones bíblicas eran consideradas como descripciones de hechos sucedidos. Su fundamento último estaba en los hechos históricos. Por eso, frente a las diferentes narraciones de los Evangelios, esta exégesis tradicional recurría a soluciones concordistas, que se dirigían a armonizar los textos diversos. Según esta solución, un texto integraría



el otro; así el conjunto de los cuatro evangelios daría una visión más completa del hecho en cuestión.

La exégesis moderna, en cambio, busca la explicación a estas diferencias a partir del género literario, el fin o intención del autor en cada evangelio, y su origen, y recurre a la literatura bíblica o extrabíblica afín. De ningún modo niega o desprecia la historicidad de los evangelios, pero la enfrenta a partir de la historiografía a la que pertenecen los autores sagrados, que no se identifica ni con la griega, ni con la científica de hoy, sino que tiene una naturaleza diversa y está dispuesta al servicio del anuncio de Cristo, lo que le confiere un carácter kerigmático. Para leer los Evangelios no es posible adoptar los criterios de la historia moderna, sino respetar los criterios y el fin propio del autor sagrado (cf. DV 12-13).

La exégesis moderna ha logrado inmensos progresos en el conocimiento del lenguaje inspirado con el cual Dios se ha revelado a los hombres, les ha hablado y les habla todavía. Ha permitido un mejor conocimiento del peso de las palabras de la Escritura, Gracias a sus aportaciones se conoce de manera más precisa y matizada el significado de la *Palabra*, la Gloria, la Vida, la Paz y la Justicia de Dios. Del conocimiento más exacto del lenguaje bíblico puede sacar gran provecho el ejercitante y descubrir un gusto y un sabor que le fortalezcan e iluminen. La misma exégesis moderna ha descubierto que la Escritura se desarrolla y se enriquece profundizando en su propio mensaje. Ella elabora en su interior ese *sentido pleno*, que podría haber escapado al autor sagrado, y que sólo la venida de Cristo ha puesto de manifiesto. Pero, por estar al servicio de la *Palabra de Dios*, ella se detiene en el umbral del diálogo que Dios instaura con los suyos, en la intimidad misma de esta *Palabra*, que se expresa con inefable amor.

Existen otras diferencias significativas entre la exégesis tradicional y la contemporánea, como el modo de interpretar el concepto de la inspiración o la cuestión de la relación entre el Jesús histórico y del Cristo de la fe. Al respecto, trata de determinar el material histórico presente en los relatos de Jesús y lo que pertenece a la fe pos-pascual. Obviamente en los ejercicios de contemplación no es el momento de indagar sobre este material, sino de encontrar su sentido en la revelación. Será tarea de quien da los *Ejercicios* hacer previamente estas distinciones, para exponer la materia en el modo más adecuado posible.

Ahora bien, la actitud ante la *Palabra de Dios* de quien da los *Ejercicios* es distinta de la del exégeta: el punto de partida del primero es simplemente la aceptación de libro de la Escritura como *Palabra* inspirada. Partiendo de esta base, quien da los *Ejercicios* busca ofrecer una explicación de la fe, profundizar la *Palabra*, tratando de hacerla experiencia en el ejercitante, teniendo en cuenta su situación existencial. En cambio, el exégeta se concentra en el valor intrínseco de los textos, buscando contrastar y construir. De aquí que los *Ejercicios* no sean una serie de conferencias de exégesis bíblica, aunque ello no exonera a quien los da de la responsabilidad de conocer los problemas que la exégesis moderna representa. Es indudable que si los *Ejercicios* deben renovarse continuamente, la incorporación de los avances de la exégesis bíblica contemporánea es una posibilidad.

## Los Ejercicios y la Palabra de Dios

La *Palabra de Dios* se presenta como un proceso de intercomunicación personal que presenta los hechos del pasado como actuales, para así favorecer la Revelación divina y su acogida por parte del lector y del ejercitante. Así se corona, por un lado, el esfuerzo de los escritores sagrados para ofrecer el texto como contemporáneo a los hombres de todas las épocas. Pero, por otro lado, el lector y el ejercitante debe esforzarse por colocarse en el ambiente social, cultural, político, histórico del pasado. Al respecto, el testimonio de Egidio Foscarari, el dominico encargado por el Papa Pablo III, en 1548, de dar un juicio sobre los *Ejercicios*, es muy elocuente: “Estos *Ejercicios Espirituales* han nacido, sin duda, del conocimiento de la Sagrada Escritura y de una larga experiencia de las cosas del espíritu”.

La consonancia que encontramos entre los *Ejercicios* y la *Palabra de Dios* se basa en la estructura misma de los *Ejercicios*. Los expertos han seguido *diversos métodos* para utilizar esta consonancia entre la Biblia y los *Ejercicios*, que se puede dividir en tres grupos. En el primero se han sustituido las grandes meditaciones ignacianas por una perspectiva tomada de la Escritura; en el segundo se sigue, durante los días de retiro, un tema bíblico como hilo conductor que sirve de enlace entre las grandes meditaciones de los *Ejercicios*; y en el tercero, pensando especialmente para quienes hacen con frecuencia los *Ejercicios*, se toma un libro del Nuevo Testamento y se explica a grandes rasgos, siguiendo la trama de los *Ejercicios*. Con este método, el que dirige los *Ejercicios* debe sólo abrir la Escritura a los ejercitantes, sin exponer ideas personales o teorías. “Simplemente les parte el pan de la Escritura”<sup>3</sup>. Por tanto, no parece acertado ni aconsejable el método seguido por directores inexpertos que ofrecen indistintamente textos bíblicos durante los *Ejercicios* a personas poco dotadas de un conocimiento de la Escritura y poco expertas en su manejo. Aunque, sin duda, se podría con ello obtener una experiencia de retiro de oración, no sería precisamente la experiencia de los *Ejercicios* de San Ignacio.

La adaptación de los *Ejercicios* siguiendo un programa bíblico especial, por ejemplo, un autor, es conveniente sólo con personas que han hecho ya una experiencia auténtica de los *Ejercicios*. No es conveniente, por tanto, con personas que hacen por primera vez el mes de *Ejercicios*. Si uno conoce bien la *Escritura*, puede hacer una transposición temática de los *Ejercicios* con temas bíblicos (como ha hecho el Cardenal Martini), tomando las grandes meditaciones ignacianas y dar, para cada una, una serie de textos bíblicos con los cuales puedan ser reformuladas. Sorprende siempre constatar que los *Ejercicios* son el Evangelio mismo. Por eso, *la mejor preparación* para darlos no es el recurso a esquemas prefabricados, sino *leer y releer el Evangelio*, como insiste el Cardenal Martini. Con esto no se minusvalora la experiencia de San Ignacio, sino más bien se la orienta hacia la experiencia fundamental que es la acción de la fuerza de la *Palabra de*

<sup>3</sup> *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, BAC, Madrid 1968, 243.

Dios que actúa en el creyente y “que es la única fuerza de salvación, cuyo itinerario debemos simplemente seguir y de la que debemos hacer consciente al ejercitante, para que pueda ser más disponible al Espíritu”<sup>4</sup>.

La fuerza de los *Ejercicios* está precisamente en haber encontrado *la pedagogía de Cristo*, la pedagogía de la fe, el descubrimiento del Mesías, la adhesión a este Mesías que Dios ha enviado, su Hijo. El mismo Cardenal Martini, a propósito del uso de la *Escritura* en los *Ejercicios*, sugiere no dar demasiados textos bíblicos, para evitar saturar al ejercitante; además de acercarse al texto sin excesivas explicaciones, sino con un comentario breve, renunciando ascéticamente a querer decir demasiado, de modo que haya “más memoria que lectura”<sup>5</sup>. Lo que pueda ser útil en otro momento, por ejemplo, en una catequesis, no lo es en el momento de los *Ejercicios Espirituales*. Es importante que el ejercitante asimile y reflexione sobre el texto con una cierta pobreza y austeridad, para dejar que el texto mismo le hable. Es necesario vencer la tentación de ir a leer y consultar. No es el momento.

## Conclusión

La exégesis moderna ha sabido discernir en la redacción de los Evangelios una actitud de libertad espiritual y una relación directa con el acontecimiento salvador que no dejan de tener analogías con la técnica de las contemplaciones ignacianas. Por su lado, la Iglesia ha sabido actualizar los gestos y las palabras de Cristo en los Evangelios para alcanzarlos a las primeras generaciones cristianas. Ella descubre ahí el origen de su fe, de sus sacramentos y de las gracias que la fecundan. Ya Pío XII, en la *Divino Afflante Spiritu* (1943), insistía en el esfuerzo para captar lo que el autor sagrado había querido decir. *La Palabra de Dios* lanza una llamada a todo el hombre, no sólo a su inteligencia, sino también a su imaginación y a su vida emotiva. Debería, de hecho, comprometer a toda la persona, como la contemplación ignaciana, y llevarla a convertirse, a darse al Señor. La finalidad del discurso ignaciano – como el de toda oración cristiana – es provocar el don personal de sí al Señor y a la obra de su Reino.

Es importante subrayar lo dicho: si “la contemplación ignaciana no es un ejercicio de la imaginación, sino un acoger la *Palabra de Dios*, escucharla, dialogar con Ella, atención a su presencia y descubrimiento de su amor”<sup>6</sup>, entonces se entiende de dónde deriva la eficacia de los *Ejercicios*, en base a lo que decía Nadal, que ella nace del hecho que

<sup>4</sup> C. M. MARTINI, “Gli Esercizi Ignaziani e i Vangeli Sinottici”, en: *Gli Esercizi Ignaziani e la Bibbia. Centrum Ignatianum Spiritualitatis*, Roma 1968, 33.

<sup>5</sup> C. M. MARTINI, “La Parola di Dio e gli Esercizi Spirituali”, en: *Gli Esercizi Ignaziani per il cristiano di oggi*. Corso Internazionale per Direttori, Roma, 1972, 8.

<sup>6</sup> MOLLAT, “Uso de la Sagrada Escritura en los *Ejercicios*”, 216.

<sup>7</sup> “*Efficaciam illam habent (Exercitia), quia docent modum praeparandi se ad suscipiendum Verbum Dei et Evangelium*” en *Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Nadal*, V, 988.

enseñan el modo de prepararse a recibir la *Palabra de Dios* y el Evangelio<sup>7</sup>. Y como dice Alonso Schökel: “La eficacia primera de los *Ejercicios Espirituales* está no tanto en la táctica psicológica de San Ignacio, cuanto en la fuerza intrínseca de *la Palabra* inspirada y contemplada”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, “La *Palabra de Dios* en la ‘*Dei Verbum*: Consecuencias para los *Ejercicios*”, en: *Cursus Exercitiorum I*, Romae, 1968 (curante Clemente Espinoza, S. J.)13-14/2.



# L'immaginazione è preghiera?

di NICOLAS STEEVES S.J.\*

## Introduzione

Gli organizzatori di questo ciclo hanno pensato come titolo per la mia relazione una domanda: “L'immaginazione è preghiera?”. Avviarsi in essa stimola molto l'immaginazione, appunto! Non elaboriamo un trattato esaustivo sull'immaginazione nella vita spirituale. Invece darò alcuni spunti di riflessione in risposta a questa domanda. Per usare il lessico del beato J. H. Newman, diamoci un “allargamento della mente”<sup>1</sup> per arricchire e fondare la nostra preghiera, nonché per accogliere meglio chi ci viene incontro – in modo particolare, per la direzione spirituale<sup>2</sup>.

Da dove avviamo il percorso? Da un paradosso. I due primi relatori del ciclo, p. Rotsaert e p. Lopez Barrio, si sono rifatti all'uso dell'immaginazione per contemplare la vita di Gesù e per usare la Scrittura negli *Esercizi*. È chiaro che, nella tradizione di preghiera sviluppata da Sant'Ignazio, l'immaginazione gioca un ruolo forte, *in primis* per contemplare, ossia per pregare a partire dalla Bibbia. C'è dunque nella Chiesa una tradizione secolare di preghiera radicata nell'immaginazione – per usare un neologismo, di una preghiera “immaginale”<sup>3</sup>.

Ma d'altro canto c'è una grande e viva tradizione nella Chiesa che si oppone fortemente all'uso dell'immaginazione nella preghiera. Questa tradizione anti-immaginale si radica in parte nel divieto del Decalogo di farsi immagini di Dio (Es 20,4-6; Dt 5,8-10), in parte nel (neo)platonismo che ritiene l'immaginazione come il grado più basso del sapere, che va superato per raggiungere i livelli alti di conoscenza<sup>4</sup>. Grosso modo tutto il primo millennio cristiano si è opposto all'uso delle immagini mentali per pregare<sup>5</sup>. Questa scuola

\* NICOLAS STEEVES S.J., docente di Teologia Fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana, [steeves@unigre.it](mailto:steeves@unigre.it)

<sup>1</sup> J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, Part I, *Discourse* 6, § 1.

<sup>2</sup> Per un'esposizione più ampia e più precisa sullo stesso argomento, cfr. N. STEEVES, *Grâce à l'imagination: intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, *Cogitatio Fidei* 299, éd. du Cerf, Paris 2016, soprattutto cap. V, “Spiritualité et imagination”, pp. 297-333.

<sup>3</sup> Aggettivo coniato dallo studioso francese della mistica islamica H. Corbin per evitare gli aspetti negativi e irrealistici che l'aggettivo “immaginario” ha ormai assunto nelle lingue moderne. Cfr. « *Mundus imaginalis* ou imaginaire et imaginal » (1964), in *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Parigi, 1983, pp. 7-8 et 25-28.

<sup>4</sup> A partire da un'interpretazione parziale di PLATONE, *Repubblica* VI-VII.

<sup>5</sup> Cfr. A. BLASUCCI, O.F.M. Conv., art. « Images & Contemplation », in M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S.J., (edd.), *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1970.

è portata avanti ancora dai nostri fratelli ortodossi; nonché dai carmelitani, anche se c'è un divario storico riguardo ciò fra S. Teresa d'Ávila e S. Giovanni della Croce.

Insomma, c'è chi è fautore dell'immaginazione nella preghiera e chi la proibisce. Allora, l'immaginazione aiuta la preghiera o no? Come uscire dalla confusione? Cominciamo con due definizioni.

1<sup>a</sup> *Definizione dell'immaginazione.* Essa è per me ciò che in noi riceve e forma immagini delle cose e delle persone; il suo compito è immaginare il reale<sup>6</sup>. È una cosa semplice, che tutti possediamo più o meno: riceve e forma immagini. Non è una cosa speciale riservata a una casta superiore, a un'élite<sup>7</sup>. Noi cristiani aggiungiamo poi che il suo compito è immaginare il reale. Perché? Perché c'è un'immaginazione che ti fa uscire dalla realtà, che ti porta verso i fantasmi, verso l'irreale falso, e in fin dei conti verso la morte. Ma c'è un'altra immaginazione che ti porta a conoscere il reale e il surreale, ossia a conoscere ciò che sta "dietro le apparenze", che ti fa scoprire le cose (euristica), che te le fa interpretare (ermeneutica), che ti fa anche agire in concreto, immaginando le cose belle da fare (etica). È l'immaginazione che ti fa percepire Dio in tutte le cose (mistica).

2<sup>a</sup> *Definizione della preghiera.* Essa è l'atto bilaterale per cui Dio si comunica all'uomo rivelandogli e per cui l'uomo gli risponde con la fede. Rivelazione di Dio e fede dell'uomo: i due elementi di un colloquio di Dio con l'uomo, come quando l'amico parla all'amico, secondo l'espressione di S. Ignazio (ES 54).

Definiti questi due termini, cominciamo giustamente da Ignazio. Ma non, come ci si potrebbe aspettare, dagli *Esercizi Spirituali*; per prima cosa, dalla sua vita. Spontaneamente forse avvieremo lo studio dell'uso dell'immaginazione nella spiritualità ignaziana dagli *Esercizi*. È lì che probabilmente noi abbiamo fatto *consapevolmente* l'esperienza di pregare con l'immaginazione. Ma è meglio non buttarci subito in quell'ambito. Perché? Perché gli *Esercizi* offrono soprattutto un uso volontario e attivo dell'immaginazione per comunicarci con Dio. Ora questo non è né il tutto né forse l'essenziale della preghiera immaginale. Ignazio infatti ha anche ricevuto senza sforzo da parte sua, ma mediante la grazia di Dio, delle stupende immagini mentali che gli hanno fatto conoscere Dio e agire per Lui. Andiamo al *Racconto del pellegrino* autobiografico per vedere *come* ciò si svolse.

## Rivelazioni e illuminazioni nel *Racconto del pellegrino*

Ignazio è un uomo visivo, sensibile alla bellezza della creazione. Racconta di molte visioni graziose che lo hanno aiutato ad amare e conoscere Dio e a decidersi ad agire per Lui. *Tesi 1: Ricorrere all'immaginazione non è un meccanismo deterministico che forza*

<sup>6</sup> Cfr. W. LYNCH, *Images of Faith*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1973, p. 18; ARISTOTELE, *De anima*, III, 3, 428a; F. MARTY, « L'empire des images », *Christus*, n° 123, « Le droit de rêver », juillet 1984, p. 291-304.

<sup>7</sup> Cfr. W. LYNCH, S.J., « What is an Image? », Carleton College Convocation, 26 novembre 1965, § II, conferenza non pubblicata, archivio Lynch della Fordham University a New York.

*Dio a rivelarsi e l'uomo a fidarsi di Lui.* Nell'uso dell'immaginazione il *Racconto* ("R") c'insegna che devono sempre giocare la libertà divina e la libertà umana. Come?

Convalescente a Loyola, Ignazio immaginava "cosa potesse fare in servizio di una certa dama, di quali mezzi servirsi per raggiungere la città dove risiedeva; pensava le frasi cortesi, le parole che le avrebbe rivolto; sognava i fatti d'arme che avrebbe compiuto a suo servizio" (R 6). Questi particolari affrescati da un Basco di solito taciturno hanno uno scopo: insegnarci quanto l'immaginazione a volte sia vana, irrealistica e disordinata – casomai l'avessimo dimenticato. Niente ingenuità! *Tesi 2: Non tutta l'immaginazione è preghiera.*

Ma Ignazio "si soffermava a pensare e a riflettere tra sé: 'E se anch'io facessi quel che ha fatto san Francesco o san Domenico?'" (R 7). Però si stanca: "Si trattasse di quelle gesta mondane che sognava di compiere, o di queste altre a servizio di Dio che gli si presentavano all'immaginazione, si tratteneva sempre sul pensiero ricorrente fino a tanto che, per stanchezza, lo abbandonava e s'applicava ad altro" (R 8). Finché Ignazio percepisce la diversità dell'immaginazione data dagli spiriti, dallo spirito buono e dal demonio. L'immaginazione infatti è un *locus* d'esperienza spirituale. Ignazio non si accontenta di ricevere immagini mentali grezze; riflette dentro di sé – con un'intuizione immaginativa (gli "occhi che si aprono") – su ciò che gli spiriti danno all'immaginazione. E in questo stato mentale sperimenta la prima visione del *Racconto*: visione della Madonna col Bambino Gesù, la cui immagine toglie a Ignazio le "immaginazioni" sensuali che prima erano "così radicate e vivide" in lui (R 10).

Cosa c'insegna questa prima visione? Che ci sono immagini buone e cattive e che si scacciano a vicenda. Ignazio non è mai senza immagini interiori, ma ciò di per sé non lo desola. In ciò si distingue dal rifiuto delle immagini. Ignazio non è un buddista o un platonico che caccia via *tutte* le immagini mentali a motivo della deficienza di alcune. *Tesi 3: Vuole guarire l'immaginazione, non svuotarla.* Come? *Cacciando le immagini cattive con immagini buone.* Che sia una statua, un dipinto, un'apparizione o una visione interiore, non importa per Ignazio: interessa solo che la "visita" della Madonna lo consoli e lo guarisca. Non importa la natura dell'immagine, purché cambi ciò che si sa e si fa. Ora Ignazio vede dagli effetti che quest'immagine viene da Dio. Non cediamo a qualunque romanticismo che vede nell'immaginazione la scintilla sempre divina nell'uomo. Ma non cediamo neanche a un'ideologia anti-immaginale per cui l'immaginazione è il campo esclusivo del demonio. È un campo di battaglia l'immaginazione. *Tesi 4: Bisogna fare come Ignazio, che discerne, rilegge l'esperienza a posteriori e cerca il parere degli altri (fratelli e vicini nella fattispecie) per confermare o no ciò che sa e fa grazie all'immaginazione.*

Questo, Ignazio lo approfondisce a Manresa, come narra il *Racconto*, con le sue successive battaglie immaginali. All'inizio, ecco la cosa bellissima nell'aria, piena di fascino, che causa in Ignazio tristezza e scrupoli (R 19). Poi viene la S.ma Trinità "sotto figura di tre tasti d'organo" che gli causa lacrime e singhiozzi (R 28). Immagine originale della Trinità, piuttosto slegata dall'ufficio della Beata Vergine che Ignazio sta recitando. Ignazio capisce e c'insegna che la visione può capitare nell'orazione o fuori. *Tesi 5: Dio si rivela all'immaginazione quando gli pare.*

Poi la visione della Creazione, “cosa bianca dalla quale uscivano raggi di luce” (R 29). Benché la visione sia sfuocata, Ignazio non se ne lamenta. *Tesi 6: L'essenziale non sta nel dettaglio dell'immaginazione ma nell'esperimentare fortemente il mistero.*

Lo stesso vale per l'immagine della presenza reale di Cristo nell'eucaristia “come dei raggi bianchi che scendevano dall'alto” (R 29). O per l'umanità di Cristo, che vede “come un corpo bianco, non molto grande né molto piccolo, ma senza alcuna distinzione di membra” (R 29). Talvolta apparirà come un ostensorio raggianti e solare. *Tesi 7: Dio si rivela mediante l'immaginazione con una figura sfuocata ma radiosa.*

Infine viene l'illuminazione del Cardoner dove Ignazio intende nuovamente così tante cose spirituali. Qui ciò che riceve conferma per sempre la sua fede – al punto che sarebbe potuto morire martire “in loro testimonianza anche solo in forza di quanto aveva visto” anche “se non ci fosse la Scrittura a insegnarci queste verità” (R 30). Nel linguaggio teologico, è una visione “auto-apologetica”: dà alla propria fede la certezza che richiede. *Tesi 8: L'immaginazione nella vita spirituale dà peso, convinzione, realtà a ciò che crediamo.* Anche senza sforzo nostro: Ignazio riceve tutto ciò in modo passivo. E anche se alla fine di Manresa la cosa seduttrice nell'aria ritorna, oramai egli la sa cacciare via. La sua immaginazione è stata convertita dalle rivelazioni ricevute in visione a Manresa. Non è Ignazio a dedurle con la sua ragione o con la sua attività spirituale, ma Dio a rivelarsi grazie all'immaginazione.

Ovviamente tali rivelazioni potrebbero essere sbagliate, ma Ignazio possiede ormai un discernimento giusto e un forte *sentire cum Ecclesia*. Anche fuori orazione, Dio illumina in diretta la sua immaginazione rivelandogli.

Sorge però una domanda: “Per comunicarsi, Dio deve sempre dare qualcosa da raffigurare all'immaginazione?”. Andiamo a vedere nel *Giornale spirituale* d'Ignazio questo paradosso. *Tesi 9: Dio può rivelarsi mediante l'immaginazione anche senza immagini!* Come mai?

## Immaginazione e vuoto immaginale nel *Diario*

Il *Diario* ci svela che, mentre Ignazio per due mesi (2 febbraio - 4 aprile 1544) discerne per sapere quali regole di povertà scegliere per i gesuiti, non ha più le solite visioni trinitarie a Messa e nell'orazione<sup>8</sup>. Ne è molto deluso. Però un grande studioso odierno d'Ignazio, Pierre-Antoine Fabre, dice che è colpa di quest'ultimo<sup>9</sup>. Infatti dopo sei giorni Ignazio sceglie già la povertà radicale in base alla sua ragione naturale, con la conferma poi di visioni di una persona divina sola o della Madonna<sup>10</sup>. Ma non gli basta. Invece

<sup>8</sup> Dal 12 febbraio in poi, il titolo dato è “Delle persone che si nascondevano” (*Diario spirituale*, “D”, 11).

<sup>9</sup> Cfr. IGNACE DE LOYOLA, *Journal des Motions Intérieures*, ed. critica P.-A. Fabre, Lessius, Bruxelles, 2007, pp. 245-257.

<sup>10</sup> Cfr. D 7, 8 febbraio.



di discernere per altri cinquanta giorni, Ignazio vuole sfruttare la preghiera per vedere le tre Persone con una specie di “gola spirituale”<sup>11</sup>. Ma non gli è concesso...

Ora, il non vedere più le Persone della Trinità assieme, il vuoto immaginale cioè invece di costituire un discernimento fallito, gli dà la vera scelta: il rinunciare a vedere la forma divina è la somma povertà spirituale, che conferma così la scelta della povertà materiale. Ignazio povero in immagini mentali sceglie la povertà economica come un dono<sup>12</sup>. *Tesi 10: Non importa in sé immaginare: ciò che importa è lasciarsi in-formare, conformare, con-figurare a Cristo Verbo Incarnato che scelse la povertà.* Dio si comunica nell’immaginazione e fa agire bene *anche senza immagini*.

Non esageriamo però: Ignazio infatti ha ricevuto visioni in quel periodo. Tuttavia non quelle che voleva<sup>13</sup>. Ha dovuto imparare a *rispettare Dio*<sup>14</sup>. *La visione spirituale non deve essere bulimica, né l’immaginazione frenetica; sono meri mezzi.* La loro povertà si adegua alla scelta della povertà materiale e dell’amore per i poveri. Tramite l’impoverimento della propria visione spirituale, Ignazio ha rinunciato a una visione romantica dei poveri, capendo chi loro sono realmente e come Dio li rispetta. E così ha scelto la povertà per i gesuiti con rispetto e con realismo<sup>15</sup>.

In tal modo comprendiamo meglio il ruolo dell’immaginazione nella preghiera. *Tesi 11: le immagini sono un mero mezzo per conoscere il Creatore e la Creazione e agire a loro favore.* La libertà divina e umana va sempre rispettata nella preghiera – e ciò può richiedere l’umiliazione del non vedere.

Ora vediamo come Ignazio trasmette la sua esperienza agli altri con gli *Esercizi spirituali* (“ES”), cioè con un uso più volontario e attivo dell’immaginazione.

## L’immaginazione negli *Esercizi spirituali*

### • **Realismo: gli *Esercizi* accettano l’immaginazione ma la inquadrano**

Lo sappiamo già, immagini e immaginazione stanno al cuore degli *Esercizi*. Ma non in un modo qualsiasi. Con realismo, con discernimento, e con libertà. Come?

In mezzo alla cultura rinascimentale quasi “immagolatra”<sup>16</sup> – un po’ come la nostra, invasa dalle immagini ma impoverente per l’immaginazione<sup>17</sup> – Ignazio veglia sulla *liber-*

<sup>11</sup> I. DE LOYOLA, S.J., *Journal des motions intérieures*, in *Écrits*, coll. « Christus », n° 76, Textes, Desclée de Brouwer, Bellarmine, Paris, 1991, trad. e note P.-A. Fabre e M. Giuliani, S.J., introd. P.-A. Fabre, p. 315.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>13</sup> Cfr. D 26, 27 febbraio.

<sup>14</sup> Il rispetto è una nozione fondamentale per Ignazio: cfr. nel “Principio e fondamento”, ES 23, il verbo “riverire”.

<sup>15</sup> Cfr. I. DE LOYOLA, S.J., *Journal des motions intérieures*, introd. P.-A. Fabre, p. 317.

<sup>16</sup> Cfr. J. HUIZINGA, *Autunno del medioevo*, Rizzoli, Milano, 1995, specialmente cap. 12.

<sup>17</sup> Cfr. D. E. SALIERS, « Liturgy and Moral Imagination: Encountering Images in a TV Culture », in *Musicians for the Churches: Reflections on Vocation and Formation*, Institute of Sacred Music at Yale University, 2001.

*tà immaginale dell'esercitante.* Come? Chiedendo ad esempio che questi usi le immagini della Scrittura e non quelle che Dio diede una volta a Ignazio<sup>18</sup>. Quest'ultimo non impone le proprie immagini agli altri. Li lascia liberi.

Inoltre allarga l'immaginazione con elementi non biblici: l'asino natalizio, l'apparizione del Risorto a sua Madre... Essi aprono l'esercitante a tutto il reale per "sentire e gustare le cose internamente" (ES 2). Il realismo della fede non gioca nei particolari storici immaginatisi, ma nella salvezza reale che procura all'esercitante. L'essenziale non è che io mi figuri il cammino dove l'asino della Madonna avanzò storicamente, ma che me ne lasci travolgere per convertirmi. *Tesi 12: L'immaginazione a volte peccatrice si salva quando è libera e realista.*

È ovvio che l'immaginazione aiuta molto negli esercizi più narrativi basati su un racconto biblico: l'Incarnazione, la vita pubblica di Cristo, la Passione, la Pasqua... Ma l'immaginazione giova anche per gli esercizi non narrativi? Sì. Si vede nelle due prime meditazioni sul peccato<sup>19</sup>. Per aiutarmi a vergognarmi e a dolermi per i miei peccati, Ignazio mi chiede di *rendere visibile l'invisibile*: "vedere con l'immaginazione... la mia anima imprigionata in questo corpo mortale, e tutto l'uomo come esule in questa valle fra animali bruti" (ES 47). Immaginata poi la bruttezza del mio peccato, la brutta immagine di me urta con le immagini di me autocompiaciute. Di fronte a tali immagini opposte, la ragione si chiede: "Ma chi sono io?". I miei atti e i miei discorsi non quadrano! Ricevo infatti una rivelazione morale a partire da queste immagini e da un *discursus*. Devo uscire dall'astrazione dell'io autocompiaciuto ed entrare nella concretezza del mio peccato. Confessando che sono ingiusto, vedo che *non sono più immagine di Dio*; sono come gli animali bruti tra cui sono esiliato: non sono più uomo. Le immagini mi rivelano chi sono realmente: una creatura peccatrice. Ma c'è di più...

