

La trasformazione mistica ignaziana

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.



Il verbo ‘trasformare’, in senso transitivo, indica l’azione che produce il cambiamento avvenuto in una persona, cosa, sostanza o situazione. È l’azione mediante la quale si produce il passaggio da un determinato stato, forma, apparenza esteriore o atteggiamento interiore a un altro. La differenza con la forma riflessiva dello stesso verbo (‘trasformarsi’) indica semplicemente che il cambiamento che si produce nel soggetto avviene a causa del soggetto stesso, mentre nella forma transitiva il cambiamento avviene come conseguenza di una variante esterna al soggetto o all’oggetto che muta.

Il sostantivo ‘trasformazione’, cioè il risultato dell’azione trasformatrice, riguarda il cambiamento avvenuto che si verifica a partire dalla constatazione del passaggio da una situazione A a una B. Si tratta sempre di un cambiamento percettibile sensibilmente. In effetti, le variabili che producono un cambiamento possono essere conosciute o meno, come può essere conosciuto o meno il meccanismo che si è messo in moto per produrre il mutamento, ma per constatarne la trasformazione è necessario che essa si possa verificare.

Applicata questa analisi all’ambito specifico della mistica cristiana, si può affermare che la trasformazione mistica avviene come frutto di una variabile esterna trasformante (la grazia), che si congiunge contemporaneamente con la collaborazione attiva della persona per produrre l’effetto passivo del verbo (il ‘trasformarsi’). In questo modo si avverte chiaramente che “la trasformazione cristiana” si produce come risultato di una azione che è, allo stesso tempo, attiva e passiva, esterna e interna. Certo, il soggetto da parte sua può manipolare diverse variabili per collaborare con la grazia, ma quale sia l’orientamento verso il quale essa indirizza o il momento della sua irruzione, rimane sempre nell’ambito del mistero della Provvidenza divina. Evidentemente, anche se si tratta di una trasformazione ‘interiore’, deve essere possibile constatarla esternamente, come avvenne a Ignazio: quelli di casa sua “fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánimo interiormente” *Autobiografía* [10]¹.

Nel caso specifico della mistica ignaziana si può affermare che Ignazio di Loyola trovò un metodo per decifrare il modo in cui la Provvidenza comunicava con lui, inter-

¹ *Obras de San Ignacio de Loyola*. Transcripción, introducción y notas de I. IPARRAGUIRRE, C. DE DALMASES e M. RUIZ JURADO, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 61997. Il numero corrisponde al paragrafo.

pretando le risonanze interiori della consolazione e della desolazione suscitatesi nel suo animo dovute alla emozione dei diversi spiriti. Tuttavia non spiegò perché e come la consolazione produce consolazione e la desolazione pone nella desolazione, constatando unicamente la dinamica della loro azione trasformatrice.

Precisamente per comprendere meglio il senso attuale di una *trasformazione mistica ignaziana*, il presente studio rivisita il concetto di ‘trasformazione’ nel lessico ignaziano e in quello di due mistici gesuiti (Lallemant e Surin), per confrontarlo con quello classico di *unione trasformante* di San Giovanni della Croce e con l’uso che di questo concetto si fa nell’ambito della teologia spirituale.

1. La terminologia ignaziana

‘Trasformarsi’, ‘trasformare’ e ‘trasformazione’ sono parole sconosciute nelle opere di Ignazio, come lo sono i sinonimi ‘cambiare, cambiamento’. Appare invece un sinonimo castigliano, ‘mudar’, ‘mudanza’, ma ha sempre il senso di cambiamento da uno stato A a uno B: “Hacer mudanza en el comer, en el dormir” [Ej 89]; “En el tiempo de consolación nunca hacer mudanza” [Ej 318; cfr. Co 626]. Tuttavia, come si è già accennato, nella *Autobiografia* [10] si afferma che suo fratello conobbe la ‘mudanza’ che si stava operando nel suo animo. In questo ultimo caso il termine ‘mudanza’ può essere sostituito da ‘trasformazione’ senza cambiarne il senso.

Negli *Esercizi* il verbo ‘mudar’ ha principalmente il senso di ‘cambiare’ [20.49.89.101.105.119. 130.133.206.229.244.247.319], come nelle *Costituzioni* [19.122.245.270.304.343.382.421.424.429.435.491. 554.709.739] e nell’unica volta che appare nell’*Autobiografia* [27]. Tuttavia negli *Esercizi* si possono cogliere due sfumature: la prima: “Mucho aprouecha el intenso *mudarse* contra la misma desolación” [Ej 319]; e la seconda: cambiare le affezioni disordinate solo “si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera” [Ej 16]. La prima indica lo sforzo di lottare contro la desolazione e la seconda che Dio cambia l’affezione precedente perché ordina i desideri. In questo contesto si potrebbe accennare forse indirettamente alla conversione?

