

Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola

Saggio metodologico

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

L'analisi del vissuto di Sant'Ignazio di Loyola che si presenta in questo articolo ha due fonti remote e una prossima. Le remote sono il metodo 'fenomenico-cognitivo' sviluppato da me,¹ e il metodo 'esistenziale', proposto dal Prof. Jesús Manuel García.² Invece la prossima risponde a una più articolata presentazione di entrambi i metodi che il Prof. García offre in una recente pubblicazione dal titolo "Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale".³

In concreto, la sintesi operata delle fonti remote in quella prossima comporta l'assimilazione del metodo 'fenomenico-cognitivo', con due momenti di analisi -sincronico e diacronico-, nella prima parte del metodo 'esistenziale' -momento storico-critico-fenomenologico-, che precede il suo secondo momento (critico-ermeneutico-teologico) e il terzo, progettuale.

Frutto dell'unione è il metodo *teologico-esperienziale*, che nella sua versione attuale consta di tre momenti: storico-fenomenologico, ermeneutico-teologico e pratico-mistagogico. L'analisi del vissuto di Sant'Ignazio segue questi tre passaggi con lo scopo di offrire, da una parte, un esempio concreto di applicazione del metodo e, dall'altra, di dimostrare la bontà del metodo con le prospettive che apre nell'approfondimento del vissuto cristiano.

1. Analisi storico-fenomenologica: il vissuto ignaziano di Dio

L'analisi dettagliata del vissuto di Sant'Ignazio, che si propone nel primo dei tre passi del metodo, è divisa in due sezioni. Nella prima si esaminano sincronicamente le

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

¹ R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Mistero*, G&B Press, Roma 2015, 117-157.

² J. M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013, 237-259.

³ J. M. GARCÍA, "Il metodo teologico-esperienziale della teologia spirituale", in *Mysterion* (www.mysterion.it) 9 (2016/1) 5-17.

decisioni più importanti prese dal Santo, come riportate nella sua *Autobiografia*,⁴ e nella seconda si prospetta un approfondimento diacronico di esse.

L'attenzione si focalizza sulla decisione, perché “fare una scelta personale, da un punto di vista cristiano, non può consistere soltanto in una valutazione intellettuale delle possibilità implicate nella scelta. Significa valutare le possibilità nella dimensione del mistero della fede, e questo è possibile soltanto attraverso una considerazione ‘spirituale’, cioè attraverso lo Spirito”.⁵ Così, nella Bibbia la fedeltà a Dio si verifica nelle scelte fatte, come in quelle di Abramo, di Mosè, del popolo, dei profeti.⁶ Ma per essere fedeli bisogna conoscere qual è la volontà di Dio, e questa la si riesce a intravedere attraverso l'esercizio del discernimento. Non è il caso di soffermarci su questo argomento, ma di sottolineare il fatto che il discernimento è in funzione del prendere una decisione, cioè in funzione dello scegliere:

“per ‘scegliere’ bisogna ‘eleggere’, compiere una ‘selezione’ e fare una ‘opzione’, cioè ‘orientarsi’, in base a una ‘preferenza’, verso una cosa o una persona che per diverse ragioni si ‘predilige’ rispetto ad altre cose o persone. Ma è anche vero che il verbo ‘scegliere’ mira alla realizzazione di una scelta, con la quale si ‘conclude’ un processo ‘deliberativo’. Mediante questo processo si ‘pensa’ e si ‘discerne’, si ‘valuta’ e si ‘soppesa’ per ‘dirimere’, ‘giudicare’, e/o ‘sentenziare’ una situazione o ‘prendere’ una decisione in modo da ‘risolvere’ qualcosa e così, con lo scopo di ‘ottenere’ un risultato, mettere a ‘disposizione’ nuove risorse. Scegliere implica ‘staccare’, ‘separare’ qualcosa che prima si presentava come una possibilità tra le altre. In questo senso, chi sceglie ‘stabilisce’ un nuovo ‘ordine’, ‘ri-ordina’ un ‘ordine’ precedente, ‘anteponendo’ o ‘postponendo’ degli elementi che prima si trovavano in un'altra disposizione”.⁷

Con questi presupposti, e focalizzando l'attenzione sullo ‘scegliere’ negli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio, è possibile affermare che il verbo accenna all'azione di

“ordinare la vita secondo l'impulso interiore dello Spirito, combattendo le affezioni disordinate. Questo desiderio di ordine è operante nella persona in quanto persona, a duplice titolo: in quanto creatura amata da Dio e in quanto soggetto-oggetto della grazia di Dio che lo rende figlio suo, suo interlocutore. Sant'Ignazio presuppone questa struttura/dinamica teologico-antropologica che l'esercitante attualizza nella piena disponibilità alla volontà divina, la quale traduce e applica la dinamica antropologica di auto-trascendenza [...]”.⁸

In sintesi, nel decidersi a fare una scelta invece di un'altra, la persona si autodetermina, si identifica con quello che sceglie, assume in modo responsabile un valore e responsabilmente si impegna a incarnarlo nella sua vita. Nello stesso senso, ‘scegliere’

⁴ Cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA “Autobiografia” ed “Esercizi Spiritualis”, in *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2007; si cita seguendo la numerazione dei paragrafi.

⁵ R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 117-118.

⁶ Cf J. GUILLET, “Discernement des Esprits”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*. III. Beauchesne, Paris 1957, col. 1228.

⁷ ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 116.

⁸ ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 124.

cristianamente significa che il credente realizza una scelta invece di un'altra, perché è consapevole del fatto che la sua decisione è espressione del suo rapporto amoroso con Dio, perché "in contesto cristiano, fare una scelta presuppone la conoscenza di Dio e l'amore verso di lui. 'Scegliere Dio' è sinonimo di salvezza e 'scegliere la sua volontà' vuol dire fare una 'scelta di vita' nella quale tutto si condiziona a quel desiderio di salvezza di cui si ha 'già' esperienza".⁹

1.1. Analisi sincronica

Evidenziata l'importanza della decisione per il metodo nel suo primo tempo, bisogna soffermarsi, in dettaglio, sulla spiegazione dei diversi momenti di questo tempo.

1.1.1. Elementi dell'analisi sincronica

Indirettamente Dio si manifesta mediante avvenimenti storici (eventi esterni, imprevisti, proposte, ecc.) che si presentano come un'occasione per prendere una decisione, per fare una scelta, e che esigono un processo di discernimento delle mozioni che tali avvenimenti suscitano. In ogni caso, il discernimento è sempre necessario, ad eccezione della consolazione senza causa precedente (cfr. *ES* 175).

Nella procedura dell'analisi sincronica, il primo momento 'fenomenico-misterico' corrisponde all'incontro della soggettività con l'oggettività dell'evento esterno che produce l'esperienza della mozione spirituale, di cui si prende consapevolezza cognitivamente ed affettivamente in un secondo momento 'fenomenologico-ermeneutico'. In questo passaggio si produce una prima interpretazione dell'esperienza e si realizza il discernimento degli spiriti per comprendere se la mozione provenga dal buono spirito o dal cattivo. La consapevolezza dell'esperienza porta alla riflessione su di essa: è il terzo momento, quello della riflessione critica. Essa si può realizzare in due maniere: semplicemente a titolo personale, riflettendo sul senso dell'esperienza nel contesto del vissuto personale, e l'altra, che presuppone la precedente, corrisponde a una riflessione che si arricchisce attraverso il dialogo con la propria tradizione religiosa e culturale. Normalmente la riflessione si ferma alla prima modalità, perché il passaggio alla seconda presuppone un livello culturale che non è generalizzabile.

La riflessione critica sull'esperienza porta normalmente a prendere una decisione (quarto momento) che sboccia nel quinto: l'atteggiamento teologico. In effetti, se la scelta autodetermina il fedele, mediante essa egli approfondisce o meno il suo personale rapporto con Dio. La maturazione cristiana dipende dalla risposta personale alle mozioni spirituali sperimentate, perché la trasformazione cristiana individuale si produce come frutto della crescita nell'atteggiamento teologico.

In sintesi, l'esperienza di una mozione spirituale esprime la presenza del mistero di Dio che agisce nell'interiorità del fedele (primo momento), della quale si prende consa-

⁹ ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 127.

pevolezza (secondo) e che fa riflettere (terzo) e porta a fare una scelta (quarto) per iniziare o consolidare consapevolmente il rapporto personale con Dio, ma anche per agire in senso contrario (quinto momento). Ogni esperienza ha, inoltre, una certa preparazione remota e si presenta in un momento determinato, cioè in un'occasione prossima.

Con questo quadro di riferimento si può provvedere ad analizzare alcune delle più importanti decisioni che Sant'Ignazio prende, seguendo la sua *Autobiografia*.

1.1.2. *Le decisioni di Sant'Ignazio*

Si prendono in considerazione sette esperienze. La prima risale al tempo in cui Ignazio è convalescente a causa di una ferita di guerra (primavera del 1521). L'esperienza si prepara mentre egli si trova a letto e chiede dei libri di cavalleria da leggere, ma vengono messi a sua disposizione soltanto un libro sulla vita di Gesù e uno su quella dei santi. Mentre legge, ammira le penitenze dei santi e comincia a immaginare e desiderare di farle anche lui, anche se parallelamente immagina di compiere atti eroici per conquistare l'amore di una nobile donna. Tuttavia

questo alternarsi di pensieri così diversi gli durò a lungo ed egli si fermava sempre sul pensiero ricorrente - o fosse il pensiero di quelle imprese mondane che desiderava compiere, o fosse il pensiero di quelle altre a servizio di Dio che gli si presentavano alla fantasia fino a tanto che, stanco, l'abbandonava e si applicava ad altre cose. C'era, però, questa differenza: quando pensava alle cose del mondo, ne provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava, si ritrovava arido e scontento; quando invece pensava di andare scalzo fino a Gerusalemme e di non cibarsi che di erbe o di praticare tutte le altre austerità che vedeva essere state fatte dai santi, non solo trovava consolazione nel tempo in cui restava con questi pensieri, ma anche dopo che esse lo avevano abbandonato restava contento e allegro. Ma allora non vi faceva caso, né si fermava a valutare questa differenza; finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi, cominciò a meravigliarsi di questa diversità e a riflettere sopra, cogliendo, attraverso l'esperienza, che dopo alcuni pensieri restava triste, e dopo altri allegro; e venendo a conoscere a poco a poco la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: l'uno del demonio e l'altro di Dio.

Questo fu il primo ragionamento che fece sulle cose di Dio. In seguito, quando fece gli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce su quanto si riferisce alla diversità degli spiriti (Autobiografia 8, corsivo nel testo)¹⁰.

Interpretando l'esperienza in base al metodo proposto, si può affermare che la diversità di pensieri è l'occasione perché Ignazio si renda conto (secondo momento) delle diverse mozioni che agiscono nel suo animo (primo momento) e rifletta su di esse (terzo

¹⁰ *Autobiografia 8* (corsivo del testo). E poi continua nel paragrafo successivo, n. 9: "Con tutta la luce ricavata da questa esperienza si mise a riflettere più seriamente sulla vita passata e sentì un grande bisogno di farne penitenza. Allora gli rinasceva il desiderio di imitare i santi, senza dar peso ad altro che a ripromettersi, con la grazia di Dio, di fare lui pure come essi avevano fatto. Ma la cosa che prima di tutte desiderava fare, appena fosse guarito, era di andare a Gerusalemme, come si è detto sopra, imponendosi quelle grandi austerità e digiuni a cui sempre aspira un animo generoso e innamorato di Dio".

momento), arrivando a prendere la decisione di recarsi in Terra Santa (quarto momento) e questa decisione lo inizia, in un certo senso inconsapevolmente, alla vita teologale (quinto momento).

