

# Come iniziava Ignazio alla vita spirituale?

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.\*



## 1. Iniziazione alla vita spirituale in genere

### 1.1. A Gerusalemme e a Barcellona

Ignazio comincia ad “aiutare le anime”, così lui stesso chiama la sua attività apostolica, senza un programma determinato. Con il cambiamento di vita scaturito dalla sua conversione, iniziato con la convalescenza a Loyola, dopo essersi ferito gravemente difendendo la fortezza di Pamplona (maggio 1521), egli vuole andare da pellegrino a Gerusalemme per visitare i Luoghi Santi, cioè rammemorare la presenza terrena di Gesù. Non bastavano ovviamente le profonde esperienze spirituali e mistiche vissute a Manresa<sup>1</sup> poche settimane prima; attraverso di esse egli ha avuto conoscenza del mistero trinitario, della creazione del mondo e dell’umanità di Cristo, soprattutto nell’illustrazione presso il fiume Cardoner (Au 27-30)<sup>2</sup>; di modo che aveva l’impressione che Dio lo avesse trattato in questo periodo “come un maestro di scuola tratta un bambino, quando gli insegna”. Dunque, con il suo pellegrinare in Terra Santa Ignazio sente inoltre il bisogno di prendere sul serio il Gesù storico, il Gesù di carne e ossa per una vita spirituale autentica. Secondo alcuni gruppi del movimento degli “alumbrados”, che Ignazio conosceva bene, erano sufficienti le alte esperienze spirituali, tanto da disprezzare ciò che era materiale, terreno. Si trattava di una sorta di spiritualità che oggi si definirebbe come “liquida”, secondo la New Age, senza un contenuto evangelico chiaro<sup>3</sup>. Ignazio invece considera

\* ROGELIO GARCÍA MATEO S.J., Professore emerito presso la Pontificia Università Gregoriana.

<sup>1</sup> Città vicina a Barcellona e all’abbazia benedettina di Monserrato, dove Ignazio ha soggiornato per circa un anno, dopo aver fatto la consacrazione alla Madonna di Monserrato e prima d’imbarcarsi per Gerusalemme da Barcellona.

<sup>2</sup> Gli scritti ignaziani si citano, se non si indica altro, con le abbreviazioni: Au = Autobiografia (Racconto del pellegrino), EE = Esercizi spirituali.

<sup>3</sup> Gli *alumbrados* (illuminati) compaiono come un movimento spirituale variegato in diverse regioni della Spagna. In Castiglia si sviluppa verso gli anni 1519-1523, soprattutto a Toledo e Guadalajara. Varie sono le caratteristiche di questo gruppo: disprezzo delle devozioni popolari quali reliquie, processioni, venerazione dei santi; disprezzo di forme esterne della fede quale la preghiera vocale; uno spiritualismo che rifiuta, dopo aver raggiunto magari un alto grado di contemplazione, ogni mediazione umana e istituzionale per trovare l’unione con il divino; sfocia in nome della libertà di spirito nel disprezzo delle pratiche ascetiche. Cfr. M. ROTSAERT, *Ignace de Loyola et les nouveaux spirituels en Castille au debut du XVIe siècle*, CIS, Roma 1982, 111-127; M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid 1994, 247-281.

come il divino, il mistico sia inseparabile dal Vangelo e dal concreto storico; in questo modo egli non fa altro che sottolineare la realtà del mistero dell'incarnazione come base della vita spirituale cristiana, che poi svilupperà negli Esercizi, come vedremo.

Oltre a questa devozione cristocentrico-trinitaria egli “aveva proposto fermamente di restarsene per sempre a Gerusalemme per aiutare le anime” (Au 45), cioè aiutare i pellegrini che, come lui, volevano vivere sul luogo le vicende della vita di Cristo. Siccome questi luoghi si trovavano sotto il dominio musulmano, la cui intolleranza religiosa è tutt'oggi fin troppo conosciuta, a lui non restava altro che testimoniare in silenzio la fede con la cura dei bisognosi, facendosi carico dei pellegrini, accompagnandoli come il buon samaritano, che lava, pulisce, solleva il prossimo, praticando le opere di misericordia. Se i musulmani avessero percepito la sua testimonianza come un servizio spirituale cristiano, lo avrebbero subito incarcerato e poi condannato a morte. La sua attività a Gerusalemme implicava dunque una chiara disponibilità al martirio. Questa pericolosità è la ragione per cui il P. Guardiano dei francescani non gli ha permesso di restare lì, come è spiegato nel suo racconto autobiografico (Au 45-47).

Queste circostanze però cambiavano totalmente la sua intenzione spontanea e semplice di “aiutare le anime” per una vita spirituale alla sequela di Cristo. E ora, cosa fare? Nel racconto autobiografico si legge: “Da quando capì che era volontà di Dio che non restasse a Gerusalemme, andava sempre pensando dentro di sé cosa dovesse fare. Alla fine si sentiva maggiormente inclinato a studiare per un certo periodo, per poter aiutare le anime. E decise di andare a Barcellona” (Au 50).

Quindi egli ha compreso in questo breve periodo trascorso a Gerusalemme (25 giorni) che per avere una vita spirituale a posto, per se stesso e per gli altri, si richiede, oltre all'esperienza personale, il contenuto oggettivo della fede. Teologicamente troviamo qui un chiaro esempio in grado di mostrare bene come la “fides qua”, la fede come esperienza propria, non si possa assolutizzare in modo soggettivistico, come nel caso, per esempio, degli *alumbrados*, bensì come sia da mettere insieme alla “fides quae”, alla fede come contenuto della rivelazione cristiana, il cui riassunto lo troviamo nel Credo. Da un semplice personale e generico “aiuto alle anime” adesso egli cerca un modo più qualificato, più oggettivo per vivere personalmente la fede e introdurre gli altri con sicurezza alla vita spirituale.