Entra un'immagine da fuori: "Immaginando Cristo nostro Signore davanti a me e posto in croce, farò un colloquio... farò altrettanto con me stesso" (ES 53). Urtandosi tra di loro, le immagini opposte di me e l'immagine del crocifisso mi causano una desolazione spirituale: da un lato, l'immagine dell'io falsamente libero in esilio tra gli animali privi di ragione e, dall'altro, la figura di Cristo che "da Creatore è venuto a farsi uomo, e dalla vita eterna è venuto alla morte temporale, così da morire per i miei peccati." Ora questo shock immaginale rivela tutta la realtà: realtà della misericordia divina e della miseria personale, rivelazione di Cristo mediatore che mi salva. L'immaginazione me lo fa sapere e mi aiuta anche ad amare e a servire, cioè agisce sul mio corpo in modo concreto: "Farò altrettanto esaminando me stesso: che cosa ho fatto per Cristo, che cosa faccio per Cristo, che cosa devo fare per Cristo" (ES 53). Grazie all'*imago Christi*, il *locus dam-*

<sup>18</sup> Cfr. P.-H. KOLVENBACH, « Images et imagination dans les Exercices spirituels. Causerie donnée par le Père général le 30 juin 1986 aux participants du IX<sup>e</sup> Cours Ignatien organisé à Rome par le Centre Ignatien de Spiritualité », in CIS, *Images et imagination dans les Exercices ignatien*, Rome, vol. XVIII, 1987 (1), n° 54, p. 12.

<sup>19</sup> Per quest'analisi, cfr. E. LEPERS, S.J., « Rendre visible ce qui est invisible. La comparaison dans les deux premiers Exercices », in *Christus*, n° 133, gennaio 1987, pp. 100-110.

*nationis* del corpo carcere dell'anima s'immagina come *locus salutis*<sup>20</sup>. Ciò s'incarna con una grandissima concretezza nel grido di lode che Ignazio mette sulle mie labbra per il fatto che, benché io sia peccatore, non sono ancora dannato.

Quinto punto. Un grido di stupore con profonda commozione, considerando che tutte le creature mi hanno lasciato in vita e conservato in essa: gli angeli, che sono la spada della giustizia divina, mi hanno sopportato e custodito e hanno pregato per me; i santi hanno continuato a intercedere e a pregare per me; e il cielo, il sole, la luna, le stelle e gli elementi, i frutti, gli uccelli, i pesci e gli altri animali...; e la terra non si è aperta per inghiottirmi, creando nuovi inferni per essere tormentato in essi in eterno (ES 60).

Lo constatiamo dunque. Persino in esercizi poco narrativi, *l'immaginazione serve a rivelare la realtà. A fortiori* allora negli esercizi a ridosso del Vangelo o di brani narrativi della Scrittura. *Tesi 13: L'immaginazione mi fa entrare nel reale, me lo fa "sentire e gustare"*.

### • “Sentire e gustare”: la rivelazione tramite i “sensi dell’immaginazione”

Lo dice Ignazio: “non è il sapere molto che sazia e soddisfa l’anima, ma il sentire e gustare le cose internamente” (ES 2). È appunto il cuore degli *Esercizi*<sup>21</sup>: non acquisire più conoscenze intellettuali, ma fare un’esperienza sensoriale interna della Redenzione con i “cinque sensi dell’immaginazione” (ES 121). Ma cosa sono questi sensi e quali ruoli giocano?

I “sensi dell’immaginazione” appaiono nella seconda Settimana degli *Esercizi* nell’applicazione dei sensi che conclude la contemplazione della Natività. Le prime contemplazioni del giorno sono immaginative (vedere le persone a Betlemme, osservare ciò che dicono, considerare ciò che fanno). Ma nell’*applicatio* mi lascio toccare interamente, lascio la Rivelazione ancorarsi al mio *corpo*.

Lo scopo è quello di 2 Co 3,18: “noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l’azione dello Spirito del Signore”<sup>22</sup>. L’applicazione dei sensi dispiega l’immaginazione, lasciandola “riflettere come uno specchio la gloria del Signore”, con varie immagini di Colui che è “Immagine di tutte le immagini”<sup>23</sup>. Ci consente di ridivenire immagine di Dio, di essere salvati<sup>24</sup>.

È in fondo un affare doppiamente *corporeo*: il *mio corpo* accoglie il *corpo della Scrittura*<sup>25</sup>. *L’immaginazione fa incarnare nella carne dell’esercitante il cuore della Rivelazione, ossia l’Incarnazione del Verbo*. Come? Con un’immaginazione interna, incarnata, sentita e gustata, della Parola di Dio incarnatasi per me. Insomma, *la spiritualità ignaziana con-*

<sup>20</sup> Cfr. F. MARTY, S.J., *Sentir et goûter. Les sens dans les « Exercices spirituels » de saint Ignace*, Cogitatio Fidei 241, éd. du Cerf, Paris, 2005, pp. 77-78.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>22</sup> Cfr. l’analisi di C. Viard, in IGNACE DE LOYOLA, *Écrits, op. cit.*, nota su ES 121, p. 117.

<sup>23</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica, I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano, 1975, pp. 386-387.

<sup>24</sup> Cfr. CLEMENTE DI ROMA, *Protrettico* 120, citato in Balthasar, *Gloria I*, p. 124.

<sup>25</sup> Cfr. F. MARTY, S.J., *Sentir et goûter*, p. 46.

*ferma che l'uso spirituale dell'immaginazione è collegato al cuore della fede: all'Incarnazione del Verbo. Dobbiamo incarnare in noi stessi lo Spirito di Dio. Perciò ci serve l'immaginazione, che fa da mediatrice fra tante cose: fra passato, presente e futuro; fra corpo e spirito; fra esteriore sensibile e interiore intelligibile; fra conoscere e agire; fra Dio e l'uomo. Noi non possiamo conoscere nulla in questa vita fuori dalle immagini<sup>26</sup>. Così, grazie all'immaginazione spirituale accogliamo lo Spirito di Dio nel nostro corpo. Dio vuole salvarci così.*

Nella vita spirituale, l'immaginazione media fra libertà e obbligo, natura e grazia, carne e spirito, rivelazione e fede, dono e risposta al dono. *Tesi 14: Per servire bene, l'immaginazione deve ricevere Cristo "unico Mediatore" (1Tim 2, 5) e lasciarsi evangelizzare dalla preghiera.*

Se la mistica è talvolta restia all'immaginazione<sup>27</sup>, va placata con il cuore di ciò che la fede contempla: il Verbo incarnato. Cristo raggiunge l'immaginazione per superare ogni separazione dualistica. Ma la scuola anti-immaginale ci dà una "salvaguardia" molto utile: *se è giusto che l'immaginazione riceva il suo ruolo, essa non deve pretendere nulla di più. La contemplazione immaginale non deve immaginarsi di poter accedere quaggiù a tutto il mistero di Dio o dell'uomo. L'immaginazione deve farsi umile, serva, come Cristo servo. È così solo che l'immaginazione si può essere preghiera e salvarci, grazie a Dio.*

<sup>26</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 7, 431; Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ* I, Q. 84, art. 7, ad 3; K. RAHNER, S.J., *Spirito nel mondo*, Vita e pensiero, Milano, 1989 che commenta questo articolo della *Summa*.

<sup>27</sup> Cfr. A. BLASUCCI, O.F.M. Conv., «Images et contemplation», col. 1473.



# Preghiera e discernimento negli *Esercizi Spirituali*

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.\*

Il rapporto mutuo tra preghiera e discernimento negli *Esercizi Spirituale* non è diverso dal rapporto che si stabilisce al di fuori degli *Esercizi*, perché la pratica di uno, porta alla pratica dell'altro, e trascurare uno comporta trascurare l'altro; si tratta di due aspetti inscindibili della stessa dinamica spirituale. Lo scopo di questo scritto è, precisamente, chiarire quella relazione che, forse, non appare così stretta a un primo sguardo. Perciò, innanzitutto, si accenna ai luoghi in cui Ignazio utilizza le parole implicate nella relazione menzionata, con il fine di chiarire il senso dato da lui, e in un secondo momento, si propone un'interpretazione di tale uso nel contesto più ampio della vita cristiana.

## 1. Preghiera e discernimento nell'uso di Ignazio

Negli *Esercizi* la preghiera si concepisce come uno fra altri 'esercizi spirituali', come si afferma nella prima annotazione: "con questo termine *esercizi spirituali* si intende ogni modo di esaminare la coscienza, meditare, contemplare, pregare vocalmente e mentalmente", con la finalità di "preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati" in modo che così liberata possa "cercare e trovare la volontà divina nell'organizzare la propria vita per la salvezza dell'anima". Come si costata, non si accenna al *discernimento*, certamente perché Ignazio non utilizza questa parola, ne utilizza piuttosto *discrezione* e *discernere*.

### 1.1. *Discrezione* e *discernere*

Ignazio adopera il sostantivo *discrezioni* [176, 328]<sup>1</sup> e il verbo *discernere* [336]. Nel n. 176, facendo menzione del secondo tempo conveniente per fare elezione, egli afferma che la scelta si fa "quando si acquista sufficiente chiarezza e conoscenza per esperienza

\* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., Professore di Teologia Spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, [zasfriz@unigre.it](mailto:zasfriz@unigre.it)

<sup>1</sup> Per la citazioni dei testi ignaziani, che rimandano al numero del paragrafo, si segue l'edizione: *Sant'Ignazio di Loyola. Gli scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2007. Il testo degli *Esercizi* è citato con parentesi quadre.

di consolazioni e desolazioni, e per esperienza di discrezione dei vari spiriti”; e nel n. 328 si riferisce al titolo delle regole della seconda settimana “Regole per lo stesso scopo con maggiore discrezione di spiriti” (lo “stesso scopo” si riferisce alle regole della prima settimana: “Regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell’anima: le buone per accoglierle e le cattive per respingerle” [313]).

Delle 39 volte che *discrezione* appare nelle *Costituzioni*, 23 volte è abbinata alle decisioni: di chi ha un incarico (2, 19, 149, 178, 224, 232, 236, 534, 581), del superiore (231, 238, 267, 290, 301, 343, 355, 363, 367, 370, 650), del rettore (382, 460), del proposito generale (522). È associata anche al modo di procedere (142) ed è usata come sinonimo: di prendere una decisione (2, 270, 279, 285, 583), di buon giudizio (154, 431, 624, 729, 779, 794) di moderazione (457). Altre volte va riferita come dono dello Spirito Santo (219), aggettivata come santa (287), elargita dalla luce eterna (746). L’unica volta che appare nell’*Autobiografia* (14) si riferisce ai primi tempi della conversione di Ignazio quando non sapeva ancora “cosa fosse l’umiltà, o la carità o la pazienza o la discrezione, necessaria per regolare e misurare ogni virtù”.

Per quanto riguarda al verbo *discernere*, il testo in cui appare negli *Esercizi*, già accennato, è il n. 336, dove Ignazio tratta della consolazione senza causa precedente, richiamando l’attenzione alla persona spirituale che “deve con molta vigilanza e attenzione considerare e discernere il tempo proprio di tale attuale consolazione dal successivo, in cui l’anima resta fervorosa e favorita dal dono e dalle risonanze della consolazione passata. Molte volte infatti in questo secondo tempo, sia per il proprio abituale modo di ragionare e per le deduzioni da concetti e giudizi, sia sotto l’effetto o dello spirito buono o del cattivo, formula diversi propositi e pareri che non sono dati immediatamente da Dio nostro Signore, e pertanto devono essere molto bene esaminati, prima che si dia loro intero credito e si pongano in pratica”.

*Discernere* appare nelle *Costituzioni* quattro volte, sempre nel contesto di prendere una decisione. Nel n. 178 si tratta di chi deve decidere l’ammissione di candidati alla Compagnia, facendone eccezioni ad alcune prerequisites: in questo caso egli deve discernere quando applicare tale eccezione; nel n. 202, la migliore conoscenza di coloro che non sono ancora ammessi alla professione aiuta la Compagnia a discernere se deve rimanere o meno; nel n. 710 si tratta di discernere le cesure che si devono applicare a chi non osserva le regole per l’elezione del preposito generale; nel n. 729 riguarda le qualità che dovrebbe avere il preposito generale della Compagnia.

In fine, Ignazio utilizza *discernere* ancora due volte. Nel *Diario spirituale* (n. 15), sempre nel contesto di una decisione che deve prendere, fa “orazione a nostra Signora e poi al Figlio e al Padre perché mi dia il suo Spirito che mi assista a riflettere e a discernere –anche se ritenevo la cosa come già decisa– provo grande devozione e comprendo certe verità, vedendole con qualche chiarezza”. Nel direttorio autografo, al n. 19, Ignazio indica a colui che dà gli *Esercizi* che gli “tocca aiutare a discernere gli effetti del buono e del cattivo spirito”.

Secondo Santiago Arzubialde<sup>2</sup>, Ignazio raccoglie una lunga tradizione della *diákrisis* (discernimento) che rimonta agli origini del monacato occidentale con Giovanni Cassiano (s. v) fino a San Tommaso d'Aquino (s. XIII). Così, il senso del 'discernimento' in Ignazio bisogna riportarlo, in primo luogo, al giudizio mediante il quale si determina l'origine di una determinata mozione interiore (del buon o cattivo spirito); in secondo luogo, e collegato al precedente, cioè giudicando l'origine si è indirizzati verso l'equilibrio e la moderazioni interiori, per non essere preda delle alternanze delle mozione di valenza diversa (consolazione, desolazione) ed evitare, in questo modo, lo sbandamento interiore: è il ruolo dell'indifferenza ignaziana. Essa, effetto della grazia, illumina per 'usare delle cose create quanto aiutano' a raggiungere il fine per il quale la persona umana è creata. In terzo e ultimo luogo, il ruolo di una 'finalità' escatologica della persona ha una importanza di primo ordine per l'economia salvifica come si presenta negli *Esercizi*. Infatti, la persona umana è creata 'per' una finalità ("lodare, fare riverenza e servire Dio nostro Signore" [23]), che si raggiunge attraverso la pratica degli *esercizi spirituali*, ma ha un orizzonte di riferimento metastorico. Ovviamente, il discernimento ha un ruolo di primissimo ordine in quella pratica, ma non basta da solo, presuppone la preghiera.

### 1.2. Preghiera, pregare

La preghiera (*oración*) e il pregare (*orar*) vocalmente e mentalmente, come indica Ignazio nella prima annotazione, è accompagnata dal meditare (*meditar*) e dal contemplare (*contemplar*). Perciò si dovrebbe annoverare nella considerazione della preghiera e del pregare, anche il meditare e il contemplare. Inoltre in spagnolo esiste *rezar* e *rezar* come sinonimo di preghiera e di pregare, rispettivamente. Con questo ampio panorama si evince facilmente la difficoltà di rapportare l'attività del *pregare* con quella della discrezione e del discernere. Tuttavia, dal momento in cui tutti i sinonimi considerati del *pregare* sono raccolti sotto la copertura degli *esercizi spirituali*, non hanno un fine diverso da quello che si indica nel n. 21: "Esercizi spirituali per vincere se stesso e ordinare la propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna affezione disordinata". Quindi, il pregare e la preghiera, il meditare e il contemplare, così come il *rezar* e il *rezar* hanno questo orientamento netto negli *Esercizi*, perciò la ricerca si può circoscrivere alla *preghiera* e al *pregare*, che hanno le stesse finalità.

Il sostantivo preghiera (*oración*) si riferisce negli *Esercizi*, per 33 volte delle 56 in cui appare, alla preghiera preparatoria [46], mentre è abbinata 10 volte ad altri esercizi spirituali, e nelle restanti citazioni quattro volte è messa in riferimento alla preghiera di Gesù, due volte al primo modo di pregare, quattro al secondo e due al terzo; è, in fine, una volta nel contesto del primo modo di fare elezione<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> S. ARZUBIALDE, "Discretio", in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Maliaño <sup>2</sup>2007, 623-637.

<sup>3</sup> Appare anche 36 volte nelle *Costituzioni*, 18 nell'*Autobiografia*, 74 nel *Diario spirituale*, 1 nella *Deliberazione sulla povertà* e 4 nel *Direttorio dettato al P. Vittoria*; un totale 189 volte negli scritti ignaziani.

Il verbo pregare (*orar*) appare 33 volte negli scritti ignaziani, di cui 23 negli *Esercizi*<sup>4</sup>. Nel n. 1 è menzionato assieme ad altri verbi, come meditare, contemplare, e ha due modalità: *orar* vocalmente e mentalmente. Nei restanti riferimenti si riferisce soprattutto ai modi di pregare, a eccezione di tre volte che si riguardano la contemplazione dei misteri “avvenuti dalla cena fino all’orto incluso” [290]. Invece il verbo *rezar* appare 3 volte negli *Esercizi* e altre tante nelle *Costituzioni* e 2 volte nell’*Autobiografia*, e il sostantivo *rezo* non appare neanche una volta.

Contrariamente a quanto si potrebbe supporre, nel testo degli *Esercizi* non si trova una definizione della preghiera, come si constata anche nell’articolo di William A. Barry<sup>5</sup>. Invece, si evince l’importanza della *oración preparatoria* [46] per la presenza di una voce nel *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*<sup>6</sup>, precisamente per la frequenza con cui è menzionata negli *Esercizi* (33 volte su 56, come si è visto).

In effetti, questa preghiera preparatoria si deve fare all’inizio di ogni meditazione o contemplazione degli *Esercizi*: “Chiedere grazia a Dio nostro Signore...”. Significa chiedere quello che non si può raggiungere da soli e che soltanto si può ottenere se Dio lo concede. La richiesta che “tutte le mie intenzioni, azione e operazione siano puramente ordinate in servizio e lode della sua divina maestà” [46] rimanda alla raccomandazione pratica di entrare negli *Esercizi* ‘con grande coraggio e liberalità offrendo tutto il proprio volere e libertà a sua divina maestà’, ma anche all’‘occhio semplice dell’intenzione’ [169], a ‘non mettere nido in casa altrui’ [322], a ‘uscire del proprio amore, volere e interesse’ [189]. In realtà, sono tutti rimandi al *Principio e Fondamento* perché si interiorizzi e personalizzi. Perciò si può affermare che la preghiera, nel testo degli *Esercizi*, non è finalizzata a sé stessa, ma a creare le condizioni interiori, mediante l’azione della grazia divina (e non solo della volontà propria), perché il discernimento e le scelte si facciano per la maggiore gloria di Dio. Così si comprende meglio perché il discernimento non basti da solo e presupponga l’esercizio della preghiera per incarnare l’indifferenza ignaziana.

Un modo indiretto di rafforzare quest’ultima affermazione è costatare il rapporto esistente tra la *solita preghiera preparatoria* e il ruolo che hanno le preghiere particolari nel secondo preludio della prima settimana e nel terzo delle settimane successive. In esse si deve “chiedere a Dio nostro Signore quello che voglio e desidero” che consiste nel “domandare secondo la materia trattata” [48]. In quanto al metodo, Ignazio è categorico: “prima di tutte le contemplazioni o meditazioni si devono fare sempre l’orazione preparatoria, senza cambiarla, e i due preludi già detti [composizione di luogo e preghiera particolare], cambiandoli alcune volte secondo l’argomento” [49]. In quanto alla dinamica degli *Esercizi*, la grazia che si chiede nella *solita preghiera* ha una particolare corrispondenza con il preludio in cui l’esercitante *vuole e desidera*, perché il *volere* e il

ni, senza considerare le lettere. Per l’elenco dettagliato, cf *Concordancia Ignaciana*, I. ECHARTE (ed.), Mensajero - San Terrae, Bilbao - Maliaño 1996, 871-875.

<sup>4</sup> Nelle *Costituzioni* appare 4 volte, 3 nel *Diario spirituale*, 1 *Deliberazioni dei Primi Padri*, 1 nel *Direttorio dato di parola* e anche 1 nel *Direttorio dettato al P. Vittoria*; cf. *Concordancia Ignaciana*, 876.

<sup>5</sup> W. A. BARRY, “Oración ignaciana”, in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 1370-1376.

<sup>6</sup> C. G. HIRSCHFRLD, “Oración preparatoria”, in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 1377-1378.



*desiderio* dell'esercitante manifesta in ogni singolo *esercizio*, nella via che egli percorre progressivamente, un aspetto particolare della grazia che chiede nella *solita preghiera preparatoria*. In questo modo il dono divino si intreccia con la richiesta filiale, dove questa manifesta il desiderio di ottenerlo, seguendo lo sviluppo degli *Esercizi*.

### 1.3. Un esempio

A modo di esempio del rapporto circolare tra preghiera e discernimento, nel capitolo secondo della nona parte delle *Costituzioni* della Compagnia di Gesù si elencano le qualità che deve avere il preposito generale per governarla. Le tre prime qualità che deve avere, sono: “l'intima unione e familiarità con Dio nostro signore nella preghiera e in ogni sua azione, per poter impetrare tanto più efficacemente da Lui, come dalla fonte di ogni bene, un'abbondante partecipazione dei suoi doni e delle sue grazie, a vantaggio di tutto il corpo della Compagnia, e molta forza ed efficacia per tutti i mezzi che si impiegheranno in aiuto delle anime” (Co 723). La seconda è che “possa aiutare gli altri della Compagnia con l'esempio di ogni virtù” e che risplenda “in lui la carità verso il prossimo senza eccezione” (Co 725), “libero da tutte le passioni, tenendole domate e mortificate in modo tale che, all'interno, non ne sia turbato a giudizio della ragione, e, all'esterno, egli sia così composto e, soprattutto nel parlare, così controllato, che nessuno, tanto tra i membri della Compagnia, che lo devono avere come specchio ed esemplare, quanto tra gli esterni, possa notare in lui atteggiamento o parola che non lo edifichi” (Co 726). La terza, “è che dovrebbe essere dotato di grande intelligenza e capacità di giudizio, perché questo talento non gli faccia difetto né nelle questioni speculative, né negli affari pratici. E sebbene a chi ha l'incarico di governare tante persone dotte sia molto necessaria la scienza, più necessaria ancora gli sarà la prudenza e l'esperienza delle cose spirituali e interiori, per discernere i vari spiriti, per consigliare e soccorrere tante persone pressate da necessità spirituali. Così pure, gli sarà necessaria la discrezione nelle cose esterne e la capacità di trattare affari tanto disparati e con persone tanto diverse dentro e fuori della Compagnia” (729).

Come si costata, la preghiera va in primo luogo come mediazione per l'unione con Dio, fonte di ogni virtù che deve risplendere per l'edificazione della Compagnia, attraverso una profonda 'indifferenza'. Essa non solo garantisce il controllo delle affezioni disordinati, ma anche il prendere decisioni e l'agire in armonia con la volontà divina per offrire un servizio fedele.

### 1.4. Conclusione

Nella dinamica degli *Esercizi*, attraverso la *oración preparatoria*, si chiede a Dio luce per discernere le scelte che portino in modo ordinato al raggiungimento del fine per il quale la persona è creata. E per decidere è fondamentale essere consapevoli quale sia lo spirito che ispira le mozioni per le quali si decide, per non lasciarsi ingannare dal *mal caudillo* e seguire *la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán* [139]. Tuttavia, l'orizzonte di tale dinamica si può allargare.

## 2. Discernere e pregare nella vita cristiana

L'orientamento della preghiera negli *Esercizi* è indirizzato, seguendo il testo della *preghiera preparatoria*, a discernere l'origine delle mozioni in funzione di prendere una decisione che manifesta concretamente nella storia del federe l'adesione al volere divino. Una tale adesione non si compie una volta per sempre, per esempio, quando si accenna alla conversione, perché è solo l'inizio di un rapporto consapevole con Dio. Il rapporto progredisce, matura a secondo delle decisione che si prendano successivamente, perché sono indirizzate a un fine. Precisamente per questa ragione è necessario rimarcare l'importanza di chiarire lo scopo di tale rapporto.

Secondo Barry "la caratteristica distintiva della preghiera, come si sviluppa negli *Esercizi*, è la sua impostazione sulla missione, la missione di Gesù e la missione dell'esercitante che vuole seguire Gesù più intimamente"<sup>7</sup>. Seguendo questa linea interpretativa, lo scopo della vita cristiana, e non solo degli *Esercizi*, dato che questi sono in funzione di quella, sarebbe l'associazione intima alla missione di Gesù.

La finalità degli *Esercizi* ha due orientamenti che si sono scontrati tradizionalmente nella interpretazione da parte di coloro che danno gli *Esercizi*. Sono indirizzati a fare esclusivamente una scelta, secondo alcuni, e secondo altri, piuttosto sono un aiuto all'unione con Dio. Barry, seguendo de Guibert, propone una "interpretazione sintetica": questi due finalità sono complementare. Infatti, egli propone che, per Ignazio: "l'unione a Dio vorrebbe dire l'unione con l'azione di Dio in questo mondo. La mistica ignaziana può chiamarsi mistica della collaborazione con Dio nella missione di Gesù"<sup>8</sup>. Per questa ragione "tutti gli *esercizi* proposti da Ignazio hanno come fine l'unione con Dio nella missione di Gesù"<sup>9</sup>, cosicché "l'unione con Dio si raggiunge unendo le proprie azioni con l'azione di Dio nel mondo". E argomenta in base alla seconda settimana, dove *scegliere* "vuole dire lasciare che Dio mi collochi dove mi vuole nell'azione, che è il mondo. In questo modo sono unito a Dio"<sup>10</sup>.

Nulla togliendo all'interpretazione sintetica che l'autore assume, tuttavia il modo in cui egli concepisce l'unione con Dio, focalizzandola sulla missione come mediazione, può essere oggetto di un commento. In essa si può cogliere, sempre secondo l'autore, la specificità della mistica ignaziana e la differenza con altre mistiche, per esempio la sponsale, a cui il medesimo autore accenna: "La intimità con Dio che coltivano i «metodi» di Ignazio non è del tipo della mistica nuziale sviluppata da altre scuole, ma piuttosto una mistica di collaborazione nell'opera che Dio realizza nel mondo"<sup>11</sup>.

La domanda che sembra pertinente porre adesso è se tale distinzione risponde effettivamente ai testi di altre mistiche nuziali, come la carmelitana, per esempio. È possibile

<sup>7</sup> BARRY, "Oración ignaciana", 1372.

<sup>8</sup> BARRY, "Oración ignaciana", 1372-1373.

<sup>9</sup> BARRY, "Oración ignaciana", 1373.

<sup>10</sup> BARRY, "Oración ignaciana", 1373. L'autore trova appoggio per la sua interpretazione nella *Contemplazione per raggiungere amore* [230-237].

<sup>11</sup> BARRY, "Oración ignaciana", 1376.

una tale mistica senza il rapporto 'ignaziano' tra preghiera e discernimento? È possibile una mistica ignaziana di "collaborazione nell'opera che Dio realizza nel mondo" senza un rapporto *nuziale* con Dio? Certamente per nuziale in Ignazio non si può intendere un rapporto tra 'sposo e sposa', perché non usa questo linguaggio. Ma, quale è la differenza del rapporto 'nuziale', cioè di amore, tra lo 'sposo e la sposa' della mistica carmelitana e quello che Ignazio specifica nella *Contemplazione per raggiungere amore*: "l'amore consiste nella comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha, o di quello che ha o può, e così, a su volta, l'amato all'amante; di maniera che se l'uno ha scienza, la dia a chi non l'ha, se onori, se ricchezze, e così l'uno all'altro" [231] Quale è la differenza tra gli 'amanti' ignaziani e gli 'sposi' carmelitani?

Sembra che il punto *dolens* di questo modo tradizionale di esporre la distinzione tra la così detta mistica ignaziana e la mistica carmelitana risieda, non tanto nell'importanza data al rapporto affettivo amoroso con Dio, ma piuttosto al linguaggio con cui si esprime, da una parte, e dall'altra, a una sottovalutazione dell'impatto apostolico delle mistiche non ignaziane. Nel primo caso, sembrerebbe operante il sospetto, da parte degli autori della scuola ignaziana, che nel linguaggio sponsale si nasconde un intimismo irresponsabile che va in detrimento del servizio apostolico che opera nel mondo per collaborare con l'agire di Dio stesso. Per questo motivo si è allergico a un tale linguaggio.

Riguardo al secondo caso, non è vero che le mistiche sponsali sottovalutino la dimensione del servizio apostolico del vissuto cristiano. Per esempio, basta analizzare la parola 'servizio' nel *Cantico spirituale* di San Giovanni della Croce. Al numero 28, 1 si legge:

«Poiché ho detto che Dio non si serve di nient'altro che dell'amore, prima di spiegare la strofa seguente sarà opportuno dirne la ragione: tutte le nostre azioni e le nostre fatiche, per quanto grandi, non sono nulla dinanzi a Dio. Con esse, infatti, non possiamo dargli nulla né appagare il suo desiderio, che è quello di elevare l'anima. Per sé egli non desidera nulla di questo, perché non ne ha bisogno, e quindi, se si serve di qualcosa, è solo per elevare l'anima. Ora, poiché non ha altro modo per esaltarla che renderla uguale a sé, si serve dell'amore che nutre per lei solo a questo scopo; *la proprietà dell'amore*, infatti, è *rendere uguale colui che ama alla cosa amata*. E giacché, in questo stato, l'anima possiede l'amore perfetto, è chiamata sposa del Figlio di Dio, cioè è fatta uguale a lui. In questa uguaglianza d'amicizia i due hanno tutto in comune, come lo stesso Sposo disse ai suoi discepoli: *Vi ho chiamati amici, perché ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi* (Gv 15,15)»<sup>12</sup>.

Quale è la differenza tra il brano di Ignazio in cui afferma che "l'amore consiste nella comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha, o di quello che ha o può, e così, a su volta, l'amato all'amante" con il brano appena riportato del Santo castigliano? Se l'anima è chiamata *sposa del Figlio*, si tratta pur sempre di una uguaglianza di amicizia perché entrambi hanno tutto in comune, come si afferma esplicitamente. Gesù viene chiamato *Sposo*, ma è anche l'*Amico*.

<sup>12</sup> Cantico Spirituale B, 28, 1, in S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere Complete*, Presentazione di C. Maccise ocd; introduzione e note di L. BORRIELLO ocd e G. DELLA CROCE ocd, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

Giovanni della Croce continua spiegando più avanti: “Dicendo che la sua anima *si è data*, la sposa ricorda il dono che ha fatto di se stessa all’Amato in quest’unione d’amore. È qui che ella si è dedicata e consacrata al suo servizio *con tutte le sue facoltà, con il suo intelletto, la sua volontà e la sua memoria*. Ha impiegato il suo intelletto nel [conoscere] ciò che concorre di più alla gloria di Dio e compierlo; applica la sua volontà nell’amare tutto ciò che piace a Dio e nel volgere in tutte le cose l’affetto della volontà a Dio. Si serve, infine, della sua memoria e dalla sua sollecitudine per ricercare la gloria di Dio e ciò che gli è più gradito”<sup>13</sup>. Non riportano immediatamente queste parole a quelle di Ignazio nel numero 234 degli *Esercizi*? Qui l’esercitante riflette “considerando, con molta ragione e giustizia, quello che io devo fare da parte mia offrire e dare a sua divina maestà, cioè tutte le mie cose e me stesso con esse, così come chi offre con molto affetto: Prendi Signore e ricevi tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu me lo hai dato, a te Signore, lo ridono; tutto è tuo, di tutto disponi secondo ogni tua volontà; dammi il tuo amore e grazia ché questa mi basta”.