Una seconda decisione Ignazio la prende quando si trova in Terra Santa. Egli desidera rimanervi, ma accade un imprevisto, che rappresenta l'occasione per un capovolgimento dei suoi piani:

il giorno prima della partenza dei pellegrini, vengono a chiamarlo da parte del padre Provinciale, che era ormai giunto, e del padre Guardiano. Il Provinciale con parole cortesi gli disse che aveva saputo del suo fervoroso desiderio di fermarsi in quei luoghi santi, e aveva considerato attentamente la cosa. Ma tenendo presente l'esperienza che aveva di altri casi, riteneva che non fosse opportuno. Già molti avevano avuto lo stesso desiderio, ma alcuni erano stati uccisi, altri imprigionati, e i suoi religiosi avevano poi dovuto pagare il riscatto. Pertanto doveva prepararsi a partire, il giorno dopo, con gli altri pellegrini. Egli ribatté che la sua decisione era irremovibile, e riteneva di non poter desistere dall'attuarla per nessuna ragione. Lasciava così capire che era per lui un impegno di coscienza non desistere dal suo proposito per nessun timore (di morte o di prigionia), anche se il padre Provinciale non era del parere; a meno che lo obbligasse sotto pena di peccato. Allora il Provinciale dichiarò che essi avevano ricevuto dalla Sede Apostolica l'autorità di far partire o lasciar restare, a loro giudizio, e anche di scomunicare chi non voleva obbedire. Nel suo caso, appunto, essi giudicavano che non doveva rimanere, eccetera. Voleva anche mostrargli le Bolle in virtù delle quali erano autorizzati a scomunicarlo; ma egli disse che non aveva bisogno di vederle: credeva senz'altro alle loro reverenze, e dal momento che avevano giudicato così in forza dell'autorità che avevano, avrebbe loro obbedito (*Autobiografia* 46-47).

In effetti, Ignazio abbandona Gerusalemme e prende la via del ritorno a Venezia nell'inverno del 1524: "il Pellegrino, da quando capì che era volontà di Dio che non restasse a Gerusalemme, andava sempre pensando tra sé *quid agendum*. Alla fine si sentiva maggiormente inclinato a studiare, per un po' di tempo, per poter aiutare le anime. E decise di andare a Barcellona e, pertanto, partì da Venezia alla volta di Genova" (*Autobiografia* 50). Ignazio decide di abbandonare la Terra Santa (quarto momento) perché capisce che è volontà di Dio che egli non vi rimanga (terzo momento), avendo preso consapevolezza (secondo momento) del fatto che nell'intervento del Padre Provinciale si è manifestata la volontà di Dio (primo momento), perciò, sottomettendosi, obbedisce a Dio (quinto momento).

Ignazio si trattiene un anno e mezzo a Barcellona, poi si trasferisce presso l'Università di Alcalá di Henares per continuare gli studi, ma subisce due processi per conto dell'Inquisizione, che sentenza in questi termini su di lui e i suoi compagni:

"dovevano vestire come gli altri studenti, non dovevano parlare di argomenti riguardanti la fede nei quattro anni che restavano loro da dedicare agli studi perché non erano ancora sufficientemente istruiti. [...] Dopo questa sentenza rimase perplesso su quello che doveva fare: pareva che gli togliessero la possibilità di fare del bene alle anime adducendo come unico motivo che non aveva ancora fatto gli studi. Alla fine decise di andare dall'arcivescovo di Toledo, Fonseca, e di rimettere la cosa nelle sue mani. Partì da Alcalá e incontrò l'arcivescovo a Valladolid. Gli espose fedelmente la sua situazione e gli dichiarò che, pur

non essendo sotto la sua giurisdizione e quindi non obbligato ad attenersi alla sua decisione, tuttavia in questo caso avrebbe eseguito i suoi ordini (anche all'arcivescovo dava del voi, come a tutti). Il prelado lo ascoltò benevolmente e, sentendogli dire che desiderava andare a Salamanca, lo informò che anche là aveva degli amici e una casa per studenti: erano a sua disposizione. Nell'accomiatarlo gli fece consegnare quattro scudi (*Autobiografia* 62-63).

Questa situazione è l'occasione per la terza decisione. Dopo la sentenza dell'Inquisizione, Ignazio rimane perplesso (terzo momento) sulla via da seguire, perciò decide di chiedere consiglio all'Arcivescovo di Toledo (quarto momento), poiché ritiene (secondo momento) che, nella situazione in cui si trova (primo momento), la cosa migliore sia consegnarsi al parere dell'Arcivescovo come alla volontà di Dio (quinto momento). E così si trasferisce a Salamanca, arrivandovi nel luglio del 1527.

Anche nella nuova sede ha problemi con le autorità. Finisce in carcere e dopo ventidue giorni è convocato con in suoi compagni per ascoltare la sentenza: "Essa stabiliva: non era stato trovato alcun errore nel loro comportamento e nelle loro idee; potevano dunque svolgere le attività di prima, cioè insegnare la dottrina cristiana e parlare delle cose di Dio, purché non definissero mai che una cosa è peccato mortale, un'altra veniale, prima di avere studiato per altri quattro anni" (*Autobiografia* 70). La reazione di Ignazio è chiara: "avrebbe fatto tutto quello che la sentenza prescriveva, ma che non l'accettava perché, senza condannarlo in alcuna cosa, di fatto gli si chiudeva la bocca impedendogli di fare del bene al prossimo in quello che poteva. E per quanto il dottor Frías, che adesso gli si dimostrava molto amico, insistesse, il pellegrino ripeté solamente che avrebbe obbedito a quelle disposizioni finché si fosse trovato nella giurisdizione di Salamanca" (*Autobiografia* 70). Così Ignazio "cominciò a raccomandare a Dio e a considerare quello che doveva fare. Ormai gli ripugnava molto restare a Salamanca perché, con quella proibizione di definire ciò che è peccato mortale o veniale, gli era preclusa la possibilità di fare del bene alle anime. Decise dunque di andare a studiare a Parigi" (*Autobiografia* 70-71).¹¹

La sopraggiunta situazione è l'occasione per una nuova decisione, la quarta presa in considerazione: studiare a Parigi (quarto momento), dopo aver preso consapevolezza (secondo momento) della condizione in cui si trova (primo momento) e riflettere su di essa (terzo momento) cercando la volontà di Dio (quinto momento).

¹¹ Il racconto prosegue in questi termini: "Quando il pellegrino a Barcellona stava deliberando se doveva applicarsi agli studi e per quanto tempo, la vera domanda che si poneva era questa: finiti gli studi si sarebbe fatto religioso o sarebbe andato così per il mondo? Quando gli veniva il pensiero di entrare in un ordine religioso, subito si sentiva portato a sceglierne uno decaduto e poco osservante: intendeva farsi religioso per avere l'occasione di soffrire di più. Inoltre pensava che forse Dio in questo modo avrebbe aiutato quei religiosi. E Dio gli infondeva anche grande fiducia di poter sopportare facilmente tutti gli affronti e le offese che gli avrebbero fatto. Durante il periodo di prigionia a Salamanca non si erano affievoliti i desideri che aveva prima di aiutare le anime; anzi proprio a questo scopo si proponeva anzitutto di dedicarsi agli studi, poi di raccogliere attorno a sé dei compagni con lo stesso ideale e conservare quelli che erano già con lui. Perciò, dopo aver deciso di andare a Parigi, prese questi accordi con i compagni: essi avrebbero aspettato lì nei dintorni, mentre lui sarebbe andato a vedere quali possibilità c'erano per loro di applicarsi agli studi" (*Autobiografia* 71).

Arriva a Parigi nel febbraio del 1528 e vi rimane per poco più di sette anni, fino all'aprile del 1535. L'opportunità di lasciare la città giunge per motivi di salute¹², ma in realtà è il primo passo di un progetto che Ignazio ha elaborato con gli studenti a cui ha dato gli *Esercizi spirituali* e con i quali forma adesso un gruppo deciso ad andare a vivere a Gerusalemme. In effetti,

A quel tempo avevano già deciso, tutti insieme, quello che volevano fare: sarebbero andati a Venezia, poi a Gerusalemme, e avrebbero speso la loro vita per il bene delle anime. Se non ottenevano il permesso di stabilirsi a Gerusalemme, tornati a Roma si sarebbero presentati al Vicario di Cristo perché si servisse di loro dove giudicava che lo richiedesse la maggiore gloria di Dio e il bene delle anime. Avevano anche stabilito di attendere l'imbarco per un anno a Venezia; se entro quell'anno non fossero riusciti a imbarcarsi per il Levante, si sarebbero considerati sciolti dal voto di andare a Gerusalemme, sarebbero andati dal Papa, eccetera (*Autobiografia* 85).

La quinta decisione è vincolata al vissuto personale di Ignazio a Parigi, ma legato a quello di altri studenti, specialmente perché tramite la pratica degli *Esercizi spirituali* li ha risvegliati a un'intensa vita cristiana nella preghiera, all'ascesi e all'amore verso Gesù (primo momento), una pratica che ha fatto prendere loro una nuova consapevolezza e che li ha portati a un nuovo modo di percepire la realtà (secondo momento) mediante la quale riflettono sul come investire la loro vita per il futuro (terzo momento) e così decidono di andare in Terra Santa o, nel caso non fosse possibile, di recarsi dal Papa (quarto momento) per "spendere la loro vita a servizio delle anime" a Gerusalemme o a Roma (quinto momento).

Dopo diverse vicissitudini i compagni si incontrano a Venezia nel gennaio del 1537:

In quell'anno non salparono navi per l'Oriente perché i Veneziani avevano rotto le relazioni con i Turchi. Perciò i compagni, vedendo che la possibilità di quel viaggio si allontanava sempre più, si sparsero per il territorio veneto. Come ne avevano fatto voto, vi avrebbero atteso l'imbarco per un anno, e se questo fosse trascorso senza poter intraprendere la traversata, sarebbero andati a Roma. [...] L'anno trascorse senza alcuna possibilità di imbarco. Allora decisero di partire per Roma (*Autobiografia* 94-96).

In effetti, la sesta decisione dipende dalla decisione precedente: come avevano stabilito a Parigi (terzo momento), decidono di andare a Roma dal Papa (quarto momento), dal momento che in quell'anno non sarebbero salpate navi per la Terra Santa (primo momento), interpretando il fatto (secondo momento) come volontà divina (quinto momento).