Ignazio usa raramente la parola ‘conversione’: per riferirsi alla conversione della Maddalena e a quella di S. Paolo [Ej 282 e Au 86, rispettivamente], la usa come sinonimo di “dirigersi verso” [Ej 257] o di cambiamento [Co 326.330.763.816; De 102]. Invece con il verbo ‘convertir’ accenna a una trasformazione interiore: gli angeli “veniendo en superbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno” [Ej 50]; “Y assí debe procurar de perder toda la affición carnal y convertirla en spiritual con los deudos, amándolos solamente del amor que la caridad ordenada requiere, como quien es muerto al mundo y al amor proprio, y vive a Cristo nuestro Señor solamente, teniendo a El en lugar de padre y hermanos y de todas cosas” [Co 61].

Rimane così chiaro che nel vocabolario ignaziano la parola più prossima all’attuale senso della parola ‘trasformazione’, ‘trasformare’ sia ‘mudanza’, ‘mudar’. Tuttavia per approfondire il senso sembra opportuno soffermarsi su un altro paio di termini: ‘orden’, ‘ordenar’.

‘Ordenar’ è l’azione che dispone qualcosa in una successione non arbitraria, ma che segue un criterio determinato. Dio ordina i desideri per ‘mudar’, per trasformare le affezioni [Ej 16] e così l’esercitante può vincere se stesso e ‘ordenar’ la sua vita senza lasciarsi determinare da affezioni disordinate [Ej 21]: in questo modo potrà avere una carità ordinata [cfr. Co 61]. ‘Ordenarse’ è la grazia che si chiede durante tutto il ritiro ignaziano: “pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad” [Ej 46]. Qui ‘ordenar’ ha il senso di orientare l’esercitante verso una direzione determinata: servire e lodare Dio [cfr. Ej 40.172]. Ha anche il senso di una ricerca di rettitudine, come nel colloquio a Nostra Signora del terzo esercizio della prima settimana, dove si chiede la sua intercessione per ottenere tre grazie dal Signore: delle tre, la seconda è per sentire “el desorden de mis operaciones, para que, aborresciendo, me enmiende y me ordene” [Ej 63]. L’ordine va cercato internamente per fare un’elezione sincera [Ej 174], senza affezioni disordinate [Ej 172].

Negli *Esercizi* ‘orden’ è l’effetto dell’azione di ordinare, cioè elementi disposti seguendo una sequenza determinata in base a criteri precisi, come quando colui che dirige gli esercizi deve dare “modo y orden” per meditare e contemplare [Ej 2; Co 321; cfr. 18.2043.119.128.214.244]. ‘Orden’ si riferisce anche ovviamente al sacramento dell’Ordine [Co 45.112.365], e al comando dei superiori [Co 140.232270.304.321.356.387.424]. Ma con la stessa parola si accenna alla Sapienza perfettissima e infinita di Dio che è il principio di ogni ordine [Ej 324; Co 136.814]. Nel *Diario Spirituale* Sant’Ignazio riferisce che durante la preparazione dell’altare per celebrare la messa, mentre si vestiva e usciva per celebrare “*en todas estas partes con muchas intensas lágrimas, tirándome al Padre, al cual ordenando las cosas del Hijo, muchas inteligencias sintiendo notables, sabrosas y mucho espirituales*” [De 33]. Il senso della frase non è molto chiaro, si potrebbe interpretare che Ignazio è attirato, attratto verso il Padre, che ordina verso di Lui le cose del Figlio (il soggetto del gerundio ‘ordenando’ sembra essere il Padre, che è allo stesso tempo il termine del movimento ordinatore). Così il Padre ‘ordina’ in un doppio senso: è Colui che comanda le cose e contemporaneamente le attira verso di Sé. Un ordine, ordinamento, esterno, oggettivo, e un ordinamento soggettivo, interno. All’ordine, al comando divino esterno, corrisponde l’obbedienza interiore.

In questo modo, con i termini *mudar*, *mudanza*, ma anche con *orden* e *ordenar* Ignazio esprime e formula la dinamica della trasformazione interiore secondo la sua esperienza, dato che *trasformare* e *trasformazione* non si trovano presenti nel suo vocabolario. Questa assenza si costata anche in due dei più noti mistici gesuiti del seicento: Louis Lallemant e Jean-Joseph Surin.

2. La trasformazione mistica in Lallemant e Surin

La *Dottrina spirituale* de Lallemant inizia accennando al fatto che tutti sentono nel cuore un vuoto incolmabile che, però, soltanto Dio può riempire, essendo come è il

principio e il fine di tutti e di tutto². In effetti il primo capitolo dell'opera si intitola: "Soltanto Dio ci può rendere felici", perché lo sviluppo della vita cristiana è concepito come un processo che conduce il cuore del credente dall'esperienza del vuoto a quella della felicità. Perciò egli deve cercare solo Dio, soltanto lui può soddisfare i suoi desideri e in questo modo si sottomette al suo regno. E perché questo regno avvenga bisogna, in primo luogo, riconoscere Dio come autore della natura e della grazia, desiderando e scegliendo quello che lui dispone con la sua provvidenza. Un secondo atteggiamento è quello di cercare in tutto la gloria divina, per compiere solo la sua volontà. Ma c'è da fare ancora un passo ulteriore, quello di cercare Dio per se stesso, staccandosi da tutto³. Questa progressione si manifesta ugualmente in una certa tipologia di religiosi⁴: ci sono coloro che vivono schiavi dei loro sensi, quelli che vivono ingannati sotto l'apparenza di bene, e quelli che sono indifferenti a tutto, rinunciando a quanto impedisce la maggior gloria di Dio.