### 3. Conclusione

Sulla scia di quanto si è esposto in precedenza, lo scopo degli *Esercizi* si può sintetizzare, andando oltre le polemiche tradizionali, come una scuola di preghiera per prendere decisioni che portino all’unione con Dio. Scuola di preghiera che attraverso le considerazioni, meditazioni e contemplazioni della vita di Gesù indicano la via delle decisioni personali che si devono prendere, perché senza la pratica della preghiera per conoscere Gesù e del discernimento per esercitarsi a decidere a suo favore, è impossibile l’unione di amicizia con Dio. Attraverso l’“unione di amicizia” si supera la barriera che separa Ignazio da Giovanni, senza lasciarsi sconvolgere del linguaggio nuziale, perché si tratta della stessa realtà.

L’unione si può realizzare, nell’ambito degli *Esercizi*, in un determinato momento della vita di una persona, come la scelta di uno stato di vita, ma in un altro momento può prendere la necessità di riformare lo stile di vita nello stato scelto. In ognuno dei due casi si cerca l’unione alla volontà divina come mezzo per porsi al suo servizio. Tuttavia, quella ricerca di Dio va attualizzata quotidianamente, perciò l’esercizio della preghiera e del discernimento non possono essere soltanto una nota distintiva della così detta spiritualità ignaziana, ma un esercizio spirituale fondamentale della pratica quotidiana del vissuto cristiano che cerca l’unione di amicizia con Dio in tutte le cose.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 28, 3.



# L'esame di coscienza

di TONI WITWER S.J.\*

## Introduzione

Novembre, come mese dedicato al ricordo dei defunti, con il crescente buio e il giungere della nebbia, fa riflettere l'uomo: "Che cosa viene dopo? Come dobbiamo affrontarlo? Possiamo resistere a ciò che ci minaccia?". Non è una riflessione banale, ma significa piuttosto dare un'occhiata al passato e al presente con l'allineamento rispetto ad una meta, spinge cioè ad un'analisi e all'interpretazione della vita.

In realtà sono quasi sempre le situazioni di vita e i singoli avvenimenti che danno una spinta per riflettere su se stessi. Ciononostante tale riflessione non significa affatto che si tratta già di una "preghiera"! Anzi, l'esame e l'analisi sono pratiche frequenti e naturali, anche nelle aziende e tra le persone non credenti. Trattando l'esame di coscienza in questa serie di conferenze sulla "Preghiera negli Esercizi Spirituali", quindi, dobbiamo interrogarci sul come e sul perché l'esame di coscienza sia una "preghiera" che si distingue dalla semplice analisi di se stessi.

Per rispondere a questa domanda intrinseca vorrei in un primo momento richiamare alla memoria semplicemente il corrispondente testo del libro degli Esercizi, in seguito aggiungere alcune osservazioni sulla "storia" dell'esame di coscienza nella vita di Sant'Ignazio, poi riflettere sull'*Examen generale* nel contesto degli Esercizi Spirituali, e infine dire qualcosa rispetto al significato spirituale dell'esame di coscienza per la vita del credente oggi.

## Il testo dell'esame di coscienza negli Esercizi Spirituali

Modo di fare l'esame generale: comprende cinque punti.

Primo punto: ringraziare Dio nostro Signore per i benefici ricevuti.

Secondo punto: chiedere la grazia di conoscere i peccati e di eliminarli.

Terzo punto: chiedere conto alla propria coscienza ora per ora, o periodo per periodo, da quando ci si è alzati fino al momento dell'esame, prima sui pensieri, poi sulle parole e infine sulle azioni, seguendo lo stesso procedimento che è stato indicato nell'esame particolare.

\* ANTON WITWER S.I., Preside dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana e Postulatore Generale della Compagnia di Gesù, [witwer@sjcuria.org](mailto:witwer@sjcuria.org)

Quarto punto: chiedere perdono a Dio nostro Signore per le mancanze.

Quinto punto: proporre di emendarsi con la sua grazia. Infine dire un Padre nostro<sup>1</sup>.

Anche se non è lo scopo di questa conferenza fare un'analisi precisa e dettagliata del testo, conviene menzionare, almeno brevemente, alcune differenze che si notano paragonando l'autografo<sup>2</sup> con le altre traduzioni testuali degli Esercizi Spirituali, dal momento che possono aiutare a comprendere meglio alcune espressioni e sfumature del testo dell'esame generale appena citato. Ripeto, non sono differenze essenziali ma utili per la comprensione.

Il *Textus Helyaris*, nato nel 1535 all'incirca, non parla solamente dell'esaminarsi ora per ora, ma aggiunge al terzo punto: "aut de tota vita, ab aetate in aetatem ascendendo usque ad praesentem diem. Vide primum punctum secundi exercitii"<sup>3</sup>. In questo modo spiega il significato della formulazione "periodo per periodo", indicando che l'esame di coscienza si può fare anche prendendo in considerazione tutta la vita sin dalla nascita, come è previsto dal primo punto del secondo esercizio della Prima Settimana<sup>4</sup>. Mentre il *Textus Helyaris* in tal modo collega l'esame di coscienza direttamente con gli esercizi della Prima Settimana, nella *Versio Vulgata* del 1547 manca l'equivalente di "periodo per periodo". Così la *Versio Vulgata* sottolinea ciò che indicano gli *Exercitia Magistri Ioannis*<sup>5</sup>, mettendo l'accento sull'esame generale come esercizio quotidiano che si deve fare due volte al giorno, cioè a mezzogiorno e la sera.

Nella *Versio Prima*, sia del 1541 che del 1547, si parla del "clementissimo Dio"<sup>6</sup> che si ringrazia per i benefici ricevuti. In questo modo si stimola la fiducia in Dio "pieno di misericordia" per facilitare l'esame della propria colpevolezza. Il fatto che nel *Textus Coloniensis*, scritto nel 1538 circa e da Pietro Fabro lasciato ai Certosini di Colonia nel 1543/1544, si trovi solo l'espressione "chiedere la grazia di conoscere i peccati", ma non

<sup>1</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali. Testo originale e traduzione italiana di Giuliano Raffo S.I.* Roma 1991, ibid. n. 43. Il "testo originale" (pubblicato dal P. Candido de Dalmases S.I., Santander 1987) e la "traduzione italiana" dell'edizione corrispondono al testo dell'*Autographum*, riprodotto in *Monumenta Historica Societatis Iesu* (=MHSI), vol. 100, Roma 1969, ibid. p. 182.

<sup>2</sup> Scritto probabilmente nella prima metà del 1544.

<sup>3</sup> Cf. *Exercitia Spiritualia* (MHSI 100), p. 431, n. 7: "3. Petere rationem ab anima, ab ipsa hora in qua surrexeras, de hora in horam, usque ad horam praesentis examinis; et primo de cogitatione, deinde de locutione, postremo de opere; aut de tota vita, ab aetate in aetatem ascendendo usque ad praesentem diem. Vide primum punctum secundi exercitii".

<sup>4</sup> Il *Textus Helyaris* lo formula così: "Primum punctum erit circa processum peccatorum, reducendo ad memoriam omnia peccata vitae meae, mente discurrendo de anno in annum, vel quovis alio tempore in aliud; ad quod tria potissimum iuvant: primum respicere domum vel locum in quo quis habitavit; secundum, respicere conversationem quam cum aliis habuit; tertium, artem vivendi quam habuit", cf. *Exercitia Spiritualia* (MHSI 100), p. 434, n. 14.

<sup>5</sup> Cf. *Exercitia Magistri Ioannis* (1539-1541), in *Exercitia Spiritualia* (MHSI 100), p. 538, n. 50. Questi *Exercitia* si riferiscono a *Magistri Ioannis Codure*, morto il 29 agosto 1541, e sono scritti – copiati – da *Antonius Estrada*, che dal 1539 al 1541 si trovava a Roma.

<sup>6</sup> Cf. *Exercitia Spiritualia* (MHSI 100), p. 183, n. 43: "Primum punctum est agere gratias clementissimo Deo pro omnibus beneficiis receptis".

l'aggiunta "e di eliminarli"<sup>7</sup>, ci fa capire come si sottolinei particolarmente il "domandare la grazia", cioè la "grazia di conoscere" e, quindi, l'aiuto di Dio. Che si tratta dell'aver fiducia nell'aiuto di Dio è confermato anche dagli *Exercitia Magistri Ioannis*, che rispetto all'eliminare i peccati ricordano l'utilizzo dei rimedi offerti da Dio nella Chiesa<sup>8</sup>.

## Osservazioni sulla "storia" dell'esame di coscienza nella vita di Sant'Ignazio

Tenendo presente la formazione umano-religiosa in quel tempo, certamente si può affermare che Ignazio aveva familiarità con l'esame di coscienza sin dalla sua gioventù. Era per lui un'abitudine naturale, in particolare come preparazione alla confessione. Ciò è indicato chiaramente nell'autobiografia: "Venuto il giorno in cui si aspettava l'attacco dell'artiglieria, egli si confessò ad uno dei suoi compagni d'arme"<sup>9</sup>. Anche se non era una confessione sacramentale, dimostra come Ignazio aveva chiara coscienza del pericolo che correva e dell'importanza di mettere in ordine la vita e di affidarla alla misericordia di Dio. Ciononostante la normale condotta di vita ci lascia intuire che il suo esame di coscienza era ancora molto superficiale: esso significava per lui interpretare il proprio agire e riflettere sui diversi avvenimenti della vita, ma non era ancora una "preghiera" e un profondo affidarsi a Dio per essere diretto da Lui.

La situazione cominciò a cambiare in conseguenza della ferita a Pamplona e del successivo rimanere a letto malato a Loyola, quando Ignazio divenne poco a poco attento alle "mozioni" della sua anima e riconobbe la diversità degli spiriti<sup>10</sup>. Dopo tale "scoperta" crebbe d'importanza il pensiero della conversione e del fare penitenza, ma avendo sempre piuttosto fiducia in se stesso. Dice di se stesso nell'Autobiografia: "Ricevuta non poca luce da questa esperienza, cominciò a riflettere più seriamente sulla sua vita passata e sul grande bisogno che aveva di farne penitenza"<sup>11</sup>. "Con la grazia di Dio", ma in realtà avendo fiducia nelle sue capacità, Ignazio provava ad imitare i santi, "con tante discipline e con tanti digiuni quanti un animo generoso e innamorato di Dio desidera ordinariamente fare"<sup>12</sup>, cioè nel suo esame di coscienza guardava ancora soprattutto il

<sup>7</sup> Cf. *Textus Coloniensis*: "2<sup>m</sup>. Petere ab eo gratiam cognoscendi proprios defectus", in *Exercitia Spiritualia* (MHSI 100), p. 464, n. 11.

<sup>8</sup> Cf. *Exercitia Magistri Ioannis*: "Secundum caput est petere ac precari Deum, ut per gratiam ipsius, omnia peccata nostra cognoscamus, cognita remediis in Ecclesia usitatis expellamus", in *Exercitia Spiritualia* (MHSI 100), p. 538, n. 50.

<sup>9</sup> Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia. Commento di Maurizio Costa S.J.*, Roma 1991, *ibid.* n. 1.

<sup>10</sup> Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, n. 8: "allora non vi faceva caso, né si fermava a valutare questa differenza; finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi, cominciò a meravigliarsi di questa diversità e a riflettervi sopra, ...".

<sup>11</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, n. 9.

<sup>12</sup> Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, n. 9.

proprio agire, qualcosa che faceva crescere la scrupolosità<sup>13</sup>.

Le esperienze spirituali a Manresa condussero Ignazio ancora un passo avanti: egli riconobbe che non si trattava solo dell'esteriore imitazione dei santi ma piuttosto del permettere a Dio di "ordinare la propria vita" interiormente. Riconobbe la fondamentale dipendenza<sup>14</sup> dall'aiuto di Dio nel suo procedere e nel mettere ordine nella sua vita; la fiducia così non si basava più sul proprio operare ma su quello di Dio, con cui egli voleva collaborare e farsi strumento nelle sue mani.

Mentre era in preghiera, cominciò a ricordarsi dei suoi peccati; e così, come quando si va mettendo in fila una cosa dopo l'altra, andava col pensiero da un peccato all'altro della vita passata, sembrandogli di esser obbligato a confessarlo un'altra volta. Ma, alla fine di questi pensieri, gli sopravvenne un gran disgusto della vita che stava conducendo, con alcuni impulsi ad abbandonarla. Proprio a questo punto il Signore volle che si svegliasse come da un sogno. Siccome aveva già una certa esperienza della diversità degli spiriti grazie alle lezioni che Dio gli aveva dato, cominciò a considerare attraverso quali mezzi quello spirito si era introdotto in lui; e così decise definitivamente, con grande chiarezza, di non confessare più nessuna cosa passata; da quel giorno in poi, rimase libero da quegli scrupoli, ritenendo come cosa certa che Nostro Signore lo aveva voluto liberare per Sua misericordia<sup>15</sup>.

In tal modo l'esame di coscienza diventava per Ignazio l'espressione del rapporto vissuto con Dio – una "preghiera", per mezzo della quale egli si rivolgeva a Dio, chiedendo di sentire più profondamente la sua presenza e il suo amore, di conoscere meglio la sua volontà e di ricevere la grazia necessaria per essere in grado di collaborare sempre più perfettamente con Lui. È la preghiera della figliolanza che si riconosce bisognosa dell'aiuto e della guida di Dio e che cerca l'intima unione con Lui, per ravvisare la sua volontà e per metterla in pratica per quanto possibile.

## L'esame di coscienza nel contesto degli Esercizi Spiritualì

Gli Esercizi Spiritualì di Ignazio non solo contengono molte preghiere, ma significano proprio nel loro insieme un "cammino di preghiera". Per questo motivo sono chiamati a ragione esercizi "spirituali", perché hanno Dio al centro e cercano la docilità allo

<sup>13</sup> Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, n. 22: "Ma in questo cominciai ad essere molto tormentato da scrupoli. Infatti, quantunque la confessione generale fatta a Monserrat fosse stata assai diligente e tutta per iscritto – come è stato detto –, tuttavia a volte gli sembrava che alcune cose non fossero state confessate; e questo lo affliggeva molto perché, anche se tornava a confessarsene, rimaneva senza soddisfazione".

<sup>14</sup> Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, n. 23: "Tuttavia in nessuno di essi riusciva a trovare qualche rimedio per i suoi scrupoli, che ormai lo tormentavano da molti mesi. Una volta, mentre si trovava molto tribolato a causa di essi, si mise a pregare e, nel fervore della preghiera, cominciai a gridare verso Dio ad alta voce, dicendo: 'Soccorrimi, Signore, perché non trovo alcun rimedio negli uomini, né in altra creatura; se io pensassi di poterlo trovare nessuna fatica mi sembrerebbe grande. Mostrami Tu, Signore, dove lo posso trovare; anche se fosse necessario andare dietro ad un cagnolino perché mi desse rimedio, io lo farò'".

<sup>15</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, n. 25.



“Spirito di Dio” e l’obbedienza a Lui. Gli Esercizi Spirituali sono il dialogo continuo con Dio – con domande e risposte.

Qual è, quindi, il posto particolare dell’esame di coscienza, proprio come “preghiera”, negli Esercizi Spirituali? L’esame di coscienza è menzionato subito da Ignazio all’inizio nella prima annotazione quando dice: “Con il termine di esercizi spirituali si intende ogni forma di esame di coscienza, di meditazione, di contemplazione, di preghiera vocale e mentale, e di altre attività spirituali, come si dirà più avanti”<sup>16</sup>. Per rendersi conto del posto particolare dell’esame di coscienza negli Esercizi tuttavia non basta tale menzione, ma è da prendere in considerazione soprattutto il suo specifico carattere di preghiera.

Il “chiedere” e “pregare” qualcosa significa ed esige l’ammissione della propria necessità e della dipendenza da Dio che caratterizza tutti gli Esercizi, dall’inizio con il “Principio e Fondamento”<sup>17</sup> fino alla fine con la “Contemplazione per raggiungere l’amore”<sup>18</sup>, e ricorda che Dio sta alla base di tutta la creazione – e quindi al centro.

L’esame di coscienza è il tentativo di approfondire tale atteggiamento di mettere Dio in tutto al primo posto! L’approfondimento però è possibile solo nella misura in cui l’uomo diviene sensibile all’amore di Dio – ai “benefici ricevuti” – e comincia a ringraziare per questi. Ciò è la condizione per poter sentire tutta la vita come un regalo – come una “grazia”. In fin dei conti, negli Esercizi Spirituali e in modo particolare con il primo punto dell’esame, si chiede a Dio “la grazia” di poter sentire la propria vita sempre più profondamente come “grazia” e puro dono!

Come indica Ignazio, dopo le venti annotazioni, già dall’inizio con il titolo, si tratta di “Esercizi spirituali per vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna affezione che sia disordinata”<sup>19</sup>. Perciò non c’è da meravigliarsi che il “mettere ordine nella vita” sia una costante che determina tutto il modo di procedere degli Esercizi e che trova la sua espressione più profonda nel discernimento e nell’elezione. Per quelle persone che non devono fare un’elezione, Ignazio sottolinea che “giova molto... presentare un metodo per emendare e riformare lo stato di vita proprio di ciascuno, indirizzando la loro esistenza e il loro stato di vita alla gloria e lode di Dio nostro Signore e alla salvezza della propria anima”, e dice alla fine che “ciascuno, infatti, deve pensare che tanto progredirà nella vita spirituale, quanto si libererà dell’amore di sé, della propria volontà e del proprio interesse”<sup>20</sup>; egli indica che in fondo è Dio che “mette ordine nella vita” se l’uomo si apre veramente a Lui, lasciandolo decidere su di sé.

<sup>16</sup> *Esercizi Spirituali*, n. 1.

<sup>17</sup> Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 23: “L’uomo è creato – da Dio – per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore... desiderando e scegliendo soltanto quello che ci può condurre meglio al fine per cui siamo creati”.

<sup>18</sup> Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 232-233: “Il primo preludio è composizione: qui sarà vedere me stesso alla presenza di Dio nostro Signore, degli angeli e dei santi che intercedono per me. Il secondo preludio consiste nel chiedere quello che voglio: qui sarà chiedere un’intima conoscenza di tutto il bene ricevuto, perché, riconoscendolo interamente, possa in tutto amare e servire la divina Maestà”.

<sup>19</sup> Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 21.

<sup>20</sup> Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 189.

Perciò l'esame di coscienza si deve vedere e fare anche sotto questo aspetto, dell'uomo che si espone a Dio, affinché possa manifestare all'uomo la sua volontà e renderlo capace di lasciarsi guidare in modo crescente da Lui. Cioè l'esame di coscienza non deve essere inteso come attività in cui l'uomo pone la fiducia in se stesso, ma come impegno nel sensibilizzarsi alla presenza e al continuo operare di Dio. Tuttavia ciò è possibile solo nella misura in cui l'uomo non è fisso nel guardare la propria vita, ma prova continuamente a considerare tutto dal punto di vista di Dio, vedendo la sua vita con gli occhi misericordiosi di Dio.

Gli Esercizi Spirituali, dall'inizio alla fine, trattano della "vocazione dell'uomo" – o più concretamente della "vocazione dell'uomo peccatore". Per essere in grado di riconoscere e sentire profondamente questa vocazione, l'uomo deve confrontarsi con la sua colpevolezza e resistenza a Dio – a questo scopo servono gli esercizi della Prima Settimana, e in particolare l'esame di coscienza.

"L'esame di coscienza", sia come "esame particolare", sia come "esame generale", rende ancora più concreto e presente tutto ciò che con gli esercizi della Prima Settimana si medita, avendo piuttosto in essi lo sguardo rivolto al peccato della vita passata. Il primo punto della seconda meditazione "consiste nel passare in rassegna i miei peccati: devo cioè richiamare alla memoria tutti i peccati della mia vita, esaminando anno per anno o periodo per periodo. A questo proposito sono utili tre considerazioni: rivedere il luogo e la casa dove ho abitato, le relazioni che ho avuto con altri, le attività che ho svolto"<sup>21</sup>.

Le considerazioni menzionate sono utili anche per il quotidiano esame di coscienza. In un certo modo cioè anche l'esame di coscienza presuppone il primo preludio delle meditazioni ignaziane: "la composizione del luogo", per non essere ridotto a un solo breve "sommario" dei difetti da notare. Quanto importante sia l'attenzione rivolta ai difetti e alle negligenze, Ignazio lo sottolinea con la quarta nota della decima addizione, dicendo: "L'esame particolare si farà per eliminare difetti e negligenze negli esercizi e nelle addizioni. Lo stesso vale per la seconda, terza e quarta settimana"<sup>22</sup>.

Tuttavia nell'esame di coscienza è presente non solo il primo preludio – la "*compositio loci*" – ma anche il secondo preludio, cioè "domandare a Dio nostro Signore quello che voglio e desidero"<sup>23</sup>, o "domandare la grazia che voglio"<sup>24</sup>. L'esame generale lo menziona nel "secondo punto: chiedere la grazia di conoscere i peccati e di eliminarli"<sup>25</sup>.

Molto chiaramente si presenta l'aspetto della "preghiera", considerando la conformità degli ultimi due punti dell'esame di coscienza con il "colloquio" delle meditazioni della Prima Settimana. "Chiedere perdono a Dio nostro Signore per le mancanze" significa mettersi davanti al Signore crocifisso: "Immaginando Cristo nostro Signore davanti a me e posto in croce, farò un colloquio: egli da Creatore è venuto a farsi uomo, e dalla

<sup>21</sup> *Esercizi Spirituali*, n. 56.

<sup>22</sup> *Esercizi Spirituali*, n. 90.

<sup>23</sup> Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 48.

<sup>24</sup> Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 91.

<sup>25</sup> Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 43.

vita eterna è venuto alla morte temporale, così da morire per i miei peccati. Farò altrettanto esaminando me stesso: che cosa ho fatto per Cristo, che cosa faccio per Cristo, che cosa devo fare per Cristo. Infine, vedendolo in quello stato e appeso alla croce, esprimerò quei sentimenti che mi si presenteranno”<sup>26</sup>. Cioè il chiedere perdono non può essere inteso in modo leggero e superficiale, ma deve essere accompagnato da “sentimenti” che mi si presentano ricordando la sofferenza del Signore per i miei peccati.

Rispetto al quinto punto: “proporre di emendarsi con la sua grazia” è illuminante il colloquio della seconda meditazione, in cui Ignazio dice: “Alla fine farò un colloquio riflettendo sulla misericordia divina, ringraziando Dio nostro Signore che mi ha conservato in vita fino ad ora, e facendo il proposito di emendarmi con la sua grazia per l’avvenire. Terminerò dicendo un Padre nostro”<sup>27</sup>. Anche qui si parla del “proposito di emendarmi con la sua grazia”, ma ciò sulla base del ringraziamento al “Signore che mi ha conservato in vita fino ad ora”, ovvero posso andare avanti con grande fiducia in Lui ma allo stesso tempo impegnandomi con tutte le mie capacità per corrispondere sempre meglio alle sue aspettative!

## Il significato spirituale dell’esame di coscienza per la vita del credente

Prima di tutto conviene ripetere ciò che ho detto subito nell’introduzione: fare l’esame di coscienza non è un qualcosa di tipico e particolare del cristianesimo, nel senso che lo si ritrova solo in esso. È un esercizio che fanno gli uomini di tutte le religioni e persino gli atei: lo fanno come un esercizio di autocontrollo per migliorare qualcosa nella loro vita. Perciò il mero fatto che faccio l’esame di coscienza da cristiano non significa automaticamente che esso sia già davvero “cristiano”, o che sia stato fatto “cristianamente”. Ed è tale affermazione a dover sollevare in noi la domanda su che cosa sia l’esame di coscienza cristiano e da che cosa sia caratterizzato.

Per dare una risposta a questa domanda, dobbiamo tornare all’esame generale e ai cinque punti indicati da Sant’Ignazio; li ripeto ancora una volta, prima di spiegarli nel loro significato spirituale per noi.

Primo punto: ringraziare Dio nostro Signore per i benefici ricevuti.

Secondo punto: chiedere la grazia di conoscere i peccati e di eliminarli.

Terzo punto: chiedere conto alla propria coscienza ora per ora, o periodo per periodo, da quando ci si è alzati fino al momento di questo esame, prima sui pensieri, poi sulle parole e infine sulle azioni, seguendo lo stesso procedimento che è stato indicato nell’esame particolare.

<sup>26</sup> *Esercizi Spirituali*, n. 53.

<sup>27</sup> *Esercizi Spirituali*, n. 61.

Quarto punto: chiedere perdono a Dio nostro Signore per le mancanze.

Quinto punto: proporre di emendarsi con la sua grazia. Infine dire un Padre nostro.

Il “ringraziare Dio nostro Signore per i benefici ricevuti” non è soltanto il primo punto nel senso cronologico e quindi il punto di partenza, ma lo è anche a causa della sua importanza centrale. Tale ringraziamento ci insegna e ci vuole ricordare continuamente che non siamo noi ad essere al centro, ma Dio! Cioè lo scopo primario dell’esame di coscienza cristiano non è un “autocontrollo” e un fissarsi su noi stessi, ma il farci più sensibili alla presenza e all’agire di Dio nella vita quotidiana. Se non mettiamo veramente Dio al centro del nostro esame di coscienza, questo risulta inutile per la nostra fede e non ci apre al sentire il suo amore, la cui esperienza è necessaria per poter crescere nella fiducia in Dio.

Anche il secondo punto, “chiedere la grazia di conoscere i peccati e di eliminarli”, va in fondo nella stessa direzione, perché ci ricorda che non siamo in grado di conoscere i nostri peccati senza la grazia di Dio, cioè abbiamo bisogno dell’esperienza del suo amore e del suo aiuto. Siamo in grado di guardare davvero la nostra realtà umana e di accettarla interiormente solo nella misura in cui abbiamo fiducia nella misericordia di Dio. Se ci manca questa fiducia nel Dio misericordioso, risulterà difficile o persino impossibile confessare che siamo peccatori. Ci viene richiesto di collaborare con la grazia divina nell’eliminare i peccati, ossia non basta la sola nostra attività ma occorre impegnarci nel lasciar operare la grazia di Dio in noi.

Il secondo punto significa quindi in realtà chiedere a Dio l’esperienza interiore profonda dell’amore e della misericordia, affinché questi ci facciano capaci di confessare davanti a Lui la nostra povertà umana e i nostri fallimenti; quindi è la richiesta di ricordarci del suo amore per essere in grado di andargli incontro e di tornare a Lui come il “figlio prodigo”. In questo senso il secondo punto ci ricorda l’atteggiamento dell’umiltà con cui dobbiamo incontrare Dio e che ci apre ai suoi aiuti per la nostra conversione e per la nostra crescita spirituale.

Nella misura in cui l’esame di coscienza tende ad essere il “controllo di se stesso” e la sola “analisi della vita”, la persona è incline a incominciare subito con il terzo punto indicato da Sant’Ignazio e a ridurre così l’esame di coscienza a questo punto. Tale limitazione però non significa solo un impoverimento dell’esame di coscienza, in quanto l’accentuazione eccessiva del terzo punto cambia anche il suo senso – e cambia in seguito anche le conseguenze tratte dall’esame di coscienza per il futuro comportamento nella vita quotidiana.

Se la persona, secondo il primo punto, si impegna a mettere veramente Dio al centro e cerca, in conformità al secondo punto, di incontrare Dio in grande umiltà, il terzo punto non sarà più un invito a una revisione penetrante con l’intenzione di giudicarsi e di valutare se stessi, ma diverrà piuttosto un semplice percorrere interiormente le ore passate con l’intenzione di essere sensibili alla presenza e all’attività di Dio proprio in questo tempo preso in considerazione. Cioè quello che interessa non è tanto la conoscenza di se stessi e un’auto-redenzione, ma la conoscenza di Dio e la crescita della fiducia nel suo amore redentore.



Questo cammino interiore, a cui ci invita il terzo punto, vuole farci vedere più chiaramente gli aiuti offerti da Dio, ma anche gli ostacoli da parte nostra che ci impediscono di accettare quegli aiuti offerti. Il terzo punto ci invita a discernere la nostra vita quotidiana e ad interrogarci su come possiamo meglio contribuire all'approfondimento della nostra relazione con Dio. Proprio considerando i nostri pensieri, le nostre parole e le nostre azioni, solitamente incontriamo molte cose che ci indicano quanto siamo ancora orientati verso noi stessi, ciechi rispetto alla presenza di Dio e sordi o disobbedienti ai suoi inviti, e tutto ciò ci fa comprendere la nostra incapacità nell'avere piena fiducia in Dio. Tale considerazione del nostro rapporto con Dio ci fa sentire e riconoscere come una conversione vera e profonda superi in realtà le nostre possibilità.

A noi perciò rimane solamente, come ci invita a fare il quarto punto, di chiedere umilmente “perdono a Dio nostro Signore per le mancanze”. Non si parla qui esplicitamente di “peccati” ma di “mancanze”; in tal modo si sottolinea ciò che noi non abbiamo fatto, cioè soprattutto la nostra ingratitudine nei confronti di Dio che ci ha accordato tanti favori e aiuti.

Come indica il quinto punto: “proporre di emendarsi con la sua grazia”, dobbiamo collaborare con Dio, cioè “collaborare con la sua grazia”. In tutto ciò si evidenzia come l'esame di coscienza sia il vivo dialogo con Dio e, quindi, una “preghiera”. Ignazio lo ricorda ancora dicendo che l'esame di coscienza va concluso con il Padre nostro: “Infine dire un Padre nostro”. In questo modo ci rammentiamo di essere spiritualmente bambini piccoli, i quali hanno bisogno di sentirsi ricordare dal padre continuamente le mancanze e le tendenze sbagliate, per ritornare “con la sua grazia” a Lui e per vivere con il suo aiuto una “conversione continua”, che consiste nello sforzo di non perdere mai di vista la sua presenza e il suo amore.

## Conclusione

Vorrei concludere con un'osservazione riguardo al concetto di “coscienza”: si tratta di una parola composta da “con” e “scienza”. Parlando in questo contesto di “scienza”, non si accenna a un “sapere” basato unicamente sulla propria ragione, ma fondato piuttosto sulla fiducia in Dio per essere guidati e ammaestrati da Lui – proprio nel senso in cui Gerolamo Nadal domandò a Sant'Ignazio “che egli ci volesse esporre come il Signore lo aveva guidato dall'inizio della sua conversione, affinché quel racconto potesse avere per noi valore di testamento e di direttiva paterna”<sup>28</sup>. “Coscienza”, quindi, significa entrare nella “sapienza” di Dio, affinché la nostra vita sia sempre più formata e diretta da essa.