Ignazio entra a Roma nel novembre del 1537, stabilendosi nella città fino alla sua morte, avvenuta poco meno di diciannove anni dopo (luglio 1556). Durante questo pe-

¹² "A Parigi, in quel periodo, soffriva già molto di stomaco: ogni quindici giorni lo assaliva un dolore che persisteva acuto per un'ora e gli faceva venire la febbre. Una volta quelle fitte durarono sedici o diciassette ore. Anche più avanti quando, compiuto il corso di filosofia, aveva già studiato alcuni anni teologia e unito a sé i compagni, quel male perdurava e cresceva, e non si riusciva a trovare alcun rimedio quantunque se ne provassero molti. I medici dicevano che ormai solamente l'aria nativa gli poteva giovare. Anche i compagni gli diedero lo stesso consiglio, e con molta insistenza" (*Autobiografia* 84-85).

riodo, dopo essere stato eletto preposito a capo del gruppo di compagni, riceve l'incarico di scrivere le costituzioni per regolare la vita comune. In questo tempo deve decidere se le case dei gesuiti professi devono avere, o meno, rendite, la settima decisione. La testimonianza sulla modalità con cui procedeva nel prendere tale decisione è resa da Ignazio stesso nel suo *Diario spirituale*. Venerdì 8 febbraio 1544 annota:

Notevole devozione e lacrime nell'orazione. Poi, a partire dal preparazione della messa e durante la celebrazione, grande abbondanza di devozione e di lacrime, trattenendo, per quanto potevo, le parole e persistendo nella propensione per il no [cioè, che le chiese della Compagnia non devono avere rendite]. Subito dopo la messa, devozione non senza lacrime nel fare elezione per un'ora e mezza, o anche più, e nell'offrire [al Padre] quello che sulla base degli argomenti e dell'inclinazione della volontà mi sembrava meglio, cioè non tenere nessuna rendita. Questo volevo offrire al Padre con la mediazione e le preghiere della Madre e del Figlio. E mentre mi rivolgevo con la preghiera prima a Lei perché mi aiutasse presso suo Figlio e presso il Padre, poi al Figlio perché insieme con la Madre mi aiutasse presso il Padre, avvertii in me come un andare, o un essere portato, davanti al Padre; e in questo andare sentivo drizzarmi i capelli, e sensazione come di grande ardore per tutto il corpo; di conseguenza lacrime e devozione intensissima. Dopo, rileggendo quello che ho scritto e sembrandomi fedelmente espresso, sopravviene nuova devozione non senza acqua agli occhi. Anche più tardi, al ricordo di queste grazie ricevute, nuova devozione (*Diario spirituale* 7-9).

Ignazio deve prendere una decisione circa il sostentamento delle case professe dei gesuiti (quarto momento), perciò si apre alle mozioni spirituali (primo momento), delle quali prende consapevolezza (secondo momento) e sulle quali riflette (terzo momento) senza altro desiderio che compiere la volontà divina (quinto momento).

Dopo questo percorso in cui si sono analizzate sette decisioni prese da Sant'Ignazio si può procedere nel delineare un'analisi diacronica.

1.2. Analisi diacronica

L'approccio sincronico alle singole esperienze permette un'analisi dettagliata di esse e consente di paragonarle sulla base di criteri comuni, cioè mediante un'analisi diacronica. Come si affermava altrove:

la trasformazione interiore di un fedele progredisce nella misura in cui il suo rapporto con il Mistero santo diviene più saldo, più maturo, senza intralciare necessariamente il suo normale sviluppo psicologico (primo momento fenomenico/misterico). La consapevolezza di quel rapporto (secondo momento fenomenologico/ermeneutico) porta a una riflessione sempre più legata all'esperienza (terzo momento critico/culturale) e a decidere della propria vita in base a quella riflessione (quarto momento decisionale/pratico) e quindi a trasformarsi nel Mistero santo per opera dell'atteggiamento teologale [quinto momento]. Un atteggiamento che rende il fedele sempre più 'connaturale' al Mistero di Dio e alla fenomenologia con cui si presenta, anche perché gli chiede una costante, responsabile e sempre più coinvolgente risposta.¹³

¹³ ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Mistero*, 139.

Effettivamente, nella misura in cui il rapporto con Dio si evolve in modo sempre più coinvolgente, il fedele si trasforma in Dio per partecipazione, come sostiene Giovanni della Croce.

“[Dio] comunica il suo essere soprannaturale, in modo che quella [l’anima] sembra Dio stesso e possiede ciò che possiede Dio. L’unione che s’instaura, quando Dio concede all’anima tale grazia soprannaturale, produce una *trasformazione partecipativa* tale che tutte le cose di Dio e l’anima costituiscono una sola cosa. L’anima assomiglia più a Dio che a se stessa, addirittura è Dio per partecipazione. È pur vero, però, che il suo essere, anche se trasformato, resta per natura distinto da Dio come prima: proprio come la vetrata che, pur essendo illuminata dal raggio di sole, ne rimane pur sempre distinta”¹⁴.

1.2.1. Elementi dell’analisi diacronica

Ovviamente, la trasformazione si produce seguendo il ritmo della vita ed è segnata dalle decisioni che si prendono vita natural durante. Per seguire tale percorso, fondato sull’analisi sincronica, si assume la divisione in sei tappe dello sviluppo della vita cristiana proposta da Federico Ruiz, nella quale si considera la vita cristiana nella sua dimensione propria, quella del mistero, però con una sempre crescente consapevolezza della condizione storica e temporale in cui si svolge, dando particolare importanza alla gradualità con cui si seguono i processi vitali.¹⁵

In questo senso la proposta di Ruiz riformula quella classica dei gradi (principiante, progrediente e perfetto) e delle vie (purificativa, illuminativa e unitiva) perché “non è il più idoneo per integrare i dati offerti dalla nuova sintesi di maturità psicologica: crescita della grazia per il merito e le opere buone, crescita delle virtù, progresso nel cammino dell’orazione”¹⁶. Inoltre, “il cristiano spirituale non si sente a suo agio negli antichi schemi del processo di vita spirituale, soprattutto a causa della loro ristrettezza e settorialità. Ristrettezza, perché non tengono presenti certi aspetti che per la persona sono fonda-

¹⁴ *Salita del Monte Carmelo* 2,5,7 (454), in SAN 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 (MI) 2001, corsivo del testo; il numero tra parentesi indica la pagina. Nel *Cantico B*, 39,4 (685) afferma ancora: “Non dobbiamo ritenere impossibile che l’anima sia capace di una cosa tanto sublime, che cioè, per partecipazione, *spiri* in Dio come Dio *spira* in lei. Infatti, dal momento che Dio le accorda la grazia di unirla alla santissima Trinità, nella quale l’anima diventa deiforme e *Dio per partecipazione*, non è certamente incredibile che svolga le sue attività d’intelletto, di conoscenza e d’amore, o meglio, che si tenga operosa nella Trinità, strettamente unita a lei e attiva come la stessa Trinità, anche se per comunicazione e partecipazione. In realtà, è Dio che opera nell’anima; in questo consiste essere trasformata nella tre Persone divine in potenza, sapienza e amore; in questo l’anima è simile a Dio; a tal fine Dio *la creò a sua immagine e somiglianza* (Gn 1,26-27)”.

¹⁵ F. RUIZ, “L’uomo adulto in Cristo”, in *Antropologia Cristiana*, B. MORRIGONE (ed.), Città Nuova, Roma 2001, 509-560, qui 509.

¹⁶ *Ibidem*, 526.

mentali nella vita reale, cristiana e sociale; settorialità, perché assumono come unico criterio della crescita aspetti parziali e quasi tutti presi dalla vita «interiore»¹⁷.

Maturare cristianamente, cioè trasformarsi interiormente, “significa assimilazione e sviluppo coerente della grazia e dell’insegnamento evangelico nelle convinzioni intime e nelle relazioni caratterizzanti la vita umana e cristiana: a) davanti a Dio: creatura, figlio, servo, soggetto libero e responsabile; b) nella Chiesa comunità, che vive e testimonia; c) come persona credente e coerente in tutta l’esistenza; d) nella vita e dinanzi ai problemi della società”¹⁸.

Il fedele matura la sua trasformazione interiore nell’esercizio della libertà e con una prospettiva olistica: “I vari aspetti teologale, morale, ecclesiale, psicologico realizzano la loro crescita nella misura in cui sono vitalmente incorporati nella persona, non limitati ad attività o servizi settoriali. Certi esercizi si possono praticare con frequenza, senza che comportino un miglioramento della persona, proprio perché sono svincolati dal dinamismo centrale”¹⁹.

Ruiz non ha dubbi sul fatto che “abbiamo bisogno di un nuovo schema, per raccogliere, organizzare e dinamizzare la realtà del mistero cristiano nell’esperienza del credente”²⁰. Perciò propone di utilizzare il paragone con la dinamica in cui si svolge il processo di maturazione psicologico:

“La somiglianza dei due processi [umano, cristiano] ha fatto sì che si applicasse alla vita spirituale la terminologia dello sviluppo umano. L’immagine della crescita psichica ed organica è quella che maggiormente si accosta, nei ritmi e nell’influsso reale, alla esperienza spirituale. Per crescere l’organismo elimina, attraversa fasi successive, subisce varie crisi sempre diverse, pur restando lo stesso. La crescita non avviene per semplice accumulazione ma per un processo di perdite e acquisizioni. Lo stesso accade nel processo spirituale, che non è un processo graduale o armonico: è fatto di contraddizioni, conflitti, tensioni, rotture di equilibri, che aprono l’orizzonte a sintesi più ricche”²¹.

¹⁷ F. RUIZ, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, in *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 277-301, qui 291.

¹⁸ F. RUIZ, “L’uomo adulto in Cristo”, 512.

¹⁹ *Ibidem*, 526.

²⁰ *Ibidem*, 526. E aggiunge: “In questo nuovo progetto, ci sono due ritocchi alla base, che riguardano direttamente la nostra prospettiva: una variazione nell’elemento umano, e un’altra in quello divino o propriamente religioso. 1) Per quanto riguarda l’aspetto umano, notiamo che questo prende maggiore rilievo nell’integrazione e nel complesso totale. All’inizio, parlare delle età della vita spirituale aveva significato analogico, mentre adesso prende valore di elemento integrato e quindi con influsso reale. Il fattore biologico-psicologico dell’età ha un ruolo specifico nella modalità dell’esperienza spirituale e religioso-esistenziale della persona. Nello sviluppo umano, le crisi prendono rilievo speciale, e hanno corrispondenze e risonanze sul terreno spirituale. 2) Pure viene ritoccato lo schema dal punto di vista spirituale in vari punti. In primo luogo, nel punto di partenza e di arrivo, che restava troppo stretto. Alla fase dei ‘principianti’ viene anteposta una lunga iniziazione, e alla fase finale dei ‘perfetti’ fa seguito uno sviluppo ulteriore che è quello di morte-risurrezione”, *Ibidem*, 535-536.

²¹ F. RUIZ, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, 292.

Così, Ruiz suggerisce sei tappe: iniziazione, personalizzazione/interiorizzazione, crisi, maturità, gloria. L'iniziazione alla vita cristiana incomincia sacramentalmente con il battesimo, ma esistenzialmente con la conversione come scelta radicale mediante la quale si opta per Dio in Cristo. Implica l'assumere il rapporto con Dio come criterio decisivo dell'orientamento concreto dell'esistenza. Il catecumenato corrisponde, per gli adulti non battezzati, a quel periodo di preparazione nel quale la conversione si verifica e avvia alla vita cristiana assunta consciamente e responsabilmente.

Nella tappa successiva, quella della personalizzazione, il fedele si impegna a "integrare i contenuti oggettivi e soggettivi della vita cristiana nel processo di affermazione della personalità umana e nel complesso della sua esistenza individuale e sociale"²². Legata a questa tappa e in stretto rapporto con essa, segue quella dell'interiorizzazione teologale, che si caratterizza per un progressivo e crescente coinvolgimento personale con Dio nella vita quotidiana: maggiore attenzione al discernimento spirituale, sviluppo della vita di preghiera verso un atteggiamento più contemplativo nella preghiera, associato normalmente alla "riduzione delle attività periferiche dei sensi esterni, l'immaginativa, il discorso intellettuale e le corrispondenti attività affettive. Intensificazione delle attività non sensoriali e discorsive. Cioè, sviluppo ed esercizio intensivo delle cosiddette 'energie passive' della persona. Applicazione delle energie passive attivate alla vocazione o all'attività più impegnativa della persona"²³.

Normalmente, in senso statistico, cioè non necessariamente ma ordinariamente, segue una tappa di crisi in cui il fedele perde i punti di riferimento che fino a quel momento sembravano saldi. È una situazione che rompe l'equilibrio raggiunto, dando luogo ad una instabilità psicologica e spirituale nella quale si può avere perfino la sensazione di avere perso la fede. È una tappa di purificazione per radicare il fedele nel vissuto teologale della fede, speranza e amore in modo da centrarlo in Dio purificandolo da qualsiasi disordine interiore. Il superamento della crisi sboccia in una tappa di relativa maturità.