Nella *Dottrina* la parola 'trasformazione' non viene utilizzata, ma si parla del desiderio di impegnarsi nel progresso spirituale (*soin de son avancement spirituel*), ricordando l'antico adagio: chi non progredisce, regredisce⁵. E il mezzo per progredire nella perfezione è lo sviluppo della vita interiore⁶ giacché essa conduce all'unione con il Signore Gesù Cristo⁷. Ma questa unione attraversa diversi gradi, come si riporta nel settimo capitolo⁸. Qui l'autore tratta dell'orazione in genere, della meditazione, dell'orazione affettiva e della contemplazione: sono tutti mezzi per raggiungere l'unione con Dio, in modo speciale la contemplazione. Essa è definita la vera saggezza, senza la quale non si può progredire nella virtù, né si può aiutare gli altri a progredire, perché si rimane attaccati alle proprie debolezze e imperfezioni⁹.

Il pensiero di Lallemant non è diverso a quello di Sant'Ignazio, anche se le impostazioni sono diverse. E lo stesso si può affermare di Jean-Joseph Surin, discepolo di Lallemant. In effetti Surin, nella sua *Guida spirituale*¹⁰, inizia chiarendo l'idea di perfezione e spiega come Dio prende un'anima piena di sé e la affida alla guida di un maestro. Certamente agli inizi essa vorrà ritornare indietro, alle sue abitudini precedenti, ma con pazienza e grazie all'operato dolce della virtù troverà un benessere che le farà confessare

² Cfr. L. LALLEMANT, *Doctrine Spirituelle*. Introduction et notes par F. COUREL sj. Collection Christus 3 - Textes, Desclée, Paris 1959, 77. La *Doctrine* si organizza attorno a sette principi: il fine dell'uomo, la perfezione in genere e quella propria della Compagnia di Gesù, la purezza di cuore, la docilità allo Spirito Santo, il raccoglimento e la vita interiore, l'unione con Gesù Cristo (conoscerlo, amarlo e imitarlo) e l'ordine e i gradi della vita spirituale.

³ Cfr. *ibidem*, 85ss.

⁴ Cfr. *ibidem*, 107ss.

⁵ Cfr. *ibidem*, 110.

⁶ Cfr. *ibidem*, 252.

⁷ Cfr. tutto il sesto principio, *ibidem*, 271-334.

⁸ Cfr. *ibidem*, 337ss.

⁹ *Ibidem*, 345.347.

¹⁰ J.-J. SURIN, *Guide Spirituel*. Texte établi et présenté par M. DE CERTEAUX sj, Collection Christus 12 - Textes, Desclée, Paris 1963.

che prima del cambiamento avvenuto era piuttosto sventurata¹¹. In questo modo il primo passo verso la perfezione si compie quando si prende la determinazione di non rifiutarsi a realizzare quanto si comprende essere volontà di Dio¹². La nozione di trasformazione vi è implicita: così, per esempio, la domanda che Surin si pone sul perché le anime non progrediscono nella vita spirituale, si può benissimo riformulare come la domanda del perché le anime non si trasformano¹³.

A questo punto si può sostenere che il contenuto del concetto di trasformazione viene piuttosto rivestito del concetto di progresso spirituale. Non progredire significa fermare il processo di trasformazione mistica. Invece progredire significa avanzare nella dinamica della trasformazione operata dallo Spirito. Progredire è sinonimo di trasformazione. Questa è precisamente la prospettiva che aveva sviluppato San Giovanni della Croce.

3. La trasformazione spirituale in San Giovanni della Croce

Il concetto di ‘trasformazione’ adoperato dal mistico spagnolo si inserisce nella dinamica dell’unione con Dio: “A buon diritto si può, dunque, affermare che il tema dell’unione e della trasformazione dell’anima in Dio costituisca nel sistema dottrinale san giovanneo il motivo conduttore che sottende, dall’inizio alla fine, la conoscenza esperienziale di Dio”¹⁴. Per questa ragione si spiega e si giustifica il fatto che nel *Diccionario de San Juan de la Cruz* non ci sia un articolo specifico sulla ‘trasformazione’, essendo stato inserito nella trattazione dell’‘unione’¹⁵.

Con questa premessa che spiega il ruolo esplicito della “trasformazione” nel pensiero di San Giovanni, a differenza della tradizione ignaziana, bisogna adesso precisare il rapporto fra “trasformazione partecipativa” e “unione per somiglianza d’amore”.

La forza motrice, la virtù che trasforma e unisce a Dio, è l’amore, rendendo uguali (o riducendo all’unità) gli amanti. La trasformazione avviene perché la volontà amorosa del credente diviene una sola con l’amore di Dio, mediante la rinuncia (purificatrice) a tutto quello che non è Dio. San Giovanni chiama questa dinamica *trasformazione partecipativa*. Mediante essa 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

¹¹ Cfr. *ibidem*, 69.