Prendendo in considerazione anche l'espressione della “*ratio conscientiae*” – il rendiconto di coscienza – diviene evidente ancora un altro aspetto: qui la “con-scienza” include anche un'altra persona che viene informata da me. Ciò indica che la propria esperien-

<sup>28</sup> Cf. Ignazio di Loyola, *Autobiografia*, p. 31-32, n. 2.



za interiore dell'insicurezza, del non-sapere e dei dubbi, richiede la “correzione” e l'aiuto nel discernimento, cioè richiede il “direttore spirituale”, che ci aiuta nel discernimento e a partecipare in modo crescente alla “sapienza” e “scienza” di Dio – ad essere “con-sapevoli” e “con-scienti” – quindi “con-formati” a Dio e all'immagine del Figlio suo.

# Lasciarsi guardare

## *Antropologia filosofica e teologica dell'arte come preghiera*

### *A partire da Romano Guardini*

di YVONNE DOHNA SCHLOBITTEN\*

*«Devo rivedere alcuni giudizi su Wagner, dato che ha portato a termine questo. L'ho ascoltato due volte, per due domeniche consecutive, e sono andato con dei pregiudizi negativi – e che cosa posso dire; entrambe le volte mi ha fatto diventare più buono, mi ha fatto pregare»<sup>1</sup>.*

Romano Guardini

## **Introduzione. L'arte per la preghiera e l'arte come preghiera**

La preghiera è insita nella natura umana, ma l'uomo tende a sfuggirla. L'umanità ha bisogno di entrare in contatto con il divino, ma al tempo stesso trova difficile farlo, scrive Guardini<sup>2</sup>.

L'arte cerca di confrontarsi con questa dicotomia, attraverso due modi distinti con cui l'arte schiude la porta alla preghiera. Spesso l'arte è stata sottomessa alla forma della preghiera, e il carattere della preghiera ha definito il ruolo dell'arte. Oggi invece si riconosce sempre di più l'essenza dell'immagine come luogo di incontro con Dio. Gadamer distingue l'immagine vera e l'arte falsa<sup>3</sup>. Sedlmayr invece parla dell'arte vera e dell'arte debole<sup>4</sup>. Quale è la differenza nella preghiera?

Il primo modo si basa sull'arte che solleva domande dirette ed offre risposte altrettanto dirette all'osservatore circa il divino, le manifestazioni e i comportamenti della santità.

È un'arte diretta, ispiratrice, che mostra agli osservatori come le figure bibliche e sante siano venute in contatto con il divino. Un'arte che fornisce chiare linee guida su

\* YVONNE DOHNA SCHLOBITTEN, docente di Estetica e Filosofia dell'Arte presso la Pontificia Università Gregoriana e alla John Cabot University, [dohna@uniigre.it](mailto:dohna@uniigre.it)

<sup>1</sup> H.B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962*, Grünewald Verlag, Mainz 2008, Brief 43, 15 febbraio 1914; ed. it. R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Opera Omnia XXVI/1, Morcelliana, Brescia 2010, Lettera 43 del 15 febbraio 1914, Friburgo, 160-163, 162.

<sup>2</sup> R. GUARDINI, *Die Briefe zur Selbstbildung*, 2001, 23.

<sup>3</sup> G.H. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Berlin 2007.

<sup>4</sup> H. SEDLMAYR, *La perdita del centro*, Monaco 1983.

come relazionarsi con il divino, rendendo così per l'uomo più facile trovare una strada semplice verso la preghiera, con chiare indicazioni del percorso, e chiare indicazioni sugli scopi del viaggio e su ciò che si troverà all'arrivo. Non c'è mistero in quest'arte. Sono semplici enunciazioni, che cercano di dare le risposte mentre si pongono le domande.

Il secondo modo è diverso, non si prefigge di raggiungere scopi didascalici, quanto piuttosto di presentare all'osservatore immagini e emozioni che non danno risposte immediate e dirette, bensì portano l'osservatore in contatto con il processo creativo dell'artista, con la presenza divina viva nell'ispirazione spirituale. Un'ispirazione che permette all'artista di produrre arte che spinge l'osservatore a porsi domande, sollevare dilemmi, e cominciare un processo d'introspezione che lo porta lungo un viaggio psicologico personale, individuale, ed interiore verso l'ispirazione dell'artista stesso.

Questo secondo modo dell'arte di collegarsi alla preghiera è molto più complesso, molto meno diretto, ma ha la capacità di elevare l'osservatore a gradini più alti dell'esperienza della dimensione religiosa dell'esistenza umana, ponendo l'osservatore in connessione con il vasto e largo spazio dell'ispirazione artistica e spirituale dell'atto creativo, avvicinando così l'osservatore all'atto creativo divino originario. È un viaggio più complesso che richiede un maggiore sforzo, e più coraggio, da parte dell'osservatore. Ma è un viaggio che non solo è potenzialmente di altrettanta valenza religiosa, capace di spronare alla preghiera, ma che va oltre perché può aprire più vasti spazi di contatto con il divino, attraverso il contatto con la forza creatrice che è alla base dell'universo. La mancanza di segnali, e di chiari perimetri dell'esperienza, ci permettono di entrare in questa dimensione con una mente più aperta e più ampia, capace di catturare meglio l'universo che ci circonda, e la sua magia.

Questo passaggio iniziale introduce la domanda fondamentale di questo scritto che vuole esplorare la differenza tra pregare con l'arte e l'arte come preghiera.

La citazione di apertura ci immerge nel mondo del filosofo e teologo cattolico Romano Guardini che vede la preghiera nell'interpretazione e nella lettura dei fatti della vita, che secondo lui sono la *sofferenza*, l'*incontro* con l'altro e la *manifestazione artistica*. Infatti queste esperienze possono essere forme premonitrici di una scoperta più grande che maturerà in noi. Queste forme vanno prese in considerazione e valorizzate; esse sono spesso feconde vie, seppur ardue e impervie, per l'approdo a una preghiera spiritualmente piena<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Sono riconoscente ad Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz per la passione e l'amore che mi ha trasmesso per la figura e il pensiero di Romano Guardini (1885-1968) con la sua profonda conoscenza della vita e dell'opera del teologo italo-tedesco, i suoi numerosi scritti e i molti suggerimenti personali. Cfr. H.B. GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1985. Abbiamo accostato gli scritti di Guardini sempre nella versione originale tedesca, ma per favorire il lettore italiano indichiamo nella bibliografia anche le traduzioni. Per accostare l'opera di Guardini è importante ricordare che il suo stile di trattazione degli argomenti è particolare poiché spesso in uno scritto dedicato a un tema si incontrano riflessioni inerenti ad ambiti molto diversi da esso in un continuo rimando e intreccio di considerazioni. Per accostare l'opera di Guardini è necessario tenere sempre sullo sfondo tre testi programmatici che costituiscono l'intelaiatura complessiva del suo pensiero. «Il *maestro* indiscutibile e permanente è Bonaventura, punto di partenza dei suoi studi, autore scelto sia per il dottorato in teologia che per



La domanda che si pone è che cos'abbiano in comune la preghiera e l'esperienza estetica di un'opera d'arte. Per cercare di elaborare una risposta a questo interrogativo proviamo a compiere due passaggi: uno di riflessione teorica attraverso i contributi di Romano Guardini e l'antropologia di Gerl-Falkovitz e un secondo passaggio con un riferimento alla spiritualità ignaziana, che sta all'inizio di questo pensiero.

## I. L'arte per la preghiera

Nel libro di Verdon dedicato alla preghiera nell'arte, si sottolineano due aspetti<sup>6</sup>. Partiamo dall'idea che “non è difficile pregare, né occorrono conoscenze specialistiche. Rivolgersi a Dio – per confessare i propri limiti, per chiedere aiuto, per ringraziare e lodare – è cosa naturale per l'essere umano, un impulso spontaneo in ogni donna e uomo, in ogni cultura e civiltà, in ogni periodo storico. Anche là dove circostanze avverse – l'ignoranza, il peccato, il rifiuto di un determinato concetto religioso o di ogni forma di religione - inibiscono di pregare, la preghiera c'è comunque. Chiunque si guardi intorno con attenzione, si apra alla bellezza del creato, si lasci toccare dall'altrui sofferenza, in un certo senso prega<sup>7</sup>.”

La preghiera istintiva è diversa della preghiera in cui l'uomo deve apprendere. Quando gli apostoli chiedono a Gesù “Signore, insegnaci a pregare”, Gesù insegna il “Padre nostro”, che è una sorta di ‘arte della preghiera’. “La tradizione ecclesiale riconosce addirittura una “legge della preghiera” finalizzata a dar forma alla fede: è il senso della frase *lex orandi, lex credendi* esprime un'idea che risale alla prima cristianità. Non si tratta di una norma legale in senso stretto, bensì di una regola al servizio della creatività, perché la fede e la preghiera sono, in effetti, risposte creative con cui la creatura, fatta “a immagine” del Creatore, si rapporta a Lui grazie all'immaginazione” e in questo la Chiesa vede la necessità dell'arte, perché l'arte insegna come rivolgersi a Dio.

Questo modo di descrivere la fede e la preghiera porta a una specifica importanza dell'arte per la Chiesa, basata sulle parole di san Gregorio Magno che dice: “ciò che lo scritto ottiene a chi legge, la pittura fornisce agli analfabeti che la guardano” e insisteva che i fedeli debbano essere condotti poi dalla *visio* all'*adoratio*. “Altro è adorare un

l'abilitazione alla docenza universitaria. Il *metodo* è quello della *Gegensatz*, dell'*opposizione polare*, frutto di una lunga meditazione ed espresso in quello che rimane il più celebre testo filosofico guardiniano. [...] Il *manifesto* è l'opera *Vom Wesenkatholischer Weltanschauung*, che traccia la “visione cattolica del mondo”. Esso è un contributo fondamentale, un documento di straordinaria importanza perché è in ultima analisi il testo che giustifica e spiega tutta l'attività di docente e di pensatore di Romano Guardini», S. ZUCAL, *Premessa*, in R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 2005, 8-9. Cfr. R. GUARDINI, *Bonaventura*, a cura di Ilario Tolomio, Opera Omnia XVIII, Morcelliana, Brescia 2012; ID., *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997; ID., *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 2005.

<sup>6</sup> L'Osservatore Romano, giovedì 22 luglio 2010, “La preghiera nell'arte”, una breve anticipazione del libro di T. VERDON, *Arte della preghiera*, Libreria Editrice Vaticana, 2010.

<sup>7</sup> <http://alzgloicchioversoilcielo.blogspot.it/2010/07/la-preghiera-nellarte-losservatore.html>.

dipinto, altro imparare da una scena rappresentata in un dipinto che cosa adorare”, disse, precisando che “la fraternità dei presbiteri è tenuta ad ammonire i fedeli affinché provino ardente compunzione davanti al dramma della scena raffigurata e così si prostrino umilmente in adorazione davanti alla sola onnipotente Santissima Trinità”. Nello stesso spirito, san Giovanni Damasceno dirà che “la bellezza e il colore delle immagini sono uno stimolo per la mia preghiera. Sono una festa per i miei occhi, così come lo spettacolo della campagna sprona il mio cuore a rendere gloria a Dio”<sup>8</sup>.

Nella lunga storia della Chiesa, l’arte della preghiera (intesa come l’insieme di parole e gesti con cui i fedeli si rivolgono a Dio) è stata trasmessa, infatti, anche dall’arte visiva e dall’architettura, che a tutti offrono “uno stimolo” e in ogni tempo configurano l’incontro con Dio come “una festa”. “Di generazione in generazione, le immagini sacre insegnano poi i comportamenti tipici di questa festa, facendo vedere pose ed espressioni facciali – atteggiamenti e sguardi – in cui perfino chi non crede riconosce subito l’impeto dello spirito. Tali immagini, mentre descrivono la vita di fede evidenziandone aspetti particolari, in pratica insegnano a pregare, così che, per chi le vede, “vivere”, “credere” e “pregare” sembrano la stessa cosa”. “Signore, insegnaci a pregare”, Cristo infatti insegna a dare la vita; l’arte che scaturisce da questa vita donata e la descrive – l’arte cristiana – esalta la preghiera.

Si vede che una certa definizione della preghiera porta a un specifico rapporto con l’arte. Già Papa Benedetto XVI nella sua udienza generale a Castel Gandolfo del 31 agosto 2011 introduce un altro aspetto nella relazione tra Arte e preghiera: la “via pulchritudinis” – “via della bellezza” – indirizza al fatto che l’uomo d’oggi dovrebbe recuperare nel suo significato più profondo<sup>9</sup> il raggio di bellezza che ci colpisce, che quasi ci “ferisce” nell’intimo e ci invita a salire verso Dio. Benedetto XVI, proprio in occasione del suo incontro con gli artisti, parla della bellezza come una *ferita*, descrivendo l’arte come luogo per vivere un’esperienza autentica:

«Troppo spesso, però, la bellezza che viene propagandata è illusoria e mendace, superficiale e abbagliante fino allo stordimento e, invece di far uscire gli uomini da sé e aprirli ad orizzonti di vera libertà attirandoli verso l’alto, li imprigiona in se stessi e li rende ancor più schiavi, privi di speranza e di gioia. Si tratta di una seducente, ma ipocrita bellezza, che ridesta la brama, la volontà di potere, di possesso, di sopraffazione sull’altro e che si trasforma, ben presto, nel suo contrario, assumendo i volti dell’oscenità, della trasgressione o della provocazione fine a se stessa. L’autentica bellezza, invece, schiude il cuore umano alla nostalgia, al desiderio profondo di conoscere, di amare, di andare verso l’Altro, verso l’Oltre da sé. Non è quindi bellezza accomodante, ma il suo esatto contrario. L’arte deve ferire»<sup>10</sup>.

Di che speranza Ratzinger sta parlando quando parla della vera bellezza e di un incontro vero con l’arte? Una speranza importante – come dice Ratzinger – si rivela

<sup>8</sup> *De sacris imaginibus orationes*, 1, 27.

<sup>9</sup> BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, Piazza della Libertà, Castel Gandolfo, Mercoledì, 31 agosto 2011.

<sup>10</sup> BENEDETTO XVI, *Incontro con gli artisti nella Cappella Sistina*, 21 novembre 2009.

*nella libertà dell'essere umano. La bellezza autentica è il fatto di trovare se stesso e porta, secondo Ratzinger e Guardini, alla pace e alla pienezza – ma attraverso la sofferenza, la ferita. Così la ricerca della vera bellezza e della realizzazione di quello che siamo (ma non ancora realizzato) sembra la forma più alta della speranza.*

Un vero incontro con l'arte potrebbe dunque liberare l'osservatore e renderlo partecipe alla nascita della speranza per quello che ha perso o per quello che non ha ancora raggiunto. L'arte può aiutare a ritrovare, o almeno a far vedere, una strada per arrivare nel luogo verso il quale ancora siamo in cammino. Imparare a guardare e a lasciarci guardare da un'immagine può dunque aiutarci a guarire e a nutrire la nostra speranza.

Questo carattere della preghiera modifica anche lo sguardo sull'arte come luogo di preghiera. Un'opera d'arte è frutto della capacità creativa dell'essere umano, che si interroga davanti alla realtà visibile, cerca di scoprirne il senso profondo e di comunicarlo attraverso il linguaggio delle forme, dei colori, dei suoni. Nel suo articolo sul *Paradosso della Bellezza*, Guardini distingue queste due vie della conoscenza: quella del *docere* e quella del *fare una propria esperienza*. L'opera d'arte e l'esperienza che si può fare di essa può dunque avere la struttura della preghiera. In questo caso si utilizzano le immagini per compiere un certo percorso, ma l'opera d'arte stessa diventa il luogo dove noi compiamo la preghiera. L'opera d'arte, in particolare pittorica, ci accompagna nel nostro cammino che procede e arriva lontano quanto più entriamo in rapporto con essa e riusciamo a leggerla come un vero testo su cui meditare. Ma questa impostazione solleva un ulteriore problema: in che modo l'arte diventa preghiera?

## II. Una fenomenologica della preghiera

La preghiera ha questo di specifico, che si pone come esperienza vissuta, senza la distanza alienante data da qualsiasi interpretazione o discorso religioso. Noi stiamo dunque parlando in tutta la sua pregnanza di un atto, e tale atto congiunge le dimensioni che viviamo sempre divise e conflittuali: la mente e il corpo, il gesto e il pensiero. Nella preghiera si cerca una sintesi fra l'interiorità e l'esteriorità che cerca anche il poeta, quando riveste le cose che vive di una natura simbolica che vuole essere ancora più vera della realtà concepita. L'arte e la preghiera ci lasciano dunque su un terreno antropologicamente originario, nel quale viene avviata una sintesi pre-categoriale e la persona percepisce le cose quasi fossero il respiro dell'anima, come ci sembra sia il senso delle parole di Giovanni Paolo II sulla "preghiera del cuore":

“Con una speciale predilezione gli autori spirituali suggeriscono la preghiera del cuore, che consiste nel saper ascoltare, in un silenzio profondo e accogliente, la voce dello Spirito. Particolarmente stimata è la cosiddetta preghiera di Gesù, divulgata anche in Occidente, attraverso il testo noto come i *Racconti di un pellegrino russo*. Si tratta dell'invocazione “Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore”. Ripetuta frequentemente con queste e simili parole, questa densa invocazione diventa come il respiro dell'anima. L'uomo è aiutato così a sentire la presenza del Salvatore in tutto ciò che incontra e si sperimenta amato da Dio nonostante le proprie debolezze. Pur recitata

nell'intimo, essa ha una misteriosa irradiazione comunitaria. La "piccola preghiera", dicevano i Padri, "è un grande tesoro e unisce tutti gli oranti davanti al Volto di Cristo"<sup>11</sup>.

Non dimentichiamo che tale unità è creata sempre attraverso il gesto della preghiera: parole e azioni, per evitare di cadere nel solipsismo di un certo intimismo astratto<sup>12</sup>. La preghiera in questo senso è insieme suono, musica, recitazione, invocazione; ed essendo gesto, si attua sempre e indivisibilmente in un contesto di esperienza estetica fatta di luci, colori, suoni. In questo senso, dobbiamo già dire che l'esperienza artistica fa parte della preghiera. Ma ancora più profondamente è il legame con il corpo, con le sue espressioni gestuali-legame.

Proprio da questa prospettiva incontriamo l'analisi fenomenologica di A.N. Terrin, il quale vede nella preghiera anzitutto "un mettersi in ginocchio"<sup>13</sup>. Non è primariamente il *significato* delle parole, che finiscono inevitabilmente per costituire un discorso *su* Dio, a definire l'essenza fenomenologica della preghiera. Tale carattere della preghiera è già emerso nel discorso di Giovanni Paolo II citato precedentemente, nel quale la preghiera è invocazione "ripetuta frequentemente con queste o simili parole". Il linguaggio non ha primariamente intenti comunicativi, anche nella preghiera di richiesta, nella quale si prega per svariati motivi, ma infine "l'uomo, anche quando prega – nota A.N. Terrin – è profondamente legato alle sue aspirazioni, ai suoi bisogni, a quella realtà sempre incompiuta che egli appunto costituisce"<sup>14</sup>. Cioè ancora stiamo portando a Dio, con intenti *dialoganti*, la nostra condizione finita, i nostri limiti, tutto ciò che appartiene all'umano, mettendoci metaforicamente in ginocchio *davanti* all'Assolutamente Altro, al divino, all'oggetto immenso.

E sta in ciò propriamente il gesto della preghiera: "mettersi in ginocchio" significa riconoscere la propria impotenza, il proprio limite, e dunque aver bisogno di un altro; significa sentirsi deboli, bisognosi, peccatori, mortali. Da una parte, perciò, sono comprese tutte le tonalità del sentire umano; e, dall'altra, è espressa anche la "direzione" della preghiera. La preghiera non è mai un ripiegamento su se stessi, non è un narcisismo nascosto o uno specchio su cui proiettare le proprie insoddisfazioni e le proprie delusioni; è un "mettersi in ginocchio", *davanti* o *di fronte*, e ciò indica il momento più qualificante della preghiera, che si muove *verso*, creando un rapporto dialogico con un'altra Persona"<sup>15</sup>.

Queste parole non solo indicano il senso della preghiera, ma ci fanno capire che la preghiera è radicata nell'esistenza perché restituisce l'esperienza antropologica fonda-

<sup>11</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Angelus*. Domenica 3 novembre 1996.

<sup>12</sup> Subito smentito dalla preghiera del pellegrino russo, esperienza di partecipazione al cantico mistico della creazione: "Quando io pregavo nel profondo del cuore, tutto ciò che mi stava attorno mi appariva sotto un aspetto stupendo: gli alberi, l'erba, gli uccelli, la terra, l'aria, la luce, tutto sembrava dirmi che ogni cosa esiste per l'uomo, testimonia l'amore di Dio per lui, e tutte le cose pregavano e cantavano Dio e la sua gloria" (ANONIMO, *Racconti di un pellegrino russo*, 2).

<sup>13</sup> A.N. TERRIN, "Preghiera, esperienza universale, in *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Brescia 1991, 87.

<sup>14</sup> IBIDEM, 97.

<sup>15</sup> IBIDEM, 88.



mentale, che riguarda il particolare *attraversamento* (ex-peras) vissuto dalla persona nel rapporto dialogico. Non tanto il ripiegamento in se stessi, bensì il porsi di fronte, il muoversi verso.

### III. Romano Guardini: una fenomenologia dell'arte come preghiera

Romano Guardini ci parla di questo carattere fondamentale dell'esperienza umana, che viene sintetizzata nella rilettura di Gerl-Falkovitz nelle tre direzioni di questo movimento (l'attraversamento, il muoversi verso): verso l'altro fuori di me, verso l'altro che abita in me, verso il Totalmente Altro, ultimo movimento che dà senso e coronamento all'esperienza. Il "muoversi verso" è infatti in definitiva il dialogo con "un'altra realtà, che è oltre il mondo dei sensi e che dà la tonalità esatta di ogni preghiera, nella misura in cui essa postula questo "uscire dal mondo del contingente, dell' "empirico" per abbracciare con un unico sguardo e in un orizzonte diverso ciò che sta "oltre"<sup>16</sup>.

#### 1. Preghiera come lotta

Romano Guardini ha già rivelato questo *paradosso nella preghiera*. "Conoscendo la natura dell'uomo" Guardini scrive che "non c'è solo l'esperienza vissuta, ma pure l'esercizio della preghiera". Infatti "in generale l'uomo non prega volentieri"<sup>17</sup>.

La preghiera è un'esperienza a volte impegnativa e spesso diventa un cammino faticoso per l'uomo di oggi<sup>18</sup>. La differenza ontologica che fa sperimentare una distanza che si frappone tra Dio e l'uomo rende il pregare difficoltoso, a volte perfino impervio. Sappiamo quanto i grandi mistici abbiano lottato e combattuto per far posto a Dio nel loro cuore, per farsi penetrare dalla sua presenza, superando le forze che creano resistenza e si interpongono in questa relazione. Guardini afferma:

«L'atteggiamento dell'uomo nelle cose di religione porta in sé una contraddizione inquietante. Egli ha bisogno di Dio, lo sa, cerca Colui che lo ha creato, per la cui potenza egli vive – lo stesso uomo però non vuol saper nulla di questo legame di dipendenza, evita Dio, Gli resiste. Questa contraddizione si nota anche nei rapporti con la preghiera. Appena l'uomo riconosce e compie il sacro servizio della preghiera, egli sente la verità e ne prova benessere; nonostante questo evita di pregare appena può»<sup>19</sup>.

Guardini spiega perché la preghiera va contro la nostra natura. Durante la preghiera dobbiamo trovare la pace vivendo in un mondo denso di attività. Nella preghiera parla-

<sup>16</sup> IBIDEM, 87-88.

<sup>17</sup> R. GUARDINI, *Die Briefe zur Selbstbildung*, 2001, 11.

<sup>18</sup> Per quanto riguarda il tema della preghiera cfr. R. GUARDINI, *La vita della fede*, Morcelliana, Brescia 2008, ID., *L'angelo. Cinque meditazioni*, Morcelliana, Brescia 1994, ID., *Volontà e verità. Esercizi spirituali*, Morcelliana, Brescia 1997, ID., *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 2009.

<sup>19</sup> R. GUARDINI, *Die Briefe zur Selbstbildung*, 2001, 12.

mo con un Dio muto e invisibile che rende il pregare scomodo. Soprattutto perché la preghiera va in profondità. La profondità è pesante, e noi vogliamo rimanere nella leggerezza. La preghiera ci conduce in noi stessi. Guardiamo meglio dentro di noi. Il paradosso è che vogliamo la verità, ma allo stesso tempo non vogliamo confrontarci con essa: questo mostra la nostra debolezza, la nostra mancanza di coraggio e la nostra colpa.

Guardini scrive che nella preghiera l'uomo di nuovo lotta con Dio, come ha fatto Giacobbe con l'angelo, con la ferma convinzione che non l'avrebbe lasciato finché non l'avesse benedetto. Ed è convinto: non ti lascio finché non mi hai benedetto<sup>20</sup>. Ma che cosa significa lottare con Dio? Cercare Dio, chiamarlo. Si può chiamare in tanti modi: un modo è la preghiera! La comunità e la preghiera sono collegate, perché è sempre la stessa cosa che le porta avanti: l'amore! È l'amore che apre lo sguardo<sup>21</sup>. Ma lo sforzo più grande che l'amore realizza avviene quando si dirige verso Dio. Con la preghiera noi entriamo nel soprannaturale, nello spazio della grazia. Secondo Guardini non ci sono regole, l'unica regola è data dal nostro atteggiamento<sup>22</sup>. Il modo in cui lo facciamo. L'importante è farlo con lo spirito giusto e con l'atteggiamento corretto.

## 2. Arte come preghiera

Per entrare nella riflessione di Guardini sull'esperienza dell'arte, e in particolare dell'immagine, partiamo da quattro citazioni e da un commento che evidenzia gli elementi di questo particolare e originale approccio<sup>23</sup>.

### 2.1 Il pregiudizio e la comprensione del soggetto

«Sono andato a vedere il Parsifal. O, caro Josef, com'è bello e grandioso! Le sei ore trascorrono come una nota forte, profonda, che non cala mai. Devo rivedere alcuni giudizi su Wagner, dato che ha portato a termine questo. L'ho ascoltato due volte, per due domeniche consecutive, e sono andato con dei pregiudizi negativi – e che cosa posso dire; entrambe le volte mi ha fatto stare meglio, mi ha fatto pregare»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> IBIDEM, 65.

<sup>21</sup> IBIDEM, 66.

<sup>22</sup> IBIDEM, 75.

<sup>23</sup> Come per altri temi anche per l'arte la riflessione di Guardini è disseminata in vari scritti. Di fondamentale importanza sono gli scritti raccolti in R. GUARDINI, *Über das Wesen des Kunstwerks*, Topos, Würzburg 2005, trad. it. parziale R. GUARDINI, *L'opera d'arte*, Morcelliana, Brescia 2003. Di riferimento anche R. GUARDINI, *Linguaggio - Poesia - Interpretazione*, Morcelliana, Brescia 2000, ID., *Die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen, Die Schildgenossen* 11, 1931, 98-130, 193-228, 316-351, 420-451; come monografia: *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskij großen Romanen*, Leipzig 1932/1933 (numerose nuove edizioni e ristampe, l'ultima nell'edizione integrale delle opere con il titolo: *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, a cura di F. HENRICH, 7a ed., Mainz 1989, trad. it. R. GUARDINI, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 1995; ID., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung*, Würzburg, 1950; ID., *Kunst und Absicht*, in: *Almanach zu den Kunstwochen*, Tübingen - Reutlingen, Tübingen/Stuttgart (Wunderlich) 1946; ID., *Michelangelo. Gedichte und Briefe. In Auswahl heraus-*

In questa frase si vede che l'incontro con l'opera d'arte è un processo formativo interiore. Dalla condizione di pregiudizio per l'arte Romano Guardini è condotto all'esercizio della preghiera. In questo modo l'osservatore può superare il suo pregiudizio, la sua arroganza, incontrando veramente l'opera d'arte.

## 2.2 L'artista

«E poi lui (Brahms) ha qualcosa che hanno anche altri del suo calibro. Una sensibilità profonda e persino un cuore tenero, che non può esprimersi, soprattutto perché la lotta è troppo violenta, perché ciò che lo circonda è troppo potente e selvaggio»<sup>25</sup>.

«Tale creatività è subordinata ad un compito: servire all'esistenza! Ma in che senso la creazione dell'artista serve all'esistenza?»<sup>26</sup>. Romano Guardini ci dice che l'artista deve diventare uno strumento per rivelare l'essenza delle cose e degli eventi "attraverso la facoltà della forma". "Il pittore cogliendo l'essenza delle cose coglie in verità anche se stesso. Quando percepisce il contatto essenziale di quell'ente, si risveglia qualcosa nella sua propria essenza". Nel divenire cosciente dell'essenza dell'oggetto, l'artista aumenta la coscienza di sé, portando a quello che Guardini chiama "l'incontro" tra l'intimo dell'artista e l'oggetto, che porta ad una sorta di risveglio e compenetrazione di tutti e due. "Questo significa in effetti «l'incontro» a differenza del semplice «imbattersi»: vediamo una cosa, ne percepiamo una caratteristica peculiare, la grandezza, la bellezza e subito, come un'eco vivente, qualcosa risponde in noi stessi, si ridesta, s'innalza, si sviluppa".

*sgegeben (und übersetzt) von R. A. Guardini, Berlin (Pan) 1907, 8 und 169; Id., Tagebuch/Aus Oberitalien, in: R. GUARDINI, In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken (1933), 3. Aufl. Mainz (Grünwald) 1948; Id., Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens, Würzburg (Werkbund) 1963; Id., Unterscheidung des Christlichen, 3 voll., Mainz 1994-1995; Id., Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942 - 1964, ed. da Felix Messerschmid, Paderborn (Schöningh) 1980; Id., Hölderlin e il paesaggio, Morcelliana, Brescia 2006. Vedere anche gli studi: G. BRÜSKE, Der Stille Raum geben. Romano Guardini und Rudolf Schwarz über die Stille, in: Jahresbericht 2005 der Guardini-Stiftung e. V., Berlin 2005.*

<sup>24</sup> H.B. GERL-FALKOVITZ (ed.), *Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962*, Grünwald Verlag, Mainz 2008, Brief 43, 15 febbraio 1914; ed. it. R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Opera Omnia XXVI/1, Morcelliana, Brescia 2010, Lettera 43 del 15 febbraio 1914, Friburgo, 160-163, 162. Si veda anche H. B. GERL-FALKOVITZ, *Introduzione. Il patrimonio delle lettere di Mooshausen*, in R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Opera Omnia XXVI/1, Morcelliana, Brescia 2010, 7-37, in particolare sull'arte, ibidem, 11-15.