La maturità è relativa, perché il suo compimento è escatologico, significa che il fedele vive quotidianamente ispirato nei suoi pensieri, affetti e comportamenti dalle virtù teologali. Il processo di trasformazione personale è arrivato a un punto in cui l'amicizia con Dio diventa per il fedele l'asse portante della sua esistenza. La *trasformazione partecipativa* a cui si riferiva San Giovanni della Croce è una realtà viva nella sua vita. Possono aversi anche fenomeni straordinari, ma non significa in nessun caso che siano sintomi di una maturità raggiunta.

Infine, sempre considerando uno sviluppo statisticamente ordinario delle tappe, che normalmente coincide con lo sviluppo delle tappe cronologiche della vita, l'ultima tappa è quella della 'morte-glorificazione'. Qui si accenna alla vecchiaia come tappa precedente alla morte o a situazioni che interrompono in modo drammatico lo sviluppo cronologico normale a causa di malattie, incidenti, che portano, per esempio, ad una morte anticipata o ad una menomazione fisica o psichica inattesa che tronca in modo più o

²² F. RUIZ, "L'uomo adulto in Cristo", 538.

²³ *Ibidem*, 541.

meno definitivo lo sviluppo normale delle tappe della vita umana. Ovviamente con 'glorificazione' non si fa riferimento alla tappa dopo la morte, ma si incorpora la dimensione escatologica della vita cristiana nella normale concezione dello sviluppo spirituale, generalmente silenziata. Senza un esplicito riferimento a questo momento meta-storico le tappe precedenti perdono il loro significato cristiano.

Con questo quadro di riferimento si interpretano di seguito le esperienze di Sant'Ignazio che si sono analizzate nel paragrafo precedente.

1.2.2. *Analisi diacronica delle esperienze di Sant'Ignazio*

L'iniziazione di Sant'Ignazio prende avvio nella prima esperienza analizzata, quando è in convalescenza per la ferita ricevuta, e si protrae fino a quando è frustrato a causa del desiderio di rimanere in Terra Santa. A questa tappa corrisponde il pellegrinaggio che attua da quando esce dalla casa paterna fino a quando decide di studiare a Barcellona. Molto importante è il periodo di Manresa nel quale, anche se non è ancora un uomo spirituale maturo, vive tuttavia molte esperienze straordinarie.²⁴ Dove si conferma che tali esperienze non sono segno di maturità, perché essa fruttifica nella misura in cui il rapporto con Dio diventa più coinvolgente, nel senso di più conscio e responsabile, come avviene nelle tappe successive.

In effetti, nella personalizzazione del processo cristiano di Sant'Ignazio la rinuncia a rimanere in Terra Santa rappresenta un duro colpo per lui, nel senso che il principio della realtà si impone sui suoi desideri. E dal momento che non aveva pensato a nessuna alternativa, si ritrova spiazzato. Precisamente questa situazione personale lo porta a riflettere su cosa fare (*quid agendum*). Qui deve interpretare la situazione alla luce della sua incipiente esperienza cristiana e prendere una decisione. Sono tutte decisioni che deve prendere in forza degli avvenimenti che lo obbligano a reagire, ma cercando sempre di adeguarsi alla volontà di Dio. Per esempio, ad Alcalá ha già una incipiente redazione degli *Esercizi spirituali* che consegna ai giudici. Quindi, è un uomo spirituale che progredisce nel suo itinerario interiore.

La fine di questa tappa e l'inizio della successiva, quella dell'interiorizzazione, si ha quando decide finalmente di andare a studiare a Parigi. Qui raggiunge una stabilità interiore, confermata dal fatto che alcuni studenti lo seguono, diventa il loro maestro spirituale e li esercita negli *Esercizi spirituali*, coinvolgendoli nel suo programma. L'Ignazio di Parigi è un uomo di esperienza nel mondo ecclesiale, e, molto più importante, nell'esperienza dello Spirito. Precisamente per questa ragione suscita ammirazione e si forma attorno a lui un gruppo di persone che decidono di avere un futuro comune, come testimoniano i voti da loro emessi a Montmartre il 15 agosto 1535 (la quinta decisione analizzata).

Identificare propriamente una tappa di crisi purificatrice in Ignazio che abbracci un tempo prolungato del suo vissuto cristiano, paragonabile ad una notte oscura secondo la tradizione dei maestri spirituali, non è pensabile. Le crisi si sono succedute man mano che

²⁴ Cfr. *Autobiografia* 18-36.

il suo itinerario si delineava, come si è visto, soprattutto a causa di fattori esterni che lo hanno portato a prendere consapevolezza della situazione e a riflettervi per arrivare ad una decisione. Così come quando deve decidersi ad intraprendere gli studi, spostandosi da Alcalá a Salamanca e da qui a Parigi. Certamente, la prevista possibilità di andare a Roma dal Papa era l'alternativa dinanzi all'impossibilità di ritornare in Terra Santa, e anche se Ignazio ha avuto il presentimento, mentre entrava nella città Eterna, che avrebbe avuto delle difficoltà (cfr. *Autobiografia* 97), come in effetti è accaduto, non si può considerare questa tappa, come quelle precedentemente accennate, paragonabile alla 'notte oscura'. Tuttavia si può ipotizzare che la sua salute cagionevole sia stata una fonte di permanente purificazione, dato che ha sofferto per molte malattie. Con le parole di Arzubialde:

“Perché quello che in definitiva Dio operò, anche se non come risultato esclusivo dell'infermità, è stato una vera conversione alla gratuità, il transito dell'universo egolatra del desiderio non integrato per e dall'amore, alla relazione gratuita di chi tutto lo attende da Dio (o esperienza spirituale della giustificazione); all'umile accoglienza ringraziata dell'iniziativa libera e salvifica come puro dono immeritato e da qui a un nuovo modo di rapporto con Dio e con gli altri; a contare umilmente con la realtà, incluso impoverita, e da essa dare la maggior gloria qui e adesso possibile, circostanziata, a Dio nel servizio agli altri”.²⁵

La tappa della maturazione di Ignazio si può situare nel corso della sua permanenza a Roma, dove entra nel novembre del 1537 e dalla quale non si allontanerà se non per brevi periodi, fino alla sua morte nel luglio del 1556, poco più di diciotto anni dopo. Anni di maturità impegnati soprattutto nell'organizzare, non solo l'originario gruppo di amici, ma progressivamente i nuovi arrivati che crescono costantemente in numero e richiedono una permanente attenzione e la necessità di essere seguiti personalmente. Le decisioni che Ignazio ha preso durante la sua vita, considerandole retrospettivamente, lo hanno portato, guidato dalla Provvidenza, a Roma, dove finalmente si stabilisce. Per comprendere quanto sia maturato nel suo rapporto con Dio, si può prendere come punto di riferimento il modo in cui egli discerne la volontà di Dio e constatare così il cambiamento avvenuto. Quando dopo la convalescenza prende la decisione di andare in Terra Santa (febbraio 1522), egli stesso confessa

in che modo Dio agiva con quest'anima. Con tutti i suoi grandi desideri di servire Dio in quanto riusciva a capire, essa era ancora cieca: quando decideva di fare grandi penitenze, non badava tanto a scontare i propri peccati quanto a far cosa gradita a Dio e piacergli. Così pure quando gli veniva in animo di compiere una penitenza fatta dai santi, si proponeva di fare altrettanto e molto di più. Provava un grandissimo orrore per i peccati della vita passata; ma il desiderio di compiere cose grandi per il servizio di Dio era così vivo che, pur non giudicando che i suoi peccati fossero già perdonati, tuttavia nelle penitenze che si imponeva non pensava molto ad essi. E si consolava tutto, solo per queste considerazioni, senza darsi pensiero delle cose interiori, senza rendersi conto di che cosa fossero l'umiltà, la carità, la pazienza, e di come discernere la regola e la misura di queste virtù. Invece suo unico obiet-

²⁵ S. ARZUBILADE, “Enfermedad”, in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Madrid-Bilbao 2007, 750-759, qui 754.

tivo erano quelle grandi azioni esteriori, perché le avevano fatte i santi a gloria di Dio, senza porre mente ai loro aspetti più propriamente spirituali (*Autobiografia* 14).

Invece, quando considera il fatto che Francesco Borgia vogliono eleggerlo cardinale, Ignazio reagisce così:

A Francesco Borgia, da Roma, 5 giugno 1552.

La somma grazia e l'amore eterno di Cristo nostro Signore siano sempre in nostro continuo favore e aiuto.

Quanto al cappello cardinalizio mi è sembrato bene esporle, come lo farei per me stesso, ciò che è passato in me, a maggior gloria divina. Da quando mi è stato comunicato con certezza che l'imperatore Carlo V aveva proposto il suo nome e il papa Giulio III era contento da farla cardinale, immediatamente ho provato un'inclinazione o mozione a porvi ostacolo con tutte le mie forze. Tuttavia non ero certo della volontà divina per molte ragioni pro e contro che mi venivano in mente. Ho quindi ordinato in casa che per tre giorni tutti i sacerdoti celebrassero la messa e i fratelli pregassero, perché fossi guidato in tutto secondo la maggior gloria di Dio. Durante questi tre giorni, in certe ore, riflettendo in me stesso, sentivo certi timori e non quella libertà di spirito per parlare e impedire la cosa. Mi dicevo: - Che so io cosa voglia fare Dio nostro Signore? - e non trovavo piena sicurezza per oppormi. In altri momenti, riprendendo le mie solite preghiere, sentivo questi timori allontanarsi. Dopo essere stato in questa perplessità a diverse riprese, a volte con questo timore, a volte con il sentimento contrario, finalmente il terzo giorno, nella mia solita preghiera, mi trovai - e d'allora sempre - con un giudizio così deciso e con una volontà tanto soave e libera di oppormi, quanto mi fosse possibile, di fronte al Papa e ai cardinali che, se non lo facessi, sarei e sono ancora certo che non darei buon conto di me a Dio nostro Signore, ma che lo darei anzi totalmente cattivo.

Ho pensato quindi e penso ancora che, dato che è stata volontà di Dio che io adottassi questa posizione, se altri sono in una posizione contraria e le conferiscono questa dignità, non v'è contraddizione alcuna: potendo lo stesso Spirito divino muovere me a questo per certe ragioni e gli altri al contrario per certe altre, realizzandosi alla fine il disegno dell'imperatore. Agisca Dio nostro Signore in tutto perché si realizzi la sua maggior lode e gloria. Credo sarebbe opportuno che lei rispondesse su questo argomento alla lettera che le scrive da parte mia il M. Polanco, manifestando l'intenzione e la volontà che il Signore le ha dato o darà; e la lettera sia redatta in modo da poter essere mostrata dappertutto dove bisognasse. Affidiamo tutto a Dio nostro Signore perché in tutte le nostre cose compia la sua santissima volontà [...].²⁶

Alla tappa della maturazione, segue quella della glorificazione. Come si è accennato, la si può interpretare come l'apertura definitiva al compimento escatologico della fede. Un'apertura che si manifesta nella testimonianza che Gerolamo Nadal dà nel prologo all'autobiografia di Sant'Ignazio (nn.1-2): "Io e altri Padri avevamo sentito dire da parte di nostro Padre Ignazio che egli aveva chiesto a Dio di ottenere tre grazie prima di lasciare questa vita: la prima, che l'Istituto della Compagnia fosse approvato dalla Sede Apostolica; la seconda, che lo fossero anche gli Esercizi Spiritualì, la terza,

²⁶ Cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, "Lettere", in *Gli scritti*, 1207-1208.

che avesse la possibilità di redigere le Costituzioni. Ricordandomi di questo e vedendo che egli le aveva già conseguite tutte e tre, temevo che stesse ormai per essere chiamato di tra noi a migliore vita”.