A Barcellona impara il latino, che era la lingua con cui si studiava nelle università, per due anni (1524-1526). Durante questo periodo, però, non ha abbandonato il suo desiderio di “aiutare le anime”. Sappiamo ( dai processi di canonizzazione) che egli cercava di aiutare le persone che avvicinava non solo con la buona testimonianza evangelica, ma anche con la conversazione spirituale e con contatti personali, raccomandando la pratica dei sacramenti, in particolare quello della riconciliazione. Visitava inoltre gli ammalati, i prigionieri, i poveri, muovendo inoltre i primi passi per creare un metodo di vita spirituale, che poi si è concretizzato negli “Esercizi spirituali”. È probabile che attraverso questa forma incipiente di dare gli Esercizi si siano avvicinati a lui i primi tre compagni: Juan de Arteaga, Lope de Cárcere e Calisto de Sa. Non si tratta solo di un rapporto amichevole, ma del desiderio di condividere lo stesso stile di vita d'Ignazio nella semplicità e nell'aiuto alle anime.

Più che una preoccupazione o una strategia per reclutare compagni da parte d'Ignazio, si constata di fatto un movimento spontaneo di persone verso di lui per la formazione di un gruppo. Dunque, a Barcellona, assistiamo all'inizio di una forma comunitaria di vita spirituale, che a Parigi con i voti di Montmartre e poi a Roma (1540) prenderà una forma stabile nella fondazione della Compagnia di Gesù. Il periodo di studio a Barcellona riveste pertanto un momento molto importante nella crescita spirituale dell'opera ignaziana: una mera iniziativa personale consistente nel vivere alla sequela di Cristo comincia ad acquistare da questo momento una forma comunitaria.

### **1.2. Ad Alcalá e Salamanca**

Poiché a Barcellona non c'era ancora l'Università egli decide di andare ad Alcalá, a circa 25 Km da Madrid, dove c'era un'università umanistica, fondata nel 1508 dal cardinale Cisneros, in cui gli studi biblici erano molto apprezzati. In questa città universitaria Ignazio sviluppa ancora di più, ma non senza difficoltà, l'itinerario spirituale cominciato a Barcellona. Agli occhi della gente, dall'esterno, il gruppo era riconoscibile per il modo di vestire e per la pratica del mendicare. "Un giorno un chierico e altri che stavano con lui, vedendolo chiedere elemosine, cominciarono a deriderlo e a ingiuriarlo, come si suole fare con quelli che, pur essendo sani di mente, vanno a mendicare" (Au 56). Sono le conseguenze di una povertà liberamente scelta per imitare Gesù povero e umile, che agli occhi degli altri appare incomprensibile, producendo disprezzo e umiliazioni.

Sul modo in cui lui iniziava in questo periodo alla vita spirituale offrono informazioni gli atti dei processi che si tennero ad Alcalá ad opera del tribunale dell'Inquisizione, per chiarire la correttezza del suo insegnamento. Sappiamo che Ignazio e i suoi compagni svolgevano la loro attività spirituale attraverso conversazioni personali o in riunioni di piccoli gruppi. Non sembra che egli abbia dato in questo periodo gli esercizi completi, come poi ha fatto con i compagni di Parigi. Erano piuttosto esercizi che, dopo, sono stati chiamati "leggeri" o "lievi", per persone che si vogliono iniziare alla vita spirituale. A questo proposito nel libro degli Esercizi (n. 18) si dice che gli esercizi si devono adattare alle disposizioni delle persone che li vogliono fare, tenendo conto della loro età, cultura e intelligenza "affinché a chi è poco colto o debole di fisico non si diano cose che non possa portare agevolmente e dalle quali non possa trarre profitto. Allo stesso modo, si deve dare a ciascuno secondo la misura in cui vorrà rendersi disponibile, perché possa trarne più aiuto e vantaggio".

Colpisce subito il grande rispetto che Ignazio mostra per il soggetto spirituale, in modo tale che l'adattamento al soggetto è da considerare uno dei capisaldi del modo di procedere ignaziano fin dall'inizio. Non è la persona per gli esercizi, ma gli esercizi per la persona. Ciò che oggi si definisce come esercizi personalizzati, si trova chiaramente descritto nel testo ignaziano. Così si concretizza anche la materia: pertanto, a chi si vuole dare un aiuto per istruirsi "fino a un certo grado, si può dare l'esame particolare e dopo l'esame generale; e insieme il modo di pregare, per mezz'ora, al mattino, sui comandamenti, i peccati mortali, ecc." (EE 18), si raccomanda inoltre anche la confessione e la comunione. Ma dipenderà sempre dalle capacità della persona.

Quando si parla della pratica dell'esame come elemento per iniziarsi alla vita spirituale non lo si deve confondere con l'esame che di solito si fa come atto preliminare per ricevere il sacramento della riconciliazione. Esso ha come scopo la ricerca volontaria e diligente dei propri peccati in ordine alla confessione, mentre l'esame raccomandato da Ignazio vuole inoltre che il credente conosca meglio se stesso, che prenda coscienza dei suoi problemi, delle sue responsabilità, che cominci a organizzare la propria vita con prudenza in vista di un progresso nei confronti di Dio e del prossimo. Così si distingue tra esame particolare ed esame generale (EE 24-43).