¹² Cfr. *ibidem*, 74.

¹³ Cfr. *ibidem*, 84.

¹⁴ L. BORRIELLO, «L’unione trasformante secondo S. Giovanni della Croce», in *Angelicum* 68 (1991) 383; Cfr. E. DI SAN JUAN DE LA CRUZ, *La Transformación del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1963; G. DE SANTA MARIA MADDALENA, *L’unione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Salani, Firenze 1951; U. DE MIELESI, *La Trasformazione d’amore in San Giovanni della Croce*, Dimensione Umana, Milano 1981.

¹⁵ Cfr. A. ALVÁREZ-SUÁREZ, «Unión con Dios», in *Diccionario de San Juan de la Cruz*, E. PACHO (ed.), Monte Carmelo, Burgos 2000, 1498-1505.

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" (S 2,5,7; corsivo del testo)¹⁶.

Per quanto riguarda l'unione, San Giovanni distingue tra quella essenziale (o sostanziale) e quella per somiglianza: la prima corrisponde all'unione naturale tra Creatore e creatura, la seconda invece "all'unione e trasformazione dell'anima in Dio, che si verifica solo quando viene a crearsi somiglianza d'amore. Questa, perciò, si può chiamare *unione di somiglianza*, l'altra, invece, *unione essenziale o sostanziale*; questa è *naturale*, quella *soprannaturale*" (S 2,5,3). È unione di *somiglianza* "quando le due volontà, quella dell'anima e quella di Dio, sono d'accordo tra loro, senza che nulla dell'una ripugni all'altra. Quando dunque l'anima cancella in sé tutto ciò che ripugna o non è conforme alla volontà divina, allora è trasformata in Dio per amore" (S 2,5,3). L'amore trasformante unisce a Dio perché elimina tutto quello che non è conforme a Dio perché rimanga unicamente Dio e la sua volontà. In questo modo la "volontà è pienamente conforme e simile a quella di Dio, è completamente unita a lui e soprannaturalmente in lui trasformata" (S 2,5,4).

La trasformazione così vissuta coincide con la perfezione spirituale dell'anima, il matrimonio spirituale, che per San Giovanni è "una trasformazione totale dell'anima nell'Amato. In questa trasformazione entrambe le parti si donano l'una all'altra, in maniera totale, con una certa consumazione dell'unione d'amore, in cui l'anima è resa divina e Dio per partecipazione, per quanto è possibile in questa vita"¹⁷. Così il credente si converte in "ombra di Dio", rendendolo capace di agire come Dio "perché unica è la volontà dei due come anche il loro agire. Poiché Dio si dona Dio, dona a Dio Dio stesso in Dio. Si tratta, in realtà, di un vero e totale dono dell'anima a Dio"¹⁸.

In effetti, nel rapporto amoroso tra Dio e il credente si arriva a uno scambio tale che si può parlare di un processo di trasformazione nel quale l'uno si converte nell'altro e viceversa, un processo di unificazione: "L'amore crea una tale somiglianza nella trasformazione degli amanti da poter dire che ciascuno di loro è l'altro e che entrambi sono

¹⁶ Le citazioni delle opere di San Giovanni sono tratte da: S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, presentazione di C. MACCISE ocd, introduzione e note di L. BORRIELLO ocd e G. DELLA CROCE ocd, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001. Si abbrevia la *Salita del Monte Carmelo* così: S, seguita dal numero del libro, del capitolo e del paragrafo. Nel caso del *Cantico* e della *Fiamma* la lettera corrisponde alla prima redazione (A) o alla seconda (B), il primo numero corrisponde al capitolo e il secondo al paragrafo.

¹⁷ *Cantico* B, 22,3.

¹⁸ *Fiamma d'amor viva* B, 3,78. "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)" *Cantico* B, 39,4.

uno. Questo perché nell'unione e nella trasformazione d'amore l'uno si dà in possesso all'altro, ciascuno si abbandona, si consegna e si scambia con l'altro; ciascuno di essi vive nell'altro, l'uno è nell'altro ed entrambi sono uno per trasformazione d'amore" (*Cantico A*, 11,6).

Per Giovanni della Croce la *trasformazione partecipativa* che si opera nel credente, nel doppio senso di una trasformazione con la partecipazione attiva sia dello stesso credente, sia di Dio, è in realtà una "ri-unione trasformativa per somiglianza d'amore" che avviene mediante l'accordarsi mutuo della volontà umana e di quella divina.

I mistici considerati (San Giovanni, Lallemand e Surin) anche se appartengono a momenti e a tradizioni diverse, hanno avuto un notevole influsso nell'evoluzione storica dell'attuale teologia spirituale. Per questa ragione, al fine di dare una continuità storica, è conveniente considerare come l'argomento della trasformazione è recepito attualmente da alcuni teologi spirituali per precisare le sue possibili ricadute sulla spiritualità ignaziana.