2. Analisi ermeneutico-teologica: il vissuto di Dio secondo gli *Esercizi spirituali*

Il testo di riferimento per l'analisi presentata è l'*Autobiografia* di Sant'Ignazio. *Autobiografia* non perché sia stata scritta dal Santo, ma piuttosto 'dettata' da lui a Luiz Gonçalves da Câmara, un gesuita portoghese che risiedeva nella stessa casa del Santo.²⁷ Si sono incontrati tre volte a questo fine: la prima nell'agosto del 1553 e la seconda e la terza nel mese di marzo e durante i mesi di settembre-ottobre del 1555, rispettivamente.²⁸ Per 'dettata' si intende che Ignazio ha raccontato a Gonçalves de Câmara la sua vita e questi dopo l'ha redatta.²⁹ Il testo originale non è pervenuto fino a noi, invece si conservano vari manoscritti, tra cui quello che Girolamo Nadal utilizzava e che è stato il testo base per l'edizione critica del 1943.³⁰

Una nota interessante è che il racconto è narrato in terza persona, non in prima, e a volte Ignazio si riferisce a se stesso come al 'pellegrino', cioè "come un uomo in continuo stato di discernimento, sempre in marcia verso la volontà di quel Dio che lo guida sulle vie della storia, sia attraverso grazie e mozioni interiori, sia tramite circostanze e

²⁷ “De hecho se ha discutido la propiedad de considerar el texto ignaciano como autobiografía. Efectivamente, dejando aparte consideraciones estilísticas, puede afirmarse que el relato ignaciano no es una autobiografía en sentido estricto, ya que no pretende narrar su vida, sino cómo Dios le guió desde su conversión y, para esto, selecciona unos hechos, dejando de lado otros muchos, y los presenta y ordena de modo que iluminen la pedagogía divina experimentada en su vida. Por tanto, aunque no es inapropiado acomodarse al uso ya corriente de llamar autobiografía a este relato ignaciano, ya que, sin ningún lugar a duda, es también un relato autobiográfico, este uso no debería llevarnos a un desenfoque, al acercarnos al texto ignaciano para tratar de comprenderlo en su riqueza y aprovecharnos de su fuerza. [...] la autobiografía es una enseñanza y fundación y, para transmitir esta enseñanza y fundación, Ignacio realiza un discernimiento de su vida, lo que podría llamarse la radiografía espiritual de su existencia cristiana” J. MA. RAMBLA, “Autobiografía”, in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Maliaño 2007, 197-201, aquí 199.

²⁸ C. CHIAPPINI, “Introduzione all'*Autobiografia*” in SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, in *Gli scritti*, 65.

²⁹ “Nella sua meticolosità, il Câmara stesso ha di ragguagliarci sul metodo seguito per redigere il testo: nella prefazione, infatti, il padre attesta di aver «cercato di non introdurre nessuna parola che non l'abbia udita dal Padre» (cfr. Prologo di Gonçalves da Câmara, n. 3) e distingue chiaramente nel suo lavoro tre tempi: dapprima l'ascolto del racconto dalla bocca di Ignazio, che esponeva i fatti con tanta chiarezza da rendere quasi presente il passato e da facilitarne la registrazione nella memoria, prima, e la trascrizione, poi; in un secondo tempo, immediatamente dopo ogni incontro, un riassunto in tre «punti di propria mano» per sostenere meglio l'organizzazione nella memoria di quanto ascoltato e per preparare il terzo tempo, quello cioè della stesura definitiva redatta con maggiore calma” CHIAPPINI, “Introduzione all'*Autobiografia*”, 70-71.

³⁰ Cfr. *Monumenta Historica Societatis Iesu, Fontes Narrativi*, I, Roma 1943.

persone particolari”.³¹ In questo senso il Santo ha voluto, utilizzando la terza persona, prendere le distanze da sè stesso per una maggiore oggettività, in modo da non raccontare la sua storia come un vissuto unicamente soggettivo, ma come un dialogo, avendo come interlocutore Dio stesso. E così, le decisioni che ha preso, e che sono state analizzate nei paragrafi precedenti, rispecchiano la ricerca interiore di un uomo che vuole sintonizzarsi con il Mistero che gli si manifesta in due modi principali: attraverso l’affettività, come nei primi mesi della sua conversione; o mediante la riflessione, in modo da prendere una decisione secondo il fine da raggiungere, come si evidenzia nel suo peregrinaggio universitario tra diversi centri, dovuto agli ostacoli che impedivano il suo fine, cioè orientare le ‘anime’ per incoraggiarle nella vita cristiana.

In sintonia con l’analisi sincronica e diacronica realizzata si può affermare, con Josep Ma. Rambla, che *l’Autobiografia* è un testo a carattere teologico spirituale e mistagogico. In questo paragrafo si approfondisce il primo aspetto, mentre nel paragrafo successivo il secondo.³²

L’analisi teologica si effettua sulla base di un modo particolare di concepire l’oggetto della teologia spirituale: la disciplina che riflette sul vissuto della trasformazione interiore come frutto del rapporto con il Mistero santo della rivelazione cristiana.³³

In effetti, dall’inizio alla fine dell’*Autobiografia* Ignazio segue un processo di trasformazione che si evidenzia nel suo rapporto con il Mistero di Dio. Il rapporto è trasformante, e lo si apprezza nel modo in cui progressivamente il suo discernimento spirituale si raffina, come si constata nell’analisi effettuata.³⁴ Per comprendere le implicanze teologiche della trasformazione interiore si può iniziare dagli stessi Esercizi spirituali.

2.1. Modo e finalità della comunicazione tra Dio e l’uomo

I presupposti sui quali si fonda la possibilità di conoscere Dio negli *Esercizi* sono gli stessi sui quali si basa la possibilità della sua conoscenza cristiana: l’auto-comunicazione di Dio all’uomo mediante la sua auto-rivelazione. Non si tratta qui di presentare tale possibilità in quanto cristiana, ma nel modo in cui Ignazio la formalizza. Perciò si presuppongono sia i fondamenti teologici dell’effettiva auto-rivelazione divina, sia quelli antropologici della corrispettiva capacità dell’uomo di accoglierla.

³¹ CHIAPPINI, “Introduzione all’*Autobiografia*”, 67.

³² “Nos hallamos, pues, ante un documento no propiamente histórico, sino espiritual, el discernimiento espiritual de una vida. Además, este mismo texto tiene un carácter mistagógico, ya que mueve a la persona que se acerca a él y entra en su movimiento interior a reconocer la acción de Dios en la propia vida y a vivir una experiencia semejante a la de Ignacio, aunque sea en un grado menos elevado”. MA. RAMBLA, “Autobiografía”, 199.

³³ ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Mistero*, 89-95, anche pp. 7-36.

³⁴ Per un’analisi più ampia, considerando la trasformazione di altre dimensioni della vita cristiana, oltre a quella del discernimento nella vita di Sant’Ignazio: R. ZAS FRIZ DE COL, “**Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Ignazio di Loyola**”, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302.

La comunicazione può avvenire, come precisa Ignazio al numero 175 degli *Esercizi*, in tre modalità. La prima “è quando Dio nostro Signore così muove e attrae la volontà che, senza dubitare né poter dubitare, l’anima devota segue quello che le è mostrato, così come fecero san Paolo e san Matteo nel seguire Cristo nostro Signore”. È la consolazione senza causa precedente: “Solo Dio nostro Signore dà consolazione all’anima senza causa precedente; perché è proprio del Creatore entrare, uscire, suscitare mozione in essa, attirandola tutta nell’amore di sua divina maestà. Dico senza causa, senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante suoi atti di intelligenza e di volontà” (ES 330).

La seconda è “quando si acquista sufficiente chiarezza e conoscenza per esperienza di consolazioni e desolazioni, e per esperienza di discernimento dei vari spiriti” (ES 176). Qui si applicano le regole per il discernimento della prima o della seconda settimana, in base al momento in cui si trova l’esercitante durante gli *Esercizi* o il fedele nella vita quotidiana (cf. ES 313-336). La terza modalità è chiamata da Ignazio *tempo tranquillo*: “quando l’anima non è agitata da vari spiriti e usa le sue facoltà naturali liberamente e tranquillamente” (ES 177).

È importante evidenziare il concetto di mozione spirituale, per comprendere bene il motivo per cui si parla di comunicazione divina. Essa si produce solo nella prima e nella seconda modalità, perché si tratta di un’alterazione interiore nello stato d’animo della persona percepita come un movimento che orienta verso una possibile scelta.³⁵ Tuttavia, per scegliere si deve comprendere bene che tipo di mozione stia muovendo in modo da essere consapevoli dello ‘spirito’ che sta agendo. La scelta dipende dal discernimento di tale mozione. Una volta scoperta la fonte da cui proviene, dal buono o dal cattivo spirito, allora si può considerare la possibilità di fare una scelta invece di un’altra.

Il presupposto teologico che sta alla base della possibilità che Dio si comunichi direttamente, facendosi sentire attraverso una mozione, si trova nel *principio e fondamento* degli *Esercizi* (ES 23): “L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore”, si tratta del principio indimostrabile su cui si basa tutta l’architettura degli *Esercizi*. Essendo l’uomo creato da Dio, è creato per Dio, cioè mediante il vissuto cristiano del lodare, riverire e servire Dio raggiunge la salvezza della sua anima. Una salvezza che va interpretata alla luce della contemplazione conclusiva degli *Esercizi*, quella in cui si chiede a Dio la capacità di amare. Così, la salvezza non è altro che il raggiungimento della comunione di beni con Dio, come frutto dell’amore reciproco. Si presuppone che Dio ami e che sia possibile all’uomo raggiungere (*alcanzar*) tale amore attraverso il vissuto delle *mozioni spirituali*. Questo è il senso della seconda osservazione che Ignazio premette alla *contemplazione per raggiungere amore*, in cui si chiarisce cosa voglia dire ama-

³⁵ “Moción quiere decir que implica «movimiento» pero no hacia algo, sino en sí mismo. Una moción es sencillamente «algo»; es algo que me está pasando y que me altera (mueve) en mi modo de percibir, o de conocer o de desear, o sencillamente, en el mundo de mis intenciones y deseos” JOSÉ GARCÍA DE CASTO, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330], Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2001, 118-119.

re: “un reciproco scambio di beni, cioè l’amante dà e comunica all’amato quello che ha o una parte di quello che ha o può, e a sua volta l’amato lo dà all’amante; in questo modo, chi ha scienza, onori, ricchezze, li dà a chi non li ha, e così reciprocamente” (ES 231).

La finalità della vita cristiana non è altro che attuare la capacità di amare Dio come amante, capacità che si esplica nella misura in cui si sviluppa la trasformazione interiore mediante l’amore. A questo scopo, nella stessa *contemplazione* (ES 234ss) l’esercitante dopo aver richiamato “alla memoria i benefici ricevuti: la creazione, la redenzione, i doni particolari” e dopo aver esaminato “con molto amore quanto Dio nostro Signore ha fatto per me e quanto mi ha dato di quello che ha; poi ancora quanto egli desidera darsi a me, in tutto quello che può, secondo la sua divina disposizione” è invitato a riflettere su “che cosa è ragionevole e giusto che io, da parte mia, offra e doni alla sua divina Maestà, cioè tutte le mie cose e me stesso con esse, come chi offre con molto amore”. La consapevolezza dell’amore ricevuto motiva la risposta amorosa che deve stimolare la vita cristiana: “Prendi, o Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto, la mia volontà, tutto quello che ho e possiedo. Tu me lo hai dato; a te, Signore, lo ridono. Tutto è tuo: di tutto disponi secondo la tua piena volontà. Dammi il tuo amore e la tua grazia, e questo solo mi basta”.