Oltre questi elementi d'iniziazione Ignazio offriva l'insegnamento della dottrina cristiana. Trattava argomenti di ordine morale, spiegava i Vangeli e alcuni testi di san Paolo e di altri santi. Le persone che egli incontrava ad Alcalá generalmente non erano di alto rango sociale, come era stato prevalentemente a Barcellona, ma piuttosto gente comune: vedove, ragazze, studenti e anche chierici e frati. La sua attività pastorale produce effetti positivi, ma anche mozioni e fenomeni strani (svenimenti, visioni, ecc.) che suscitano sospetti e scalpore tra la gente. Questi fatti gli procureranno tre processi e più di 40 giorni di prigione (Au 60-62). Forse Ignazio allora ha superato i confini della prudenza pastorale senza tener conto del difficile momento in cui si trovava, poiché nel 1525, un anno prima del suo arrivo ad Alcalá, era stato pubblicato l'editto contro un gruppo di "alumbrados" (quelli di Toledo), con cui i metodi d'Ignazio e dei suoi compagni dall'esterno potevano essere confusi facilmente.

La sentenza dei processi riguardava il modo di vestire che non doveva essere diverso da quello proprio degli studenti di Alcalá, che indossavano un abito nero; inoltre imponeva loro di non parlare di cose di fede prima di aver studiato per quattro anni. Ma a Ignazio non piaceva che gli chiudessero la porta "per fare del bene alle anime". Decise quindi di fare ricorso contro la sentenza di fronte all'arcivescovo di Toledo (Alonso de Fonseca), adesso arcivescovo di Valladolid, che lo accolse molto bene e, sapendo che Ignazio aveva intenzione di andare a Salamanca per continuare gli studi, gli disse che anche là aveva degli amici e un collegio da lui fondato, e mise tutto a sua disposizione (Au 63).

Arrivò a Salamanca agli inizi di luglio nel 1527. Se durante l'anno e mezzo trascorso ad Alcalá aveva potuto studiare poco, a Salamanca poté studiare ancora meno. Una dozzina di giorni dopo il suo arrivo si trovò di nuovo coinvolto in alcuni interrogatori (Au 64). Aveva come confessore un domenicano del convento di Santo Stefano e la sua presenza suscitò interrogativi tra i domenicani. Una volta il confessore gli disse che i Padri avrebbero avuto piacere a parlare con lui, e per questo lo invitò a mangiare con la comunità. Ignazio accettò e insieme a Callisto si recò a pranzo. Dopo furono invitati a conversare sul loro insegnamento, poiché sapevano "che andavano predicando alla maniera apostolica", cioè in modo itinerante (Au 65). Il frate aveva domandato loro cosa avessero studiato e Ignazio aveva risposto che avevano studiato poche cose. "Ma allora – aveva detto il frate – che cosa predicate?" (la predica è un insegnamento che implica la "missio canonica"), perciò Ignazio si era reso conto della gravità di questa obiezione e aveva risposto: "Noi non predichiamo, ma con alcuni parliamo familiarmente delle cose di Dio, come facciamo dopo mangiato con alcuni che ci invitano".

Furono trattenuti in convento. Passati tre giorni, andò un notaio diocesano che li condusse in carcere e li mise in catene. Ignazio consegnò ai giudici i suoi scritti affinché li esaminassero. C'era soprattutto un punto da chiarire e concerneva la distinzione tra peccato mortale e peccato veniale riguardo ai pensieri. “Se voi non avete studiato – domandarono i giudici – perché determinate queste cose?”. Ignazio rispose: “Decidete voi se questa cosa è o non è verità. Se non lo è, condannatela” (Au 68). I giudici non la condannarono. Ignazio e i suoi compagni potevano fare come prima, insegnando la dottrina cristiana, però “non predicassero mai questo è peccato mortale, o questo è peccato veniale, se non fossero trascorsi quattro anni di ulteriori studi” (Au 70).

Questa sentenza era più tollerante di quella di Alcalá, ma toccava tuttavia un punto vitale del suo modo di “aiutare le anime”. Delle persone che si affezionavano al suo insegnamento, alcune erano profondamente colpite dalla realtà del peccato, dunque occorreva anzitutto chiarire la vera entità dei loro atti. Il merito pastorale d'Ignazio consiste proprio nell'aver compreso questa necessità, perciò lui stesso afferma che la sentenza senza condannarlo in nulla, gli “chiudeva la bocca” affinché non aiutasse il prossimo in ciò che poteva (Au 70).

Da queste risposte come dai tentativi di Alcalá e Barcellona risulta chiaro il modo in cui Ignazio inizia alla vita spirituale in genere, cioè parlando familiarmente delle questioni che interessano, anzi colpiscono le persone che lo consultano. La conversazione spirituale diventa sin dai suoi primi passi apostolici il modo principale per aiutare le anime<sup>4</sup>.

### 1.3. A Parigi

Questo aspetto lo troviamo di nuovo a Parigi. Nella scelta di Parigi influi sicuramente la fama di questa Università, che continuava ad essere la più importante e la più frequentata di quel tempo (circa 4000 studenti di diverse nazionalità, distribuiti in collegi), il crocevia del mondo culturale di allora, in cui si trovavano tutte le correnti del pensiero occidentale: la scolastica medievale, l'umanesimo rinascimentale e l'incipiente ma molto attivo luteranesimo. Inoltre Ignazio non parlava francese, così le possibilità di fare apostolato diminuivano considerevolmente, potendosi così dedicare in maniera più seria allo studio. Arrivò a Parigi nel febbraio del 1528. Prima di iniziare gli studi, presso il collegio di Sainte-Barbe, ci fu scalpore, un grande clamore tra gli studenti, quando coloro che frequentavano spiritualmente Ignazio cominciarono a cambiare radicalmente vita, dando i loro beni in favore dei poveri. Certamente, egli esercitava un forte influsso spirituale, attirando a una vita cristiana più autentica. In una lettera a suo fratello (giugno 1533), spiega le ragioni per le quali ha tardato a scrivere alla sua famiglia: l'impegno nello studio e poi *muchas conversaciones, mas no temporales*, ossia, di tipo spirituale.