<sup>25</sup> H.B. GERL-FALKOVITZ(ed.), »Ich fühle, daß Großes im Kommen ist«, *Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962*, Grünwald Verlag, Mainz 2008, Brief 34, 2. "Ein tiefes, gar zartes Gemüt, das nur meist nicht herauskann, weil der Kampf zu groß, weil das, was um es herum ist, zu stark und wild ist, kommt aber einmal durch - wie der kurze Silberblick im kochenden Metall - dann ists von einer so zarten Schönheit, wie ein Wunder -! Brief 34 an Josef Weiger, 2. 11. 1913, ed. it. R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Opera Omnia XXVI/1, Morcelliana, Brescia 2010, Lettera 34 del 2/7 novembre 1913, Friburgo, 135-138, 135.

<sup>26</sup> R. GUARDINI, *Kultbild und Andachtsbild*, in: Die Schildgenossen 16 (1936/37), 162-170; Id., *Kunst und Absicht*, in: Almanach zu den Kunstwochen Tübingen - Reutlingen, Tübingen/Stuttgart (Wunderlich) 1946.

Il genio dell'artista riesce attraverso questa elaborazione intima a dare un significato universale alla raffigurazione. «Ma c'è di più, sebbene ogni raffigurazione sia focalizzata su un frammento del mondo, l'artista la percepisce e la elabora creando un qualcosa di misterioso, nelle parole di Guardini, un potere, che è il potere di creare un'unità dai frammenti stessi, e riuscire a dare un senso dell'unità dell'esistenza». Immagini che hanno un effetto salvifico ed illuminante sullo spirito e sulla creatività dell'artista stesso. Lo stato in cui l'artista creativo si trova è simile a quello di un bambino o di un profeta.

### 2.3 *L'opera d'arte*

«Ma se è venuta fuori una volta – come il breve sguardo argenteo nel metallo bollente – allora è di una tale delicata bellezza, come un miracolo. – Grünewald lo possiede, in Michelangelo, e in altri, l'ho trovato. Alcuni passaggi della sua musica sono di una dimensione selvaggia, dove tutto infuria e tutto turlina, con profonda tristezza, di sfida. Non parla solo della lotta dell'artista, ma anche della lotta dell'arte stessa»<sup>27</sup>.

Essenziale per un'opera d'arte è avere sì un senso, ma non uno scopo. Non «mira a nulla», ma «significa»; non «vuole» nulla, ma «è». Ancor più importante è allora chiedersi che cosa significhi l'opera d'arte in quanto tale per l'uomo. Abbiamo già visto come l'artista guardando e formando l'oggetto ne faccia apparire con purezza l'essenza. Nella medesima apparizione egli rende manifesta anche la propria essenza e quindi l'essenza umana in generale. Un'autentica opera d'arte non è come un qualsiasi fenomeno immediatamente percepito, una semplice porzione di ciò che esiste, ma è una totalità.

La creazione artistica è un processo in cui il nocciolo intimo dell'oggetto è penetrato nell'intimità dell'artista. Quello che rivela questo atto creativo non si può avere in un altro modo. Perché ogni artista rivela il «suo incontro» con la cosa. Ma in un modo «cifrato». Perché l'opera d'arte non è dettaglio come ogni apparenza visiva, ma rappresenta una unità. Nel rendere presente nella sua universalità la cosa, l'artista esplicita e sublima l'essere dell'oggetto. Così facendo l'artista crea qualcosa che non tocca soltanto lui, ma tutti gli uomini.

Così l'artista entra in una dimensione straordinaria, perché oltre a mostrare come la verità tocchi l'uomo, riesce a estrapolare questa verità e la usa per mostrare aspetti diversi della natura umana nella sua generalità, dando così un profondo significato antropologico-teologico all'esperienza raffigurata. Così le grandi opere sono messaggi insuperati sulla natura umana, che nascono da una visione idiosincratca e intima del singolo, per svelare i segreti dell'anima di ciascuno di noi.

<sup>27</sup> H.B. GERL-FALKOVITZ, (Hg.), »Ich fühle, daß Großes im Kommen ist«, Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962, Grünewald Verlag, Mainz 2008, Brief 34, 2. »Ein tiefes, gar zartes Gemüt, das nur meist nicht herauskann, weil der Kampf zu groß, weil das, was um es herum ist, zu stark und wild ist, kommt aber einmal durch - wie der kurze Silberblick im kochenden Metall - dann ist von einer so zarten Schönheit, wie ein Wunder -! Grünewald hat, Michelangelo, auch bei anderen habichs gefunden. Brief 34 an Josef Weiger, 2. 11. 1913; ed. it. R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Opera Omnia XXVI/1, Morcelliana, Brescia 2010, Lettera 34 del 2/7 novembre 1913, Friburgo, 135-138, 135.



## 2.4 L'osservatore

«In questi momenti (l'osservatore) guarda in profondità nel cuore dell'uomo; spesso è solo come un debole sorriso che svanisce subito, e poco dopo sulla fronte della testa c'è di nuovo buio; e la bocca è di nuova dura! Però se l'avete visto una volta, allora dovete amarlo, con un amore che si prende cura dell'altro (pieno di carità), direi, perché avete visto il bambino, sotto una superficie di ferro [...]»<sup>28</sup>.

Nello sguardo, nell'apprezzamento e nel sentire dell'uomo che sperimenta l'oggetto, questo acquista una nuova pienezza di senso. Nel suo spazio lo spettatore sperimenta però anche il fatto che qualcosa accade anche con lui. L'arte, dunque, sembra aiutare l'uomo a diventare ciò che è! In questo senso l'arte è apocalittica e cioè prende quanto ha da riscuotere e ne ricava qualcosa di sempre nuovo: un nuovo interiore e un nuovo esteriore.

## 3. Una antropologia dell'immagine tra l'opposizione polare e il concreto vivente

Per comprendere bene il contributo di Guardini, è necessario inserirlo all'interno della sua visione e della metodologia complessiva<sup>29</sup>. L'oggetto della ricerca di Guardini è, infatti, il concreto-vivente, la vita nella sua effettualità, che va oltre qualsiasi impalcatura concettuale, per cui il suo riconoscimento è dato da azioni quali intuire, vedere o sentire che ci pongono di fronte non a una risoluzione concettuale, ma all'emergere di una forma (*Gestalt*) che vive di opposizioni, di tensioni oppositive (fuori-dentro, meccanico-organico, causalità-destino, superficie-profondità).

Tale correlazione tra le parti non dissolve, ma esprime invece una polarizzazione che dà vita ad un particolare incontro. La riflessione di Guardini intende mostrare l'esperienza di un incontro che si manifesta in una polarità. Tale polarità non indica un sistema chiuso in se stesso, ma aperto alla trascendenza: la polarità non è quella di un circolo in cui gli opposti si richiamano reciprocamente, ma al contrario esprime una direzione verso un fondamento che è altro dal mondo. In questo senso l'esperienza dell'incontro è anche esperienza dell'alterità. Dunque, la fenomenologia dell'esperienza umana in Guardini diventa in se stessa una fenomenologia dell'esperienza religiosa.

L'esperienza autentica descritta da Guardini richiama dunque un atteggiamento di rispetto per le cose: lasciar essere alle cose ciò che esse sono, attraverso un atteggiamento di silenzio e di attenzione che intuisca il linguaggio stesso delle

<sup>28</sup> H.B. GERL-FALKOVITZ, (ed.), »Ich fühle, daß Großes im Kommen ist«, Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962, Grünewald Verlag, Mainz 2008, Brief 34, an Josef Weiger, 2. 11. 1913, «Und an solchen Stellen schaut man dem Menschen tief ins Herz hinein; oft ists nur wie ein leises Lächeln, das vorüberhuscht, und bald ist die Stirn wieder finster; der Mund hart! Hat man es aber einmal gesehen, dann muß man ihn lieb haben, mit einer, fast möcht' ich sagen, sorgenden Liebe, dann hat man das Kind gesehen, unter dem schweren Panzer», Brief 34; ed. it. R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Opera Omnia XXVI/1, Morcelliana, Brescia 2010, Lettera 34 del 2/7 novembre 1913, Friburgo, 135-138, 135.

<sup>29</sup> R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997 (originale tedesco del 1925), 150, 156, 168, 190, 247-249, 265.

cose<sup>30</sup>. L'atteggiamento conoscitivo ha dunque primariamente un carattere etico. Apprezziamo l'interrelazione del piano conoscitivo, etico e religioso nel sistema filosofico di Guardini. L'*Anschauung* guardiniana è intuizione sensibile del guardare e del sentire, resa possibile dalla luce del trascendente e aperta al trascendente.

Partendo dall'istanza di fondo di Guardini, quella di far vedere una "forma", non di sistematizzare i concetti, di essere a suo modo fenomenologo nel senso originario della parola, e perciò di servire l'uomo nella sua necessità concreta, primigenia, non finalizzata ad un sapere scientifico, e non certo letterario, si consegue, e solo così, l'accesso giusto a Guardini come filosofo della religione e filosofo in generale<sup>31</sup>. La questione prospettica qui è importante per denotare un atteggiamento che non è pratico – «è un comportamento contemplativo»<sup>32</sup>, in quanto è un vedere ogni cosa come un totalità in sé, e tuttavia in ogni cosa, compreso lo stesso interprete, è visto il tutto, a sottolineare che la totalità dello sguardo appartenente alla *Weltanschauung* non è unità, se non come «ultima relazionalità»<sup>33</sup>. Possiamo così dire che questa totalità è inoggettivabile, e in questo senso è aperta al trascendente: «Il mondo umano è incluso in parte nel mondo delle cose. In pari tempo il primo sta in se stesso di contro al secondo; l'uomo lo afferra nell'atto dell'incontro, conoscendolo, amandolo, valutandolo. L'uno e l'altro mondo vengono da Dio in quanto loro origine e causa creante. Il compito dell'uomo è andare a Dio e di condurre a Lui il mondo delle cose»<sup>34</sup>.

All'interno di questa visione è la Rivelazione stessa che fornisce una risposta a questa esigenza, insieme immanente e trascendente, dell'*Anschauung*. Il punto di appoggio da cui guardare a distanza il mondo senza perdere il rapporto con il mondo è costituito dalla persona di Cristo. Su questo punto Guardini è chiaro e determinato: «Affermare che di fatto la storia dell'uomo fornisca l'esistenza concreta di questo punto *Anders-Artiges*, che è Cristo, equivale ad affermare che solamente l'uomo che crede in Cristo – e credere significa vedere con i propri occhi e misurare con i propri criteri – ha lo sguardo della *Weltanschauung*, cioè vede il mondo per quello che veramente è. Vastità di esperienza e profondità aiutano un simile sguardo, che è anche "vivo giudizio" sul mondo, ma non ne costituiscono l'essenza, che è invece data dalla forza della fede»<sup>35</sup>. La fede compare nell'umano come esito di una fenomenologia orientata da un punto di vista trascendente. Il problema è dunque di ritrovare nelle strutture dell'umano questo orientamento trascendente, in quanto è lo stesso orientamento che agisce nell'intimo dell'uomo. Siamo già in presenza di una polarizzazione tra due movimenti che sembrano opporsi, verso il trascendente e verso l'intimo dell'uomo, ma che appartengono entrambi al concreto-vivente dell'esperienza umana, prima di ogni astrazione teorica.

<sup>30</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1927, 7-11; R. GUARDINI, *Liturgie und Liturgie Bildung*, Würzburg 1923, 23-29.

<sup>31</sup> IBIDEM, 396.

<sup>32</sup> IBIDEM, 275.

<sup>33</sup> IBIDEM, 16; trad. it., . 278.

<sup>34</sup> IBIDEM, 20; trad. it, 281.

<sup>35</sup> IBIDEM, 24; tr. it., 285.

Per affrontare il concreto vivente è necessario dunque fermarsi allo sguardo fenomenologico, anteriore a qualsiasi teorizzazione. Solo in questo modo può apparire un ordine significativo del concreto vivente, attraverso una correlazione fra l'atto e l'oggetto, per cui lo sguardo va portato con la partecipazione attiva e passiva insieme di chi "accoglie" e insieme "ubbidisce" a quest'ordine significativo. La conoscenza dunque si effettua, come già abbiamo accennato, come un incontro di due sguardi<sup>36</sup>. Dall'incontro tra questi due sguardi non emerge il giudizio astratto o il concetto, bensì la forma, la «*Gestalt* dell'essere, lo splendore dell'unità del significato, l'essere colpiti dall'emergenza del valore, attraverso cui, di volta in volta, il singolo particolare è compreso per mezzo dell'altro, la parte per mezzo del tutto e il tutto a sua volta per mezzo di ogni elemento»<sup>37</sup>.

La nozione di "forma" cerca di esprimere fenomenologicamente ciò che vede l'uomo nell'atto di vedere. Non vede un insieme di elementi sensoriali, ma forme significative: «Vedere – forse è meglio dire "scorgere"<sup>38</sup> – significa anzitutto e fundamentalmente venir colpiti dall'apparire significativo dell'oggetto e sollecitati alla comprensione del suo contenuto»<sup>39</sup>. L'occhio vede dunque un vivente come vita organizzata, *Sinn gestalt*, un centro di relazioni che non ha bisogno di essere sintetizzato da successivi atti intellettuali. La forma è espressione, «forma significativa di un autentico» in cui si mostra fenomenologicamente la realtà nella sua evidenza, che Guardini classifica così: «L'autentico del non vivente è la sua legge essenziale; quello del vivente è la forma originaria deposta già nel suo germe; quello dell'uomo, l'anima spirituale che regge la persona. L'atto essenziale dell'occhio consiste nell'afferrare l'autentico che appare nei dati immediati»<sup>40</sup>. Ma «l'ultimamente autentico» che appare nell'atto del vedere come naturale corrispondenza al suo oggetto è la creaturalità delle cose.

«L'apparire delle cose rende non soltanto chiara la loro essenza, ma chiaro, dietro ad essa, qualcosa d'altro, qualcosa d'ultimamente autentico; dietro ad ogni esprimibile qualcosa di arcano e insieme di profondamente intimo; qualcosa che si distingue da tutte le cose e che tuttavia essa soltanto può donare ad esse il loro definitivo peso di esistenza. È sempre identico in ogni cosa, ma viene in ognuna all'espressione in modo a ciascuna proprio. Misurate secondo il loro essere immediato, tutte le cose sono, per così dire, dei plus-valori; ognuna dice di più di quel che è. Ognuna allude a qualcosa che essa stessa non è, ma che appartiene e partecipa alla realtà della cosa come sua origine, senso ultimo, e senza di cui la cosa sarebbe come sminuita, irrilevante, insignificante, deprezzabile»<sup>41</sup>.

Tale ultima espressione è evidentemente raggiunta in modo simbolico, ed è in tale relazione simbolica (non dunque quale deduzione causale né come percezione immediata) che l'uomo può giungere a Dio. La relazione simbolica espressa dalla creaturalità di ogni cosa non porta a Dio, ma permette di vedere l'impronta di Dio nelle cose.

<sup>36</sup> *Her-blick* und *Hin-blick*.

<sup>37</sup> R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, 41, tr. it. 43.

<sup>38</sup> *Erblicken*

<sup>39</sup> R. GUARDINI, *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis*, 43.

<sup>40</sup> *IBIDEM*, 145-146.

<sup>41</sup> *IBIDEM*, 147-148.

Sta in questo sguardo sull'“ultimamente autentico” la questione della verità. In “Über des Wesen des Kunstwerks” la verità si presenta come un “evento” di ciò che è significativo, autentico, valido, che si mostra attraverso le forme esterne – linee, superfici, strutture, aspetti, funzioni, le stesse azioni che Guardini qualifica come “forme empiriche” – che manifestano, nell'incontro concreto-vitale, ciò che sono le cose.

In *Religion und Offenbarung*<sup>42</sup>, quando Guardini parla dell'essenza portatrice di significato, non si riferisce alla “pura materia”<sup>43</sup>, distinta dalla forma empirica in cui appaiono le cose, per cui si dovrebbero raggiungere le cose come sono fatte. Piuttosto qui siamo di fronte al Mistero: le cose sono simboli che rimandano ad Altro, appaiono come date, donate. Non appare dunque nulla, la verità è quella certa luce, il Mistero, che illumina le cose; la consapevolezza che “le cose stanno, fin dall'origine, nella luce”.

Nello stesso modo dobbiamo pensare la coppia espressa dal concreto-vivente tra i due termini della “forma” e della “forza formativa”<sup>44</sup>. Esiste in modo autentico l'esperienza della forma, come nella greicità è stata sperimentata la bellezza della forma, la forma-bellezza, che mira all'ordine, alla chiarezza e alla precisione. Tale forma non deve però degenerare in formalismo, cioè nel tendere a chiudere la vita in una forma. La forma (*Form*) in se stessa non è mai compiuta ma sempre lascia intravedere una profondità maggiore che ne indica il compimento in ciò che di ulteriore trapassa la forma. È questo il senso della “pienezza” (*Fülle*)<sup>45</sup> irriducibile ad ogni forma, e tuttavia che non può essere pensata che attraverso la forma. Anche qui dunque Guardini ci mette di fronte a due opposti irriducibili l'uno all'altro, eppure che non si possono pensare se non ponendoli in relazione.

Tale incontro caratterizza l'esperienza dell'uomo come esperienza religiosa: «L'esperienza religiosa non è un semplice stato emozionale, un sentimento indistinto, una funzione della soggettività. Ma un autentico abbracciare con la mente, divenire consapevoli e certi. È il processo di un “darsi” per cui chi lo sperimenta viene a conoscere una realtà determinata, così come chi vede è consapevole di una cosa illuminata»<sup>46</sup>.

Noi pensiamo che la forma di questa esperienza che caratterizza l'umano come incontro possa esserci restituita dall'esperienza, estetica e spirituale, con l'opera d'arte. Per cui ci sembra necessario che, per scoprire il contenuto teologico dell'espressione artistica, il rapporto con l'immagine debba essere considerato fenomenologicamente. Si dovrebbe quindi non solo vedere l'arte come veicolo di idee teologiche o filosofiche, o di elargizione di buoni sentimenti, quanto riconoscere quando un'opera d'arte è significativa, bella e vera per una esperienza cristiana nel nostro tempo. L'arte dovrebbe dare significato alla fede. La fede dovrebbe ricevere una nuova vita attraverso l'arte. Proprio in questa esperienza estetica vediamo il legame con gli esercizi spirituali. È nel processo visivo che si

<sup>42</sup> R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, 19.

<sup>43</sup> IBIDEM, 29; tr. it. p. 205.

<sup>44</sup> als Form und Formkraft.

<sup>45</sup> Non si può qui non pensare al rapporto forza-forma tipicamente deleziano ripreso in ambito teologico da Sequeri.

<sup>46</sup> R. GUARDINI, *Freiheit - Gnade - Schicksal*, 66; tr. it., 68.



manifesta la carità di Dio. In questo caso andiamo oltre il sentimento empatico del vissuto. Nell'immagine della carità (immagine della spiritualità della perfezione) noi sentiamo l'empatia per le figure perfette dipinte. Invece la carità dell'immagine è caratterizzata dalla nuova mistica: divento io il luogo delle paure dell'altro per superare le proprie sfiducie.

#### IV. Gerl-Falkovitz: una antropologia dell'esperienza dialogica dell'immagine

Come entriamo nella preghiera, nella dinamica trascendentale dell'opera? Come si relaziona la preghiera rispetto alla dinamica trascendentale dell'opera mostrata dalla nozione di "forma" guardiniana? Dobbiamo andare oltre la lettura del contenuto, ma cosa significa fare un discernimento con l'opera d'arte?

Gerl-Falkovitz, grande studiosa di Romano Guardini, suggerisce – nel senso filosofico – tre vie dialettiche nella vita che costituiscono una identità personale<sup>47</sup>. Partendo dalla frase di Heiner Müller «non si può attaccare una corda senza allacciarla all'altro lato»<sup>48</sup>, Gerl-Falkovitz sviluppa un percorso su questa tensione esistenziale che si svolge come una dinamica a pendolo, nella quale uno degli opposti è rappresentato dalla estraneità. La realizzazione di se stessi funziona solo contro una opposizione, non come uno specchio. Falkovitz distingue tre incontri (io-tu, io-io e io e verticale), che corrisponde nella sua struttura a quello che Romano Guardini ha formulato per l'opera d'arte: l'incontro con l'artista, incontro con l'alterità dentro di me incontrando l'immagine, e l'incontro con l'Altro.

##### 1. Momento maieutico: la relazione orizzontale – esperienza dell'altro che è nel tu

Gerl-Falkovitz parla della Risonanza sull'altro<sup>49</sup>. L'io diventa se stesso attraverso l'altro, il Tu (ichwerdeam Du), da fuori a dentro<sup>50</sup>. Questa espressione è di sapore fortemente buberiano<sup>51</sup>. *La capacità del sentire (Einfühlung)* significa realizzarsi attraverso l'altro, dall'esteriore all'interiore. Già nel legame con gli altri membri del nucleo familiare vi è una formazione dall'esteriore. L'opinione degli altri è importante perché siamo

<sup>47</sup> E. SANTINI, *Esistenza ed opposizione. Ermeneutica della libertà in Romano Guardini*, Ed. Dehoniane, Bologna 1994, 96, F. PARISI, *Mondo e persona. Il contributo di Romano Guardini al personalismo*, Laterza, Bari 1986, 164-165. H. B. GERL-FALKOVITZ, „...von innen und von drüben her andringende Lebensfülle“. *Romano Guardinis Blick auf die Künste*, Herder, Mainz 2008; ID., *Art for the Sacred Cult or Art for Piety? An Analysis of a Decisive Difference According to Romano Guardini*, ICON (Im Druck); ID., *Kant und Liturgie. Zwei unbekannte Skizzen des jungen Romano Guardini: „Kants Erkenntnislehre“ und „Wesen des Liturgischen“* (1913), in: *Theologie und Philosophie* 77, 4 (2002), 553-555; R. GUARDINI, *Die Lebensalter: Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Topos plus, Kevelaer 2010.

<sup>48</sup> «Man kann kein Seil spannen ohne es an einem anderen Ende zu befestigen».

<sup>49</sup> *Ressonanz auf andere*.

<sup>50</sup> von außen nach innen.

<sup>51</sup> M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

formati dagli altri, perché loro rispecchiano quello che siamo, in un certo senso. Paura, speranza, gioia sono pienamente vissute solo quando sono condivise. La crescita dell'essere umano è disturbata se non esiste un rapporto con "l'altro", perché abbiamo bisogno delle risonanze. Gli altri mi dicono chi potrei essere. Perché è il mondo che crea gli uomini. Buber dice: «io divento altro *da me*». Noi soffriamo quando la risonanza degli altri è assente. È molto difficile ascoltare quello che parla *di me*, se fin dall'inizio manca un rapporto umano armonioso. Io vengo anche modellato dal rapporto con una cultura e dal relazionarsi con le persone che sono morte da tempo, quando per esempio leggo i loro libri, quando guardo la loro arte<sup>52</sup>. L'opera d'arte invita a entrare in essi, a diventare il "tu" che ti aiuta a capire *me stesso*. Questo è possibile in due modi: attraverso le figure nel quadro, (per esempio Maria che piange per il suo figlio), o attraverso il sentire la sofferenza dell'artista che interpreta il tema, in modo da poter percepire la sua lotta interiore. In questo caso dobbiamo entrare nell'interiorità dell'artista<sup>53</sup>.

Abbiamo visto queste differenze esistenziali nella natura dell'immagine. Adesso ci chiediamo: in che senso l'artista e il suo pensiero sono incarnati nell'opera d'arte?

<sup>52</sup> Entrare nel primo tipo "l'incontro con il tu" intellettuale che cosa significa? Si dice sempre che Michelangelo dipinge quello che è scritto nella Bibbia. Un messaggio dinamico che fa vedere un evento. Dopo l'evento diventa statico e il messaggio è inerente all'immagine. Michelangelo generalizza le emozioni. Distruzione delle emozioni. In questo caso il messaggio diventa l'essenza dell'immagine. Il messaggio è dentro l'immagine. E dopo il messaggio esce fuori dell'immagine. La storia è esteriore all'immagine. E l'osservatore lo riceve. L'osservatore cattura la totalità del messaggio fuori dell'immagine e così parla con l'osservatore.

<sup>53</sup> Un esempio può essere l'incontro con il "tu" emozionale nella figura nel *Peccato* di Franz von Stuck. Stuck con il suo dipinto del 1886 "il peccato", a prima vista, con l'immagine della donna e il serpente, sembra rimanere nell'iconografia tradizionale classica. Stuck non dipinge la Donna e il Serpente, bensì la "Donna Serpente", con il corpo del serpente che avvolge la donna come una vena malefica. La testa del serpente e quella della donna appartengono allo stesso corpo. Così il peccato non è più il parlare del serpente ad Eva, è Eva stessa il serpente, è Eva stessa il peccato. Non è la raffigurazione del peccato. Ma il peccato in quanto tale. È presente. Con il colore Stuck rende il suo corpo sensuale, ma, al tempo stesso, con un volto così malvagio che tutti gli osservatori sono toccati dal potere forte e oscuro della donna. Il quadro risveglia sentimenti profondi dentro di noi (sia donna o uomo). Così l'artista non ha dipinto una idea o allegoria astratta del peccato, invece "il peccato" è concreto, di fronte a noi. Ci fa avvertire il concetto di peccato. È come se lo risvegliasse nell'osservatore stesso. Il peccato è una presenza, come nell'icona è presente il divino. Comunica con noi non a livello intellettuale, ma a livello interiore psicologico-spirituale! Lo avvertiamo in noi. Egli non ci mostra uno stato psicologico-spirituale di una figura dipinta, bensì porta dentro di noi quello stesso stato psicologico-spirituale, e in ciò fonde osservatore ed osservato nello stesso momento emotivo. Stuck così va un passo ancora più avanti ed identifica il bello, la seduzione e il peccato in un unico soggetto. La donna diventa serpente e viene tramutata in strumento di peccato, e inoltre non è un soggetto esterno che noi guardiamo per comprendere un messaggio, bensì è una forza che entra in noi poiché ci permette di entrare in lei come in un tunnel senza fine, e ci fa avvertire la bellezza come un aspetto del "tremendum", l'effetto dell'unione della bellezza alla seduzione ed al male. La donna di Stuck, invece, non è la rappresentazione del peccato, è il peccato. Entri dentro l'immagine, e penetrando nell'immagine sente le emozioni. Non è l'artista che produce le emozioni. Non è stato dato un concetto come in Michelangelo. È l'osservatore colui che mette i concetti dentro l'immagine. Più egli dà senso all'immagine, e vi entra con i suoi sentimenti, più la comprende.

## 2. Momento ermeneutico: la relazione interiore – esperienza dell'altro che è in me

Gerl-Falkovitz si riferisce a un cammino dall'interiore all'interiore (von innenna-chinnen), il cammino da me a me<sup>54</sup>. Nell'interiorità manca inizialmente un riferimento fisso, un centro, dove trovo il mio orientamento. Solo crescendo l'uomo può crearsi il suo centro. Questo non significa chiudersi dentro se stessi, ma ascoltare di più dentro di noi. L'obiettivo della vita è quello di dominare queste forze e di essere padroni in casa propria. Ciò richiede la libertà di scegliere e ascoltare ciò che corrisponde alla propria natura, sotto forma di doni, ma nello stesso tempo bisogna considerare i limiti impostati dal proprio destino. L'esperienza nell'osservatore, in questo caso, non riguarda un confronto diretto con un altro. Questa esperienza è suscitata da un altro elemento. Alla fine si tratta, infatti, di una "non-relazione". Non significa rispecchiarsi, non significa ritrovarsi, neanche immaginarsi, ma piuttosto dirigersi verso la nascita di una nuova affettività. In questo caso Gadamer parla della *Seinvalenz*, di una capacità dell'opera d'arte stessa, oltre a che ha incarnato l'artista.

## 3. Momento mistagogico: la relazione verticale – esperienza dell'altro in assoluto che è nel totalmente altro

È il concetto che integra i primi due. Il primo rappresenta il processo attivo di entrare nell'intimità dell'altro o dentro l'intimità propria e sentire e soffrire con l'altro, sentire l'abisso nella sofferenza di se stessi. Il secondo riguarda il lavorare dentro di sé, ispirato da un elemento esteriore.

Invece, questo terzo movimento è il tendere ad andare *oltre se stessi*. Tendere alla trascendenza. Edith Stein la chiama «La pienezza che si prende dall'altrove». Significa la perdita di se stessi. Mi attira fuori di me stesso. Mentre seguo questa tensione, mi perdo e ritorno a me: è una dialettica di perdita di sé e scoperta di sé. Dobbiamo essere senza desideri, senza aspettative. Appartenere alla perdita di noi stessi. Non esiste una preparazione faticosa che porta a questa condizione. Se noi diventiamo noi stessi attraverso l'ascoltare e attraverso l'appartenere, il terzo livello, invece, è un processo di *auto-dimenticanza*. Una tale forza di trazione verso la trascendenza può essere effettuata dalla speranza, l'amore, la significatività, la bellezza, attraverso il Sacro, la musica, l'arte, ma anche dal dolore.

Ritroviamo questo concetto nella riflessione estetica di Cusano<sup>55</sup>. Questo concetto della *docta ignorantia* si trova anche nella lettera di Agostino a Proba<sup>56</sup>. Non guardiamo l'immagine, neanche ci guardiamo nell'immagine, ma il nostro sguardo viene *preso dall'immagine*. Noi non guardiamo noi stessi, ma *siamo guardati* da una istanza fuori di noi. In quello che l'immagine rende visibile, *guardare è essere guardato*. L'immagine guarda noi. Noi ci guardiamo attraverso l'Altro.

<sup>54</sup> – der Weg von mir zu mir.

<sup>55</sup> N. CUSANUS, Kap. XIII von *De visione Dei, Mutmaßungen über das Sehen Gottes*.

<sup>56</sup> Augustini Epist. Ad Probam, PL LXXXIII, E.p. 10, c 15 §4 28.

Nell'opera d'arte c'è una sorta di epifania estetica. In questo caso non è *ignorantia*, ma *docta ignorantia*, in cui il sapere e la conoscenza sono un elemento necessario. È una *ignorantia* conoscente! Nel momento dell'epifania estetica siamo toccati dallo sguardo dell'immagine, da ciò che diventa visibile. Guardare significa essere guardati (nell'evidenza della *visio rei è videre videri*). Il silenzio dell'immagine deve essere ascoltato. Non si sa dove le cose si rivelino<sup>57</sup>. Un *silentium contemplationis* simile al *silentium mysticum, solo con gli occhi aperti*. Non è la notte della oscurità ma la rivelazione nel non visibile. È chiesto lo sforzo della contemplazione, l'*Anschauung* prendere su di sé lo sforzo della contemplazione. *Anschauungen* è sopportare il non sapere dei termini, dei nomi e del sapere. Dobbiamo accettare l'opera d'arte come *un contenitore del silenzio parlante*; chiarire il non comprensibile attraverso il silenzio; stare in silenzio e stare silenziosi.