In sintesi, Dio ‘tocca’ con le sue mozioni la dimensione affettiva della persona (l’‘intimità’ nel linguaggio tradizionale) con la finalità che accolga l’offerta del suo Amore perché vuole essere amato da lei. Tale possibilità si basa sul fatto che la persona è creata da Dio e, quindi, potenziata in funzione di tale rapporto amoroso da Dio stesso. Se all’Amore solo basta l’Amore, accoglierlo significa che la persona si deve trasformare in Amore, passando dal suo ordine mondano a uno desiderato e voluto per amore dell’Amore con cui è amata.

2.2. Il presupposto della libertà che desidera liberarsi per Amare

Come conseguenza del primo principio, ‘l’uomo è creato per...’, ne segue un secondo: “le altre cose sulla faccia della terra sono create per l’uomo, e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato”. Per poter vivere quest’orientamento “l’uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario renderci liberi (*indifferenti*) rispetto a tutte le cose create, in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito”. La conseguenza pratica è tanto chiara quanto drastica: “in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati” (ES 23).

Il secondo principio mette in gioco due presupposti antropologici che si intrecciano e si condizionano a vicenda: il desiderio di libertà e la libertà del desiderio, inquadrati nell’orizzonte dell’indifferenza ignaziana. Il primo si manifesta come desiderio fondamentale di senso, per orientare le scelte secondo il *principio e fondamento*, e il secondo si presenta come un desiderio liberato dalle affezioni che non sono rettamente ordinate al senso fondamentale scelto. Desiderio e libertà si tessono come disposizione e orienta-

mento per l'attaccamento e il distacco verso cose e persone, e coinvolgono tutto l'insieme della persona, la dimensione affettiva, cognitiva e comportamentale.

Avendo considerato che sono tre le modalità di comunicazione con Dio, soltanto la seconda si esercita mediante la "conoscenza per esperienza di consolazioni e desolazioni, e per esperienza di discernimento dei vari spiriti". Qui gioca il desiderio di una libertà che vuole essere libera per desiderare il suo principio e fondamento esercitando il discernimento sulla base delle mozioni spirituali. In effetti, nella prima modalità non si può dubitare della comunicazione divina, quindi non si pratica alcun discernimento, anzi, risulta evidente, presupposto il desiderio ordinato. Nella terza, di "tempo tranquillo", siccome "l'anima non è agitata da vari spiriti" si deve ragionare per discernere e scegliere "liberamente e tranquillamente": l'ago della bilancia è deciso dalla ragionevolezza dei mezzi da utilizzare, presupposto un desiderio ordinato al fine che si vuole raggiungere.

Nel *principio e fondamento* Sant'Ignazio parte dal presupposto che è nella condizione creaturale della persona che si radicano le condizioni di possibilità sia dell'offerta della divina grazia, sia della libertà umana, orientata all'amore reciproco con Dio. Per un migliore approccio antropologico conviene approfondire riguardo all'indifferenza ignaziana e all'importanza teologica del prendere decisioni.

2.3. Il fondamento dell'indifferenza

La condizione umana in quanto creata per raggiungere un fine, richiede da parte della persona un coinvolgimento decisionale per raggiungerlo in modo che mediante le sue decisioni agisca l'Amore ed essa si trasformi progressivamente in figlia del Padre e amante dell'Amato. Tuttavia, come si evince dall'esperienza umana, la condizione umana non è ordinata spontaneamente dal *principio e fondamento*, anzi si trova in uno stato esistenziale disordinato. Perciò bisogna impegnarsi negli esercizi spirituali e nel discernimento "per vincere se stesso e ordinare la propria vita senza prendere decisioni in base ad alcun affetto disordinato" (ES 21). Qui si trova il punto basilare della costante purificazione dell'affettività per raggiungere la trasformazione nell'Amore offerta da Dio: essa si opera attraverso l'esercizio della libertà, mediante le scelte in cui la persona decide per Dio, previo discernimento. E il discernimento presuppone la pratica degli *esercizi spirituali*.³⁶

La finalità di *esercitarsi spiritualmente* è quella di diventare liberi per amare Dio, poiché la condizione umana è disordinata rispetto alla sua finalità divina. Per questa ragione la preghiera preparatoria (ES 46) a ogni esercizio del mese ignaziano, ma senza dubbio anche la grazia particolare da chiedere in ogni esercizio, è quella di essere ordinati "perché tutte le mie intenzioni, azioni e attività siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà" (ES 46).

³⁶ Come afferma Ignazio, gli esercizi spirituali sono "ogni modo di esaminare la coscienza, meditare, contemplare, pregare vocalmente e mentalmente, e altre attività spirituali, come si dirà più avanti. Come,

Tuttavia, questo principio, che è anche una grazia, non si può imporre, anche se è il fondamento del rapporto personale di ogni cristiano con Dio. Nella quindicesima annotazione degli *Esercizi*, Ignazio afferma categoricamente:

“Chi dà gli esercizi non deve spingere chi li riceve a povertà né a promessa più che ai loro contrari, né a uno stato o modo di vivere piuttosto che a un altro. Perché, sebbene fuori degli esercizi possiamo, lecitamente e meritoriamente, esortare tutte le persone probabilmente idonee a scegliere continenza, verginità, vita religiosa e ogni tipo di perfezione evangelica; tuttavia, in questi esercizi spirituali, è più conveniente e molto meglio, nel cercare la divina volontà, che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota abbracciandola nel suo amore e lode e disponendola per la via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Di modo che chi li dà non propenda né si inclini verso l’una o l’altra parte; ma, stando nel mezzo, come una bilancia, lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore”.

Secondo Sant’Ignazio il Creatore, che è Padre e Amante, opera immediatamente con la creatura, che è figlia e amata sua. Tuttavia il suo operare non può essere efficace se la creatura non risponde con una piena donazione. Perciò quello che si afferma come disposizione fondamentale dell’esercitante prima di fare gli *Esercizi* è in realtà la disposizione di base per l’esercizio di una vita cristiana da parte di ogni fedele, quella di avere “magnanimità e liberalità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli tutto il proprio volere e libertà, perché sua divina maestà si serva, tanto di lui quanto di tutto quello che possiede, secondo la sua santissima volontà” (*ES 5*). E ancora di più, nel caso si rinvenga l’influsso delle affezioni disordinate, si deve *agire contro* in modo deciso, come la sedicesima annotazione prescrive:

“affinché il Creatore e Signore operi più efficacemente nella sua creatura, se per caso la tale anima è disordinatamente affezionata e incline verso una cosa, è molto conveniente muoversi, impegnando tutte le proprie forze, per arrivare al contrario di ciò a cui è male affezionata. Se, per esempio, è propensa a cercare e a ottenere un ufficio o un beneficio, non per l’onore e la gloria di Dio nostro Signore né per la salute spirituale delle anime, ma per i propri vantaggi e interessi temporali, deve affezionarsi al contrario, insistendo nelle preghiere e altri esercizi spirituali e chiedendo l’opposto a Dio nostro Signore: cioè, di non volere quell’ufficio o beneficio, né qualsiasi altra cosa, se sua divina maestà, riordinando i suoi desideri, non gli cambi la sua prima affezione; di modo che il motivo per desiderare o tenere una cosa o l’altra sia solo il servizio, l’onore e la gloria di sua divina maestà”.

L’azione da parte dell’esercitante, e del cristiano nella vita quotidiana, è centrata nell’acquisizione di una crescente libertà interiore. Essa permette di fare delle scelte che producano una maturazione nella progressiva trasformazione interiore verso l’Amore.

infatti, il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali, così tutti i modi di preparare e disporre l’anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell’organizzare la propria vita per la salvezza dell’anima, si chiamano esercizi spirituali” (*ES 1*).

Le preghiere proprie della chiamata del Re e quelle della quarta giornata della seconda settimana degli *Esercizi* lo evidenziano.

In effetti, nella meditazione della chiamata del Re si chiede la “grazia a nostro Signore perché io non sia sordo alla sua chiamata, ma pronto e diligente nel compiere la sua santissima volontà” (ES 91). E Sant’Ignazio invita

“quelli che più vorranno lasciarsi coinvolgere e segnalarsi in ogni servizio del loro re eterno e Signore universale, non solamente offriranno le loro persone al lavoro, ma, andando contro la propria sensualità e contro il proprio amore carnale e mondano, faranno oblazioni di maggiore valore e di maggiore importanza, dicendo: «Eterno Signore di tutte le cose, io faccio la mia oblazione con il vostro favore e aiuto, davanti alla vostra infinita bontà e davanti alla vostra Madre gloriosa, e a tutti i santi e sante della corte celeste: io voglio e desidero ed è mia deliberata determinazione, purché sia di vostro maggior servizio e lode, imitarvi nel sopportare ogni ingiuria e ogni vituperio e ogni povertà, sia attuale sia spirituale, se la vostra santissima maestà vorrà eleggermi e ricevermi in tale vita e stato»” (ES 97).

Nella contemplazione delle *due bandiere* si domanda la “conoscenza degli inganni del cattivo capo e aiuto per guardarmene; e conoscenza della vita vera che il sommo e vero capitano indica e grazia per imitarlo” (ES 139), e nella meditazione dei *tre tipi di persone* si chiede “la grazia per scegliere quello che più sia a gloria di sua divina maestà e salvezza dell’anima mia” (ES 152). E queste due richieste sono accompagnate dai rispettivi colloqui:

“*Un colloquio* con nostra Signora perché mi ottenga da suo Figlio e Signore la grazia di essere ricevuto sotto la sua bandiera: primo, in somma povertà spirituale e non meno nella povertà attuale, se sua divina maestà fosse servita e mi volesse scegliere e ricevere; secondo, nel sopportare ignominie e ingiurie, per più imitarlo in essi, purché possa sopportarli senza peccato di persona alcuna né dispiacere di sua divina maestà; e con questo un’*Ave Maria*. *Secondo colloquio*. Chiedere le stesse cose al Figlio, perché me l’ottenga dal Padre; e con questo dire *Anima Christi*. *Terzo colloquio*. Chiedere altrettanto al Padre, perché me lo conceda; e dire un *Pater noster*” (ES 147).

2.4. Rendersi indifferenti mediante l’umiltà per amore di Gesù

Nel colloquio appena citato, non è sufficiente chiedere di essere ricevuti sotto la bandiera di Gesù, ma anche, sebbene col condizionale, di “sopportare ignominie e ingiurie, per più imitarlo in esse”. In effetti, la dinamica degli *Esercizi* è centrata nell’Amore a Dio, ma un Dio che si è auto-rivelato in Gesù e, quindi, è nel contemplare Gesù che si raggiunge storicamente l’Amore nella vita cristiana. A questo scopo le contemplazioni degli *Esercizi* si centrano nella vita di Gesù per risalire al Padre, nell’azione dello Spirito, anche se questa non è esplicitata. Tuttavia, la chiave di volta con la quale interpretare la vita di Gesù è la sua umiltà, perciò questa diventa la pietra angolare che il cristiano deve assumere come propria per rendersi pienamente obbediente, cioè pienamente amante del Padre come Gesù. In questo senso si deve interpretare la nota di Sant’Ignazio alla fine della considerazione dei tre gradi di umiltà: egli invita l’esercitante a chiedere il terzo grado di umiltà, l’atteggiamento kenotico di Gesù: “che il Signore nostro voglia

sceglierlo per questa terza, maggiore e migliore umiltà, al fine di imitarlo e servirlo di più, se fosse di uguale o maggiore servizio e lode di sua divina maestà” (ES 168).