A Sainte-Barbe gli fu data una stanza in cui abitavano anche il savoiardo Pierre Favre e il navarrese Francisco de Javier. Nel racconto autobiografico si dice soltanto: “in

<sup>4</sup> H. ALPHONSO (a cura di), *La “Conversazione Spirituale”*. Progetto Apostolico nel “Modo di procedere Ignaziano”, Roma 2006.

questo tempo conversava con Maestro P. Fabro e con il Maestro Saverio” (Au 82). Questa affermazione dà già un rilievo particolare al loro rapporto, contrassegnato dalle conversazioni che, all’inizio, furono certamente piuttosto di tipo accademico o studentesco. Il racconto più ampio di questo incontro si trova nelle *Memorie Spirituali* di Fabro, che era alla fine degli studi di filosofia, mentre Ignazio stava per iniziarli. Vivendo nello stesso collegio e nella stessa camera, Fabro si offrì di aiutarlo nello studio. Le conversazioni spaziavano sicuramente dalla filosofia aristotelica ad un livello spirituale, rispetto al quale il maturo discepolo, 15 anni più grande di Fabro, era superiore. Fabro, riconoscendo le qualità spirituali d’Ignazio, volle mettere ordine nella sua vita spirituale, gli aprì la sua coscienza, come si legge nelle sue *Memorie*: egli parlò a Ignazio del voto di castità che aveva fatto in giovinezza, espose le incertezze di cui soffriva a causa del non essersi confessato bene, e del desiderio di ritirarsi in solitudine e fare grandi penitenze.

Alcune di queste cose erano ben note allo stesso Ignazio, il quale, dopo la ferita di Pamplona, a Loyola e a Manresa faceva penitenze per i suoi peccati, cadendo nel tormento degli scrupoli, sentendosi poi “liberato per la misericordia di Dio” (Au 25)<sup>5</sup>. Così Ignazio consigliò a Fabro di riconciliarsi con Dio e con se stesso, facendo una confessione generale, e di frequentare i sacramenti. Fabro era pronto per fare gli esercizi spirituali; tuttavia Ignazio non lo considerava preparato e lo dissuase. Per il momento, invece, gli fece acquisire maggiore fiducia in se stesso, lo aiutò a superare i suoi scrupoli, gli insegnò a dominare le sue fantasie e a cercare la pace interiore, aspettando che lo sviluppo spirituale raggiungesse il momento opportuno per fare il mese di Esercizi; nella conversazione spirituale stessa, cercava i punti rilevanti, senza incuriosirsi riguardo agli atti peccaminosi. Certo, questo tipo di conversazione aveva a sostegno un sottofondo di sincera amicizia. Essa crea una sfera in cui sono trasfigurati ed impregnati di affetto i rapporti interumani; non impone uniformità, lascia libere le persone coinvolte, perché si sentano “amici nel Signore”, come diceva Ignazio<sup>6</sup>.

Questo rivela come tale amicizia sia profondamente ancorata al piano della fede, aprendo così tutto un orizzonte spirituale e teologico che oltrepassa categorie puramente psicologiche, ponendoci nella prospettiva della fratellanza dell’agape di Gesù. La comunione incondizionata tra il Padre, il Figlio e lo Spirito è, ovviamente, l’origine e il paradigma di ogni amore e amicizia in senso cristiano.

Con Fabro la conversazione spirituale sorse spontaneamente. Con Francesco Saverio, invece, non si stabilì affatto in modo naturale. Si attribuiscono ad un collaboratore d’Ignazio, Polanco, le seguenti parole: “Ho udito dire dal P. Ignazio che la pasta più dura che abbia mai mangiato fu quella del giovane Saverio”. Pieno di slancio giovanile e con il sogno di una carriera ecclesiastica brillante, Ignazio lo aiutò anche materialmente, però soprattutto aprendogli gli occhi affinché vedesse i pericoli di certi amici dalla vita ambigua e dalle idee confuse, tuttavia non riusciva a stabilire un contatto confidenziale

<sup>5</sup> C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio. La vita e l’opera di sant’Ignazio di Loyola*, Milano 1984; R. GARCÍA MATEO, *Ignazio di Loyola. Persona – Mistica – Spiritualità*, Roma (PUG) 2016.

<sup>6</sup> Monumenta Historica Societatis Iesu, *Epistolae et Instructiones*, vol. I, 118-123.

con lui. Fu durante i sette mesi dell'anno 1533, in cui Fabro partì per la sua terra, che Saverio, convivendo solo con Ignazio, poté scoprire e apprezzare meglio la profondità spirituale che Ignazio gli proponeva. Di fatto, al suo ritorno, Fabro trovò Saverio molto cambiato e fermamente deciso ad impegnarsi nel progetto ignaziano.

Lo sviluppo di questi rapporti poggia, come vediamo, sul contatto umano e spirituale, che prende però la sua forza dalla testimonianza di vita cristiana che Ignazio esprime, come afferma lo stesso Saverio: “essendo egli (Ignazio) una persona veramente da Dio e di ottima vita”<sup>7</sup>. È quindi la vita personale di Ignazio che apporta credibilità, cioè efficacia spirituale alla sua conversazione, al suo rapportarsi con gli altri. Questo ricorda il modo in cui Paolo evangelizzava, facendosi imitatore di Cristo (1Cor 4,17). Infatti, lo stesso Gesù ha sottolineato il valore dell'esempio, quando dopo la lavanda dei piedi, ha detto: “Vi ho dato l'esempio, perché come ho fatto io, così facciate anche voi” (Gv 13,15).