Il silenzio dell'immagine non è assenza di linguaggio. Non si deve inventare o pensare qualche cosa. L'immagine si deve realizzare dentro di noi. Bisogna avere la pazienza d'ascoltare il discorso dei colori e delle forme. Non ci si deve fare subito "un'immagine". La logica dell'immagine è una cognizione sensitiva. Un leggere insieme sensuale. Dobbiamo essere sensibili alle declinazioni e alle coniugazioni dell'immagine.

La bellezza di Dio e la bellezza delle persone amate da Dio aspettano la loro rivelazione. È un'estetica escatologica. La poesia della prassi significa che nella prassi c'è qualche cosa che non è ancora pensato, questo non pensato non si è ancora rivelato nella luce della possibilità. In questo caso non si tratta di capire il contenuto dell'immagine in un senso intellettuale, neanche abbiamo bisogno della *Einfühlung* con la personalità dell'artista, ma dobbiamo capire come l'immagine sia stata fatta. Allo stesso tempo, il cammino diventa un'opportunità che educa all'incontro con il creato, con se stesso, con gli altri e con Dio, alla flessibilità, alla consapevolezza che la vita è più forte di noi stessi: diventa un appello all'accettazione dei propri limiti, alla perseveranza, alla fiducia in se stessi, all'apertura agli altri, alla gratuità, alla preghiera, alla trasformazione e alla conversione.

Qui appare la distinzione teologica tra l'immagine della carità e la carità dell'immagine, in cui è incarnata l'esperienza dell'altro come luogo di epifania del divino. L'idea è che l'insegnante non si limita a informare i suoi studenti attraverso la condivisione di molte informazioni, ma che aiuta una persona a raggiungere una realizzazione personale attraverso domande appropriate, per scoprire le realtà affrontate direttamente con spirito critico.

## V. Teologia dell'esperienza estetica e preghiera

Quello che ci interessa dell'analisi di Salmann è innanzitutto la sua impostazione fenomenologica e, dunque, l'impostazione trascendentale risulta il trascendentale concreto che marca la differenza fra Husserl e Kant, che metteremo a fianco della fenomenologia svolta da A.N. Terrin.

<sup>57</sup> MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1993, 430.



Inoltre le declinazioni che emergono dall'esperienza della preghiera indagata fenomenologicamente risultano significativamente affini alle declinazioni dell'esperienza formulate da Gerl-Falkovitz.

Anche la fenomenologia di Salmann mette in evidenza l'atto totalizzante che accade nella immediatezza, e come questo atto originario oltrepassi la coscienza e avvenga prima di ogni rappresentazione. Inoltre il fondamento fenomenologico viene anche qui rintracciato nella forza spirituale di una realtà più grande che tocca, muove, illumina, attrae. La relazione, dunque, si muove sul terreno dell'esperienza estetica:

“Nello spazio della solitudine incomunicabile l'uomo deve porsi a una profondità e ampiezza che oltrepassano la sua coscienza e tuttavia deve avere coraggio e costituirsi in quanto tale. All'orante accade la propria immediatezza<sup>58</sup>, auto-presenza, irrappresentabilità e libertà come unione originaria, apertura, abbandono, ancor più come doloroso-beato non-appartenersi, essere-sottratto. Si eleva nella sua anima a canto cui deve prestare attenzione, eppure già da sempre è essa stessa a cantarlo, un impulso a percepire e ad abbandonare se stesso, la coscienza di partecipare a una realtà più grande che tuttavia è il suo proprio spazio. L'orante non inizia solo con se stesso, ma si scopre nell'intimo dell'animo quale luogo della presenza di una forza spirituale, di una potenza luminosa in cui la persona si sa e si scopre come illuminata, toccata, mossa, attratta dentro di sé e fuori di sé, estraniata e confortata”<sup>59</sup>.

Tale esperienza di essere toccati in profondità da una realtà più grande si precisa come un *incontro* che apre al dialogo interiore: il “frammezzo”<sup>60</sup> descritto da Salmann al contempo come rapporto tra me e me e tuttavia, più profondamente, come relazione *verso* che rende possibile questa apertura interiore, e dunque, diremmo Kierkegaardianamente, fonda tale relazione: “Uno Spirito che distingue fra “me” e “me”, lascia ad-partenere me a me, media fra la mia solitudine e la profondità del noi e si mostrerà alla fine come “frammezzo” di me e Dio [...] La preghiera comincia come monologo dell'anima con se stessa e si manifesta poi parte del monologo dello Spirito di Dio in essa. In ciò si annuncia da lontano, sebbene già incalzante, il paradosso della preghiera: “Colui che parla attraverso di noi e Colui al quale parliamo”; tale “identità e non-identità di colui che prega con Colui al quale si rivolge la preghiera – Dio quale Spirito”. In tale modo la preghiera concerne l'essere dell'uomo in quello strato attivo-passivo di se stesso che soggiace a ogni pensare e agire, e soltanto esso li concepisce come opera di libertà e di amore”<sup>61</sup>.

In questo rapporto fra me e me, che è *dialogos* nel “frammezzo”, si rende evidente la concreta fatticità del gesto della preghiera, la quale evade le interpretazioni coscienziali che si riferiscono ad una libertà da esercitarsi nel vuoto della coscienza: “La mia fatticità

<sup>58</sup> Per la questione liturgica legata al carattere dell'immediatezza cfr. A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Messaggero, Padova 1995.

<sup>59</sup> E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, EMP 2000, 365.

<sup>60</sup> Non possiamo non collocare tale “frammezzo” del discorso metafisico tentato da Heidegger non al modo della referenza a della prossimità (cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 99-101-169); prossimità che giustifica le declinazioni dell'esperienza che abbiamo compiuto.

<sup>61</sup> Ivi, 365-366.

è dono e compito, la consapevolezza è fondo e orizzonte inesauribili, la libertà mi si presenta come impegno, e anzitutto ancora da conquistare, da inverare, da compiere. Fatticità, consapevolezza e libertà sorgono come tali solo nell'accoglienza e nella responsabilità<sup>62</sup>. Si sta dicendo che io mi ritrovo, trovo me stesso, solo nella Parola che mi è rivolta e al di fuori di questa io non sono nulla, "non vi è nulla". Il rapporto fra me e me in verità è il dialogo fra Tu ed io nel quale io scopro che l'essenza dell'uomo è essere risposta a questo dialogo, cioè di esistere in quanto risposta – corrispondenza, promessa, contraddizione<sup>63</sup> – ad un appello.

In questo senso Salmann può dire allo stesso tempo che la preghiera "non è anzitutto dialogo"<sup>64</sup>, in quanto auto-compimento della struttura trascendentale dell'uomo – cioè che nella preghiera si manifesta la struttura spirituale dell'uomo nella sue condizioni di libertà, di razionalità – e tuttavia, proprio tale struttura trascendentale mostra la costitutiva dialogicità dell'uomo: "Quanto più l'orante si esperisce come io, entra in relazione con la sua intima differenziazione, tanto più si riconoscerà quale debitore e, in questo, come un essere obbligato, come tu di un Tu. La situazione trascendentale costitutiva dell'uomo, il suo essere-risposta, presuppone che gli sia già da sempre rivolta la parola da un io che lo fa crescere fino al tu, lo incoraggia e lo autorizza a riconoscere l'io che gli si rivolge come tu"<sup>65</sup>.

Tale essere-dialogante della persona espressa nella preghiera assume una dimensione tutta specifica in quanto la persona è dialogante nel dia-logos, come uditore della Parola<sup>66</sup>. Qui la preghiera cristiana diventa qualcosa di "ancor più complicato"<sup>67</sup>, in quanto in essa si incontrano il dialogo interumano, il tu interumano, con il Tu che rappresenta il mistero della nostra vita, un incontro nella distanza fra due libertà incomparabili. La preghiera, dunque, può solo attuarsi nel Logos-Figlio, come Logos resosi presente quale parola storica, che ti conduce al Padre. Tale Parola si è rivelata in un punto della storia, per così dire ha fatto sul serio con l'uomo e con la sua storia, per cui la preghiera non annegherà in una invocazione cosmica anonima, ma dovrà parlare di una verità storica e porsi in forma storica, dovrà commisurarsi con la concreta esistenza umana; è il parlare e vivere concreto dell'uomo che si aprono alla verità del Logos fattosi carne, che passano dalla libertà del Figlio Gesù fattosi uomo per rivolgersi al Padre nel suo mistero assoluto, quale profondità insondabile: "l'ultimo Tu della preghiera risulta interamente sottratto, si rivela immenso e ulteriore, più lontano di quanto la fantasia umana possa volare"<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Ivi, 367.

<sup>63</sup> Ivi, 367.

<sup>64</sup> Ivi, 368.

<sup>65</sup> Ivi, 370.

<sup>66</sup> Secondo la classica interpretazione di Rahner: "Ode se stesso come asserzione e allocuzione di Dio [...]. L'orante non ode qualcosa di aggiuntivo a sé, come se egli esistesse già prima nella sua fatticità inerte, bensì ode se stesso come la parola a lui promessa, come la parola in cui Dio costituisce un uditore al quale promette se stesso come risposta" (K. RAHNER, *Schriften zur Theologie – XIII*, Paoline, Roma 1973, 189).

<sup>67</sup> Ivi, 371.

<sup>68</sup> Ivi, 372.

È l'ultima declinazione della preghiera che abbiamo cercato di chiarire: la relazione verticale dell'io con il Tu, con L'Altro; relazione che rappresenta il compimento<sup>69</sup> della relazione interiore fra io ed io e della relazione interumana fra io e tu, alle quali abbiamo precedentemente fatto riferimento nella nostra fenomenologia del gesto della preghiera.

## Conclusione: San Ignazio e la carità dell'immagine

Questo percorso tra ermeneutiche dell'immagine e dialogo con un'opera visiva contemporanea, apre una discussione sulla natura della *carità dell'immagine*, che ha il suo nucleo nell'idea di Ignazio secondo la quale l'opera d'arte non è un oggetto da capire, e nemmeno un oggetto che susciti un'esperienza empatica spirituale intuitiva. Ignazio parla di un'esperienza, di un approccio sperimentale capace di tenere insieme in un'unica evidenza il logos, il pathos e l'ethos come aspetti inscindibili della relazione con l'opera d'arte.

Il volto dell'Altro nell'immagine non si "vede", ma si "sente". Dinanzi al volto non si stabilisce una contemplazione, ma semmai un'estasi nel senso di spostamento, mutazione, differenza. L'epifania è linguaggio, e la relazione al volto che appare è discorso.

Come ciò che si cerca ma di cui non ci si impadronisce, si tratta di un cammino nell'invisibile, perché non tende allo svelamento, ma alla ricerca. Così negli *Esercizi* l'immagine non è un dominio: è di fatto un cammino nell'invisibile: il volto di Cristo e la sua storia già si offrono all'immagine, ma ciò che si scopre si dirige verso il mistero, che per Ignazio è la realtà divina che si rivela nell'evento. L'immagine non è produzione, allucinazione o buona memoria. Scrive chiaramente Ignazio: "Immaginando Cristo Nostro Signore presente"<sup>70</sup>, dove è da sottolineare l'aggettivo *presente*. L'immagine presentifica il mistero, sua fonte inesauribile: non è una copia, un *facsimile*, un *poster* o una cartolina-ricordo: è essa stessa una *esecuzione* del mistero<sup>71</sup>.

Così ogni contemplazione ignaziana consiste nell'accadere del mistero stesso il quale è incompleto finché non trova il destinatario della relazione offerta. La dimensione dell'immagine ignaziana non è quella della nostalgia, del ricordo, del tempo perduto e ri-

<sup>68</sup> Ivi, 367.

<sup>69</sup> È questa anche l'opinione di Silvano Petrosino (cfr. S. PETROSINO, *Capovolgimenti*, Jaca Book, Milano 2011).

<sup>70</sup> ES, n. 53.

<sup>71</sup> Su questa dinamica si vedano: M. ROTSAERT, «When are Spiritual Exercises Ignatian Spiritual Exercises?», in: *Review of Ignatian Spirituality*, nr XXXII, III, 2001, 29-35; A. SPADARO, *Alle radici della pedagogia dei gesuiti: il rapporto dell'uomo con il mondo e la storia alla luce della spiritualità di Ignazio di Loyola*, in: F. GUERELLO - P. SCHIAVONE (ed.), *La pedagogia della Compagnia di Gesù. Atti del Convegno Internazionale. Messina 14-16 novembre 1991*, Messina, Ignatianum 1991, 579-588. Riedito in: *Il Massimo* n 2 LXIX (1992) 20-28; M. ROTSAERT, *Una Spiritualità del Dialogo e della Riconciliazione. Ignazio di Loyola (1491-1556)*, *Ignaziana*, 15 (2013) 33-45; ID., *Per cominciare a conoscere la pedagogia ignaziana*, *Gregoriana* 42/2012, 45, ID., *Les Exercices Spirituels. Le secret des jésuites*, Lessius, Bruxelles 2012; ID., *Ignatius vari Loyola. Geestelijke Oefeningen. Vertaling, inleiding eri verklarendenoten*, Averbode (Belgio), 2010 (2a ed.); ID., *Esercizi spirituali di sant'Ignazio. Storia, contenuto, metodo, finalità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015; ID., *Il discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, Gregorian Biblical Press, Roma 2012.

cercato, ma quella del presente, dell'attualità, dell'*affetto* come antitesi della nostalgia. Il *vedere* ignaziano è finalizzato al "conoscere intimamente"<sup>72</sup>. Non è un vedere esteriore, apparente: invece si inoltra fino a cogliere la realtà spirituale in ciò che ha di *più profondo*. Chi contempla in questo modo, posto davanti a Gesù nella sua umanità, apre gli occhi al mistero. La contemplazione ignaziana è di questo tipo e crea una certa forma di *contemporaneità* al mistero che accade.

A un primo approccio l'aporia è inevitabile: se s'immagina Dio, questo diventa un idolo; per evitare l'idolo, ovvero se si vuol fare a meno dell'idolo, non si può di conseguenza immaginare Dio. Se accettiamo che Ignazio creda nella raffigurazione, mettiamo in dubbio la dinamica dell'immaginazione. Seguendo le regole degli Esercizi spirituali si arriva al dilemma: se si immagina Dio, non si percepisce Dio, ma solo un idolo; se non lo si immagina, gli esercizi restano vani. A questo punto si deve cercare un'altra via, ovvero: come uscire da questa contraddizione?

Si tratta dunque di analizzare l'*evento della percezione*, che significa vedere la relazione tra chi osserva e l'oggetto osservato: un discorso sulla relazione dell'uomo con Dio! Questo dipende dal modo di immaginare Dio, in cui dobbiamo distinguere la *percezione idolatrica e quella iconica*.

Questo sguardo di Dio è incarnato nell'opera d'arte. Così alla fine è la *carità di Dio* che l'osservatore percepisce. È nel processo visivo che si manifesta la *carità di Dio*.

Con lo sguardo fenomenologico sull'esperienza stessa di Ignazio potremmo aprire un nuovo discorso sull'arte, sull'*immagine*. Si manifestano le *sfumature del guardare* fino al "non vedere", meglio al sentirsi guardato<sup>73</sup>!

Sorprendentemente è Sant'Ignazio che per primo ha dato un impulso teorico a un concetto che trova le sue riflessioni nei discorsi teorici contemporanei sull'arte di Guardini, Gadamer e Salmann. E se dunque dobbiamo capire questo vissuto, che non è semplice sentimento dell'artista e non riguarda la comunicazione di una qualsiasi emozione, ma è la forma che tiene insieme, come dicevamo, il logos, l'ethos e il pathos, la riflessione di Romano Guardini è strumento teorico importante che può indicarci una strada fruttuosa.

<sup>72</sup> ES, n. 104.

<sup>73</sup> GERHARD GAEDE (cura di) *Hoeren-Glauben-Denken: Festschrift fuer Peter Knauer SJ zur Vollendung seines 70 igsten Lebensjahres*, maggio 2005.



# Metodo trascendentale e problema di Dio in J. Alfaro

di GIORGIA SALATIELLO\*

All'inizio di questa riflessione è indispensabile precisarne l'obiettivo per evitare eventuali equivoci dovuti all'espressione "problema di Dio", che non intende, in alcun modo, portare l'attenzione sulla possibilità di provare l'esistenza di Dio, ma su quella che, rispetto a qualsiasi prova, è questione preliminare, ovvero la legittimità di porsi il problema di Dio senza cadere in speculazioni che, per l'essere umano, non abbiano un'importanza vitale.

A partire da questo chiarimento preliminare, risultano di primaria rilevanza i due testi di Alfaro che si prenderanno in considerazione, uno più da vicino e l'altro più sinteticamente, poiché spianano la strada ad ogni ulteriore approfondimento dell'umano discorso su Dio<sup>1</sup>.

Nel primo di essi, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Alfaro traccia il percorso che può far emergere la rilevanza e la significatività della domanda su Dio, mentre nel secondo, *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cronologicamente anteriore all'altro, la teoria della conoscenza e l'antropologia di S. Tommaso forniscono le basi per individuare nel soggetto un'apertura trascendentale e aprioristica a Dio.

\*\*\*\*\*

Alfaro, nella sua indagine sul problema di Dio, muove dalla constatazione che l'intera esperienza umana attesta «che il domandare illimitato su tutto il reale è una dimensione costitutiva (ontologicamente *apriori*) dell'uomo»<sup>2</sup>, poiché qualsiasi conoscenza e qualsiasi azione si configurano come risposta ad una previa domanda e, a loro volta, forniscono il punto di partenza per un ulteriore interrogare che, in sé, non ha termine e si sviluppa incessantemente.

\* GIORGIA SALATIELLO, Professore ordinario di Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, [salatiello@unigre.it](mailto:salatiello@unigre.it)

<sup>1</sup> ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991; ID., *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, in SALATIELLO G. (Ed.), *Il soggetto religioso. Introduzione alla ricerca fenomenologico-filosofica*, Roma 1999, pp. 99-138. Questo secondo testo è la traduzione dallo spagnolo di un articolo apparso su *Gregorianum* 55(1974), pp. 639-675.

<sup>2</sup> ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, cit., p. 10.

Vi è, tuttavia, una domanda che si differenzia radicalmente da ogni altra e che non costituisce chi la pone come colui che interroga di fronte ad una realtà che è interrogata: si tratta di quella situazione nella quale l'essere umano si coglie come problema a se stesso, in una piena coincidenza tra soggetto ed oggetto, che «esclude cioè la possibilità di un atteggiamento neutro del soggetto»<sup>3</sup>, interpellato nella sua intelligenza e nella sua libertà.

Alla radice dell'esperienza ora rilevata vi è un altro sperimentare assolutamente originario, ovvero l'autocoscienza riflessiva che fornisce la sicurezza dell'identità personale, ma, proprio nel cuore di questa certezza, si percepisce anche la tensione verso un continuo diventare sempre più pienamente se stesso, con il raggiungimento di mete che, però, si rivelano sempre penultime e spingono «verso un oltre di tutto ciò che è stato conseguito»<sup>4</sup>.

Il porsi come problema a se stesso costituisce, d'altra parte, la condizione di possibilità di tutti gli altri interrogativi, dal momento che fornisce il movente dell'incessante ricerca che caratterizza tutti gli ambiti dell'esistenza, sempre orientati verso il superamento del già dato.

Alfaro sottolinea immediatamente che, ad un'attenta analisi, emerge che la domanda su di sé, al suo livello più vero e più profondo, è un interrogativo sul perché della vita che, racchiusa tra un inizio non scelto dal soggetto ed una fine che la segna ineludibilmente, si rivela priva di fondamento in se stessa<sup>5</sup>.

Si ha qui a che fare con una domanda che si configura nel duplice aspetto del "da dove" e del "verso dove", dal momento che «l'esperienza della nostra esistenza è limitata dal suo inizio nel tempo passato e dalla sua fine nel tempo futuro: esperienza della negatività del nostro ancora-non-essere-nel mondo e del nostro futuro non-vivere-più»<sup>6</sup>.

La domanda sul perché della vita, tuttavia, mostra il suo reale significato quando si considera che essa, in ultima analisi, si interroga sul senso di quest'esistenza che non ha in se stessa fondamento e che è orientata verso la morte come termine definitivo ed inevitabile: dal perché vivere si è subito portati a chiedere se questo vivere abbia un senso.

L'interrogativo sul senso della vita non è un fra gli altri, ma «è *apriori*, cioè *struttura ontologica permanentemente presente nell'atto stesso di esistere*»<sup>7</sup>, poiché esso è sempre implicato nella soggettiva coscienza di sé senza la quale non sarebbe possibile né alcuna conoscenza, né alcun atto della libertà.

Si illuminano qui le riflessioni dalle quali si è partiti, dal momento che, rilevando che l'essere umano pone incessantemente domande, si è pervenuti a cogliere che alla radice di queste vi è la domanda su di sé, che le fonda tutte, e che quest'ultima non è un interrogarsi astratto, ma rivolto precisamente al senso totale della vita che non può accontentarsi di sensi parziali e limitati, che si rivelano sempre incapaci di orientare l'intera esistenza.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>5</sup> Ibidem, pp. 11-13.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 16.

L'interrogativo sul senso della vita «ha dunque un carattere trascendentale in quanto è condizione previa di possibilità delle questioni particolari e le supera verso un oltre»<sup>8</sup>, impedendo che qualche ambito dell'esistenza non sia coinvolto in questa tensione che è «atto indiviso di conoscenza-decisione-azione»<sup>9</sup>.

Di fronte al problema del senso si impone, quindi, un'ulteriore, cruciale considerazione, poiché esso, per la sua radicalità e per la sua trascendentalità, non è, alla fine, sollevato dal soggetto, ma, al contrario, è quello che costituisce la soggettività medesima in ciò che essa ha di più peculiare, interpellandola e fondando l'imperativo non solo di trovare il senso (conoscenza), ma di impegnarsi per “dare” senso al vivere e all'agire (libertà).

\*\*\*\*\*

L'esperienza umana concreta, attuata inscindibilmente dall'esistenza, ha costituito, fino a qui, l'oggetto dello studio di Alfaro, ma, nello sviluppo ulteriore della ricerca, l'indagine su tale oggetto si rivela inseparabile dall'analisi del metodo utilizzato, poiché «il metodo condiziona il processo della riflessione, la sua validità e i suoi risultati: è già incluso e preannunciato nelle strutture proprie del conoscere umano, è cioè anteriore alla sua espressione riflessa»<sup>10</sup>.

Il metodo trascendentale, che fino ad ora ha guidato implicitamente il lavoro nella sua fase iniziale, è così esplicitato in vista dei successivi passi da compiere e ne è giustificato l'uso che è richiesto dalla struttura stessa del processo della comprensione umana.

Al momento dell'attenzione alla concretezza dell'esperienza deve, quindi, fare seguito quello della descrizione fenomenologica degli ambiti nei quali tale esperienza è vissuta e, pertanto, lo sguardo si volge al rapporto dell'essere umano con il mondo, con gli altri, con la storia e, infine, con quella situazione apicale che è la morte.

Se ciascuno di questi ambiti potesse, da solo, fornire risposta alla ricerca del senso ultimo della vita, non sarebbe legittimata l'intenzione di voler procedere oltre, ma poiché ognuno di essi rinvia al di là di se stesso, rivelando, quindi, “segni di trascendenza”, l'indagine non può arrestarsi e deve proseguire cercando «i presupposti ontologici necessari per la comprensione dell'esperienza manifestata nel fenomeno»<sup>11</sup>.

L'utilizzo del metodo trascendentale, in questo modo, non è altro che la fedeltà alla struttura della conoscenza che vuole penetrare fino in fondo la realtà, non arrestandosi, di conseguenza, al livello dell'empirico fattuale quando questo non può rispondere alle domande che in esso si pongono: « “Metodo trascendentale” non vuol dire altro se non procedere secondo le esigenze del comprendere umano nel suo dinamismo di chiedere e cercare sempre di più»<sup>12</sup>.

\*\*\*\*\*

<sup>8</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>12</sup> Ibidem.

L'esplicitazione del metodo seguito apre la strada all'impostazione del problema di Dio, con l'obiettivo di verificare se esso possa legittimamente essere posto, o se, invece, debba essere considerato come un falso problema per il quale è impossibile voler cercare una risposta: infatti «Il problema di Dio potrà essere giustificato solo in quanto implicito e preteso dal problema del senso ultimo della vita umana»<sup>13</sup>.

Ripercorrendo, quindi, i passaggi precedenti, si sottolinea che l'essere umano non può sottrarsi alla ricerca del senso ultimo della sua esistenza, ma che non lo trova negli ambiti nei quali questa si attua, poiché ciascuno di essi, in quanto finito e limitato, non può essere portatore di un senso totale e definitivo.

Ogni singolo ambito, cioè, rinvia oltre se stesso, mostrando quelli che Alfaro, come già ricordato, indica quali "segni di trascendenza" e il soggetto è indirizzato a proseguire la sua ricerca del senso, appunto, nella direzione del trascendente che si colloca su di un piano radicalmente diverso rispetto all'immanenza intramondana: la domanda su Dio, pertanto, nasce da quella sul senso ed è in essa implicata.

Il metodo trascendentale giunge qui al suo esito più radicale, perché consente di verificare che, ponendosi il problema di Dio, non si fa altro, in effetti, che portare alle sue ultime conseguenze la ricerca del senso che, come si è visto, è struttura costitutiva, ontologicamente a priori, che condiziona tutte le altre domande che incessantemente sono sollevate dal conoscere e dall'agire nel mondo.

Conseguentemente, «Se il problema di Dio è implicito nel problema dell'uomo, e questo è ontologicamente a priori, lo stesso varrà per il problema di Dio»<sup>14</sup> ed esso si configura come un'interpellanza radicale alla quale ci si può sottrarre solo rinunciando a cercare fino in fondo il senso della vita.

D'altra parte, però, pur essendo problema a priori, la verifica della sua legittimità può essere compiuta solamente a posteriori, «mediante la constatazione previa delle domande che la comprensione della realtà impone all'uomo»<sup>15</sup>, nel momento in cui non riesce a rendere ragione di se stesso nel chiuso dell'esistenza intramondana.

Infine, proprio come era emerso per il problema del senso, che si era rivelato come quello che interpella il soggetto e non come quello che quest'ultimo autonomamente pone, così anche la domanda su Dio risulta essere originariamente rivolta all'essere umano, costituendolo in ciò che peculiarmente lo fa essere se stesso e si può giungere ad affermare che «Più esattamente, non sarebbe l'uomo che cerca Dio, ma sarebbe Dio che viene incontro all'uomo»<sup>16</sup>.

La riflessione di Alfaro, sviluppata mediante l'uso del metodo trascendentale, non si arresta, però, qui, ma prosegue con un progressivo e coerente approfondimento di ciò che è rilevato muovendo dall'iniziale momento della concreta esperienza, sempre data inseparabilmente dall'esistenza.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 276.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 285.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 23.



Riportando, quindi, l'attenzione sui diversi ambiti nei quali tale esperienza si attua, la relazione con il mondo, con gli altri, con la storia e con la morte, diviene possibile cogliere come in ciascuno il rinvio al trascendente nella ricerca del senso consenta di porne in evidenza i tratti nel suo presentarsi e come essi possano essere interpretati come altrettanti caratteri con i quali Dio si manifesta al soggetto.

Dio, pertanto, nel rapporto con il mondo si rivela come Realtà fondante, in quello con gli altri come Amore originario, in quello con la storia come Futuro assoluto ed in quello con la morte come Speranza ultima, ma tutti questi aspetti si implicano reciprocamente e Dio appare come Libertà assoluta, ma «*Libertà assoluta* vuol dire Pienezza di vita: Fonte vitale in Sé, in forza di Se stesso, e per l'uomo»<sup>17</sup>.

D'altra parte, tutti i rilievi precedenti consentono un'ulteriore, cruciale sottolineatura perché «dove c'è libertà c'è coscienza: se Dio è Libertà assoluta, è anche Coscienza piena di Sé, Pienezza personale»<sup>18</sup> ed il suo manifestarsi si configura come autodonazione ed autorivelazione che interpellano la libera risposta del soggetto nella sua responsabilità di fronte al Mistero.

Ogni atteggiamento davanti a Dio è, dunque, una risposta alla Sua iniziativa da parte di colui che è «fondamentalmente aperto all'eventualità di un'autorivelazione di Dio nella storia»<sup>19</sup>, mediante quella parola che è l'unico tramite per mezzo del quale la manifestazione storica del Dio personale diviene umanamente accessibile<sup>20</sup>.

\*\*\*\*\*

L'utilizzo del metodo trascendentale ha consentito di tracciare un percorso rigorosamente filosofico che, nel suo momento apicale, si apre alla prospettiva di ulteriori riflessioni teologiche che consentano di passare dall'eventualità di un'autorivelazione storica di Dio all'evento concreto di tale rivelazione di fatto avvenuta in Gesù Cristo.

Sulla base dei risultati conseguiti con tale percorso emerge l'immagine di un soggetto intrinsecamente dinamico, costitutivamente orientato alla ricerca della risposta alla questione del senso della vita e, quindi, come si è visto, a Dio come unico garante della possibilità del senso medesimo.

D'altra parte, però, si è anche rilevato che, in realtà, non è l'essere umano a porre la domanda, ma che è quest'ultima che lo costituisce in quella che propriamente è la sua umanità e, conseguentemente, il dinamismo che è affiorato si presenta con un andamento circolare, poiché, muovendo dalla domanda che è ontologicamente a priori, si torna intenzionalmente ad essa per rispondervi.

Il principio ed il fine del movimento, cioè, si corrispondono e, considerando questo, non può non venire alla mente la spiritualità ignaziana della Compagnia di Gesù alla

<sup>17</sup> Ibidem, p. 287.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 290.

<sup>20</sup> Cfr.: RAHNER K., *Uditori della parola*, Torino 1988. Significativamente, l'uso del metodo trascendentale porta sia Alfaro che Rahner a cogliere la costitutiva apertura umana ad un'eventuale, imprevedibile rivelazione di Dio nella storia.

quale Alfaro apparteneva, poiché il movimento circolare che va da Dio alla creatura e da questa ritorna al Creatore è quello che informa, negli *Esercizi Spirituali*, tanto il Principio e fondamento, quanto la Contemplazione per giungere ad amare<sup>21</sup>, in una grandiosa visione che riconosce in Dio l'origine di ogni relazione e nel soggetto colui che è capace di rispondere alla chiamata divina.

Sorge qui un preciso interrogativo che Alfaro solleva nell'altro dei due testi citati inizialmente, ovvero *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cioè quello circa l'effettiva capacità umana di apertura a Dio, ed ora è necessario, per completare queste riflessioni, portare sinteticamente l'attenzione su alcuni punti essenziali di tale scritto, senza, tuttavia, soffermarsi sull'analisi di singoli passi, trattandosi di un serrato commento di numerosi scritti di Tommaso.