Secondo Sant’Ignazio il primo grado di umiltà necessario è quello in cui “anche se mi facessero padrone di tutte le cose create in questo mondo, neppure per la mia vita temporale mi metta a deliberare di trasgredire un comandamento sia divino sia umano, che mi obblighi a peccato mortale” (ES 165). L’ordine interiore dello Spirito va cercato anche a costo della “vita temporale”. Il secondo grado è più perfetto del primo perché si tratta di una disposizione interiore in cui “né per tutto il creato e neppure se mi togliessero la vita, mi metta a deliberare di fare un peccato veniale”. Un atteggiamento che è frutto della disposizione a non volere, ma anche a non essere affezionato “più a tenere ricchezza che povertà, a cercare più onore che disonore, a desiderare più vita lunga che breve” (ES 166). Il terzo “è umiltà perfettissima” perché, presupposti i due gradi precedenti e il desiderio di “imitare e assomigliare più attualmente a Cristo nostro Signore”, si decide (“voglio e scelgo”) di assumere la povertà con Cristo povero piuttosto che la ricchezza senza di lui, ma anche di prendere su di sé le stesse ignominie di Cristo, che di esse è pieno, invece che onore, tutto con l’intenzione di desiderare di “essere stimato insensato e folle per Cristo, il quale per primo fu ritenuto tale, che saggio e prudente in questo mondo” (ES 167).

Il processo di trasformazione personale che va dal disordine all’ordine si realizza mediante la decisione, con le dovute premesse, di assomigliare a Cristo subendo ignominie e oltraggi così come fu per lui. Si tratta del capovolgimento dell’ordine che il “cattivo capo” vuole imporre mediante l’appello che fa a innumerevoli demoni spargendoli per tutto il mondo “perché gettino reti e catene” tentando tutti “con la cupidigia delle ricchezze, come avviene nella maggior parte dei casi, perché più facilmente giungano a vano onore del mondo, e poi a grande superbia; di modo che il primo gradino sia quello delle ricchezze, il secondo quello dell’onore e il terzo quello della superbia, e da questi tre gradini induce a tutti gli altri vizi” (ES 140-142). Il contrario del modo in cui opera il “sommo e vero Capitano, che è Cristo Nostro Signore”, che “sceglie tante persone, apostoli, discepoli, ecc., e li invia per tutto il mondo a spargere la sua sacra dottrina tra persone di ogni stato e condizione”, raccomandando loro “di volere aiutare tutti portandoli: primo, a somma povertà spirituale e, se sua divina maestà fosse servita e li volesse eleggere, non meno alla povertà attuale; secondo, al desiderio di ignominie e disprezzi, perché da queste due cose deriva l’umiltà; di modo che tre siano i gradini: il primo, povertà contro la ricchezza; il secondo, ignominia o disprezzo contro l’onore mondano; il terzo, umiltà contro la superbia; e da questi tre gradini inducano a tutte le altre virtù” (ES 145-146).

3. Proposta pratico-mistagogica: la trasmissione del vissuto cristiano

L'insegnamento di Ignazio è frutto della sua esperienza. Egli ha compreso molto bene che l'amore a Dio, perché diventi puro, ha bisogno di costante purificazione e questa si verifica nella scelta che la singola persona realizza. Per questo motivo, nel *preambolo per fare elezione* (ES 169) afferma: "In ogni buona scelta, in quanto dipende da noi, l'occhio della nostra intenzione dev'essere semplice, avendo di mira unicamente il fine per cui sono creato, cioè per lode di Dio nostro Signore e salvezza dell'anima mia; e così qualunque cosa io scelga dev'essere tale da aiutarmi a conseguire il fine per cui sono creato, senza subordinare né tirare il fine al mezzo, ma il mezzo al fine". E dà un esempio:

"Accade infatti che molti prima scelgano di sposarsi, il che è mezzo, e poi di servire Dio nostro Signore nel matrimonio, mentre servire Dio è fine. Similmente vi sono altri che prima vogliono avere benefici e poi servire Dio in essi. Di modo che questi non vanno diritti a Dio, ma vogliono che Dio venga diritto alle loro affezioni disordinate; e di conseguenza, fanno del fine il mezzo e del mezzo il fine. Sicché quello che dovevano prendere per primo, prendono per ultimo. Prima infatti dobbiamo prefiggerci il voler servire Dio, che è il fine, e secondariamente prendere beneficio o sposarmi se più mi conviene, che è mezzo per il fine; così nessuna cosa deve muovermi a prendere tali mezzi o a privarmi di essi, se non soltanto il servizio e lode di Dio nostro Signore e salvezza eterna dell'anima mia".

L'indifferenza è un esercizio continuo di discernimento che si può applicare nella vita quotidiana e non solo durante gli *Esercizi*, come nell'atteggiamento equilibrato da raggiungere per fare l'elemosina. Sant'Ignazio propone quattro regole al riguardo con la finalità di agire mossi da un'indifferenza pratica, specialmente se la persona che deve farla "si sente inclinata e affezionata ad alcune persone", perché in questo caso ella "si soffermi e rumini bene le quattro regole [...], esaminando e vagliando attraverso di esse la propria affezione; e non dia l'elemosina finché in esse non abbia completamente lasciata e respinta la sua disordinata affezione" (ES 342). Le quattro regole sono:

La prima. Se faccio la distribuzione a parenti o amici o a persone a cui sono affezionato, dovrò considerare quattro cose, delle quali si è parlato in parte nella materia dell'elezione. La prima è che quell'amore che mi muove e che mi fa dare l'elemosina discenda dall'alto, dall'amore di Dio nostro Signore; in maniera che senta prima in me che l'amore più o meno intenso che nutro per tali persone è rivolto a Dio e che ben risplenda nel motivo per cui le amo di più" (ES 338).

La seconda. Voglio pensare a una persona che non ho né visto né conosciuto, e per la quale desidero ogni perfezione nell'ufficio e stato che ha. La misura che vorrei osservare nella sua maniera di distribuire, per maggior gloria di Dio nostro Signore e maggiore perfezione della sua anima, l'applicherò a mia volta né più né meno, e osserverò la regola e misura che vorrei per l'altro e che giudico appropriata.

La terza. Voglio considerare, come se fossi in punto di morte, la forma e misura che allora vorrei aver tenuto nell'ufficio della mia amministrazione; e, regolandomi su quella, osservarla negli atti della mia distribuzione.

La quarta. Considerando come mi troverò nel giorno del giudizio, pensare bene come allora vorrei aver usato di questo ufficio e carica del ministero; e la regola che allora vorrei aver tenuto tenerla ora (ES 338-341).

Nelle regole molto pratiche appena elencate si esercita il discernimento. La pedagogia con la quale gli *Esercizi* allenano l'esercitante, ma in realtà ogni cristiano, alla maturazione nell'Amore è rappresentata dalla purificazione interiore delle motivazioni personali nell'agire. Cercare e trovare la volontà di Dio significa cercare e trovare l'Amore di Dio, per l'unione della volontà e dell'agire. Il discernimento opera come una dinamica mistagogica mediante la quale si articola il rapporto personale con Dio.

L'importanza e la convenienza di approfondire l'argomento del discernimento, che presuppone la pratica nei diversi esercizi spirituali, si evincono dal titolo delle regole della prima settimana, che hanno lo stesso scopo di quelle della seconda 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" (ES 313).

3.1. Come agiscono gli spiriti?³⁷

Sant'Ignazio identifica due modi di agire del cattivo spirito, che corrispondono ai due stati in cui si può trovare l'esercitante (o il cristiano). Da una parte egli può oscillare da peccato mortale a peccato mortale, cioè oscillare spensieratamente da disordine a disordine come regola di vita interiore. In questo caso "suole comunemente il nemico proporre piaceri apparenti, facendo immaginare dilette e piaceri sensuali, per meglio mantenerle e farle crescere nei loro vizi e peccati; in tali persone lo spirito buono usa modo contrario, pungendole e rimordendo la loro coscienza con il richiamo della ragione" (ES 314). Dall'altra parte, può trovarsi in una situazione di superamento della precedente, purificandosi e ordinandosi interiormente. In questa circostanza l'azione degli spiriti è contraria alla precedente, giacché "è proprio del cattivo spirito mordere, rattristare e porre impedimenti, inquietando con false ragioni, perché non si vada avanti; è proprio del buono spirito dare coraggio e forze, consolazioni, lacrime, ispirazioni e quiete, facilitando e togliendo tutti gli impedimenti, perché nel bene operare si proceda avanti" (ES 315). In questo caso, si va di bene in meglio, si progredisce nella via del Signore per l'attuazione del suo Spirito che "tocca l'anima dolcemente, delicatamente e soavemente, come goccia d'acqua che entra in una spugna", mentre lo spirito del nemico "tocca in modo pungente e con strepito e inquietudine, come quando la goccia d'acqua cade sopra la pietra".

Se nel primo caso l'azione dello Spirito punge attraverso il rimorso della coscienza e nel secondo facilita e toglie gli impedimenti, così come il cattivo spirito prima propone piaceri apparenti e dopo rattrista e pone impedimenti, ciò è dovuto al fatto che gli spiriti agiscono, nel caso di disordine, in senso opposto: il buono spingendo a uscire dalla situazione di disordine, il cattivo a rimanervi. Nel caso in cui si è avviato il processo di

³⁷ Seguiamo S. ARZUBIALDE, "Discretio", in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Maliaño 2007, 623-637.

trasformazione interiore e si procede di bene in meglio, allora l'azione è al contrario: il buono spirito stimola a perseverare, mentre il cattivo cerca di scoraggiare per abbandonare la via buona. La ragione risiede, secondo Ignazio, nella disposizione interiore della persona, ovvero se è in armonia o disarmonia rispetto allo spirito che la tocca. Se si trova nel disordine, è in armonia con lo spirito cattivo e in disarmonia con quello buono, mentre, se si trova in uno stato di ordine, è in armonia con il buono e in disarmonia con il cattivo (cf. *ES* 335).

3.2. Dio agisce tramite lo spirito buono, fonte di consolazione

La consolazione interiore è una mozione che si percepisce attraverso l'affettività con la finalità di centrarla in Dio in modo da facilitare il secondo principio del *principio e fondamento*, cioè relativizzare tutto in funzione del primo Amore per desiderare e scegliere ciò che più e meglio porta al servizio divino.

Sant'Ignazio distingue due tipi di mozioni consolanti: quella con causa e quella senza causa precedente, come si è già accennato. Con causa "può consolare l'anima tanto l'angelo buono come il cattivo per fini contrari: l'angelo buono per giovamento dell'anima, perché cresca e salga di bene in meglio; e l'angelo cattivo per il contrario, e per trascinarla ulteriormente nella sua dannata intenzione e malizia" (*ES* 331).

La consolazione del buono spirito orienta verso la centratura affettiva come frutto dell'esperienza dell'Amore divino, che infiamma l'affettività e perciò la trasforma attraverso l'esperienza di una continua crescita di speranza, fede e carità così come di "ogni letizia interna che chiama e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, quietandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore" (*ES* 316). Perciò la consolazione vera viene soltanto da Dio e dai buoni spiriti perché è proprio da loro "dare vera letizia e gioia spirituale, rimuovendo ogni tristezza e turbamento che il nemico induce; del quale è proprio combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, portando ragioni apparenti, sottigliezze e continui inganni" (*ES* 329). Non si può interpretare come consolazione l'azione del cattivo spirito in coloro che vanno di disordine in disordine perché essa propone "piaceri apparenti", stimolando l'immaginazione con "diletti e piaceri sensuali" per trasformarli e radicarli nel loro disordine interiore.