La parola persuade, l'esempio convince, dà autenticità alla parola, dà credibilità al messaggio. Le due cose coesistono nel modo in cui Ignazio accompagna nella vita spirituale alla sequela di Cristo. Egli trasmette il messaggio evangelico in quanto esso ha già permeato e impregnato la sua esistenza, “persona veramente da Dio e di ottima vita”, dice Saverio. Ed è per questo che la sua testimonianza esercita un fascino e un richiamo spirituale. D'altro canto, egli non dubitava della necessità di mettere il suo interlocutore a confronto diretto con il Vangelo; così al carrierista Saverio, ripete spesso: “Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi manda in rovina la sua anima?” (Mt 16,26). Allo stesso tempo dà alla sua conversazione un carattere proprio, che rispecchia il suo modo di comprendere e vivere la fede: metteva in primo piano la volontà di Dio al punto tale da sfidare il suo interlocutore a cercarla e trovarla: “è più conveniente e molto meglio poiché si cerca la divina volontà, che lo stesso Creatore e Signore si comunichi inmediate alla sua anima devota” (EE 15). La conversazione spirituale ignaziana non è duale (io-tu), ma addirittura triadica (Dio-io-tu). Il ruolo d'Ignazio è quello di accompagnare, non di pesare o determinare la decisione degli altri.

I migliori esercitanti che Ignazio ha avuto – a cominciare dai primi compagni di Parigi - furono introdotti alla vita spirituale in genere e, concretamente, al mese di esercizi, attraverso delle conversazioni spirituali. In questo modo la conversione spirituale acquisita, inoltre, un ruolo non solo iniziale, ma anche fondamentale e permanente nell'insieme della spiritualità ignaziana, facendosi elemento integrante degli Esercizi spirituali.

## 2. Iniziazione agli Esercizi spirituali

Gli Esercizi ignaziani, anche quelli che si svolgono nella vita quotidiana, si fanno nel ritiro, nel silenzio, ciononostante si parla, si conversa, si colloquia sempre: con Dio, con se stessi o con la persona che dà gli esercizi, il cosiddetto maestro/a o direttore/ direttrice. Nel testo si insiste però sul fatto che la cosa più importante è che Dio può e vuole

<sup>7</sup> F. SAVERIO, *Dalle terre dove sorge il sole. Lettere e documenti dall'oriente*, Roma 1991, 52.

parlare, trattare direttamente, “immediate con la sua anima devota, abbracciandola nel suo amore e lode” (EE 15), e ciò culminerà poi alla fine degli Esercizi nella “Contemplazione per raggiungere l’amore” (EE 230); quindi essi sono una sorta di *mistagogia*, come alcuni autori rilevano, cioè una iniziazione esperienziale e non puramente teorica o dottrinale al mistero dell’amore di Dio manifestato in Gesù<sup>8</sup>.

### 2.1. *Atletismo spirituale*

Dunque anche gli Esercizi hanno una dinamica iniziatica, ma molto più sviluppata, articolata e concreta della semplice conversazione spirituale. Cominciano con le “Annotazioni” in cui si introduce alla pratica degli esercizi, dando alcune nozioni generali sul nome, sul fine, sulla durata e sulla loro organizzazione. Così la 1<sup>a</sup> annotazione dice:

“Con il nome di esercizi spirituali si intende ogni forma di esame di coscienza, di meditazione, di contemplazione, di preghiera vocale e mentale, o di altre attività spirituali. Infatti, come il passeggiare, il camminare, il correre, sono esercizi corporali, così si chiamano esercizi spirituali i diversi modi di preparare e disporre l’anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo a cercare e trovare la volontà di Dio nell’organizzazione della propria vita, in ordine alla salvezza” (EE 1).

Quindi, nelle prime righe vengono enumerate le pratiche spirituali già conosciute e praticate da secoli: l’esame di coscienza, la preghiera mentale e vocale, la meditazione e la contemplazione. Ignazio dunque prende sul serio la tradizione spirituale precedente, ma allo stesso tempo la reinterpreta, le dà una nuova prospettiva, facendo il paragone con gli esercizi corporali. Così come il corpo ha bisogno di esercizi fisici: camminare, correre, fare ginnastica, palestra, sport, ecc., per essere sano e in forma, in modo simile lo spirito ha bisogno di esercizi, di attività che lo animino e lo impegnino rivitalizzandolo nella fede. Guardare una corsa, una maratona, o una partita di calcio non è lo stesso che parteciparvi di persona. Negli Esercizi spirituali si tratta proprio di partecipare attivamente nella “palestra” dello spirito cristiano, di “allenarsi” nella fede della sequela di Cristo. Già Paolo aveva fatto un paragone sportivo per descrivere la vita cristiana: “Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio [...] Ogni atleta e temperante in tutto: essi lo fanno per ottenere una corona corruttibile, noi invece una incorruttibile” (1Cor 2,24).

Osserviamo dunque che non si tratta di ascoltare delle prediche o di leggere un bel trattato sulla vita spirituale, bensì di esercitarsi nella meditazione e nella contemplazione della sequela di Cristo con un certo metodo, in vista di un progresso, di un fine, di una mèta: liberarsi dalle affezioni disordinate, per poi cercare e trovare la volontà di Dio nell’organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza. È espresso così, in sintesi, il cammino fondamentale della vita spirituale cristiana: cercare ciò che Dio vuole da me e

<sup>8</sup> C.M. MARTINI, *Mettere ordine nella propria vita. Meditazioni sul testo degli Esercizi di sant’Ignazio*, Casale Monferrato (AL), 1992; K. RAHNER, *Elevazioni sugli Esercizi di sant’Ignazio*, Roma 1967.

cercarlo nella convinzione che lo troverò solo disponendomi a lasciarmi liberare dalle cose disordinate, mediante la sequela di Cristo, cioè liberandomi dai condizionamenti egoistici, peccaminosi, dai ricatti affettivi, dalle pigrizie che si accumulano anche nelle realtà apparentemente più positive.

Gli Esercizi vogliono aiutare a scegliere e concretizzare i parametri della vita secondo il Vangelo, ponendosi sotto la forza trascinante dello Spirito Santo, che purifica e discerne, capacitando a considerare gli eventi personali, ecclesiali e sociali con libertà e creatività evangeliche.