4. L'argomento della *trasformazione* nella odierna teologia spirituale

Charles André Bernard conferma l'opinione già espressa da Borriello secondo la quale in Giovanni della Croce la nozione di trasformazione è decisiva. Ma aggiunge: "essa costituisce peraltro il *leitmotiv* dei saggi di teologia mistica cristiana"¹⁹. Carlo Laudazi, da parte sua, centra la dinamica trasformativa nel contesto della svolta antropologica della teologia e perciò opta per spiegare il suo sviluppo a partire da una visione personalistica e relazionale, nella quale la relazione interpersonale con Cristo costruisce l'identità dell'uomo. A ragione si può parlare attualmente di una svolta personalistica nel modo di concepire la mistica cristiana²⁰.

Kees Waaijman, nella sua ultima sintesi teologica, fa notare come la parola 'trasformazione' apre a un campo semantico molto ricco, quello a cui appartengono termini come 'formare', 'deformare', 'riformare', 'essere conformato', e sottolinea il fatto che molti autori spirituali lo hanno utilizzato "per evidenziare la logica interna della vita spirituale. Per essi questo campo semantico – e all'interno di esso specialmente il termine 'trasformazione' – si riferisce ai passaggi più significativi nel processo relazionale divino-umano"²¹. In questo 'processo relazionale' la 'trasformazione' si presenta come una 'transizione', anzi come un succedersi di distinti momenti 'transeunti'. Perciò si potrebbe concepire il vissuto mistico anche come un 'transito' o un 'transitare'.

¹⁹ CH. A. BERNARD, *Teologia Mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 67.

²⁰ Cfr. C. LAUDAZI, «L'uomo in via di trasformazione», in AA.VV., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Ed. OCD del Teresianum, Roma 2001, 713-734.

²¹ K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Queriniana, Brescia 2007, 529. Nella pagina successiva l'autore menziona anche autori moderni come S. Schneiders, B. McGinn, M. Frohlich che trovano nella parola 'trasformazione' un filo conduttore della loro concettualizzazione della spiritualità. Nella stessa pagina, a nota 85, si trova un elenco bibliografico di questo orientamento.

Secondo Waaijman la trasformazione del credente procede in cinque tappe²². La prima corrisponde alla presa di consapevolezza che la realtà è creata, che il tutto risponde a un atto creatore che lo lega in modo originario a Dio. Si tratta del passaggio 'dal non essere all'essere'. La seconda tappa si caratterizza per il passaggio dall'esperienza dell'essere creati, a quella di essere redenti in Gesù Cristo. È il momento della conversione personalizzata. Il passo successivo è quello che Waaijman chiama la trasformazione nella conformità e corrisponde alla conformazione a un modello, la *sequela Christi*, la quale porta a una tappa successiva che è quella della trasformazione amorosa "in cui l'anima è condotta in Dio, mentre Dio prende la sua dimora nell'anima"²³. Questa tappa contiene in germe la successiva, quinta e ultima, caratterizzata come quella della trasformazione gloriosa, attesa dopo la morte. In questo processo evolutivo il fedele si trasforma da peccatore in immagine e somiglianza di Dio. Impossibile riferirsi a questa evoluzione interiore senza utilizzare il concetto di 'trasformazione'.

Su quella scia Bernard, nella sua *Teologia mistica*, spiega che l'azione divina trasforma interiormente il credente e lo rende capace di un sempre più intenso rapporto di amicizia con Dio. Un rapporto che inizia col toglierlo da una vita disordinata a causa del peccato (vissuto a diversi livelli) e passo dopo passo lo trasforma in figlio di Dio. Ma questa trasformazione significa un cambiamento effettivo e concreto nel credente a tutti i livelli: conoscitivo, affettivo e operativo, che si può realizzare solo con una efficace collaborazione personale, mediante la intensificazione progressiva di un autentico desiderio di trasformazione interiore che è già frutto della grazia²⁴. In effetti "Dio non agisce dall'esterno, ma nel centro stesso dell'anima, e le sue grazie di luce e di amore esercitano una funzione trasformante. Non si può dunque giudicare della vita mistica senza tener conto del fatto che nell'anima avvengono cambiamenti decisivi: essa scopre profondità nuove, capacità fino allora sepolte"²⁵.

Se la nozione di 'trasformazione' è fondamentale per concepire lo sviluppo della vita mistica, è altrettanto importante precisare i suoi attori. Secondo una concezione teologica tradizionale, la trasformazione spirituale è sinonimo di una trasformazione interiore che genera la santificazione. Essa è frutto della missione *invisibile* che lo Spirito Santo opera nel cuore di colui che ha accolto la missione *visibile* del Figlio. La santificazione implica, considerando la dimensione trinitaria del Dio cristiano, conoscere e amare il mistero di Dio che inabita nel centro più intimo del credente come conoscenza e amore verso il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo distintamente. Mediante questa azione dello Spirito "da immagine di Dio qual è in virtù della creazione, l'anima si trasforma a somi-

²² Cfr. *ibidem*, 530.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. BERNARD, *Teologia Mistica*, cit., 313. Per un commento al rapporto tra *habitus* e trasformazione, cfr. *ibidem*, 371.