In queste pagine Alfaro distingue con precisione due differenti tipi di conoscenza di Dio, uno trascendentale a priori ed uno categoriale a posteriori, che è quello sotteso a tutti gli argomenti volti a provare l'esistenza di Dio muovendo dall'incontro con le realtà finite del mondo, e rileva che il primo di essi è la condizione di possibilità del secondo, poiché attesta nel soggetto un orientamento costitutivo che lo abilita al passaggio dal relativo all'Assoluto.

Un solo brano, prima della conclusione, deve essere, però, riportato per esteso, in quanto si presenta come la sintesi di tutte le argomentazioni svolte e, certificando l'apertura dello spirito, certifica in pari tempo che l'essere umano è "imago Dei", proprio per la sua spiritualità e, quindi, "capax Dei": «La dimensione trascendentale è condizione di possibilità di quella categoriale: l'uomo non può conoscere oggettivamente (espressamente), nè volere concretamente alcunché (neppure Dio stesso) se non in virtù della sua intenzionalità illimitata all'essere e, nella mediazione formale dell'essere, a Dio»<sup>22</sup>.

Ogni incontro con Dio nell'esperienza mondana è, pertanto e rigorosamente, un riconoscimento di quella conoscenza implicita di Dio che è anteriore alla conoscenza riflessa, ma che non contiene alcun pericolo di ontologismo perché non conduce all'esplicita affermazione d'esistenza di Dio, possibile solo a posteriori.

Concludendo il testo, infine, Alfaro sottolinea, e bisogna tener presente che esso è anteriore rispetto a quello precedentemente studiato e, dunque, ne può costituire la premessa, che «La presenza trascendentale e atematica di Dio nell'uomo lo rende radicalmente capace ("immagine di Dio", "capace di Dio") della grazia come autorivelazione e autodonazione di Dio»<sup>23</sup>.

I due scritti considerati, dunque, muovendosi in ambiti differenti e da prospettive diverse, pervengono al medesimo esito, poiché mostrano come l'orientamento a Dio non sia estrinseco rispetto all'umana struttura costitutiva, ma sia, al contrario, la trascendentale condizione di possibilità di ogni conoscenza e di ogni atto propriamente umani.

<sup>21</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 23 e 230-237.

<sup>22</sup> ALFARO J., *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cit., pp. 135-136.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 138.

# Juan Alfaro: dalle virtù teologali all'esistenza cristiana

di CARMEN APARICIO VALLS\*

Negli anni successivi al Vaticano II, un gruppo di professori della Facoltà di teologia della Pontificia Università Gregoriana, tra cui Juan Alfaro, lavorò per adattare il programma degli studi teologici alle esigenze del Vaticano II<sup>1</sup>. Nella riforma del terzo anno del ciclo istituzionale al posto del corso “De virtutibus Theologicis (De responsione hominis ad gratiam Christi)” troviamo “De existentia christiana in fide, spe, caritate”. Il professore è sempre Juan Alfaro, gesuita spagnolo docente a Roma dal 1952. Il corso sulle virtù teologali dopo il Concilio aveva già sofferto un cambiamento per l'introduzione di un primo punto sul fondamento biblico della fede: Fides in terminologia biblica<sup>2</sup>. Questa introduzione viene motivata dal Concilio che “ha messo in rilievo il primato assoluto della Parola di Dio (Tradizione divino-apostolica e Scrittura)”<sup>3</sup>. Nel nuovo corso vengono conservati i cinque primi temi e cambiati altri cinque<sup>4</sup>.

Quando nel programma della Facoltà si introdurrà la presentazione dei corsi<sup>5</sup> il nostro corso “Esistenza cristiana” verrà descritto così:

Dopo l'introduzione delle dimensioni costitutive dell'esistenza umana, si farà l'analisi delle “condizioni” (atteggiamenti) fondamentali dell'esistenza cristiana, cioè, la fede, la speranza

\* CARMEN APARICIO VALLS, Professore Ordinario di Teologia Fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana, [aparicio@umigre.it](mailto:aparicio@umigre.it)

<sup>1</sup> Cfr. F.A. SULLIVAN, «A Report on the Reform of the Faculty of Theology at the Gregorian University», in *Gregorianum* 50(1969) 839-858. Il nuovo programma ha avuto inizio con l'anno accademico 1969-1970.

<sup>2</sup> Nella descrizione del programma degli studi dell'anno accademico 1967-1968 il contenuto del nuovo punto introdotto era: “Analysis terminologiae Veteris et Novi Testamenti. Coincidentiae et differentiae. Notio biblica fidei”.

<sup>3</sup> J. ALFARO, «Compito della teologia cattolica dopo il Vaticano II», in *La Civiltà Cattolica* II(1976) 530-540, qui 531.

<sup>4</sup> Vengono conservati: Fides in terminologia biblica; De fide, ut cognitione; De fide, ut oboedientia et fiducia; De fide, ut dono Dei; Fides et ratio. I nuovi temi modificati sono: Functio Ecclesiae in fide christiana; Structura specifica assensus fidei; Spes christiana, ut fiducialis exspectatio salutis eschatologicae; Caritas ut amor filialis erga Deum et amor fraternus erga homines; Character christologicus et ideo theologicus Fidei, Spei, Caritatis.

<sup>5</sup> Prima dell'attuale “descrizione dei corsi” che inizia nell'anno accademico 1970-1971, il programma della Facoltà di Teologia riportava il cosiddetto “tesario” del corso, cioè, i titoli dei temi trattati con una breve descrizione del contenuto di ognuno di essi.

e la carità, tenendo conto della loro relazione con Cristo, così come la relazione tra di esse. Si cerca sia la comprensione dell'esistenza cristiana nella sua totalità-unità, come in ciò che riguarda la prassi della speranza e dell'amore<sup>6</sup>.

Il corso seguirà un metodo progressivo: si parte dalla Scrittura per poi passare allo sviluppo nella teologia (patristica e scolastica) e nel Magistero. Nell'introduzione della dispensa del corso, oltre a spiegare il metodo a seguire, si indica cosa si intende per esistenza cristiana: "esistenza configurata dalla fede, dalla speranza e dall'amore fondati in Cristo"<sup>7</sup>.

Sono diversi i motivi che portano a questo cambiamento. Come Alfaro stesso spiegherà in alcuni dei suoi articoli sull'esistenza cristiana, il trattato sulle virtù teologali, che da secoli era fondato sul contributo della scolastica, non era più valido<sup>8</sup>: Alfaro non rifiuta quanto di valido si trova nella teologia scolastica, ma si rende conto che è necessaria una comprensione dell'esistenza cristiana in continuità con la rivelazione biblica<sup>9</sup>.

Alfaro nota che Tommaso ha dimenticato l'aspetto relazionale<sup>10</sup>, così come il cristocentrismo della fede, speranza e carità, dimensioni fondamentali per il nostro autore<sup>11</sup>. A questi motivi si deve aggiungere il cambio metodologico introdotto nel Vaticano II e lo spirito del Concilio, così come lo sviluppo teologico nella prospettiva della storia della salvezza<sup>12</sup>. Tutti i documenti del Concilio sono importanti, ma per Alfaro soprattutto tre hanno una risonanza particolare: le Costituzioni dottrinali *Dei Verbum* e *Lumen Gentium* e la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*. È da considerare l'importanza che il Concilio dà all'ascolto della Parola di Dio così come i concetti di Rivelazione, di fede e di chiesa<sup>13</sup>.

Un'attenzione particolare meritano le virtù teologali. Secondo il nostro autore il Vaticano II parlando della fede recupera la dimensione biblica della fiducia<sup>14</sup>. Inoltre il Concilio insiste sul fondamento cristologico dell'amore fraterno, che infatti trova il suo senso

<sup>6</sup> "Praemissa introductione de dimensionibus constitutivis existentiae humanae, analysi subiciuntur "habitudines" (atteggiamenti) fundamentales existentiae christianae, nempe, fides, spes, caritas, ratione habita earum relationis ad Christum, necnon ipsarum mutuae immanentiae. Queritur sic comprehensio existentiae christianae in eius totalitate-unitate, ad quam praxis spei et amoris pertinet".

<sup>7</sup> J. ALFARO, *Esistenza cristiana. Temi biblici. Sviluppo Teologico-storico. Magistero*, Roma 1987, 1. La data della presentazione è di Gennaio 1975

<sup>8</sup> J. ALFARO, "Fe y existencia cristiana", in *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 89-107 (RCFT); "Actitudes fundamentales de la existencia cristiana", in *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 413-476 (CA).

<sup>9</sup> Cfr. J. ALFARO, CA, 414. Su questo aggiungerà: "Si se quiere repensar a fondo la existencia cristiana, es preciso dejar atrás por el momento las superestructuras mentales acumuladas por la teología escolástica e ir directamente a la realidad misma vivida en la experiencia del existir cristiano, tal como se ha reflejado en la revelación bíblica" (CA, 414).

<sup>10</sup> Cfr. A. GAINO, *Esistenza cristiana?: il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*, Roma 1999, 250-253.

<sup>11</sup> Cfr. J. ALFARO, CA, 475.

<sup>12</sup> Cfr. J. ALFARO, «Compito della teologia cattolica dopo il Vaticano II», 530.

<sup>13</sup> Cfr. J. ALFARO, «Compito della teologia cattolica dopo il Vaticano II», 532.

<sup>14</sup> Alfaro vede così che la fiducia, oltre ad essere legata alla speranza, è parte costitutiva della fede (cfr. CA, 448).



profondo nell'incarnazione. Alfaro poi, guardando alcuni testi del Concilio, soprattutto della DV e della GS, vedrà in questa luce il senso della trasformazione del mondo<sup>15</sup>.

## Un nuovo approccio alla vita cristiana

Come già detto il punto di partenza della riflessione teologica sull'esistenza cristiana in Alfaro sarà la Sacra Scrittura<sup>16</sup>. Lui stesso dirà che la Sacra Scrittura non ci insegna tutto ma che è il punto di partenza privilegiato per la revisione teologica della fede, la speranza e la carità. Sia negli scritti dell'AT come in quelli del NT è importante vedere che la fede e l'esistenza cristiana siano profondamente unite.

In questo approccio metterà in evidenza in che modo nella Scrittura la risposta dell'uomo alla rivelazione è una risposta che unifica la fede, la speranza e la carità nella fiducia<sup>17</sup>.

Nel NT questo atteggiamento sarà perfezionato<sup>18</sup>. Il NT presenta l'esistenza cristiana come l'atteggiamento permanente di credere, sperare e amare, con la particolarità che in Cristo si uniscono l'amore a Dio e al prossimo<sup>19</sup>. La fede significa una nuova esistenza che mette Dio/Cristo al centro. Da questo arriva a una conclusione: "Nella parola di Dio l'uomo può trovare il sicuro fondamento della propria esistenza"<sup>20</sup>.

In questo cambio di prospettiva sarà fondamentale la visione antropologica. Secondo Alfaro l'antropologia moderna ha aiutato a scoprire le relazioni fondamentali della persona, portando a vedere che è un essere in progetto che deve decidere sul senso da dare alla propria vita attraverso le sue azioni libere vissute nelle relazioni fondamentali, cioè la relazione con il mondo, con gli altri, con la morte e con la storia.

È importante tener presente che Alfaro parte da una visione unitaria dell'uomo. La domanda "Che cosa è l'uomo?" viene trasformata in "Chi è l'uomo?". La prima caratteristica è che l'uomo è l'unico essere capace di interrogarsi su di sé. Proprio per questo deve prendere una posizione su se stesso. L'uomo ha una coscienza che gli permette di auto-scoprirsi e auto-conoscersi. Scopre che è chiamato a interrogarsi sul perché della propria esistenza (nel senso di darsi una ragione [por qué] e una finalità [para qué] [origine e futuro]). È da questa capacità che scaturisce la ricerca del fondamento.

Questo interrogarsi si muove in una dialettica tra l'essere e il farsi uomo. L'uomo non è responsabile del suo essere, del suo esistere, invece è responsabile del farsi uomo.

<sup>15</sup> Cfr. J. ALFARO, *CA*, 448.

<sup>16</sup> Sull'importanza di questo vedere il suo articolo "El tema bíblico en la teología sistemática" pubblicato in *CA*, 11-44.

<sup>17</sup> Parlando dell'AT dirà: "La existencia del pueblo y del individuo está, pues, caracterizada en el AT como respuesta al amor y a la fidelidad de Yahvé. Una respuesta que une íntimamente la fe y la esperanza en su dimensión común, la confianza en Dios, y que integra la actitud del hombre ante el prójimo en su relación misma con Dios: sumisión a la gracia de Yahvé, cumplimiento en el reconocimiento de su acción salvífica y en la conducta con los demás hombres" (J. ALFARO, *CA*, 420).

<sup>18</sup> Interessante il modo in cui Alfaro presenta questa unione in Paolo: cfr. *CA*, 421.

<sup>19</sup> Cfr. J. ALFARO, *CA*, 431.

<sup>20</sup> J. ALFARO, *RCFT*, 89 (trad. it. p. 94).

Questo gli chiede una sincerità grande con se stesso: trovare la verità più profonda e decisiva della vita. In questo modo si passa dall'aver senso al dare senso alla vita.

Ma l'uomo soltanto può arrivare alla pienezza perché Dio si è autodonato. La chiamata di Dio a vivere in comunione con Lui è la più profonda dimensione dell'esistenza umana e la sua accettazione è la fede. Tutto questo porterà a un cambiamento di linguaggio che riflette la nuova impostazione: dalla "grazia abituale" all'"opzione fondamentale", opzione che è un atto di libertà della persona e che orienta tutta l'esistenza<sup>21</sup>.

L'esistenza cristiana si capisce nella prospettiva del dialogo di Dio con l'uomo. Questo dialogo avviene in Cristo che, con la sua incarnazione, morte e risurrezione ha dato all'esistenza umana un senso nuovo e definitivo<sup>22</sup>. L'uomo, rispondendo nella fede alla chiamata di Dio, entra in una relazione personale e intima con Cristo. È in questa relazione che trova il senso dell'esistenza cristiana: essere e vivere in Cristo. È quello che Paolo chiama "adozione filiale". In essa sperimentiamo l'amore gratuito di Dio che si compie nell'accoglienza libera dell'uomo. L'accoglienza di questo amore esige l'amore per il prossimo, che costituisce una dimensione profonda e decisiva della fede. Quindi l'opzione di fede è allo stesso tempo di speranza e di amore. È per questo che l'esistenza cristiana si realizza nella fede, nella speranza e nella carità.

Il centro della grazia e della risposta umana è Cristo. Questo significa che noi soltanto possiamo rispondere attraverso Cristo, che la nostra risposta di fede, di speranza e di carità come risposta filiale è partecipazione alla grazia di Cristo. L'esistenza cristiana è cristocentrica nel suo atteggiamento e nel contenuto. In Cristo, e solo in Cristo, si verifica l'incontro di Dio con l'uomo.

In poche parole, "Esistenza cristiana" è l'atteggiamento della persona che vive la sua esistenza fondata, centrata e finalizzata in Cristo<sup>23</sup>, quindi la fede, la speranza e la carità sono manifestazioni dell'unico atteggiamento che caratterizza la risposta alla grazia: l'atteggiamento fondamentale della fiducia, dell'abbandono<sup>24</sup>. Per Alfaro questa unione è un'esigenza esistenziale, cioè, se non si dà l'unione vuol dire che non esistono<sup>25</sup>. Da essa deriva il rapporto profondo tra la fede e la prassi.

### ***Fede ed esistenza cristiana***

L'opzione di fede è un atteggiamento che orienta tutta l'esistenza della persona in un modo tale che si illuminano a vicenda: la fede illumina l'esistenza e l'esistenza illumina la

<sup>21</sup> Cfr. J. ALFARO, *CA*, 472. Su questo punto vedere anche A. GAINO, *Esistenza cristiana: il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*, 254.

<sup>22</sup> "El núcleo de la existencia cristiana está en la estructura dialogal entre la iniciativa absolutamente gratuita y libre de Dios en su revelación-donación en Cristo, y la respuesta libre en que el hombre acepta y recibe la gracia salvífica de Dios" (J. ALFARO, *RCFT*, 111).

<sup>23</sup> Cfr. J. ALFARO, *CA*, 476; *RCFT*, 110. Vedere anche A. GAINO, *Esistenza cristiana: il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*, 249.

<sup>24</sup> Cfr. J. ALFARO, *CA*, 455; *RCFT*, 115-116.

<sup>25</sup> Cfr. J. ALFARO, *CA*, 451-452.

fede. Questa opzione impegna l'uomo in tutte le sue dimensioni esistenziali e le unifica in Cristo. Per Alfaro la vita cristiana non è conseguenza della fede, ma la sua autentica realizzazione<sup>26</sup>, al punto che la contraddizione tra la fede e la vita è segno della mancanza di fede nel cuore del credente: se la fede non trasforma la nostra vita vuol dire che in noi c'è ancora incredulità. Quindi la prassi cristiana non è una conseguenza della fede ma un'esigenza (ricordo il senso di "conseguenza" e di "esigenza" in Alfaro), un modo di verificare la sua autenticità<sup>27</sup>.

Questo significa che di fronte al pericolo di "riposare nell'opzione" la fede si deve attuare nel quotidiano, tutti i giorni, permeando le opzioni concrete che costituiscono l'esistenza del credente<sup>28</sup>. Per questo l'esistenza della fede è dinamica, è una ricerca continua della volontà di Dio che coinvolge tutto l'essere dell'uomo, che esige nuove decisioni.

### ***La speranza e l'esistenza cristiana***

La speranza è una forma di credere. La conoscenza della fede non si riferisce soltanto al passato. Guarda anche verso il futuro. La speranza e la fede vanno insieme, non è possibile separarle, perché è impossibile abbandonarsi in Dio e non affidargli il proprio futuro. La speranza come "fede che spera" è una capacità di progetto per il futuro. Questo non si può confondere con una previsione del futuro, tutt'altro, significa abbandonare la propria vita nelle mani di Dio, accettare un futuro imprevedibile.

Non è possibile sperare senza credere nelle promesse di Dio compiute in Cristo. Quindi la speranza si fonda nella fede in Gesù Cristo come riconoscenza di ciò che Dio ha fatto in Lui. Significa camminare dando risposta alla chiamata di Dio, chiamata che nasce della fede e si fonda nella fede perché l'atteggiamento di accoglienza della grazia è fede fiduciosa, quindi è "fede sperante", cioè è una decisione esistenziale che impegna la libertà della persona. La speranza viene caratterizzata da un atteggiamento di fede e fiducia perché è una comunione profonda con Dio, segno della comunione definitiva che avverrà nella parusia.

In tutti gli aspetti della fede c'è qualcosa della speranza: l'opzione fondamentale della fede è opzione fondamentale di speranza. Questa non è un atto ma un orientamento costante che anima creativamente tutte le opzioni dell'esistenza. Per questo la fiducia, aspetto intrinseco della fede, caratterizza anche la speranza, anzi, è quello che le dà il carattere di relazione interpersonale dell'uomo con Dio.

La speranza ha come esigenza quella di incarnarsi nel mondo al servizio dell'uomo perché "sperare nel futuro di Dio vuol dire impegnarsi nel presente per l'umanità nel mondo" (GS 43). La speranza impegna il cristiano con l'autentica liberazione integrale

<sup>26</sup> Cfr. J. ALFARO, «La fe como entrega personal del hombre a Dios», in *Concilium*, 21(1967) 56-69, qui 61-69.

<sup>27</sup> Cfr. J. ALFARO, *RCFT*, 102; 119.

<sup>28</sup> «La fe cristiana exige su actuación en las circunstancias de la existencia cotidiana; es una decisión radical que pide siempre decisiones concretas nuevas» (J. ALFARO, *RCFT*, 106).

dell'uomo fino al punto di non rimanere indifferente di fronte a ciò che impedisce la salvezza integrale dell'uomo e del mondo. La speranza cristiana è impegno. Va verso una comunione perfetta. È una risposta all'amore di Dio che raggiunge la perfezione nell'amore di Dio verso gli uomini.

### ***L'amore e l'esistenza cristiana***

L'amore è l'aspirazione più profonda dell'uomo; quando è vissuto come dono sincero di se stesso, porta l'uomo alla sua pienezza. Significa una donazione del proprio essere a Cristo e, attraverso Cristo, al Padre. Questo esige fare di Dio il valore supremo dell'esistenza.

L'amore è accoglienza della grazia fino al punto che soltanto nell'amore si realizza la risposta definitiva alla grazia, al dono. Accogliendo la grazia partecipiamo nell'amore tra Cristo e il Padre e in questa partecipazione riceviamo la capacità di amare come ama Dio. Da questa partecipazione nasce l'esigenza dell'amore verso gli uomini. Infatti l'amore cristiano è allo stesso tempo partecipazione nell'amore tra Cristo e il Padre e partecipazione nella solidarietà di Cristo con tutti gli uomini perché in Cristo tutta l'umanità è chiamata alla fraternità. Possiamo dire che nell'amore al prossimo si realizza la comunione con Cristo. Amando Cristo e soltanto amando Cristo noi amiamo il Padre, gli altri e noi stessi.

L'amore a Dio e ai fratelli, pur essendo due cose diverse, allo stesso tempo sono uniti<sup>29</sup>. Non si identificano, ma si richiamano mutuamente. La primazia corrisponde all'amore a Dio, ma questo raggiunge la sua pienezza nell'amore al prossimo, perché l'amore a Dio è un dono totale di noi stessi che coinvolge la persona in tutte le sue dimensioni.

Alfaro fa notare che non è sufficiente dire che l'amore a Dio porta all'amore verso il prossimo. L'unione tra queste due espressioni dell'amore ha un fondamento più profondo: nell'atto di identificarsi nell'amore con Dio-amore, l'uomo incorpora l'amore verso gli uomini. Questo amore al prossimo è il compimento di tutta l'esistenza cristiana.

La fede raggiunge la massima espressione nell'amore, un amore che si realizza amando i fratelli e che si vive insieme alla speranza.

### ***Impegno cristiano nel mondo attuale***

La comprensione dell'esistenza cristiana come atteggiamento fondamentale di fede, speranza e carità porta all'unità vitale tra l'ortodossia e l'ortoprassi. Quindi la prassi è una dimensione intrinseca della stessa fede: non è una conseguenza ma un'esigenza che consente di capire in un modo nuovo il messaggio cristiano. Alfaro vede l'unità tra l'ortodossia e l'ortoprassi fondamentale per la vita della Chiesa, fino al punto di affermare che questa unione fa della Chiesa un sacramento della salvezza compiuta in Cristo.

<sup>29</sup> Cfr. J. ALFARO, *CA*, 463. Per capire questa relazione Alfaro farà riferimento all'importanza dell'Incarnazione.



La situazione del mondo chiede una prassi nuova del messaggio cristiano, frutto di un'autentica conversione che porti i cristiani ad agire come "portatori responsabili dell'amore e della speranza di Cristo al mondo"<sup>30</sup>.

### ***La trasformazione del mondo e il progresso***

L'esistenza cristiana esige che ci si impegni per migliorare le condizioni di vita degli uomini. L'uomo ha ricevuto la missione di conoscere e trasformare il mondo e così collabora all'azione creatrice di Dio, non semplicemente come istinto di conservazione. Questo significa essere responsabili. L'impegno del cristiano nel progresso è un'opzione per la persona umana, conseguenza dell'amore di Dio per gli uomini. È una forma per rendere concreto l'amore<sup>31</sup>.

L'attività dell'uomo nel mondo non è qualcosa di secondario, tutt'altro, il messaggio cristiano gli dà un valore definitivo, conseguenza dell'essere immagine di Dio, perché l'uomo, partecipando responsabilmente alla trasformazione del mondo, prepara la rivelazione definitiva di Dio in Cristo. Questo per Alfaró costituisce l'aspetto più profondo del valore del progresso per il credente. Il progresso così concepito è una dimensione della speranza escatologica<sup>32</sup>.

L'uomo trasformando il mondo aumenta la conoscenza su di sé e sul mondo, si fa più persona. È in questa conoscenza che troverà delle risposte alle domande fondamentali sul senso dell'esistenza, farà diventare vita la sua opzione fondamentale come l'opzione che orienta l'esistenza. L'uomo cammina verso la sua pienezza, si realizza in tutte le sue dimensioni perché il vero progresso fa crescere nel rispetto per il valore di ogni essere umano. Per questo l'atteggiamento del cristiano davanti al progresso è in relazione con l'atteggiamento davanti al mondo e agli uomini.

Conseguenza di tutto questo è l'opzione per la giustizia. L'annuncio della salvezza esige che ci si impegni per una vita degna dell'uomo. Oggi la società è particolarmente sensibile all'opzione per i più poveri, senza voler dire che questo è qualcosa di nuovo (già si trovava nell'AT). La giustizia e la carità cristiana non possono darsi separatamente. L'opzione per la giustizia è optare per la persona, lottare per cambiare le strutture che ne impediscono un autentico sviluppo. Il cristiano deve impegnarsi con tutti coloro che soffrono le ingiustizie e questo ci chiede una conversione.

Vivere la giustizia ci consente di partecipare pienamente all'eucaristia facendo sì che il pane spezzato (partido) sia pane condiviso (repartido). In questo modo la trasformazione del mondo e del lavoro a favore dell'uomo saranno integrate nell'Eucaristia, sacramento della fraternità cristiana.

<sup>30</sup> J. ALFARO, *CA*, 526 (traduzione mia).

<sup>31</sup> Nell'opera di Alfaró bisogna distinguere tra il progresso in se stesso e il progresso tecnico. Il progresso in se stesso è tutto ciò che contribuisce allo sviluppo della persona, della comunità umana.

<sup>32</sup> Cfr. J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia 1973, cap.12.

# Il fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro

*Affinità con K. Rahner e H. de Lubac*

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.\*

## Un unico fine ultimo

Nelle sue riflessioni sull'apertura dell'uomo a una possibile rivelazione divina, Alfaro rileva che ogni volta che l'uomo si domanda: "Che cosa sono io?"..., si sente posto di fronte all'interrogativo su se stesso, vive la propria esistenza come ricevuta e originaria e, di conseguenza, contenente la domanda sulla propria origine: "Da dove vengo?". Allo stesso tempo l'uomo si sperimenta come progetto verso il futuro che implica la domanda: "Dove vado?"<sup>1</sup>.

Se ora guardiamo gli Esercizi ignaziani colpisce il fatto che proprio queste due domande – Da dove vengo? Dove vado? – siano alla base del loro *Principio e fondamento*, che nella sua prima proposizione afferma:

"L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore: e così salvare la sua anima" (EE 23)<sup>2</sup>. La risposta, che affiora qui, asserisce ovviamente che Dio è il "da dove vengo" e il "dove vado", l'origine e il fine dell'uomo nella sua dimensione universale, cioè di ogni uomo e ogni donna. Il *Principio e fondamento* degli Esercizi si rivela dunque come appartenente alla dimensione essenziale dell'esistenza umana in quanto tale, secondo la visuale del credente.

L'uomo di cui parla Ignazio non è solamente composto di anima e corpo in astratto, ma è anche l'uomo vero e reale, quale esiste oggi. Inoltre non si parla di due fini, come alcuni teologi del suo tempo affermavano<sup>3</sup>, uno puramente naturale e un l'altro soprannaturale a cui verrebbe chiamato l'uomo in seguito al peccato originale e all'iniziativa salvifica di Dio in Cristo<sup>4</sup>. Per Ignazio non esiste uno stato di "natura pura", né reale, né

\* ROGELIO GARCÍA MATEO S.J., Professore emerito presso la Pontificia Università Gregoriana.

<sup>1</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 9 s.

<sup>2</sup> I testi ignaziani sono citati secondo le sigle convenzionali: EE = Esercizi spirituali, Cost = Costituzioni della Compagnia di Gesù.

<sup>3</sup> Fra gli altri spicca il cardinale Caietano (Tommaso de Vio) (1468-1534).

<sup>4</sup> Il termine "supernaturalis" non è originariamente biblico. Espressioni bibliche prossime ad esso sarebbero "celeste", "dall'alto", cioè avvenimenti o realtà che presentano caratteri prodigiosi. Il rapporto tra "naturalis" e "supernaturalis" è stato spesso oggetto di discussioni nell'ambito di due tendenze: quella

ipotetico. Dio non ha creato l'uomo prima della natura, elevandolo poi in un secondo tempo alla grazia; ma all'uomo piuttosto viene assegnato sin dalla sua creazione un destino trascendente, perché è stato creato "a somiglianza e immagine della sua divina Maestà" (EE 235, Gen. 1,26)) nella giustizia e nella santità (EE 51; Ef 4,23).

Il fine dell'uomo, ovvero l'essere "creato per" (per lodare, riverire, servire Dio) significa che la sua persona è costitutivamente progettata, riferita al di là di sé, non finalizzata a se stessa bensì ek-sistente, aperta sin dalla sua creazione all'"eschaton" della salvezza beatifica. Dio, secondo il Loyola, ha congiunto intimamente la lode, la riverenza e il servizio a Lui con la felicità eterna dell'uomo, come due facce di un'unica medaglia; la sua lode, la sua gloria sono collegate strettamente con la salvezza umana; il che ha una chiara corrispondenza con la parola di Paolo: "o mangiate o beviate, tutto fate a gloria di Dio" (1Cor 10,31): "Omnia ad maiorem Dei Gloriam"; qui si apre una prospettiva universalistica che consente di far entrare ogni realtà umana, ogni momento della storia, ogni essere dell'universo dentro l'orizzonte della salvezza divina.

Questa finalizzazione trascendente dell'essere umano al divino, al soprannaturale, Alfaro la chiama: "capacidad radical de la visión de Dios"<sup>5</sup> e anche, tra l'altro, "apertura intrínseca y apriorica del hombre a su perfección suprema"<sup>6</sup>. Allora, si può affermare che, secondo Alfaro, antecedentemente alla giustificazione, sin da sempre l'uomo sia apriori di fronte all'universale volontà salvifica di Dio, già dall'inizio indirizzato al fine soprannaturale per cui è creato. Questa qualità è, in quanto "capacidad radical", "intrínseca e apriorica", non una dimensione transitoria, bensì una determinazione ontologica, una "potentia oboedientialis", che Alfaro ha trovato nel pensiero tomistico<sup>7</sup>, come capacità che possiede la natura umana di essere assunta nell'unità della natura divina. Né occorre che Dio realizzi tale capacità, come non è necessario che Dio faccia tutto ciò che può (III Sent., d. 1, q. 1, a. 3, ad 4). Quindi, anche se l'uomo non ha il potere di ottenere la grazia, tuttavia egli porta nella sua stessa natura un'attitudine e un desiderio del dono della salvezza, come ha sottolineato anche il Loyola.

di contrapporre l'uno all'altro (Tertuliano, Agostino) e quella di saldarli in una profonda unità (Clemente, Origene, Atanasio, Dionigi). Tommaso segue una linea di netta distinzione, che però non è tesa a contrapporre bensì ad unire strettamente l'uno all'altro, in base al principio "gratia non tollit naturam, sed perficit" (Sth, q. 1, a. 8., ad 2). Nella misura in cui però il soprannaturale si accosta, sino a coincidere, al concetto di grazia ed essa si separa dalla natura fino a parlare di "natura pura", comincia a formarsi una dissociazione completa tra i due ordini, naturale e soprannaturale, in modo tale che la gratuità del soprannaturale venga fondata sulla possibilità di un ordine naturale capace di bastare totalmente a se stesso e di compiersi definitivamente secondo un fine proporzionato (natura pura), cadendo nel cosiddetto "estrinsecismo" della grazia e poi nell'allontanamento della vita cristiana dalla vita pubblica, nella separazione della Chiesa dal mondo, come avviene nei secoli XIX e XX fino al concilio Vaticano II con la Costituzione sulla Chiesa nel mondo *Gaudium et spes*. Contro la frattura tra il naturale e il soprannaturale si sono levate voci sempre più insistenti sulla necessità di un ripensamento riguardo al tema, tra altri: H. Blondel, Teilhard de Chardin, H. de Lubac, K. Rahner, J. Alfaro. Cfr. "Soprannaturale" in: G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 1457-1467.