Essi implicano un metodo, un ordine, ma senza cadere nella rigidità. Si tratta, come nella conversazione spirituale, di una procedura flessibile, adattabile; ciascuno fa i suoi esercizi, ma allo stesso tempo nessuna arbitrarietà. Ci sono credenti che procedono nella vita spirituale senza un reale progresso, perché tra l'altro non hanno in vista alcun obiettivo concreto. Si applicano nella preghiera, nella lettura spirituale, ecc. e intanto non vanno avanti nel vivere la fede. Così si cade facilmente nella routine e nella noia spirituale. Se invece si guarda alla vita spirituale non semplicemente come a dei doveri quotidiani da compiere in qualche modo, ma come a un mezzo per giungere, per crescere nella conformazione a Cristo, “che per me si è fatto uomo perché più lo ami e lo segua” (EE 104), la vita spirituale acquista la dinamica del “più”, del “magis” ignaziano, del “ad maiorem Dei gloriam”, che è inseparabile dal “maggiore servizio del prossimo” o come dice san Ireneo: “la gloria di Dio è l'uomo vivente”, allora non c'è piena gloria di Dio, se ci sono persone calpestate nella loro dignità e nei loro diritti. In questo modo sicuramente non sarà noiosa né routinaria la vita di fede.

Con buona ragione si parla degli Esercizi come modi di “preparare e disporre” lo spirito. Quindi non sarebbe realistico pensare che questa mèta possa essere raggiunta in modo definitivo nel breve tempo di un ritiro, pur essendo di trenta giorni. È invece il lavoro di un'esistenza intera. Non si finirà mai completamente in questa vita di cercare la gloria di Dio e il bene del prossimo nella sequela di Cristo.

## **2.2. Amore divino e amore umano**

L'itinerario degli Esercizi consiste, come già indicato, nell'ordinare la vita per trovare ciò che la volontà di Dio vuole da ciascuno, contemplando la persona e la vita di Cristo, che chiama a fare una scelta vocazionale nella sua sequela, sia come laico, che come religioso o prete; e, qualora sia già stata fatta, ad approfondirla e migliorarla (1<sup>a</sup> e 2<sup>a</sup> tappa, ovvero *Settimane*), in modo tale che l'esercitante si disponga ad entrare nel mistero della morte e risurrezione di Cristo (3<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup> tappa), come culmine della sua conformazione a Cristo, che sfocia nella “Contemplazione per raggiungere l'amore”, ma un amore che si esprime “più nelle opere che nelle parole” (EE 230), più nel servizio agli altri che in discorsi eloquenti o in bei sentimenti. È ciò che rileva la Prima Lettera di Giovanni: “Non amiamo a parole ma con le opere e la verità” (1Gv 3,18). È proprio così che ama Dio: più con le sue opere che con le parole, con le opere di creazione, di redenzione e santificazione per tutti, e poi con tanti benefici particolari per ciascuno.

D'altra parte, l'antropologia insegna che l'essere umano ha due esigenze fondamentali: una "auto-centrica", per cui ha bisogno di sentirsi amato; l'altra "etero - centrica", per cui ha bisogno di amare, di effondere la ricchezza del proprio cuore a un altro e ad altri. Due esigenze complementari, come si afferma in questa contemplazione: "L'amore consiste nella comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha e così, a sua volta, l'amato all'amante". Tale reciprocità viene riassunta nella conosciuta preghiera del Suscipiat: "Prendi, o Signore e ricevi tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, tutto ciò che io possiedo; tu me lo hai dato, a te, Signore, lo ridono; tutto è tuo, disponi di tutto secondo ogni tua volontà; dammi il tuo amore e la grazia, che questa mi basta" (EE 234).

Vivere lo scambio reciproco che questa preghiera esprime tra l'amore divino e l'amore umano è essenziale per una vita spirituale autentica in senso cristiano, perché il Dio di Gesù è Amore, ma, come già detto, un amore operativo, in modo tale che, dando i suoi doni, le sue opere, non dà qualcosa come purtroppo accade tante volte nell'amore umano, ma dà se stesso. K. Rahner lo sottolinea con l'espressione "Selbstmitteilung Gottes", che, come è noto, è profondamente motivata dalla spiritualità ignaziana<sup>9</sup>.

Il movimento di fondo è, secondo il Loyola, sempre questo: "cercare e trovare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Lui"<sup>10</sup>, cioè non staccare Dio dalle persone e dagli eventi che ci circondano: Dio nel mondo e il mondo in Dio, questa è la sintesi ignaziana, che ha la sua base nel mistero del Dio incarnato, un Dio che si fa uomo, si fa mondo e si fa storia senza perdere la sua divinità; perché solo il Figlio si fa uomo<sup>11</sup>, di conseguenza senza il Dio uno e trino non sarebbe possibile l'incarnazione e pertanto non sarebbe possibile la salvezza<sup>12</sup>. Per cui questo mistero si contempla ampiamente all'inizio della 2<sup>a</sup> Settimana, legato inscindibilmente al mistero trinitario: "contemplare come le tre divine Persone osservando tutta la superficie o rotondità di tutto il mondo piena di uomini, e vedendo che tutti scendevano all'inferno, viene stabilito da tutta l'eternità che la seconda Persona si faccia uomo per salvare il genere umano; e così, giunta la pienezza dei tempi, inviano l'angelo san Gabriele a nostra Signora" (EE 102).