Sant'Ignazio richiama alla prudenza chi attraversa un periodo di consolazione facendolo ragionare sul fatto che ogni consolazione è passeggera e quindi: "Chi sta nella consolazione pensi come si troverà nella desolazione che dopo verrà e attinga nuove forze per allora" (*ES* 323). E sulla stessa scia: "Chi sta consolato procuri di umiliarsi e abbassarsi quanto può, pensando quanto poco vale in tempo di desolazione senza tale grazia o consolazione" (*ES* 324).

Sant'Ignazio è talmente convinto del fatto che Dio sia un Dio consolatore e che soltanto Lui consoli, da avanzare la possibilità che Egli si faccia sentire affettivamente senza mediazioni, cioè senza causa precedente (cf. *ES* 330). Ignazio riconosce che, sebbene in questo tipo di consolazione non ci sia inganno da parte di Dio, tuttavia bisogna essere molto attenti a distinguere il tempo della consolazione dal tempo che ne segue, perché "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" (ES 336).

3.3. Il cattivo spirito come unica fonte della desolazione

L'influsso del cattivo spirito agisce in modo contrario a quello del buono, producendo "oscurità dell'anima, turbamento in essa, mozione verso le cose basse e terrene, inquietudine da agitazioni e tentazioni diverse, che portano a sfiducia, senza speranza, senza amore, e la persona si trova tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore" (ES 317).

Secondo Sant'Ignazio, sono tre le cause principali per cui Dio consente la desolazione:

"la prima è perché siamo tiepidi, pigri o negligenti nei nostri esercizi spirituali, e così per le nostre colpe la consolazione spirituale si allontana da noi; la seconda, per farci provare quanto valiamo e quanto avanziamo nel suo servizio e lode, senza tanto sostegno di consolazioni e grandi grazie. La terza, per darci vera nozione e conoscenza, affinché sentiamo intimamente che non dipende da noi procurare o conservare grande devozione, amore intenso, lacrime, né alcun'altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore; e affinché non poniamo nido in casa altrui, elevando il nostro intelletto in qualche superbia o vanagloria, attribuendo a noi stessi la devozione o le altre parti della consolazione spirituale" (ES 322).

L'atteggiamento da assumere nel caso della desolazione è quello di pensare che, nonostante i suoi effetti, si abbiano le risorse per resistere alle sue insidie "attingendo forze nel suo Creatore e Signore" (cf ES 324). In effetti: "Chi sta in desolazione consideri come il Signore per provarlo lo abbia lasciato alle sue capacità naturali, perché resista alle varie agitazioni e tentazioni del nemico; lo può infatti, con l'aiuto divino che sempre gli resta, anche se chiaramente non lo senta, perché il Signore gli ha sottratto il suo molto fervore, grande amore e grazia intensa, lasciandogli tuttavia grazia sufficiente per la salvezza eterna" (ES 320).

Per questa ragione, durante la desolazione, "non si deve mai fare mutamento ma restare fermo e costante nei propositi e nella determinazione in cui si stava nel giorno precedente a tale desolazione, o nella determinazione in cui si stava nell'antecedente consolazione" (ES 318). All'opposto, bisogna *agire contro*, cioè "cambiare intensamente se stessi contro la stessa desolazione; per esempio insistendo di più nella preghiera, meditazione, esaminandosi molto e dando maggior spazio alla penitenza in modo opportuno" (ES 319) e sforzandosi "di stare nella pazienza che è contraria alle vessazioni che gli vengono, e pensi che sarà presto consolato, se mette in pratica le misure contro tale desolazione" (ES 321).

Sant'Ignazio svela ancora un modo di agire del nemico della natura umana, l'agire sotto apparenza di "angelo di luce" in modo da "entrare in sintonia con l'anima devota e uscire con se stesso, cioè insinuare pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta,

e poi a poco a poco procurare di uscirne, trascinando l'anima nei suoi inganni occulti e perverse intenzioni" (ES 332). In questo caso propone una tattica: "Quando il nemico della natura umana sarà sentito e conosciuto dalla sua coda serpentina e cattivo fine cui induce, giova alla persona da lui tentata considerare dopo lo svolgimento dei buoni pensieri che le suggerì e il loro inizio, e come a poco a poco procurò farla scendere dalla soavità e gioia spirituale in cui stava, fino a portarla alla sua intenzione depravata; perché, con tale esperienza conosciuta e annotata, si guardi per l'avvenire dai suoi consueti inganni" (ES 334). La ragione è semplice, come ribadisce Sant'Ignazio: si deve "fare molta attenzione al corso dei pensieri: se il principio, mezzo e fine è tutto buono e tende a ogni bene, è segno di angelo buono; ma se nel corso dei pensieri suggeriti si va a finire in qualche cosa cattiva o distrattiva o meno buona di quella che l'anima si era prima proposta di fare, o la infiacchisce o inquieta, o conturba l'anima, togliendo la sua pace, tranquillità e quiete che prima aveva, è chiaro segno che questo procede dal cattivo spirito, nemico del nostro progresso e salvezza eterna" (ES 333).

3.4. Metafore del modo di agire del nemico della natura umana

Ignazio si serve di tre metafore per comprendere il modo in cui la desolazione e la tentazione si insinuano nella vita cristiana. Nella prima paragona "il nemico" al modo di agire di una donna che si fa forte dinanzi alla debolezza, e debole di fronte alla forza:

"Come infatti è proprio della donna, quando litiga con qualche uomo, perdersi d'animo e darsi alla fuga quando l'uomo le mostra viso duro; e al contrario, se l'uomo comincia a fuggire e perdersi d'animo, l'ira, vendetta e ferocia della donna sono molto grandi e tanto smisurate, alla stessa maniera è proprio del nemico fiaccarsi e perdersi d'animo e si dileguano le sue tentazioni quando la persona che si esercita nelle cose spirituali affronta impavida le tentazioni del nemico, facendo diametralmente l'opposto; e, al contrario, se la persona che si esercita comincia ad avere paura e perdersi d'animo nel sopportare le tentazioni, non c'è bestia tanto feroce sopra la faccia della terra come lo è il nemico della natura umana nel perseguire la sua dannata intenzione con tanto grande malizia" (ES 325).

La seconda metafora paragona parallelamente il modo di agire del nemico a quello del falso innamorato:

"quando un uomo falso e male intenzionato corteggia la figlia di un buon padre o la moglie di un buon marito, vuole che le sue parole e suasioni restino segrete, e al contrario gli dispiace molto se la figlia al padre o la moglie al marito scopre le sue vane parole e l'intenzione depravata, perché facilmente si rende conto che non potrà riuscire con l'impresa cominciata, alla stessa maniera, quando il nemico della natura umana presenta le sue astuzie e suasioni all'anima retta, vuole e desidera che siano ricevute e tenute in segreto, quando la persona le rivela al suo buon confessore, o ad altra persona spirituale che conosca i suoi inganni e malizie, molto gli dispiace, perché si rende conto che non potrà riuscire nella malizia cominciata, essendo stati scoperti i suoi evidenti inganni" (ES 326).

Infine, nella terza metafora compara l'azione del nemico a quella di "un capitano e comandante del campo, [che] dopo aver piantato il suo accampamento, osservando le

forze o posizione di un castello, lo attacca dalla parte più debole, alla stessa maniera il nemico della natura umana, circondando, osserva da ogni parte le nostre virtù teologali, cardinali e morali, e dove ci trova più deboli e più bisognosi per la nostra salvezza eterna, da lì ci attacca e procura di prenderci” (ES 327).

Volendo sintetizzare si può citare ancora Sant’Ignazio: “Come infatti nella consolazione ci guida e consiglia di più il buono spirito, così nella desolazione il cattivo, con i cui consigli non possiamo prendere la giusta strada” (ES 318). E per prendere la strada giusta non bisogna solo *agere contra* la desolazione, ma vincerla. Così, nella tredicesima annotazione Ignazio avverte: “Bisogna fare attenzione che, come nel tempo della consolazione è facile e agevole perseverare nella contemplazione per l’ora intera, così nel tempo della desolazione è molto difficile completarla. Perciò la persona che si esercita, per reagire contro la desolazione e vincere le tentazioni, deve sempre restare un poco più di un’ora completa, perché non solo si abitui a resistere all’avversario, ma anche a sbaragliarlo”.

Inoltre, la seconda ragione che Sant’Ignazio adduce per fare penitenze esterne è precisamente quella di vincere se stessi “perché la sensualità obbedisca alla ragione e tutte le parti inferiori siano più soggette alle superiori” (ES 87). E nell’ottava regola di quelle dedicate a ordinarsi nel mangiare, per evitare il disordine “giova assai che, dopo pranzo o dopo cena, o in altra ora in cui non senta appetito di mangiare, la persona determini dentro di sé la quantità che conviene che mangi nel prossimo pranzo o cena e così di seguito ogni giorno. Non vada oltre tale misura per nessun appetito né tentazione; anzi, per meglio vincere ogni appetito disordinato e tentazione del nemico, se è tentato di mangiare più, mangi meno” (ES 217). È un richiamo concreto e costante alla finalità degli *Esercizi*: vincere se stessi per ordinare la propria vita in modo da non prendere decisioni mossi da un affetto disordinato (cf ES 21).

4. Conclusione

L’analisi del vissuto d’Ignazio compiuta con il metodo teologico-esperienziale ha fornito gli elementi necessari per prendere consapevolezza, nella riflessione teologica, dei punti più importanti da tenere in considerazione per una mistagogia dell’azione di Dio tra gli uomini.

In effetti, tutta la vita di Ignazio è stata un ‘esercizio spirituale nel mistero’ e perciò ‘mistico’, che lo ha portato a una sempre più coinvolgente contemplazione dell’amore divino, stabilendo con Dio un’amicizia nella quale ambedue comunicano i loro beni. Una comunicazione che ha il suo ‘testo’ nel vissuto delle mozioni interiori e nella loro lettura e interpretazione, il discernimento degli spiriti, come si è mostrato. Tra la convalescenza a Loyola e la vita quotidiana a Roma, Ignazio è maturato nel modo di leggere e interpretare le mozioni interiori (primo momento), la cui consapevolezza affettiva (secondo momento) è spunto per la riflessione (terzo momento) e per prendere decisioni (quarto momento) che gli diano la sicurezza di compiere la volontà del suo Signore (quinto momento). E questo apprendimento esistenziale getta le basi per i presupposti

teologici degli *Esercizi*, come si è dimostrato nella sezione ermeneutico-teologica, che forniscono le parti teoriche per orientare la pratica mistagogica.

La vita di Sant'Ignazio e i suoi *Esercizi* offrono un cammino di vita cristiana per ogni fedele che si impegni a liberare la sua libertà per decidere secondo l'Amore. Questo è il fondamento dell'indifferenza ignaziana per un distacco da tutte le affezioni disordinate. Si ottiene mediante la purificazione del desiderio che si esercita nel discernimento delle motivazioni che muovono all'azione. Questa è la proposta trasformatrice che presenta la particolare impostazione del vissuto di Sant'Ignazio per raggiungere l'Amore. Decidere cristianamente significa trasformarsi secondo il desiderio fondamentale di senso offerto dal *principio e fondamento*. Un'impostazione che nel libro degli *Esercizi Spirituali* non è solo teorica, ma orientata alla pratica di un rapporto vivo con Dio. E in questo senso, la vita di Sant'Ignazio si può considerare la testimonianza di una pedagogia che introduce nel Mistero santo di Dio, una mistagogia, appunto.