²⁵ E aggiunge: "Se dunque, secondo la convinzione che costituisce il filo conduttore dei nostri studi precedenti sulla vita mistica, quest'ultima non può essere studiata se non in funzione dell'esperienza che la rende manifesta, è indispensabile cercare sempre di seguirne il dispiegamento graduale e diversificato. È nella totalità di un tale dispiegamento che si iscrive la verità mistica". *Ibidem*, 95.

*gianza della Persona divina*²⁶. Il credente si trasforma in Amore, cioè in Spirito Santo, perché essendo lo Spirito relazione amorosa tra il Padre e il Figlio, dal momento che inabita mediante i suoi doni nel credente, lo trasforma in Amore verso il Padre e il Figlio. La fede e la speranza passano, ma questo Amore rimane perché è amore trasformato dallo Spirito, una trasformazione che è finalizzata alla somiglianza con Dio.

A questo punto risulta evidente che la trasformazione mistica è sinonimo di cambiamento²⁷ e questo si produce come il dispiegarsi dello sviluppo di un processo dinamico che è progressivo e finalizzato. Se la teologia spirituale è definita da Bernard come la riflessione, alla luce della Rivelazione cristiana, sull'esperienza spirituale per descrivere il suo sviluppo progressivo in modo da conoscere le sue strutture e leggi²⁸, si potrebbe sostenere, rimanendo fedeli alla svolta antropologica, che la teologia spirituale è altrettanto una riflessione sull'esperienza della trasformazione mistica, prodotta come conseguenza del rapporto con il Dio della Rivelazione cristiana. E quindi termini come conversione, maturazione, progresso, integrazione, cammino, itinerario, dinamica, processo, passaggio, purificazione, sequela, identificazione, configurazione, imitazione sono adeguati per esprimere con diverse sfumature il fenomeno della trasformazione Spirituale, e perciò tutti possono essere inglobati nel suo campo semantico.

Un modo alternativo a questa impostazione incentrata sulla trasformazione è focalizzare la vita spirituale rapportandola al suo fine, quello della santificazione o della perfezione. Così, per esempio, Royo Marín²⁹. In questo caso la nozione di trasformazione passa in un secondo piano perché l'attenzione si concentra in quella tappa in cui la trasformazione si è compiuta pienamente. Tuttavia questi stati 'finali' non sono statici, ma dinamici, nella misura in cui richiedono l'adesione costante del credente 'vita umana durante'. Non si tratta mai di una condizione raggiunta in modo definitivo in cui è possibile rinunciare a un attento esercizio della libertà. In questo senso la trasformazione mistica è sempre in progresso e non si arresta nemmeno nello stato di unione con Dio. Come afferma Bernard: "A nessun mistico è sfuggito che la loro esperienza effettuava una trasformazione interiore e che questa costituiva al tempo stesso un approfondimento, una elevazione e una dilatazione della coscienza. E quella trasformazione era solo il risolto soggettivo di una unione a Dio per mezzo della conoscenza e dell'amore"³⁰.

In effetti, la trasformazione mistica finalizzata all'unione con Dio è impossibile senza uno sviluppo progressivo mediante il quale l'esperienza e il messaggio salvifico della

²⁶ CH. A. BERNARD, *Teologia Spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 111 (corsivo dell'autore).

²⁷ Cfr. B. BAYNHAM ocsso, «Trasformazione», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, LEV, Città del Vaticano 2003, 979-980.

²⁸ Cfr. BERNARD, *Teologia Spirituale*, cit., 73.

²⁹ Cfr. A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 101997.

³⁰ E continua più avanti: "Nel divenire dell'esperienza mistica, è decisivo vedere che esso conduce a una relazione dialettica continua fra il senso di Dio e la conoscenza che si acquista del suo intervento interiore. La verità della dottrine oggettive che insistono sulla priorità del Mistero divino sta nella constatazione che esso trascende sempre la percezione che ne può essere accordata. Ma non v'è alcun motivo per minimizzare l'altra constatazione che una tale percezione è accompagnata dalla trasformazione della coscienza" (CH. BERNARD, *Teologia Mistica*, cit., 153).

rivelazione cristiana si fanno presenti ‘a questo credente’ concreto. Secondo Bernard questo processo si avvia normalmente con la catechesi e la progressiva intensificazione della vita spirituale. Nel caso specifico di sant’Ignazio egli “non ha proposto altro che l’insegnamento derivante dalla meditazione del catechismo e della Scrittura: insegnamento sufficiente per condurre a quella conformazione delle volontà in cui consiste l’unione della persona con Dio”³¹. A questo punto è possibile proseguire nella riflessione e passare dal discorso teologico attuale a quella della trasformazione mistica ‘ignaziana’.

5. La trasformazione mistica ignaziana

Il processo mediante il quale il credente si ordina interiormente per prendere decisioni nella sua vita secondo la volontà divina può essere considerata la dinamica fondamentale della trasformazione mistica ignaziana. Secondo Javier Melloni gli *Esercizi* sono una «mistagogia della scelta» che trova nell’atto della decisione la via dello spogliamento come disposizione all’unione divina per partecipare della vita divina. Questo atteggiamento caratterizza la particolarità di Ignazio nei confronti della tradizione che lo ha preceduto: l’unione con Dio si realizza nella decisione³².