Emerge dunque che il "trovare Dio in tutte le cose", cioè in tutto ciò che è ed accade in noi, negli altri, nella Chiesa e nel mondo, ovvero questa onnipresenza divina non ha nulla a che vedere con il panteismo, con la divinizzazione del mondo. Tutte le cose e tutti gli eventi si sono fatti piuttosto trasparenti, tracce del divino, rivelando il Dio trinitario come creatore, redentore e santificatore; e perciò ogni cosa, ogni evento e ogni persona può diventare un segno della presenza di Dio e della sua volontà. Questo a volte non è chiaro a prima vista; ha bisogno di un accurato discernimento<sup>13</sup>. A questo fine giova il "farsi indifferente a tutte le cose create", come dice il "Principio e fonda-

<sup>9</sup> G. SALATIELLO (a cura di), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012.

<sup>10</sup> Costituzioni della Compagnia di Gesù, n.288.

<sup>11</sup> Siccome l'ebraismo e l'islam non conoscono un Dio trinitario, non possono accettare l'incarnazione.

<sup>12</sup> K. RAHNER, Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza, in *Mysterium Salutis*, vol. I, Brescia 1969, 401-502.

<sup>13</sup> S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi*, Roma 2002, 129 ss.

mento” (EE 23). Notare bene: “farsi indifferente”, non essere indifferente. La differenza è grande. L’indifferente dice: “Per me è lo stesso, che sia una cosa o il contrario; vita lunga o vita breve”; accetta passivamente la realtà. Chi si fa indifferente invece deve confrontarsi con la realtà per superare attivamente la sua non-indifferenza per scegliere in accordo con la divina volontà. Il migliore esempio è Gesù di fronte al Padre nell’Orto degli ulivi: “Passi da me questo calice, ma non si faccia la mia volontà bensì la tua”.

### **2.3. Volontà di Dio e autonomia dell’uomo**

“La divina volontà”, è questa un’espressione che dovremmo considerare perché costituisce un altro elemento fondamentale della vita spirituale in senso ignaziano. Già è stato detto che il cercare e trovare la volontà di Dio riguardo alla vocazione di ciascuno è il compito centrale degli Esercizi (EE 1); poi nella 5<sup>a</sup> annotazione si afferma: “Giova molto a chi riceve gli esercizi entrare in essi con grande coraggio e liberalità, perché la sua divina maestà si serva tanto di lui quanto di tutto quello che possiede, secondo la sua santissima volontà”. Questo insistere sulla volontà di Dio non si riduce al tempo degli Esercizi, ma coinvolge tutta l’esistenza del cristiano, come mostrano le parole con le quali il santo di Loyola termina tante delle sue lettere: “Che la somma ed eterna Bontà ci voglia dare la sua grazia abbondante perché sentiamo sempre la sua santissima volontà e perfettamente la compiamo”.

Ma possiamo domandare a Ignazio come si conciliano la volontà divina e l’autonomia della persona? In che modo il volere divino può guidare l’uomo senza annullare la sua libertà? Qual è propriamente la natura della volontà di Dio? Essa s’intende tante volte sotto l’aspetto irrazionalistico e fatalistico, proprio di divinità non cristiane, che la riduce a una forza arbitraria, capricciosa e inappellabile. Un’applicazione generale dell’espressione “volontà di Dio” per fondare l’autorità, anche religiosa, può condurre a legittimare l’autoritarismo, il fatalismo e un’obbedienza cieca.

Dal punto di vista cristiano, la volontà di Dio, lungi dall’essere un’imposizione autoritaria, è anzitutto un’offerta di grazia che rende possibile l’incontro interpersonale, nel dialogo di due libertà, quella assoluta di Dio e quella limitata dell’uomo. Ma la libertà assoluta di Dio in senso cristiano non è schiacciante, dispotica, bensì paterna e misericordiosa, come vediamo nella parabola del figliol prodigo (Lc 15,11-32). Là c’è un figlio che se ne va da casa: “Dammi la mia proprietà, la mia autonomia. Fuori di casa potrò finalmente realizzarmi, essere libero, e godere la vita”. Dopo aver delapidato tutto, si trova con il vuoto, con il vuoto dello stomaco, ma soprattutto con il vuoto del cuore e sente il desiderio di tornare. E il padre, che lo riconosce da lontano, corre incontro al figlio. Qui troviamo due libertà che s’incontrano, si abbracciano: quella infinita di Dio e quella limitata dell’uomo, cioè la volontà di Dio in senso cristiano è essenzialmente volontà d’incontro, di dialogo, di alleanza; il Dio cristiano non impone, semplicemente propone: “Se vuoi essere perfetto [...]”, dice Gesù al giovane ricco; volontà liberatrice, la cui misericordia accoglie il peccatore pentito e lo rende libero e sorprendentemente creativo, come mostra la vita dello stesso Ignazio. Cosa sarebbe il cavaliere cortigiano Don Iñigo López de Loyola se non avesse messo in pratica la volontà di Dio, manifestata

nella sequela di Cristo? Niente. Cosa sarebbero Simon Pietro e tutti gli altri Apostoli senza la sequela di Cristo? Cosa sarebbe la stessa Maria di Nazareth? Nulla, e così via, fino a quei cristiani canonizzati l'altro ieri.

Senza i santi la vita cristiana si potrebbe vedere facilmente come un'utopia, un bel messaggio, sebbene nella pratica irrealizzabile. Sono questi grandi cristiani e cristiane a testimoniare come il conformarsi a Cristo cercando la volontà divina abbia cambiato profondamente la loro vita, trovando così una nuova identità, con delle conseguenze straordinarie per loro stessi ("Il cento per uno e poi la vita eterna") e nei confronti della fede degli altri e del bene della società.

Gesù è con tutto se stesso rivelazione plenaria della volontà del Padre sia come dono, sia come impegno di vita, perciò nella conformazione a Cristo l'uomo trova la sua identità vocazionale in qualità di laico, prete o consacrato. Gli Esercizi vogliono aiutare proprio in questo, particolarmente nel momento dell'elezione, il loro momento centrale (EE 169-189).