<sup>5</sup> J. ALAFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 233, 313.

<sup>6</sup> Ibid. 314.

<sup>7</sup> Ibid. 322.

La capacità di una natura si può intendere, secondo Tommaso, in due modi: “secundum potentiam naturalem”, ed è la capacità della creatura in genere, o “secundum potentiam oboedientiae”, che “è ordo naturalis ad gratiam” (IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, sol. 1). La grazia, quindi, non ripugna alla natura umana, né è accanto ad essa, continua l’Aquinata, ma è perfettamente in linea con le aspirazioni più profonde dell’essere umano e col fine ultimo a cui si sente chiamato, il raggiungimento del quale però non è dovuto all’uomo in ragione della sua natura, ma si ha per mera liberalità di Dio (De Pot., q. 14, a. 10, ad 2).

In siffatta realtà umana Alfaro trova due dimensioni fondamentali dell’uomo: la creaturalità e l’apertura al dialogo interpersonale con Dio<sup>8</sup>, ciò costituisce l’uomo come “creatura intelectual” o “espíritu finito”, cioè come un paradosso, che vive in tensione tra il suo potere di “perfeccionabilidad” indefinita, in quanto spirito, e la sua incapacità, in quanto creatura, di superare mediante le proprie forze la conoscenza mediata di Dio. La dimensione di “perfeccionabilidad”, di progresso incessante, significa, di conseguenza, pur non essendo addizionale alla natura umana bensì costitutiva, che quell’apertura antropologica, secondo Alfaro, resta una qualità meramente formale verso una realtà indeterminata, indefinita. Tuttavia, però, in questo dinamismo spontaneo e naturale, atematico, anonimo, che però non può soddisfare i desideri di felicità eterna del cuore umano, Alfaro ritiene che esso acquisti teologicamente rilevanza perché lì si radica, appare il “Ser Absoluto-Personal”, che la terminologia tomistica articola con l’espressione: “desiderium naturale videndi Deum”.

Infatti, l’esperienza fortemente desiderante della persona conferma come nessun bene esistente, né materiale, né spirituale, possa appagare il suo naturale desiderio di felicità piena. L’Aquinata lo spiega dicendo che vi è un desiderio naturale di conoscere la causa, quando si vede l’effetto; di qui l’insazietà finché la causa non viene conosciuta. Se dunque l’intelletto umano non potesse arrivare a conoscere la causa prima di ogni cosa, questo desiderio rimarrebbe insoddisfatto (Sth q. 12, q. 1), e quindi l’uomo non sarebbe mai perfettamente felice ma frustrato. Alfaro differenzia, seguendo l’Aquinata, l’appetito naturale in appetito innato, che è costitutivo di una natura verso un bene, indipendentemente dalla conoscenza di esso, e appetito naturale di capacità, al quale corrisponde una disposizione a quel dato bene, ma la cui assenza non costituisce privazione, sarebbe quindi un appetito elicito, cioè una vitale tendenza verso un bene conosciuto.

Con l’espressione “desiderium naturale videndi Deum” si sottolinea la connaturalità della visione beatifica con le tendenze dello spirito umano, in modo tale che questo desiderio conservi intatto tutto il suo significato, sebbene non raggiunga mai il termine del suo volere<sup>9</sup>. Questa congenialità ontologica per la visione divina, quindi, non comporta la capacità di raggiungerla con le proprie forze. D’altra parte, siccome l’apertura all’essere indefinito è meramente formale, non implica nessun contenuto oggettivo, non presuppone niente d’innato, neanche si potrà attribuire un contenuto oggettivo al “desiderium naturale videndi Deum”; quello comporta piuttosto, secondo Alfaro, una im-

<sup>8</sup> Ibid. 237.

<sup>9</sup> J. ALFARO, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Gregorianum 38(1957) 36.



plicazione trascendentale – tendenziale, non oggettiva – categoriale, cioè il bisogno apriorico di continuare a domandare<sup>10</sup>, dunque è il termine del dinamismo intellettuale – volitivo dell'essere umano, “pero en la intencionalidad constitutiva del espíritu humano lo último es lo primero, Dios es, secondo Alfaro, lo primero en la intención de la aspiración natural del hombre”<sup>11</sup>. Il che coincide chiaramente con la prima proposizione del *Principio e fondamento*: “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma”.

In Alfaro si trova dunque, indirettamente, una riflessione filosofico-teologica sulla problematica che la prima proposizione del *Principio e fondamento* porta con sé.

## L'uomo nel mondo e di fronte al mondo

La finalizzazione dell'uomo a Dio contrasta con la seconda proposizione: “Le altre cose di questo mondo sono create per l'uomo”. Così il *Principio e fondamento* assume allo stesso tempo Gen. 1,28; 2,9: La creatura umana viene posta al centro di un creato buono e bello (paradiso), che essa deve dominare e curare mediante una attività personale (EE 51). L'uomo è quindi al centro dell'universo. Al teocentrismo della prima proposizione (l'uomo è creato per Dio) si aggiunge adesso l'antropocentrismo della seconda (il mondo è creato per l'uomo). Teocentrismo e antropocentrismo, a differenza di altre forme di pensiero che li considerano irconciliabili, non si contrappongono secondo la concezione ignaziana; vale a dire che i due non sono contemplati in modo assoluto, bensì in una complementarità relativa: Dio non vuole esistere senza l'uomo e, da parte sua, l'essere umano deve accettare la sua creaturalità, cioè che è libero, però non in modo assoluto, ovvero dipendente dal divino, non alla maniera di una schiavitù alienante, ma, come detto sopra, in uno stato di apertura a Dio e alle sue disposizioni, le quali abilitano l'uomo ad utilizzare adeguatamente il mondo circostante: “per aiutarlo a conseguire il fine per cui è creato”. Si tratta quindi per l'uomo di stabilire un giusto rapporto con il mondo.

Alfaro, partendo dall'espressione di Heidegger, che qualifica l'uomo come “essere-nel-mondo”, lo considera non solo come l'abitazione dell'uomo ma anche come la base della sua attività: “Ogni sforzo di comprensione dell'uomo che eluda o minimizzi la constatazione fenomenologica della dipendenza dell'uomo in rapporto col mondo e (in questo senso) della sua appartenenza al mondo è destinato fin dall'inizio al fallimento”<sup>12</sup>. Dall'altro lato, invece, l'uomo contemporaneamente vive l'esperienza opposta: quella di esistere di fronte al mondo, della sua diversità rispetto a tutti gli altri esseri<sup>13</sup>; di conseguenza, non può fare a meno di chiedersi che senso abbia per lui il mondo.

<sup>10</sup> J. ALFARO, *Dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según santo Tomás*: Gregorianum 55 (1974) 667.

<sup>11</sup> J. ALFARO, *Cristología y antropología*, 320.

<sup>12</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 16.

<sup>13</sup> Ibid.

Per Ignazio la risposta è, come già detto, chiara: “tutte le altre cose sulla faccia della terra sono create per l’uomo, affinché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato”. Allora, le “altre cose”, il mondo, non sono fundamentalmente un ostacolo tra Dio e l’uomo. Non è lecito rifiutarlo fino al punto di perdere il contatto con esso secondo una malintesa “fuga mundi”. In fondo, ci sta dicendo che non c’è di per sé nulla che non possa essere integrato nella lode e nel servizio di Dio: “Omnia ad Maiorem Dei Gloriam”, addirittura i peccati in quanto essi possono diventare motivo di conversione, come mostra la parabola del figlio prodigo o come canta la liturgia pasquale: “O felix culpa”. Dunque il mondo nella sua ambiguità di bene e male è necessario, proprio in relazione al rapporto dell’uomo con Dio; il mondo è condizione fondamentale per rendere gloria a Dio.

Alfaro constata che nel rapporto uomo-mondo emerge ancora una situazione di “apertura”: “L’uomo sta nel mondo non puramente per sopravvivere ma indiscutibilmente per operare e farsi come uomo, ossia per realizzarsi in ciò che lo differenzia dalla natura, nella coscienza di se stesso e nella propria libertà”<sup>14</sup>. Nell’analisi di questa libertà Alfaro mette in risalto come l’atto libero sia una decisione del soggetto su se stesso. “L’uomo decide sul suo personale futuro: da sé decide di se stesso”<sup>15</sup>. Qui si manifestano appunto più fortemente l’immanenza, l’interiorità dell’uomo nei confronti delle altre realtà del mondo e allo stesso tempo in tale immanenza della sua libertà l’uomo trascende tutta la natura e i processi di essa. Ancora di più, l’uomo trascende se stesso, perché nei suoi atti liberi va ben al di là di ciò che è: si autotrascende. Qui Alfaro distingue tra *libertà - da* (da condizioni predeterminanti) e *libertà - per*, ossia non per se stesso, ma oltre sé, per gli altri, verso il futuro: l’apertura dell’uomo “a decisioni nuove e la sua apertura al futuro combaciano”<sup>16</sup>. Questo mostra, secondo Alfaro, che l’uomo non crea la sua libertà, bensì la riceve come dono, che è allo stesso tempo impegno: “Proprio mediante la sua libertà e in essa l’uomo è interpellato a realizzare se stesso trasformando il mondo”<sup>17</sup>.

A questo livello il *Principio e fondamento* continua dicendo che se le “altre cose”, vale a dire, il mondo devono aiutare l’uomo a conseguire il suo fine ultimo, la sua salvezza, ne segue “che l’uomo tanto deve usarle, quanto lo aiutano per il suo fine; e tanto deve astenersene, quanto gli sono di ostacolo verso tale fine”. Dunque l’uomo deve scegliere, deve adoperare la sua libertà dinanzi al mondo, cioè: agli altri esseri viventi, agli avvenimenti, ecc. Il valore del mondo sta nel fatto che Dio ha posto in esso un suo riflesso di bontà e di bellezza, ma non è Dio, quindi non può essere assolutizzato. Di fronte al mondo si apre il difficile compito delle scelte, del discernimento di quei mezzi mondani (immanenti) che più conducono al fine salvifico ultimo (trascendente).

Per riuscire in questo “è necessario renderci indifferenti a tutte le cose create per quanto è concesso alla libertà del nostro libero arbitrio e non le è proibito”<sup>18</sup>. Da sotto-

<sup>14</sup> Ibid., 20.

<sup>15</sup> Ibid., 26.

<sup>16</sup> Ibid., 27.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Quindi non si tratta ovviamente di rendersi indifferenti nei confronti della volontà di Dio, espressa nei comandamenti, nella Sacra Scrittura o attraverso il Magistero della Chiesa, ma rispetto a cose come

lineare è che non si utilizza il sostantivo “indifferenza”. Questo porterebbe facilmente a identificare tale atteggiamento con l’apatia, l’indifferentismo (“a me è lo stesso”). Non si tratta di una indifferenza passiva ma attiva: “rendersi indifferenti”, staccarsi dalle cose per arrivare (per quanto possibile) a una scelta oggettiva di esse in vista del fine salvifico. “Questa indifferenza attiva è naturalmente sostenuta da un abbandono semplice e realistico dell’uomo in Dio, il quale in una maniera che è l’unica giusta, livella le differenze che vi sono nella realtà della nostra esistenza”, commenta K. Rahner<sup>19</sup>. Si tratta quindi di una indifferenza che è raggiungibile solo con l’aiuto della grazia.

In ogni caso, il compito della scelta oggettiva coinvolge ovviamente la libertà e la responsabilità di ciascuno. Alfaro sottolinea che l’uomo è responsabile della trasformazione della natura, ma non è responsabile di fronte alla natura, perché “non è possibile essere responsabile a una realtà impersonale, come è la natura, ma solo davanti a un essere personale”<sup>20</sup>. Quindi la decisione libera dell’uomo spezza tutte le ideologie materialistiche, relativistiche ed ecologiche. Il “da dove” ultimo e il “dove” ultimo della libertà umana può essere soltanto una realtà trascendente e personale che viene chiamata Dio<sup>21</sup>.

Dall’altro lato, il rapporto dell’uomo con il mondo richiede, secondo Alfaro, una riflessione sugli esseri che costituiscono il mondo. Ogni uomo è personale e inalienabile, però aperto alla comunione interpersonale con gli altri, in modo tale che la soggettività umana sia allo stesso tempo intersoggettiva<sup>22</sup>, l’incontro di diverse libertà, la propria e quella degli altri; un’esperienza che si distingue essenzialmente dal rapporto con le cose. Gli oggetti, le cose ci stanno davanti come realtà a nostra disposizione, come strumenti di cui ci serviamo; è un’alterità di *subordinazione*, mentre il rapporto con gli altri soggetti è di *comunione*.

L’altro chiama con la sola sua presenza ad assumere un atteggiamento personale di fronte alla sua persona, chiede che sia riconosciuto nella sua dignità di persona, che non deve essere strumentalizzata o dominata, ma rispettata come realtà “inviolabile, sacra”<sup>23</sup>. Ciò implica un atteggiamento di mutuo rispetto, di amore e di solidarietà, come vincolo ontologico che unisce ciascuno con tutta l’umanità. Per Alfaro questa è una dimensione fondamentale dell’essere umano, dalla quale scaturisce l’impegno, comune a tutti, a collaborare al bene della comunità umana<sup>24</sup>. Comunità e persona sono però valori correlativi fra loro: la persona diventa tanto più persona quanto più agisce in favore della comu-

le ricchezze, la povertà, la vita lunga o corta, l’onore o il disonore, la salute o la malattia, la consolazione o la desolazione, i doni mistici o le grazie comuni, ecc, cioè cose che hanno un valore relativo, che non sono necessariamente connesse con il fine ultimo, né ad esso si oppongono. Non si pretende che non si sentano le propensioni e le ripugnanze, ma che si sia avvezzi a non dar loro retta, con l’aiuto della grazia. Tale atteggiamento è necessario per progredire nella vita spirituale in genere e, in particolare, per poter fare una elezione vocazionale corretta, momento centrale degli Esercizi (EE 169-189).

<sup>19</sup> K. RAHNER, *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1966, 34 s.

<sup>20</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 28.

<sup>21</sup> Ibid., 29.

<sup>22</sup> Ibid., 30.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., 33.

nità, che diventa tanto più comunità quanto più contribuisce allo sviluppo delle possibilità delle persone che la costituiscono. Quando questa corrispondenza si dimentica, assolutizzando l'individuo o la comunità, il risultato è l'individualismo o il totalitarismo<sup>25</sup>.

Il *Principio e fondamento* non tematizza in dettaglio questa dimensione di comunione con gli altri, perché è più incentrato sulla realtà personale dell'esercitante; sebbene con "le altre cose" si intenda il mondo, non solo ciò che è intorno, cioè le cose materiali, le piante e gli animali vicini all'uomo, ma tutto quello che non è Dio, vale a dire gli esseri umani, i buoni e i cattivi spiriti. Inoltre le faccende umane e di tutto questo universo, tanto ciò che è bene, quanto ciò che è male. Dunque, nonostante la centralità della dimensione personale, gli Esercizi ignaziani, ben intesi, non conducono all'individualismo religioso, come si potrebbe pensare. I primi compagni di Ignazio hanno fatto gli Esercizi sotto la sua guida, ciascuno per conto proprio, ma poi sono voluti rimanere insieme, e a Roma hanno fondato la Compagnia di Gesù, il cui fine non è solo la propria salvezza, bensì con la propria salvezza quella degli altri (Cost 3).

Ignazio è partito dalla proposizione generale: l'uomo è creato per lodare e servire Dio; e così raggiungere la salvezza, e le "altre cose" (il mondo) sono create per l'uomo affinché lo aiutino nel suo fine salvifico; Alfaro invece parte dall'uomo come essere aperto all'infinito e al mondo, in cui emerge però una realtà Fondante, Trascendente e Personale chiamata Dio. Sia il ragionamento di Ignazio sia quello di Alfaro sono così generali da poter essere accettati anche da ebrei e musulmani, perché, come si vede, fin qui non compare Cristo.

## “Existencial crístico”

Da un punto di vista cronologico l'evento di Cristo viene certamente dopo la creazione. Invece Col. 1,15-20 dichiara che tutto è stato creato in Cristo, mediante Lui e per Lui. Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura. Si tratta quindi di un universo nella prospettiva di Cristo. La medesima interpretazione si trova in Gv 1,1-3, con la peculiarità che il prologo del IV vangelo connota il soggetto Parola di Dio. Gesù di Nazareth è la Parola creatrice del Padre: tutto è stato creato mediante Lui, e si è fatto uomo nella storia: “E la Parola si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi”(1,14).

Ne segue, secondo Alfaro, che “l'incarnazione è la suprema comunicazione di Dio alla creatura intellettuale. Facendo sua il Figlio di Dio la natura umana, Dio si dà personalmente all'uomo Gesù come Padre suo”<sup>26</sup>. Il che significa godere del più intimo contatto possibile della creatura razionale con Dio nello Spirito Santo. Cristo mediante la sua incarnazione partecipa in maniera suprema alla vita intradivina; ma affinché Cristo potesse comunicare la sua ineffabile conoscenza beatifica all'umanità, era necessario che si esprimesse in modo categoriale secondo la forma umana, altrimenti sarebbe stato

<sup>25</sup> Ibid., 34.

<sup>26</sup> Ibid., 84.



impossibile rivelarlo agli uomini, quindi, conclude Alfaro: “Incarnazione e rivelazione sono sostanzialmente un medesimo mistero”<sup>27</sup>. Gesù Cristo infatti è l’espressione reale della natura divina, cioè l’essere trinitario può essere comunicato e può esistere in una natura che non è quella di Dio.

In questo modo, la creazione risulta fondata sul fatto dell’incarnazione. Essa, per Alfaro, seguendo l’esegesi di Col 1,15-20, secondo A. Feuillet e quella di Schlier su Ef 1,9-10<sup>28</sup>, non può essere considerata semplicemente come un secondo tempo dell’intervento divino dopo la caduta originale. In realtà essa comprende in sé il creativo e il redentivo come aspetti distinti di un’unica volontà salvifica del Dio Trinità. L’incarnazione non è, secondo Alfaro, un fatto contingente che sopraggiunge rispetto a una storia già precostituita, ma esprime “que toda la creación del hombre y del mundo tienen en Cristo su centro permanente de sustentación, de unificación y de finalización”.

Questo rapporto con Cristo tocca l’essere creato dell’uomo e del mondo ad un livello più profondo della sola azione creativa in quanto “ex nihilo sui e subjecti”; “es la comunicación de la vida intradivina por Cristo la que en ultimo término sostiene la existencia del hombre y del mundo. En este sentido se puede hablar de un ‘existencial crístico’ de la creación, como de una dimensión interna de la misma”, cioè in esso non si tratta meramente di un progetto nella mente e nella volontà divina, ma di una qualità esistenziale che “se realiza en la ordenación interna de la humanidad y del mundo a Cristo, principio y fin del universo”<sup>29</sup>.

In tutto ciò appare evidente l’influsso dell’“übernatürliches Existential” di K. Rahner su Alfaro<sup>30</sup>. Rahner, parlando di Cristo come “Salvatore assoluto”, afferma che la creazione e l’incarnazione sono “come due momenti e due fasi di *un* evento – benché intrinsecamente differenziato – dell’autoestrinsecazione e dell’automanifestazione di Dio. Tale concezione può richiamarsi a un’antica tradizione del cristocentrismo presente nella storia della teologia cristiana, secondo la quale il Verbo creatore di Dio, che pone il mondo, lo pone in partenza come una materialità destinata a diventare la sua propria materialità”<sup>31</sup>. Allora la possibilità della creazione si fonda sull’incarnazione, massimo grado dell’autocomunicazione divina. L’universo e l’uomo in esso sono stati voluti di fatto per ragione di Cristo e in Cristo.

L’“existencial crístico” di Alfaro e quello di Rahner ci aiutano a spiegare teologicamente la presenza di Cristo nel “Principio e fondamento” degli Esercizi. Qui allora Dio

<sup>27</sup> Ibid., 93.

<sup>28</sup> J. ALFARO, *Hacia una teología de progreso humano*, Barcelona 1969, 72.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> R. GARCÍA MATEO, *K. Rahner fra il Loyola e L’Aquinata. Alle origini dell’“übernatürliches Existential”*: in *Ignaziana* 18 (2014) 1-11.

<sup>31</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 260. Ormai nel 1942 Rahner pubblica uno scritto con il titolo “Priesterliche Existenz”, in cui espone che nell’uomo si trova “einen innerst übernatürlichen Bereich” e come Dio sin dall’inizio della creazione vuole comunicarsi, ovvero in Cristo si è comunicato in modo assoluto. Cf., “Existenzial”: in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3, Freiburg 1995, coll. 1115.

non può essere altro che il Dio Trinità, che realizza la sua opera attraverso il Figlio nella potenza dello Spirito Santo, tanto più che gli stessi Esercizi chiamano a volte Cristo “Criador y redentor nuestro” (EE 53, 229)<sup>32</sup>.

Dall’altro lato, nell’ultima proposizione del *Principio e fondamento* si afferma: “desiderando e scegliendo soltanto quello che ci può condurre meglio (más, nel testo spagnolo) al fine per cui siamo creati”. Di per sé, se si vuole raggiungere un fine è sufficiente scegliere i mezzi necessari a conseguirlo con certezza. La proporzione mezzi/fini non ha bisogno obbligatoriamente di un più (más). Neppure si tratta della scelta dei mezzi ritenuti oggettivamente migliori. Per esempio, se si deve fare un viaggio lungo e si può scegliere tra treno e aereo si sceglierà ovviamente l’aereo. Non si parla delle scelte più convenienti, ma di quelle che sono maggiormente in accordo con la volontà di Dio: “Col nome Esercizi spirituali si intende qualsiasi modo per esaminare la coscienza, meditare, contemplare [...] indagare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita condotta in ordine alla salvezza” (EE 1).

L’uomo, secondo Ignazio, non è chiamato solo ad assicurarsi la salvezza in genere attraverso mezzi convenienti, piuttosto c’è in lui un dinamismo “cristico” che lo porta a cercare il mezzo più conveniente secondo la volontà di Dio, cioè il “Mediatore assoluto” di essa, Gesù Cristo (EE 136-189).

In questo contesto va menzionata, non per ultima la teologia del “surnaturel” di H. de Lubac (*Surnaturel* (1946), *Le Mystère du surnaturel* (1965)), in cui egli critica la concezione del naturale e del soprannaturale come due realtà chiuse e parallele<sup>33</sup>. Poi esamina la questione del desiderio della visione beatifica; partendo dall’Aquinata afferma che c’è nell’uomo, come ha detto anche Alfaro, un desiderio naturale per la salvezza divina della visione beatifica, non solo come una possibilità esistente nella mente divina, ma esistente di fatto, che ha come causa Dio stesso che lo innesta in ogni essere umano fin dall’inizio della sua vita. Ciononostante il conseguimento di esso è possibile solo grazie alla redenzione di Cristo che rivela l’immagine di Dio secondo la quale l’essere umano è stato creato (Col 1, 13-16). Come nel caso di Alfaro e di Rahner, vediamo che anche nella la teologia lubachiana del “surnaturel” esiste una chiara affinità con la prima premessa del *Principio e fondamento* degli Esercizi<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> R. GARCÍA MATEO, “Criador y Redentor nuestro”. La misión del Hijo según Ignacio de Loyola, in: *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 570 – 591.

<sup>33</sup> Cf. supra, nota 4.

<sup>34</sup> R. GARCÍA MATEO, La Spiritualità ignaziana in Henrich de Lubac: in: A. Russo e G. Coffele (a cura), *Divinarum Rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma 2001, 201-224.

## Las Anotaciones de los Ejercicios Espirituales

*Un directorio pedagógico para la conversión*

di EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J. ....	3
1. La necesidad del acompañamiento espiritual .....	3
2. Una propuesta para mejorar la práctica del acompañamiento espiritual .....	4
3. El contenido de las Anotaciones del libro de los Ejercicios Espirituales.....	5
4.1. <i>Anotaciones introductorias</i> .....	7
4.2. <i>Primer grupo</i> .....	8
4.3. <i>Segundo grupo</i> .....	13
4.4. <i>Tercer grupo</i> .....	14
4.5. <i>Cuarto grupo</i> .....	17
4.6. <i>Quinto grupo</i> .....	19
5. A modo de conclusión.....	21

## Afectarse

*Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola*

di RICARDO ALDANA .....	23
Introducción .....	23
1. <i>Afectarse</i> en San Ignazio .....	24
2. <i>Afectarse</i> , nobleza y representación .....	26
3. <i>Indiferencia afectiva</i> .....	29
4. <i>Afectarse</i> y el problema de la <i>afectación</i> manierista .....	30
5. El problema de la neutralidad <i>afectiva</i> .....	34
6. <i>Afectarse</i> como representación del Amor en la virginidad: el corpus joánico ....	37
6.1 <i>El Evangelio</i> .....	38
6.2 <i>Las cartas</i> .....	39
6.3 <i>El Apocalipsis</i> .....	40
7. Conclusión .....	43

## Contemplare la vita di Gesù

di MARK ROTSAERT S.J. ....	45
1. Meditazione e Contemplazione negli <i>Esercizi Spirituali</i> .....	45
2. La contemplazione ignaziana .....	45
[101] <i>La solita orazione preparatoria</i> .....	45
[102] <i>Il primo preludio è richiamare la storia di ciò che devo contemplare</i> .....	46
[103] <i>Il secondo preludio: composizione vedendo il luogo</i> .....	47
[104] <i>Il terzo preludio: domandare quello che voglio</i> .....	48



[106] <i>Il primo punto è vedere le persone</i> .....	49
[107] <i>Il secondo punto: udire quello che dicono le persone</i> .....	49
[108] <i>Il terzo: osservare poi quello che fanno le persone</i> .....	49
[118] <i>La ripetizione</i> .....	49
[121] <i>Applicare i cinque sensi sopra le contemplazioni</i> .....	50
[109] <i>Colloquio</i> .....	51
Conclusione .....	51

### **El uso de la Escritura en los *Ejercicios Espirituales***

di MARIO LÓPEZ BARRIO S.J. ....	53
Las fuentes de los <i>Ejercicios</i> .....	54
Los <i>Ejercicios</i> y la mentalidad exegética contemporánea .....	55
Los <i>Ejercicios</i> y la Palabra de Dios .....	58
Conclusión .....	59

### **L'immaginazione è preghiera?**

di NICOLAS STEEVES S.J. ....	61
Introduzione .....	61
Rivelazioni e illuminazioni nel <i>Racconto del pellegrino</i> .....	62
Immaginazione e vuoto immaginale nel <i>Diario</i> .....	64
L'immaginazione negli <i>Esercizi spirituali</i> .....	65

### **Preghiera e discernimento negli *Esercizi Spirituali***

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J. ....	69
1. Preghiera e discernimento nell'uso di Ignazio .....	69
1.1. <i>Discrezione e discernere</i> .....	69
1.2. <i>Preghiera, pregare</i> .....	71
1.3. <i>Un esempio</i> .....	73
1.4. <i>Conclusione</i> .....	73
2. Discernere e pregare nella vita cristiana .....	74
3. Conclusione .....	76

### **L'esame di coscienza**

di TONI WITWER S.J. ....	77
Introduzione .....	77
Il testo dell'esame di coscienza negli <i>Esercizi Spirituali</i> .....	77
Osservazioni sulla "storia" dell'esame di coscienza nella vita di Sant'Ignazio .....	79
L'esame di coscienza nel contesto degli <i>Esercizi Spirituali</i> .....	80
Il significato spirituale dell'esame di coscienza per la vita del credente .....	83
Conclusione .....	85



### Lasciarsi guardare

*Antropologia filosofica e teologica dell'arte come preghiera*

*A partire da Romano Guardini*

di YVONNE DOHNA SCHLOBITTEN .....	87
Introduzione. L'arte per la preghiera e l'arte come preghiera .....	87
I. L'arte per la preghiera .....	89
II. Una fenomenologia della preghiera .....	91
III. Romano Guardini: una fenomenologia dell'arte come preghiera .....	93
1. <i>Preghiera come lotta</i> .....	93
2. <i>Arte come preghiera</i> .....	94
2.1 Il pregiudizio e la comprensione del soggetto .....	94
2.2 L'artista .....	95
2.3 L'opera d'arte .....	96
2.4 L'osservatore .....	97
3. <i>Una antropologia dell'immagine tra l'opposizione polare e il concreto vivente</i> .....	97
IV. Gerl-Falkovitz: una antropologia dell'esperienza dialogica dell'immagine .....	101
1. <i>Momento maieutico: la relazione orizzontale – esperienza dell'altro     che è nel tu</i> .....	101
2. <i>Momento ermeneutico: la relazione interiore – esperienza dell'altro     che è in me</i> .....	103
3. <i>Momento mistagogico: la relazione verticale – esperienza dell'altro     in assoluto che è nel totalmente altro</i> .....	103
V. Teologia dell'esperienza estetica e preghiera .....	104
Conclusione: San Ignazio e la carità dell'immagine .....	106

### Metodo trascendentale e problema di Dio in J. Alfaro

di GIORGIA SALATIELLO .....	109
-----------------------------	-----

### Juan Alfaro: dalle virtù teologali all'esistenza cristiana

di CARMEN APARICIO VALLS .....	115
Un nuovo approccio alla vita cristiana .....	117
<i>Fede ed esistenza cristiana</i> .....	118
<i>La speranza e l'esistenza cristiana</i> .....	119
<i>L'amore e l'esistenza cristiana</i> .....	120
<i>Impegno cristiano nel mondo attuale</i> .....	120
<i>La trasformazione del mondo e il progresso</i> .....	121

**Il fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro***Affinità con K. Rahner e H. de Lubac*

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J. ....	122
Un unico fine ultimo .....	122
L'uomo nel mondo e di fronte al mondo .....	125
"Existencial crítico" .....	128