In effetti decidere ignazianamente significa indirizzare la propria vita secondo l’aspirazione di una trasformazione interiore la quale orienta verso l’unione con Dio e si concretizza nel desiderio di ordinare secondo la volontà divina le grandi e le piccole scelte della vita. Il movente di questo atteggiamento di discernere tutto e sempre nella vita, in modo da prendere la decisione *giusta*, è l’amore verso Dio che il credente sviluppa come risposta attiva al riconoscimento dell’azione non meno attiva dell’amore divino nella sua propria vita, del quale si prende consapevolezza mediante la contemplazione dei misteri di Cristo.

La trasformazione mistica nello Spirito e l’unione con Dio si realizzano quando il credente discerne scegliendo concretamente la via che riconosce come esplicitamente voluta da Dio. Così, nella sua scelta costruisce con Dio in prospettiva escatologica, cioè per la vita eterna. Scegliere non è altro che scegliere la scelta divina per il solo amore di Dio³³.

In questo modo quando il credente sceglie secondo la volontà del suo Amato, si purifica e si unisce a Dio perché assume quello che Egli vuole che sia scelto. Così si consolida progressivamente l’unione tra di loro, unione che è contemporaneamente la condizione di possibilità del discernere/scegliere e anche il suo frutto più maturo. Nella decisione *giusta* del credente si manifesta il suo amore verso Dio, ma si rende trasparente l’amore divino perché in quella decisione si manifesta il *Giusto* amore di Dio. Quanto più l’amore

³¹ *Ibidem*, 146.

³² J. MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell’Occidente*, Appunti di Spiritualità 57, Centro Ignaziano di Spiritualità (C.I.S.), Napoli 2004, 49-52.

³³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, «Ignazio di Loyola e la gloria barocca della rappresentazione», in *Gloria. Una estetica teologica, V: Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*. Jaca Book, Milano 1971, 100; R. ZAS FRIZ DE COL, «Considerazioni sullo «scegliere» in Sant’Ignazio», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 2 (2006) 102.

è puro, tanto più pura sarà l'unione di volontà a Dio, che è Amore puro. Perciò scegliere significa ignazianamente decidere motivati solo dall'amore verso Dio, senza interessi secondari. Tuttavia, come lo dimostra nel suo *Diario spirituale*, per Ignazio non è sufficiente amare, bisogna amare sempre *di più* per decidere in tutto per amore³⁴.

Si può affermare allora che la trasformazione interiore ignazianamente considerata consiste nell'ordinarsi interiormente per decidere *giustamente*. In questo modo il credente si converte in uno strumento fedele di Dio e dato che agisce secondo la sua volontà può aiutare le anime *divinamente*.

In effetti, nelle *Costituzioni Sant'Ignazio* utilizza la parola 'strumento' nel senso di un apparecchio atto a realizzare un compito preciso [Co 266; Au 5; D 2]. Un collaboratore ('collaterale') può essere 'strumento' del rettore [Co 493.661]. Ma il senso più interessante è la sfumatura teologica che Ignazio dà alla parola quando la usa per riferirsi ai gesuiti: essi sarebbero degli strumenti nelle mani di Dio. Così, si spera che il candidato alla Compagnia entri in essa per essere strumento "para bien y fielmente sembrar in agro Dominico, y evangelizar su divina palabra" [Co 30]. Tuttavia i gesuiti siano "flacos instrumentos de esta mínima Compañía" [Co 638], sono strumenti di Dio che devono adoperare dei mezzi per unirsi a Lui con il fine di disporsi "para que se rija[n] bien de su divina mano": in questo modo saranno efficienti per conservare e far crescere la Compagnia e aiutare "le anime" a raggiungere il loro ultimo fine soprannaturale [cfr. Co 813]. Su questo fondamento, lo strumento di Dio deve anche badare ai mezzi "naturali" che lo dispongono verso i "prossimi", i quali mezzi lo aiuteranno a crescere e conservare la Compagnia a condizione "que se aprendan y exercite por solo el divino servicio no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia, según la orden de la summa Providencia de Dios nuestro Señor, que quiere ser glorificado con lo que da como Criador, que es lo natural, y con lo que da como Auctor de la gracia, que es lo sobrenatural" [Co 814]. I mezzi umani si deno utilizzare non per se stessi ma in quanto cooperano all'agire della grazia divina nel cambiamento delle persone, presupposto che lo strumento utilizza i mezzi che lo "juntan" a Dio e lo dispongono a lasciarsi manovrare dalle mani di Dio. In questo modo i mezzi, di grazia e di natura, sono indirizzati al fine della Compagnia che è "ayudar a las almas" quale strumento divino.