Vediamo dunque come negli Esercizi si trovi un discernimento vocazionale inserito nella storia della salvezza. Si parte dalla volontà salvifica universale di Dio, espressa nel *Principio e fondamento*: "L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore e mediante questo salvare la sua anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, e perché lo aiutino nel conseguire il fine per cui è stato creato" (EE 23). Vi è poi, come già evidenziato, una volontà speciale di Dio per ognuno, quindi sulla chiamata universale alla salvezza della 1<sup>a</sup> Settimana si sviluppa il progetto particolare – la vocazione – che su ogni essere umano ha Dio (2<sup>a</sup> Settimana).

Questo fa sì che la chiamata universale alla salvezza non divenga semplicemente una cosa generica bensì personale, come si esprime nella meditazione del Re eterno all'inizio della 2<sup>a</sup> Settimana: "Vedere Cristo nostro Signore, re eterno, e davanti a lui tutto l'universo mondo, che tutti e ciascuno in particolare chiama, dicendo: 'È mia volontà conquistare tutto il mondo e così entrare nella gloria del mio Padre; per tanto, chi vorrà venire con me deve lavorare con me, perché seguendomi nella pena mi segua anche nella gloria'. Questa meditazione inquadra in modo cristocentrico tutto il percorso degli Esercizi: "chi vorrà venire con me deve lavorare con me" (1<sup>a</sup> e 2<sup>a</sup> Settimana), "perché seguendomi nella pena" (3<sup>a</sup> Settimana, passione e morte di croce) "mi segua anche nella Gloria" (4<sup>a</sup> Settimana, Resurrezione e Ascensione). "Dopo essere apparso agli apostoli per lo spazio di quaranta giorni, facendo molti ragionamenti e miracoli e parlando del regno di Dio, ordinò loro di aspettare in Gerusalemme lo Spirito Santo promesso" (EE 312,1). Infatti, con l'Ascensione il Cristo prega il Padre di mandare lo Spirito. Lo Spirito viene e così nasce la Chiesa.

Perciò è proprio nelle "regole per il retto sentire nella Chiesa", che negli esercizi appare più esplicita l'azione dello Spirito Santo, ma sempre unita a quella di Cristo: "Perché crediamo che tra Cristo nostro Signore, sposo, e la Chiesa, sua sposa, vi è lo stesso spirito che ci governa e regge per la salvezza delle nostre anime" (EE 365). Allora, lo Spirito agisce comunitariamente, nella Chiesa universale e in ciascuno dei credenti, perciò lo Spirito di Cristo non può dire una cosa alla comunità e il contrario a un credente; gli potrà comunicare qualcosa per migliorare la vita cristiana. Ci potranno essere

scontri, tensioni tra il credente e la comunità ecclesiale, come, per esempio, nel caso della riforma di san Francesco, ma non contraddizioni, perché esse dividono e distruggono la fede, portando alla condanna e alle guerre di religione, così contrarie al messaggio di Cristo.

Per superare tali situazioni polarizzanti, che si trovano fin dall'inizio della fede cristiana, come mostrano alcune lettere di Paolo, e anche al tempo del Loyola (basti pensare ai suoi coetanei Lutero e Calvino)<sup>14</sup>, gli Esercizi stabiliscono come rapporto fondamentale tanto per chi dà gli esercizi quanto per chi li riceve il seguente *Presupposto*: “ogni buon cristiano dev'essere più pronto a salvare la proposizione del prossimo che a condannarla; e se non può salvarla, cerchi di sapere che cosa voleva dire; e, se si sbaglia, lo corregga con amore; e se non basta, cerchi tutti i mezzi convenienti perché intendendola rettamente, si salvi” (EE 21).

Questo squisito rispetto per l'altro mostra con chiarezza come gli Esercizi portino a una vita cristiana in cui i frutti dello Spirito Santo, cioè, amore, gioia, consolazione, pace, misericordia (EE 237) sono alla base dell'attività apostolica, basata sul dialogo e la fratellanza. Emerge così un itinerario spirituale in forza del quale la volontà di Dio, lungi dall'essere imposta all'uomo, è posta in lui come il sostrato della sua identità; perciò “cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima” (EE 1), obiettivo centrale degli Esercizi, non è altro che un camminare, o meglio, un esercitarsi nello Spirito Santo, come ben mostra il titolo stesso dell'opera ignaziana “*Exercitia Spiritualia*”, “*Ejercicios Espirituales*”. Il significato di questo titolo non si deve separare dall'artefice e pedagogo di ogni vita spirituale, che è proprio lo Spirito di Cristo, lo Spirito Santo.

Ci si può alla fine domandare se questo modo individuale di rapportarsi con Dio, proprio degli Esercizi, non conduca di fatto ad un individualismo salvifico-spirituale. Gli studenti, che costituivano il piccolo gruppo parigino, sotto la guida d'Ignazio avevano fatto gli esercizi, ciascuno per conto proprio, ma poi avevano deciso di rimanere uniti, di condividere la loro esperienza personale della sequela di Cristo, facendo insieme i voti di Montmartre (agosto 1535), in cui promettevano di seguire Gesù in povertà, castità e nel servizio al prossimo, se fosse stato possibile a Gerusalemme, altrimenti si sarebbero messi a disposizione del Papa. Coloro che hanno fatto, ciascuno a suo modo, l'esperienza personale di Cristo diventano, come “amici nel Signore”, fratelli di Gesù e fratelli tra loro. Cioè, l'esperienza degli Esercizi porta con sé la dimensione comunitaria ed apostolica del Vangelo. O, come dicono le Costituzioni della Compagnia di Gesù, il suo fine “è non solo attendere, con la gloria di Dio, alla salvezza e alla perfezione dei suoi membri, ma, con questa stessa grazia, procurare con tutte le forze di essere d'aiuto alla salvezza e alla perfezione del prossimo” (n.3).

<sup>14</sup> R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, 401 ss.