Perché tale aiuto sia divino e coadiuvi alla salvezza eterna, deve essere indirizzato alla trasformazione del credente. Ciò presuppone che essi devono, come strumenti, lasciarsi governare dalla grazia, collaborando attivamente con essa, convertendosi anche

³⁴ "[Ignazio] vuole decidere, scegliere soltanto per il più puro amore verso Dio. Per questo motivo cerca di capire cosa vuole Dio nei minimi dettagli. Quando una scelta da fare è chiara, è chiaro per Ignazio che così la desidera Dio. Ma quando non lo è, Ignazio cerca in ogni modo di assicurarsi che la decisione che sta prendendo è anche voluta da Dio. Così, nel *Diario* interpreta le mozioni, le lacrime, osservando la loro intensità, frequenza e specialmente il momento in cui appaiono e con quali pensieri vengono. Ma anche pensa, riflette, cerca ragioni per una soluzione e per altra. Per chi ama, non importa quanto grande o piccola sia la questione da scegliere, quello che importa è scegliere sempre in comunione con la persona amata. E questo è il segreto dello scegliere ignaziano" (ZAS FRIZ DE COL, «*Considerazioni sullo «scegliere» in Sant'Ignazio*», cit., 105).

loro in agenti di trasformazione. Se la grazia trasforma gli strumenti per convertirli in agenti di trasformazione, la trasformazione compiuta non è altro che la salvezza, cioè l'unione dei credenti con Dio. In questo senso trasformarsi e trasformare significa collaborare con la grazia per l'unione delle "anime" a Dio. La prospettiva della *Dottrina spirituale* di Lallemant è precisamente questa: una mistica vissuta in una vita eminentemente apostolica. Perciò la preghiera del gesuita è pratica³⁵, ribadendo il fatto che la contemplazione è necessaria per la vita apostolica³⁶.

7. Conclusione

Quando i parenti di Sant'Ignazio riconobbero che qualcosa gli era successo interiormente, perché esteriormente non si comportava più come prima; quando Nadal gli chiese di raccontare la sua vita per scriverne la testimonianza, egli riconosceva che qualcosa di divino era successo interiormente a quell'uomo perché così lo manifestano le opere compiute durante la sua vita. La constatazione della *trasformazione* d'Ignazio è in realtà la constatazione del *trasformarsi* continuo d'Ignazio per *trasformare* la storia. Nell'interazione di questa dinamica trasformativa si esprime e si consolida l'unione partecipativa tra il Santo fondatore e Dio. Una trasformazione che si iniziò nel momento della sua conversione, ma si prolungò durante tutta la sua vita come una dinamica costante di fare *mudanza* e di mettere *orden*. In essa si manifesta lo sviluppo progressivo del suo rapporto con Dio iniziato nella conversione a Loyola e che acquista modalità squisite alla fine della sua vita, mentre governa la Compagnia, come è testimoniato nel *Diario spirituale* e nelle sue lettere.

Il parallelo tra la contemplazione per raggiungere amore negli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio, dove il Santo afferma che "l'amore consiste nella comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha, o di quello che ha o può, e così a sua volta l'amato all'amante; di maniera che se l'uno ha scienza la dia a chi non l'ha, e così se onori, se ricchezze l'uno all'altro" (*Esercizi Spirituali* 231) e questa citazione di San Giovanni della Croce non lasciano dubbi al riguardo, si tratta della stessa dinamica: "Il vero amante, infatti, è felice solo quando tutto ciò che è in se stesso, tutto ciò che vale, che possiede o che riceve, può impiegarlo per l'amato; più possiede, più è contento di donarglielo. Di questo si rallegra qui l'anima. Considerati gli splendori e l'amore di cui è fatta oggetto, essa può risplendere dinanzi al suo Amato e amarlo" (*Fiamma B*, 3,1).

La *trasformazione mistica* d'Ignazio si consumò nell'*unione partecipativa* a Dio per amore, vissuta come una conoscenza 'senza sapere, ma con sapore' (Giovanni della Croce) che corrisponde all'ignaziano "sentire e gustare le cose internamente". 'Saporare' come 'gustare' accennano alla dinamica affettiva delle mozioni di consolazione e desola-

³⁵ Cfr. LALLEMANT, *La Doctrine Spirituel*, cit., 114.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 347.

zione che senza sapere come, fanno discernere le scelte e definiscono l'unione a Dio come un processo mediante il quale Ignazio o qualsiasi credente si purificano per accordarsi alla volontà dell'Altro mediante scelte concrete della vita quotidiana, e non solo nelle grandi scelte esistenziali.

Il senso ignaziano dell'*unione trasformante d'amore* di San Giovanni della Croce è un 'ordenarsi' interiormente (purificarsi) per fare le scelte *giuste* in modo da essere uno strumento apostolico docile ai fini di Dio nella storia. Un senso certamente condiviso dalle impostazioni di Lallemant e di Surin e che si inserisce armonicamente nella trattazione contemporanea della teologia spirituale.

Dalla prospettiva apostolica ignaziana si può affermare che la trasformazione cristiana è un trasformarsi in strumento del trasformare divino. Ma tale trasformazione apostolica/strumentale non può escludere per il suo strumento, per il gesuita, l'unione partecipativa (o matrimonio spirituale), perché implica l'unione di volontà: è precisamente verso quell'unione per se stessi e per gli altri che la dinamica degli *Esercizi Spirituali* e la struttura delle *Costituzioni* orientano la vita e la missione apostolica del gesuita e del corpo della Compagnia nella Chiesa e nella storia.